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

ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Сборник научных статей

Выпуск VIII

Ч а с т ь 2

Владикавказ 2015

ББК 82.3(2Рос=Осет)
В 74

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

В 74 Вопросы литературы и фольклора: сборник научных статей. Вып. VIII. Ч. 2. / Отв. ред. Ф.М. Таказов. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. – 170 с.

ISBN 978-5-91480-238-4

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

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

ISBN 978-5-91480-225-4 ББК 82.3(2Рос=Осет)
ISBN 978-5-91480-238-4

© ИПЦ СОИГСИВНЦ РАН и РСО-А, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Бесолова Е.Б. О скарификации в погребальном обрядовом тексте …….. **4**

Дзапарова Е.Б. Произведения М.Ю. Лермонтова на осетинском языке: проблема художественного перевода ……. **13**

Дзапарова Е.Б. Нигер – переводчик русской классики на осетинский язык …… **33**

Келехсаева Л.Б., Бекоев В.И., Бичегкуева О.Д. Техника стиха К.Л. Хетагурова ……... **48**

Кусаева З.К., Таказов Ф.М. Распространение христианства на Северном Кавказе до XV в. …….. **59**

Сатцаев Э.Б. Мифологический смысл инцеста в нартовском эпосе …… **76**

Таказов Ф.М. К вопросу определения понятия «религиозный синкретизм» (на примере Северного Кавказа) ……. **84**

Тибилов И.С. Особенности развития и формирования жанров малой прозы в осетинской литературе .. **95**

Туаллагов А.А. Еще раз об открытии и начале исследования Зеленчукской эпитафии ……... **107**

Фидарова Р.Я., Кайтова И.А. Осетинская социально-бытовая повесть 40-60-х годов XX века ……... **122**

Цаллагова И.Н. Особенности функционирования фитонимической лексики в осетинских паремиях (на материале дигорских пословиц, поговорок и загадок) …….. **136**

РЕЦЕНЗИИ

Гетоева Л.К. Осетинская Шекспировская сонетиана Музафера Дзасохова ……. **148**

Сведения об авторах ..…….. **170**

Бесолова Е.Б.

О СКАРИФИКАЦИИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДОВОМ ТЕКСТЕ

Аннотация: *Статья посвящена древнейшему характерному ритуалу скорби – самоистязанию, которое сопровождало обрядовые плачи. Причитания, как явствует из исследований, первоначально были обрядовой поэзией с магическими и религиозными аспектами; возникли из потребности быть средством задобрить усопшего, показать ему степень горя остающихся через выдирание волос, царапанье лица, порезы на теле и пр. местах, т.е. через скарификацию в процессе ритуального акта.*

Ключевые слова: *фольклор, этнография, погребальный обряд, скарификация, причитания, ритуальное самоистязание, обряд оплакивания.*

Besolova E.B.

ABOUT SCARIFICATION IN THE FUNERAL RITUAL TEXT

Abstract: *The article is devoted to the most ancient ritual of mourning characteristic - self-torture that accompanied the ritual laments. Lamentations, as is clear from the research, were originally ritual poetry with magic and religious aspects; emerged from the on-needs to be a means to appease the dead, show him the degree of grief over the remaining pulling out hair, CA-Rapanu face, cuts on the body and so on. the ground, ie through ska rifikatsiyu during a ritual act.*

Keywords: *folklore, ethnography, funeral rites, scarification, laments, ritual self-mutilation, ritual mourning.*

О характерной черте похоронно-поминального обряда скифов – *самоистязании* – ещё в V веке до н. э. писал Геродот: «*Они* (жители области. –Бесолова) *отрезают кусок своего уха, обстригают в кружок волосы на голове, делают кругом надрез на руке, расцарапывают лоб и нос и прокалывают левую руку стрелами»* [Геродот, IV, 1972:204].

Наглядным образцом скарификации является древнейший обряд оплакивания *иронвæндаг* (букв. *осетинская дорога*), истоки которого уходят в далёкую скифскую эпоху: «*Мужчины били себя по голове кулаками, палкой и даже специальной плетью, женщины царапали щеки ногтями до крови, вырывали волосы, били по лицу ладонями… Те, кому полагалось оплакивать, брали плети и шли в комнату, где находился покойник, били себя до крови по лбу, ушам, шее, затем, выходя, передавали следующим.* Иногда этот ритуал совершали на кладбище в 10–15 саженях от могилы» [Калоев 1984:74].

Термин «*иронвæндаг*», на наш взгляд, означает не только «обряд оплакивания», но и «путь погребальной процессии», и «погребальную дорожку» скифов (в археологии): «Войдя во двор покойного, *женщины становились на колени и, двигаясь вереницей по четыре в ряд, били себя в такт ладонями по щекам, ударяли кулаками по коленям…*» [Калоев 1984:74].

Архаичность этого обряда оплакивания осетин, содержащего древнеиранские черты, не раз отмечалась учеными [Абаев 1958:548; Калоев 1984:76].

У Вс. Ф. Миллера ритуальное самоистязание даётся в описании погребальных обрядов и объясняется религиозными верованиями осетин: «…*Мужчины, следуя за гробом, бьют себя кулаками по лбу, женщины, ползая на коленях, ударяют в такт по лицам своим и коленям, издавая после каждого удара обрядовые вопли.*

Опустив гроб на землю близ могилы, мужчины становятся особо от женщин, и из толпы последних выступают вперёд сёстры, племянницы и другие, близкие покойнику, женщины; становясь довольно далеко от гроба и потом медленно подходя к нему, они рвут на головах своих волосы и царапают ногтями себе лица так, что на щеках у них делаются струпья. Затем шаг за шагом начинают подходить к покойнику братья, сыновья и племянники, ударяя себя плетьми в затылки и издавая глухия восклицания. Когда они приблизятся к ногам покойника, сверстники их, подбежав, отбирают у них плети…» [Миллер, 1992: 478].

Согласно мифопоэтическим представлениям, из слёз Божества возникли люди и всё живое на земле; поэтому понятия слезы и крови нередко уравнивались между собой. *Самоистязание* в процессе ритуального акта тоже объяснимо: *поклоняющиеся божеству* бьют себя в грудь, царапают лицо и пр., ведь Страдание есть и символ магического Пути через божественные Двери (Узлы), прохождение которых дает возможность приобщиться к Святости, и одно из звеньев божественного перевоплощения [Маковский, 1996:274].

У осетин «плач в голос» всегда сопровождался рыданиями присутствующих женщин, вторящих плакальщице: *дæдæй, дæдæдæй.* «За арбою следуют все бабы аула, медленно *поют* а-да-дай и *бьют себя руками в голову, в грудь и царапают лицо»* [Шёгрен, 1843]. «Одна половина женщин начинает печальную *песнь*: *вей-у, дадай* – другая половина – *сар-у, сагоса*, *ударяя слегка кулаками в грудь»* [Жускаев 1855]. Каждая тирада поется плакальщицей, затем следует общий хоровой плач, и снова следующая тирада плакальщицы и новый плач присутствующих.

Из приведенных цитат явствует, что авторы, описывающие похоронный обряд, когда касаются процесса риту-

ального оплакивания «в голос», употребляют глагол *петь*, отглагольные существительные *песня, пение*.

Осетинское *зарын /зарæг, зар, зард/* восходит к иран. **žar-*, ар. **ĵar-*, и.-е. *gar* – «шуметь», «звать», «кричать», «вопить», «петь»… Из аланского идут… коми *zar* в *zar-gum, zar-čipsan* «вид свистульки, дудника…, абх. *a-zar* ритуальная песня (при оплакивании, погребальных скачках), груз. *zari* «звук», «шум», «пение», «звон колокола»…; груз. (пшав.) *žerneba* «хоровое пение»…

Индоевропейская база **gar* – «звучать» и пр. и ее вариант **ger* – обильно представлены в осетинском языке… [Абаев-4, 1989:288-289].

Самоистязание характерно и для погребального обряда грузин. Ср. описание обряда оплакивания в селе Лахамула (Сванетия): «…Внутри помещения горели свечи. Кругом по стенам стояли примерно 150 мужчин; в переднем углу комнаты находился гроб. Ближе к середине помещения также в виде круга располагались *женщины, которые двигались одна за другой, громко причитая и колотя себя в грудь; старые женщины были с распущенными волосами. Всё это продолжалось около 30 мин. Потом женщины рассаживались и на площадку в центре комнаты выходили близкие родственники покойного, которые громко плакали, были себя в грудь и произносили перед гробом речи. Все подхватывали «миа вай» и падали на колени.* Обряд оплакивания сопровождался игрой на чанги и чианури и продолжался несколько дней» [Волкова, Джавахишвили, 1982:145].

Ритуальные самоистязания всякого рода играли ту же роль, что и профессиональные плакальщицы: удачно «возбуждали плач» у окружающих, заставляли пролить как можно больше слез по покойнику» [Хамицаева 1985:137-138].

Интересная информация относительно специфичности характера ритуальных самоистязаний в практике «тюркоязычных племён в поясе степей Евразии на протяжении почти тысячелетия» содержится в монографии Л. Б. Гмыря [Махачкала, 2009].

Наиболее раннее описание ритуалов оплакивания с самоистязанием датируется 557 г. и принадлежит Агафию Миринейскому, зафиксировавшему ритуал самоистязания у гуннов-савир, «поминальные плачи которых были восприняты Агафием как «сильный вой», а действия самоистязания участников ритуала включали нанесение ножевых порезов на лицо» [Гмыря, 2009:45, 149]; с комплексом религиозных верований племён хунну, ухуаней, тюрков-тугю и населения Прикаспия увязывают такие ритуалы погребально-поминального цикла, как оплакивание умерших и скорбное самоистязание родственников [Гмыря, 2009:61].

Состояние скорби через самоистязания (наносить себе раны на лице, руках, ногах с пролитием крови) зафиксировано в качестве народной традиции у многих тюркоязычных народов Урало-Алтайского региона, Южной Сибири и др.; в пережиточной форме у некоторых народов Дагестана (кумыков, лакцев, табасаранцев, лезгин и у части даргинцев) и Кавказа [Гмыря, 2009:78, 448].

И у грузин, как и у осетин, ритуальные плачи-причитания сопровождались тоже *скарификацией,* имеющей древнее обрядовое происхождение. Ср.: описание скарификации: « Начиналось оплакивание в Месхет-Джавахети… *Родители и самые близкие родственники приходили в остервенение, били себя в грудь, рвали на себе одежду, бросались на пол, рвали волосы, царапали себе лицо и грудь.* Всё село до похорон не работало и соблюдало траур» [Волкова, Джавахишвили, 1982:148].

«В Имерети для обряда оплакивания близкие родственники садились около гроба босые, однако к концу XIX века обувь уже не снимали. До выноса тела для всех присутствовавших устраивали поминальный обед. После трапезы происходило новое оплакивание: родственники и соседи в сопровождении плакальщиков, исполнявших зари, поочерёдно подходили к умершему для прощания…» [Волкова, Джавахишвили, 1982:149].

Похоронные обряды гурийцев имели много общего с имеретинскими: «По смерти члена семьи всем дальним родственникам и знакомым посылали *цигни* (букв. *книгу*) – оповещение с приглашением на оплакивание, с чёрной полосой или запечатанное чёрным сургучом. На оплакивании всегда присутствует много народа…

В день оплакивания все собравшиеся, одетые в чёрное, шли в дом покойного выразить соболезнование. *Мужчины, подходя к дому, обнажали голову, складывали на груди руки и ударяли правой рукой по лбу.*

Женщины, близкие к семье, сидели в доме около гроба в чёрном, с распущенными волосами …

Во время оплакивания присутствующие *царапали лицо и грудь, бились головой, кричали, драли волосы.* Этот обряд продолжался в течение трёх (иногда пяти) дней…» [Волкова, Джавахишвили, 1982:149].

В некоторых районах Западной Грузии удерживался обряд оплакивания одежды покойного или чучела, это случалось когда родственники по каким-либо причинам не успевали приехать к оплакиванию, то устраивали обряд *нишанзе тирили* (где *нишан* «знак», а *тирили* – плач). Для этого из осоки и соломы *гоми* делали чучело, которое одевали в платье и обувь усопшего и укладывали на постель и оплакивали. В начале XX века вместо чучела стали класть фотографию» [Волкова, Джавахишвили, 1982:151].

Мужчины в Осетии не могли громко оплакивать покойника, только в одном случае без стеснения выражали свое горе громким плачем – когда умирал наиболее выдающийся мужчина в общине. Плач мужчин короче женского. Плач женщин сопровождался рыданиями других женщин. В селах наблюдается и оплакивание мужчинами покойника с «рыданием» в доме или дворе умершего и во время поминок над одеждой усопшего.

В Хевсурети, если *умирал бездетный брат, сестра перед похоронами свои отрезанные волосы подкладывала под его пояс, причитая: «Брат мой, оставил меня без тебя и без волос»; также поступали и двоюродные сестры – дочери брата матери покойного. В старину родственницы усопшего выдирали себе волосы у висок и расцарапывали себе лицо до крови.* Эти обычаи нашли отражение в хевсурской народной поэзии [Гиоргадзе, 1977].

Известно, что в древности широко практиковалось *саморанение.* Считалось, что в кровопускании таится двойная инверсия, выворачивание вывернутого: возврат крови её океанического состояния, а организму – внутреннего бытия, бытия вовнутрь, точнее, внутри океана; внешнее течение крови омывает и очищает человека, – вот почему так широко практиковались очистительные обряды и мистерии [Тайлор, 2000:482 и др.].

Внешние проявления горя и печали на самом деле выражали страх перед умершим всесильным предком: ведь в народе бытовало мнение, что *покойника провожать* нужно непрерывно *с воплем,* иначе *на том свете трудно будет его душе.* «Общение между двумя мирами не только возможно, оно необходимо. На этом воззрении и покоятся погребальные церемонии и поминальные обычаи и обряды, в которых мы имеем дело с проявлениями культа мёртвых, основанного на двух противоположных основаниях: с од-

ной стороны – на страхе перед умершими, с другой – на привязанности и любви к ним [Виноградов 1923:327].

Расцарапывание тела, ритуальное самоистязание в мифологии – это «своеобразное жертвоприношение, утверждение ***ещё*** жизни перед лицом ***уже*** смерти, наглядная демонстрация жизни лику смерти с целью преодолеть ужас её близкого дыхания. В кровопускании есть чувство радости, облегчения и экстаза, чувство покоя и тишины, созвучной шуму морской раковины, чувство обретения единого архаического тела, синхронизация ритмов Космоса, океанических волн, кровотока, телодвижения и дыхания» [Маковский 1996:29].

Литература:

1. *Абаев В. И*. Историко-этимологический словарь осетинского языка. –М. –Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. Т.I.
2. *Абаев В. И*. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Л.: Наука, 1989. Т.IV.
3. *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири / Сб. трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета. – Иркутск, 1923.
4. *Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н.* Бытовая культура Грузии XIX –XX веков:Традиции и новации. – М., 1982.
5. *Геродот*. История в девяти книгах. – Л., 1972. Кн. 4.
6. *Гиоргадзе Д. Г.* Культ мёртвых в горной восточной Грузии (по этнографическим материалам). Автореф. дисс. … канд. ист. наук. –Тбилиси, 1977.
7. *Гмыря Л. Б.* Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV – VII вв. (По данным письменных источников).– Махачкала: Изд-во «Наука ДНЦ», 2009.

8. *Жускаев С.* Похороны у осетин-олладжирцев // Закавказский вестник, 1855. № 9.
9. *Калоев Б.А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. VIII.– М.: Наука, 1984.– С. 72-105.
10. *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996.
11. *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды.– Владикавказ, 1992. Гл.VII.
12. *Тайлор Э. Б.* Миф и обряд в первобытной культуре /Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. – Смоленск: Русич, 2000.
13. *Хамицаева Т.* А. Осетины // Семейная обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985.
14. *Шёгрен А.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. Маяк, 1843.

Дзапарова Е.Б.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА НА ОСЕТИНСКОМ ЯЗЫКЕ: ПРОБЛЕМА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПЕРЕВОДА

Аннотация: *Статья посвящена актуальной проблеме современного осетинского литературоведения – проблеме художественного перевода. На материале перевода произведений М.Ю. Лермонтова на осетинский язык исследуется степень адекватного воспроизведения в переводном тексте художественных особенностей оригинала. На основе сравнительно-сопоставительного анализа разноязычных текстов прослеживается эквивалентная/неэквивалентная передача в переводе формальной и содержательной сторон оригинала, прагматики исходного текста.*

Ключевые слова: *переводной текст; исходный текст; единица перевода; эквивалент; транскрипция.*

LITERARY WORKS BY M.Y. LERMONTOV IN THE OSSETIAN LANGUAGE: PROBLEM OF LITERARY TRANSLATION

The article is devoted to the actual problem of modern Ossetian literary researching – the problem of literary translation. On a material of M.Y. Lermontov's literary works' translation on the Ossetian language there is investigated the adequacy of reproduction of the original art features in translation. On the basis of comparative analysis of multilingual texts there is identified an equivalence / nonequivalent transference in the translation of formal and content sides of the original text and its pragmatics.

Keywords: *translated text; original text; translation unit; equivalent; transcription.*

М.Ю. Лермонтов – один из любимейших писателей осетинского читателя. Тесная связь писателя с Кавказом, его любовь к народам, проживающим здесь, не могли не отразиться на его творчестве. Кавказская тематика была одной из основных в поэзии и прозе М.Ю. Лермонтова. Поэтому нас не удивляет тот живой интерес, который проявляли осетинские переводчики к произведениям русского писателя.

Осетинские переводы произведений М.Ю. Лермонтова появились в начале XX века. Первое произведение Лермонтова, переведенное на осетинский язык, – стихотворение «Тамара» (1902, пер. Б. Гуржибекова). Позднее на осетинском языке выходят «Ашик-Кериб» (1915, пер. Ц. Амбалова; 1938, пер. А. Маккаева), «Парус» (1935, пер. Г. Плиева), «Герой нашего времени» (1936, пер. Х. Цомаева), «Мцыри» (1939, пер. Д. Мамсурова), «Беглец» (1939, пер. Г. Кайтукова), «Каллы» (1939, пер. Х. Ардасенова), «Утес» (1945, пер. Д. Дарчиева), «Песни про… купца Калашникова» (1946, пер. В. Газзаева), «Демон» (1946, пер. Гафеза), «Вверху одна горит звезда» и «Горные вершины» (1951, пер. Я. Хозиева). В 1962 году на осетинском языке выходят стихотворения Лермонтова «Выхожу один я на дорогу», «Кавказ», «Родина» (пер. Н.Г. Джусойты), «Бородино» (пер. Г. Плиева), поэма «Хаджи Абрек» (пер. Г. Кайтукова).

В 1964 году осетинской литературной общественностью широко отмечалось 150-летие русского писателя. К юбилею М.Ю. Лермонтова сделано много переводов из его лирики: «Есть речи – значенье», «Не смейся над моей пророческой тоскою» (пер. А. Гулуева), «Сон», «Тамара» (пер. Г. Баракова), «Пленный рыцарь» (пер. Х. Алборова), «Утес» (пер. Р. Тедеева), «Спор» (пер. И. Джанаева), «Уз-

ник» (пер. Г. Плиева) и др. Благодаря этим блестящим переводам осетинский читатель познавал лермонтовские образы на родном языке.

Проанализируем некоторые переведенные на осетинский язык произведения М.Ю. Лермонтова. В качестве материала исследования выступают стихотворения писателя «Парус» («Наупæлæз») и «Бородино», а также роман «Герой нашего времени» («Мах рæстæджы сгуыхт лæг»).

Осетинские варианты стихотворений Лермонтова «Парус» («Наупæлæз») и «Бородино» [1] принадлежат известному осетинскому поэту и драматургу Грису Плиеву. Стихотворение «Парус» в переводе Г. Плиева было опубликовано в 1935 году в журнале «Мах дуг» («Наша эпоха»). Как известно, стихотворение Лермонтова насыщено яркими красками, отличается образностью, поэтической красотой. Небольшое по объему произведение вбирает в себя основные черты лермонтовской поэзии. В нем юный поэт выразил свое внутреннее душевное состояние, свои переживания, мысли и чувства. В стихотворении Лермонтова каждое слово значимо и несет определенную смысловую нагрузку. И этим особенно усложнялась задача переводчика.

Центральным образом стихотворения является парус. С первых строк перед нами предстает его одинокая фигура вдали: *Белеет парус одинокой / В тумане моря голубом!..* Поэт не случайно наделил центральный образ такой характеристикой. С ним он отождествляет себя и свою судьбу. В переводе Г. Плиева сохранен эпитет оригинала – *«одинокой»*: «***Хæрзиунæг*** *наупæлæз урс дары / æгæрон денджызон цъæхы...».* Переводчик для усиления его значения употребил исходное прилагательное в превосходной степени, используя наречие *«хæрз»,* усиливающее степень признака. В переводе Г. Плиевым опущено существительное *«туман»*, овеянный в морской дали. Переводчик ком-

пенсировал его прилагательным *«æгæрон»* («бескрайний»). Оно, на наш взгляд, удачно вписывается в переводной текст и не искажает смысл оригинала.

В следующем двустишии переводчик сталкивается с переводом антитезы лермонтовского стихотворения. Как непременный прием художественного изображения у Лермонтова, переводчик Г. Плиев не мог проигнорировать эту весьма существенную деталь. Так, встречающиеся в оригинале противопоставления *«ищет» – «кинул», «далекой» – «родном»* находят свое выражение и в переводе: *«Цымæ* ***дæрддаг*** *бæсты цы* ***сгары****? / Цы* ***уадзы райгуырæн*** *зæххыл?» («сгары» – «уадзы», «дæрддаг» – «райгуырæн»*). Г. Плиев, как видим, сохранил контраст указанного отрывка, но не совсем, как нам кажется, справился с эквивалентной передачей слов исходного текста. Переводчик избегает прямого перевода исходных единиц на осетинский язык (букв. перевод отрывка: Цы агуры уый дард бæсты, Цы ныууагъта уый райгуырæн зæххы»). Так, *«ищет»* переводит как *«сгары»* (эквивалент – «агуры»), глагол прошедшего времени *«кинул»* переводит глаголом настоящего времени – *«уадзы»* (эквивалент – «ныууагъта»). В переводе проигнорировано переводчиком повторяемое в указанных строках местоимение *«он»*. Не везде удалось сохранить Г. Плиеву и инверсию, встречающуюся у Лермонтова в четверостишии: *Белеет парус одинокой / В тумане моря голубом!.. / Что ищет он в стране далекой? / Что кинул он в краю родном?* (парус одинокой, в тумане моря голубом; обычный порядок: одинокой парус, в голубом тумане моря). Но, как представляется нам, при сохранении в осетинском переводе нарушенного порядка слов, получилась бы бессмыслица: «урс дары наупæлæз хæрзиунæг / цъæхы æгæрон денджызы...» Видимо, Плиеву в поэтическом переводе важно было сохранить интонационную структуру стиха, что ему, на наш взгляд, и удалось.

Звуковая гамма исходного стиха сохранена Г. Плиевым и в следующей строфе:

Играют волны – ветер свищет, Фæйлауæн хъазы, дымгæ схъырны,

И мачта гнется и скрыпит... Æртасы науд-зæджындз, хъæрзы...

Увы! он счастия не ищет Нæ, нæ, уый амондгур нæ тырны,

И не от счастия бежит! [2, 143] Нæдæр йæ амондæй тæрсы [3, 11].

Свист ветра и шум моря Лермонтовым передают смутную тревогу и душевное состояние лирического героя. Переводчик Г. Плиев уловил намерения автора. В переводе отражено ритмическое звучание стиха. Для усиления экспрессии и для придания строкам нужного акцента Г. Плиев употребляет слова с фонемой *«хъ»: «хъазы», «схъырны», «хъæрзы».* Но переводчик не совсем, как представляется, сохранил семантику переводимых слов. Г. Плиев находит в осетинском языке исходным единицам близкие по смыслу слова, но не совсем, на наш взгляд, эквивалентные. Например: у Лермонтова – *«свищет»* (эквиваленты – «æхситт кæны», «къуыззитт кæны» [4, 521]), у Плиева – *«схъырны»*; *«скрыпит»* («хъинцъ кæны» [4, 536]) – *«хъæрзы»*; *«ищет»* («агуры», «сгары» [4, 240]) – *«тырны»*; *«бежит»* («згъоры», «уайы», «лидзы» [4, 29]) – *«тæрсы»*. Главная мысль, заключенная в последних строчках строфы, Г. Плиевым сохранена.

Глаголы второго четверостишия придают картинам природы динамику, движение, а парусу – дополнительное напряжение. Чего мы не наблюдаем в последней строфе стихотворения. Здесь напряжение лермонтовского стиха стихает:

Под ним струя светлей лазури, Йæ быны – дон æрвирд, æхсиды,

Над ним луч солнца золотой... *Йæ сæрмæ – хурзæрин, æнцад, –*

А он, мятежный, просит бури, *Æнæнцой, уый та уадмæ сиды,*

Как будто в бурях есть покой! *Цыма æрæнцой ратдзæн уад!*

Спокойствие, умиротворение и гармония паруса в первых двух строчках затем переходит к смене его состояния, требующего вечной бури. Не случайно и наделен он автором характерным эпитетом – *«мятежный»*. В переводе Г. Плиева неугомонность и бесстрашие центрального образа удачно передается с помощью прилагательного *«æнæнцой»* (в переводе с осетинского – «беспокойный», «неугомонный», «лишенный покоя» [5, 92]). В переводе местами сохранена и палитра ярких красок: светлых, лазурных, золотых – *«æрвирд»* (с осет. «ирд» – «светлый», «ясный», «блестящий»), *«хурзæрин»* («зæрин» – «золотой»). Но неправомерно, на наш взгляд, употребляет переводчик прилагательное *«æнцад»* в строке *«йæ сæрмæ – хурзæрин, æнцад»*. В оригинале автором ничего не говорится о спокойствии. В последних строках стихотворения, наоборот, парус бросает вызов всякому спокойствию и требует бури. Зато вполне приемлемо использование осетинской лексемы *«сиды»* («призывает») при переводе слова оригинала *«просит»* (с осет. «куры»). Г. Плиев тем самым подчеркивает неугомонность и бесстрашие центрального образа.

Если сравнивать формальные признаки разноязычных текстов, то в переводе Г. Плиеву удалось сохранить вид строфы, рифму лермонтовского стиха. Подобно Лермонтову, в переводном стихотворении Г. Плиев применил четверостишия (катрены) с перекрестной рифмой (абаб). Перевод Г. Плиева сохранил и метрическую организованность лермонтовского стихотворения – четырехстопный ямб.

Небольшое по объему стихотворение «Парус» занимает большое место в творчестве М. Лермонтова. Г. Плиев сохранил в переводе идейную основу лермонтовского произведения и в полной мере отразил душевные метания молодого поэта. В переводе отражены резкие переходы и контрастность морского пейзажа. И если переводчику местами не удалось передать семантику некоторых слов оригинала, то в переводе он избежал потерь, связанных с образной системой стихотворения.

Стихотворение «Бородино» написано М.Ю. Лермонтовым как отклик на 25-летнюю годовщину Бородинского сражения. В произведении поэт показал патриотизм и героизм, проявленный русскими солдатами в ключевом событии Отечественной войны 1812 года. В переводе на осетинский язык стихотворение Лермонтова было опубликовано в 1962 году. Перевод этого произведения требовал от Г. Плиева, безусловно, ответственной и плодотворной работы.

Произведение Лермонтова имеет необычную композицию. О подвиге русского народа, проявленном на Бородинском поле, читателю повествует старый солдат – непосредственный участник этих событий. Диалог молодого собеседника и старого солдата отражен и у Г. Плиева в переводе. Приведем пример первой строфы лермонтовского стихотворения:

– Скажи-ка, дядя, ведь недаром
Москва, спаленная пожаром,
Французу отдана?
Ведь были ж схватки боевые,
Да, говорят, еще какие!
Недаром помнит вся Россия
Про день Бородина! [6, 154]

В переводе:

– Зæгъ-ма, зæронд салдат, хæрзсыгъдæгæй

Мæскуыйы бацахсын сæ тыхтæй
Куыд баци франецы бон?
Куынæг хæстытæ дзы куы нæ уыд?
Сæрыхъуын арц сæ коймæ слæууы!
Уæрæсейы зæрдыл куы лæууы
Бородинойы бон! [7, 13].

В переводе, как видим, сохранено обращение представителя молодого поколения к очевидцу событий 1812 года. Обратим внимание на то, что осетиноязычные варианты лексемы *«дядя»* указывают на определенные родственные связи со стороны матери или отца («мадыфсымæр», «фыдыфсымæр»). Эквивалентная передача русскоязычного слова в данном случае, как представляется, была бы неуместна и не совсем верно отражала бы намерения автора оригинального произведения. Переводчик нашел адекватное решение: *«дядя»* → *«зæронд салдат»* (с осет. «старый солдат»). В переводе, как видим, Плиевым сохранена семистрочная строфа лермонтовского стиха. Местами в строфе переводчик опускает некоторые детали подлинника («Москва, *спаленная пожаром*») или, наоборот, вносит собственные *(«Сæрыхъуын арц сæ коймæ слæууы»)*, но основная мысль переводимого отрывка Плиевым передана верно.

Композиционно стихотворение можно разделить на 3 части: вступление, изображение боя, описание его последствий. Первые две строфы представляют собой вступительную часть лермонтовского стихотворения. Они и задают тон дальнейшему повествованию. Вопрос, поставленный в начале стихотворения, находит ответ в последующих строфах. В переводе Г. Плиевым сохранен заданный Лермонтовым тон повествования. Для этого он находит в осетинском языке соответствующие лексемы: *«племя» – «сахъ хæстонтæ», «богатыри» – «бæгъатыртæ».*

Произведение Лермонтова труднопереводимо. При переводе стихотворения переводчик столкнулся с необходимостью верно отобразить дух оригинала, его эмоциональную сторону. Произведение изобилует военной лексикой, с переводом которой Плиев, на наш взгляд, успешно справился. Приведем некоторые примеры: *«схватки боевые» – «куынæг хæстытæ дзы куы нæ уыд», «бой» – «хæцын», «русские штыки» – «уырыссаг джебогъ», «пушки» – «хотых»* (с осет. «оружие», эквив. – «сармадзан»), *«забить заряд» – «нæмыг ныннадтон», «поле грозной сечи» – «тæссаг хæцæн æрдузы», «сражен булатом» – «фæмард булатæй», «уланы» – «бæхджын æфсад», «драгуны» – «фистæг æфсад», «сражения» – «быpст», «знамена» – «тырысатæ», «рукопашный бой» – «æрмиæрмхæст», «залпы тысячи орудий» – «хотыхты гæрæхтæй».* Своеобразие поэтического языка лермонтовского произведения подчеркивал В.Г. Белинский: «…в каждом слове слышите солдата, язык которого, не переставая быть грубо простодушным, в то же время благороден, силен и полон поэзии» [8, 67-68]. В переводе язык оригинального произведения детально уловим Г. Плиевым: *«разгуляться» – «байвазæн, æрхъазæн», «ушки на макушке» – «хъусæм мах къæрцхъусæй», «чуть утро осветило пушки» – «куы фæирд бон сæумæйы рухсæй», «уж мы пойдем ломить стеною» – «уæхски-уæхск цомут тохы карзмæ!».*

Адекватное описание в осетинском переводе получает и следующий фрагмент:

Полковник наш рожден был хватом
Слуга царю, отец солдатом...
Да, жаль его: сражен булатом,
Он спит в земле сырой [6, 155].

Осетинский вариант русскоязычного отрывка:

Нæ булкъон саггуырд уыд йæ мадæн,
Ныфс – паддзахæн, фыд та – салдатæн,

Фæлæ – хъыгаг; фæмард булатæй,
Уый саумæры ис ныр! [7, 14]

Чувства, вызываемые осетинским вариантом отрывка, вполне, как нам кажется, соотносимы с впечатлениями, производимыми на читателя лермонтовским оригиналом. В следующем отрывке сохранена эмоциональная тональность стиха:

И молвил он, сверкнув очами:
«Ребята! не Москва ль за нами?
Умремте ж под Москвой,
Как наши братья умирали!»
И умереть мы обещали,
И клятву верности сдержали
Мы в Бородинский бой [6, 154].

В переводе:

Цæхæртæкалгæ загъта махæн:
«Лæппутæ! Нæй Мæскуыйæн раттæн!
Мæлгæ нын ам у ’рмæст
Нæ сæфт æфсымæртæн сæ фæстæ!»
Ард иумæ бахордтам æд гæрзтæ...
Бородинойы судзаг хæсты
Æрцыд нæ дзырд æххæст [7, 14].

Как очевидно, в переводе Г. Плиеву удалось сохранить восклицательную интонацию. Осетиноязычный отрывок передает напряженность описываемого Лермонтовым момента битвы. С помощью удачно подобранных эквивалентов *(«цæхæртæкалгæ», «ард бахордтам», «судзаг хæст»)* переводчиком достигается торжественность, патетика переводимого стиха.

Далее в стихотворении автор постепенно подводит читателя к кульминации – битве на Бородинском поле. При описании боя Лермонтов также использует восклицательную интонацию:

Ну ж был денек! Сквозь дым летучий

Французы двинулись, как тучи,
И всё на наш редут.
Уланы с пестрыми значками,
Драгуны с конскими хвостами,
Все промелькнули перед нами,
Все побывали тут [6, 155-156].

И в переводе:

Цы бон уыд! Фæздæджы гуылфæнты
Æгæнон францаг размæ ссæнды
Нæ хæцæнтæм æваст.
Сæ бæхджын æфсад зæхх æнкъуыста,
Йæ фæстæ фистæг æфсад сыстад,
Хæстыхъæр æмæ богъ-богъ хъуыстам,
Бон тартæ кодта раст [7, 14].

Для передачи определенных звуков в стихотворении автор использует характерные слова, благодаря которым читатель представляет себе истинную картину боя: *«звучал булат, картечь визжала», «земля тряслась – как наши груди», «и залпы тысячи орудий / слились в протяжный вой...».* Смотрим параллели приведенных примеров оригинала в осетиноязычном тексте: *«цъыкк кодта кард, сырх нæмыг тади», «зæхх рызт нæ риутау», «рызтысты хотыхты гæрæхтæй, æмбу ма хъуыст æрмæст».* Плиев сумел отразить в переводе темп речи лермонтовского стиха. Живость и патетика оригинала передается с помощью удачно подобранных эквивалентов.

Эмоциональный тон в произведении постепенно меняется. Бой закончен. В последних строфах стихотворения автор выражает чувство гордости за русский народ, показавший свой героизм:

Вот смерклось. Были все готовы
Заутра бой затеять новый
И до конца стоять...

И в то же время скорбит о погибших:

Вот затрещали барабаны –
И отступили бусурманы.
Тогда считать мы стали раны,
Товарищей считать [6, 156].

Перевод:

Ærталынг. Мах цæттæ уыдыстæм
Сæумæйыл ног хæстон бырстытæм, –
Фæндыди мах хæцын...
Фæлæ куы сцагътам барабантæ,
Уæд лидзæг фесты бусурмантæ.
Хынцын уæд систам не стыр зиантæ,
Æфсымæрты хынцын [7, 15].

Как видим, в переводе Плиевым сохранен эмоциональный тон семистишия (септима). При передаче некоторых слов отрывка переводчик прибегает к транскрипции: *«бусурмантæ», «барабантæ».*

В осетинском переводе сохранена кольцевая композиция переводимого произведения. Своеобразный итог повествования, заключенный в последней строфе стихотворения, Г. Плиевым подводится следующим образом:

Ай-гъай, уыд сахъ лæгтæ нæ бонты,
Ныфсхаст, зæрдæвидар хæстонтæ,
Бæгъатыртæ – бæгуы!
Хæрзамонд сæ нæ фæци царды:
Сæ фылдæр карз хæсты фæмарди.
Фыдгулæн иу хуыцауы ардæй
Лæвæрд æрцыд Мæскуы! [7, 15]

Итак, Г. Плиев при переводе стихотворения «Бородино» выдержал сюжетные и формальные особенности лермонтовского произведения. Удалась переводчику передача особенностей поэтического языка стихотворения. Для отражения общего тона повествования Плиевым удачно подобраны семантические и эмоционально-экспрессивные единицы переводящего языка.

Лирические произведения М.Ю. Лермонтова в осетинских переводах сохранили дух оригинальных произведений, их живость и поэтичность, художественные и стилевые особенности. В переводах произведений Лермонтова со всей яркостью проявилась поэтическая индивидуальность Г. Плиева.

Значительным событием в работе по переводу произведений М.Ю. Лермонтова на осетинский язык стал выход в 1936 году романа «Герой нашего времени». Перевод осуществлен видным представителем осетинской интеллигенции конца XIX – 1-ой половины XX века Х.Д. Цомаевым. Переводчик Х. Цомаев заметно потрудился над изданием романа на осетинском языке. Перевод очень близок к оригиналу по образности, словесному богатству. С первых же строк бросаются в глаза ясность, удивительная прозаичность языка и естественность рассказа. Особенно ярко эта легкость перевода выражена в повести «Бэла» («Белæ»).

«Я ехал на перекладных из Тифлиса». Именно так подчеркнуто просто начинается роман. «Посты ивгæ бæхтыл æз цыдтæн Калакæй» [9, 5] – автор перевода выносит на первое место не совсем обычное в осетинской речи слово «перекладных». Именно «перекладные» стали причиной и поводом встречи с героем-рассказчиком Максимом Максимычем, а также расставания с ним после трогательно-трагического рассказа о любви Печорина и Бэлы.

Бывают случаи, когда переводчику свойственны совершенно иные позиции, чем у автора. В этом случае переводчик обязан объективно отражать точку зрения автора, не нарушать целостность оригинала. Искажение или смягчение позиций автора следует считать существенным недостатком перевода. В этой части романа есть неприятная для осетин позиция: негативное отношение Максима Максимыча к осетинскому народу. В переводе вмешательство Цомаева при передаче оригинала очень тактично, настоль-

ко осторожно, что ни в коей мере не нарушает его специфику и целостность. Переводчик, представляющий эту осуждаемую героем позицию, совершенно не смягчает краски, удерживается от каких-либо собственных комментариев, но в то же время, несмотря на точность перевода, указанные фрагменты читаются и воспринимаются менее раздражающе. Это не означает, что Лермонтов испытывал негативное отношение к осетинам. Оно в романе выражено не прямо, а через оценку отдельных персонажей (Максима Максимыча, Печорина, повествователя). В то же время при чтении романа не раз встречаются места, в которых повествователь, видя нищету, тяжелые условия жизни горцев, искренне сочувствует им.

Интересно, что в указанном издании Х. Цомаев проигнорировал предисловие романа «Герой нашего времени». Хотя автор именно в предисловии объясняет, что *«Герой нашего времени… точно портрет, но не одного человека: это портрет, составленный из пороков всего нашего поколения, в полном их развитии»* [5, 456], переводчик не посчитал необходимым введение этой пояснительной части в книгу перевода. Возможно, перевод не нуждался в объяснительном тексте, так как играл в культурной жизни осетинской интеллигенции роль совершенно иную, нежели в российской среде – задолго до того, как произведение стало частью осетинской литературы.

Для осетинского читателя не менее интересна, чем «Бэла», глава «Максим Максимыч», так как события, изложенные Лермонтовым, происходили во Владикавказе. Указывается ряд и других географически близких осетинскому миру топонимов: Терк, Дайраны ком, Ларс…

В этой повести автор-рассказчик впервые видит своего героя Печорина, и надо сказать, портрет, созданный переводчиком, идентичен психологическому портрету Печорина лермонтовской словесной кисти, в котором описание

внешности персонажа сопровождается описанием черт характера, манеры поведения, поступков. Особенности телосложения, выражения лица, натуры в осетинском и русском портретах идентичны. Цомаев воспроизводит смысл почти каждого слова. В осетинском портрете лишь отсутствуют слова-образы, которых в языке нет ввиду нетипичности для осетинского образа жизни самих понятий, например, *«светская женщина», «аристократические руки».* Незнакомую осетинскому реципиенту лакуну *«пуховые кресла»* Цомаев переводит буквально – *«бумбули бандон»*.

Несколько иное восприятие дает чтение «журнала Печорина», в котором сюжеты отдалены от осетинской обстановки. В главах «Тамань», «Княжна Мери», «Фаталист» действие происходит несколько севернее Осетии в непривычных для осетинского читателя 1930-х гг. ситуациях.

Так, таинственная встреча Печорина с контрабандистами, происшедшая в приморском городке, интересна для осетиноязычного читателя, но здесь в переводе гораздо больше интерпретации, чем в вышеуказанных частях произведения. Однако и здесь перевод песни девушки-конрабандистки блистателен по точности перевода сюжета, сохранению ритма и содержательной стороны. Эта песня – откровение, вызов Печорину, случайно напавшему на след «честных контрабандистов», ее исполняет девушка, понравившаяся герою своей непохожестью на встреченных им ранее. Оригинальность ее облика характеризуется им словом *«порода»*. Цомаев переводит это понятие как *«мыггаг»* («род», «племя»). Так же приблизителен перевод выражения *«певунья»* на осетинский язык как *«булæмæргъ»* («соловей»). И все же, несмотря на то, что конкретный смысл характеристик-определений не совпадает, в целом образ девушки у Х. Цомаева таков же, как у Лермонтова: загадочный, своеобразный, живой, музыкальный, влекущий.

Во второй части (окончание журнала Печорина) –

сложный психологический рассказ о жизненных перипетиях, совершенно не свойственных осетинской жизни: дуэли, игры в любовь, дуализм, полусветские интриги... Как же в этом случае переводчик справился с ситуацией? Да он просто доверяет читателю души своих героев, и этот доверительный тон, пожалуй, совпадает с авторским.

Что он (Печорин) не одинок в своих поисках истины, сомнениях и постоянных испытаниях души, об этом свидетельствует последнее повествование романа – «Фаталист». В заключительной, философской новелле Лермонтова главное место отведено теме «судьбы», «рока». Необходимо отметить, что эта тема находит свое выражение в каждой части романа. В каждой главе поставлен вопрос: действовать или подчиняться? В «Фаталисте» же все происходящее вращается вокруг темы судьбы, предопределения. Интерес представляет более всего умение Печорина читать на лице человека печать скорой смерти. *«Печать смерти»* у переводчика Х. Цомаева – *«адзалы мыхуыр»*, хотя *«смерть»* в прямом переводе – *«мæлæт»*, а *«адзал»* – синоним, но более широкое понятие – завершение земной жизни и переход в иную ипостась. Благодаря выбору слова фраза получилась в переводе более философичной.

Едва ли не первое место среди труднопереводимых единиц языка занимают фразеологизмы. Переводчик романа «Герой нашего времени» Х.Д. Цомаев хорошо знал фразеологию родного языка и проявлял истинное мастерство в подборе соответствий переводимым единицам, опираясь не только на словарный запас, но и широко привлекая средства родного языка: *«не сносить головы» – «сæр бирæ дæ уæлæ нæ фæхæсдзынæ», «поймать за руку» – «къух ацахсын», «между ними черная кошка проскочила» – «сыгъдæгæй дæр сæ мыды къæм бахаудис», «скрылся бог знает куда» – «цы `рбацис Хуыцау йæ зоны», «животики надорвешь со смеха» – «адæмы артæн хæлттæ кодта*

фырхудæгæй».

Самой яркой отличительной чертой именно художественного текста является активное использование эпитетов, олицетворений, метафор, сравнений. При переводе для Х.Д. Цомаева главным было максимальное сохранение большего числа тропов и образных словесных выражений. Сохранение эпитетов в тексте, по мнению теоретиков перевода Л.Л. Нелюбина и Г.Т. Хухуни, является весьма важным, так как в них заключается главным образом своеобразность писателя [11, 298-299]. Так, только у Лермонтова встретим *«холодный кипяток нарзана» – «нарзаны уазал фыцгæ дон», «водяная молодежь» – «дондзау фæсивæд» –* переводчик адекватно переносит эти эпитеты в осетинский текст. Цомаев, используя богатые образы родного языка, умело подбирает нужные слова, близкие стилю Лермонтова. Например: *«волшебные картины» – «нæртон рæсугъд нывтæ», «бархатные глаза» – «хъæдабæ цæстытæ», «тусклая бледность» – «тарфæлурс», «золотая бахрома снегов» – «миты зæрин хаутæ», «черное глубокое ущелье» – «сау-сауид дардта арф ком», «смертельная бледность» – «мæрдон фæлурс», «холодный вид» – «уазал хуыз», «пламенный взгляд» – «судзгæ цæстæнгас», «умирающая прохлада» – «мæлæт уазал».*

При переводе эпитетов Харлампий Цомаев нигде не прибегает к невыразительным, тусклым копиям, а мастерски воссоздает на осетинском языке поэтику оригинала, его дух и своеобразие. Подбирает соответствующие образные выражения как по форме, так одновременно по содержанию. Для большей убедительности приведем примеры перевода метафор и олицетворений: *«хороводы звезд» – «стъалыты чыртæ», «дыхание ветра» – «дымгæйы улæфт», «серебряной бахромой сверкали снеговые горы» – «æвсист хæрдгæ хаутау, тæмæнтæ калдтой митсæр хæхтæ», «дорога шла в гору» – «фæндаг уæлæмæ цыдис»,*

«туман скользил» – «мигъ бырыд», «снега горели румяным блеском» – «миттæ сыгъдысты сырхбын æрттывдæй», «ветер ревел, свистал» – «дымгæ абухта, къуыззит кодта», «тучи спустились» – «мигътæ дæлæмæ сæхи æруагътой», «метель гудела» – «тымыгъ гуыв-гуыв кодта», «бежала мелкая речка» – «згъордта тæнæг цæугæдон» и т.д.

Передача сравнений требовала от переводчика точности. В идеале сравнения так же и переводятся: образ – тем же образом: «*Вороной скакун твой с своей стройной поступью, с своим гладким, прямым, как стрела, хребтом» – «Дæ дугъон, дæ сау уари, йæ аив къæхты айст, йæ лæгъз, фатау æмраст рагъ»; «Зарыдал, как ребенок» – «Сывæллонау ныббогъ-богъ кодта»; «Лежал себе ничком, как мертвый» – «Хуыссыд марды хуызæнæй, зæххыл дæлгоммæ»; «Целая деревушка осетин, живущих на дне ее, казалась гнездом ласточки» – «Бынæй цы æнæхъæн ирон хъæу цардис, уый зындис æгасæй зæрватыччы ахстоны йас» и т.д.*

Перевод Х.Д. Цомаева создавался почти после вековой давности с момента выхода в свет произведения Лермонтова. Труд Цомаева со всей очевидностью показывает, что качество и точность перевода зависят не от времени его создания, а от индивидуального таланта переводчика, его умения понять и истолковать национальную жизнь и культуру того времени. Первый, и пока единственный, перевод «Героя нашего времени» на осетинском языке – живой и яркий образец переводческого жанра, воссоздающий художественную структуру, эстетическую целостность оригинала. Художественный перевод Х. Цомаева, за исключением незначительных отступлений, близко стоит к исходному тексту, верно отражает его идейное и художественное своеобразие. Заслуга талантливого переводчика не только в обогащении родной литературы и в яркой демонстрации ее

стилистических, семантических, лексических богатств, но и в сближении культур, в организации равноправного диалога литератур, искусства слова двух народов.

Литература:

1. *Лермонтов М.Ю.* Равзæрст уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир, 1981. – 296 ф.
2. *Лермонтов М.Ю.* Парус // М.Ю. Лермонтов. Сочинения в двух томах. Том первый /Сост. и комм. И.С. Чистовой; Вступ. ст. И.Л. Андроникова. М.: Правда, 1988. – С. 143.
3. *Лермонтов М.Ю.* Наупæлæз. Плиты Г. тæлмац // Лермонтов М.Ю. Равзæрст уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир, 1981. – Ф. 11.
4. Большой русско-осетинский словарь: около 60000 слов и выражений. Авторы Л.Б. Гацалова и Л.К. Парсиева / Учреждение Российской академии наук Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. – 687 с.
5. Осетинско-русский словарь. 2-ое дополненное издание. Около 27 000 слов. Сост. Б.Б. Бигулаев, К.Е. Гагкаев, Н.Х. Кулаев, О.Н. Туаева. Орджоникидзе: Сев.-Осет. книжное издательство, 1962. – 662 с.
6. *Лермонтов М.Ю.* Бородино // М.Ю. Лермонтов. Сочинения в двух томах. Том первый / Сост. и комм. И.С. Чистовой; Вступ. ст. И.Л. Андроникова. М.: Правда, 1988. – С. 154-156.
7. *Лермонтов М.Ю.* Бородино. Плиты Г. тæлмац // Лермонтов М.Ю. Равзæрст уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир, 1981. – Ф. 13-15.

8. *Белинский В.Г.* Стихотворения М. Лермонтова // В.Г. Белинский. Избранные статьи. М.: Детская литература, 1971. – С. 59-100.
9. *Лермонтов М.Ю.* Мах рæстæджы сгуыхт лæг [пер. на осет. яз. Х. Цомаева]. Орджоникидзе, 1951. – 195 с.
10. *Лермонтов М.Ю.* Герой нашего времени // Лермонтов М.Ю Сочинения в двух томах / Сост. и комм. И.С. Чистовой; Ил. В.А. Носкова. М.: Правда, 1990. Т. 2. – С. 455-589.
11. *Нелюбин Л.Л., Хухуни Г.Т.* Наука о переводе (история и теория с древнейших времен до наших дней): учебное пособие. М.: Флинта: МПСИ, 2006. – 416 с.

Дзапарова Е.Б.

НИГЕР – ПЕРЕВОДЧИК РУССКОЙ КЛАССИКИ НА ОСЕТИНСКИЙ ЯЗЫК

Аннотация: *В статье анализируются переведенные Нигером на осетинский язык произведения А.С. Пушкина «Зимний вечер» и М. Горького «Песня о Соколе». На основе сравнительно-сопоставительного анализа разноязычных текстов рассматриваются способы воспроизведения переводчиком содержательных и формальных особенностей переводимых произведений. Отдельное внимание автор уделяет передаче образности, ритмической организации оригиналов.*

Ключевые слова: *художественный перевод, переводной текст, исходный текст, адекватность, эквивалент, единица перевода, лексема.*

NIGER - TRANSLATOR OF THE RUSSIAN CLASSICS INTO OSSETIAN

Abstract: *The article analyzes the translated by Niger works A.S. Pushkin's «Winter Evening» and M. Gorky's «Song of the Falcon» to Ossetian language. Methods of reproducing by translator the meaningful and formal characteristics of the translated works are considered on the basis of comparative analysis of multilingual texts. The author pays special attention to the transfer of imagery, the rhythmic organization of the originals.*

Keywords: *literary translation, translated text, the original text, adequacy, equivalent, translation unit, lexeme.*

Нигер (И.В. Джанаев) – известный осетинский писатель, общественный деятель – активно переводил произведения русской и зарубежной литературы на осетинский язык. В научном архиве СОИГСИ хранятся его переводы произведений А. Пушкина («Вновь я посетил...», «Выстрел», «Я памятник себе воздвиг...», «Каменный гость», «Зимний вечер»), А. Грибоедова («Горе от ума»), И. Тургенева (стихотворения в прозе), И. Крылова, М. Лермонтова («Спор»), Т. Шевченко («Катерина», «Кавказ», «Завет»), М. Горького («Песнь о Соколе»), А. Церетели, Н. Бараташвили, Г. Гейне [1]. Известны его переводы из Горация, Марциала, Омара Хаяма, Хафиза и Гете.

Нигер не только как практик, но и как теоретик художественного перевода касался наиболее актуальных вопросов данной отрасли филологической науки. А к переводчику художественного произведения предъявлял определенные требования, которые сам ценил первостепенно: знание в совершенстве двух языков, соблюдение синтаксических законов родного языка и согласование их с синтаксическими формами оригинала, усвоение стиля переводимого произведения, тщательное изучение образов, типов сравнений, особых приемов, свойственных переводимому автору [2].

Нигер один из первых обратился к переводу произведений А.С. Пушкина [3; 4], отмечая: «Чему я продолжаю учиться у Пушкина? Простоте и понятности языка, логической законченности произведений, широте диапазона, глубокой эмоциональности» [5, 91]. Насколько удалось передать Нигеру творческую манеру писателя, богатство языка, систему образов подлинника, рассмотрим на примере перевода стихотворения «Зимний вечер».

Стихотворение А.С. Пушкина «Зимний вечер» на осетинском языке существует в семи вариантах. К переводу пушкинского произведения обращались Нигер, Г. Кайту-

ков, Г. Плиев, М. Дзасохов, А. Бритаев, Т. Тетцоев, А. Кибиров[1]. Каждый из осетинских переводчиков находил свои эквиваленты для отражения формальных и содержательных особенностей художественного текста-оригинала.

Стихотворение А.С. Пушкина написано, как известно, в нелегкий для поэта период жизни. Нахождение под домашним арестом в Михайловском после возвращения из южной ссылки в 1824 году, предательство отца вызвали у поэта чувство безысходности и тоски. Именно в таком ключе и написан «Зимний вечер». Внутренний мир лирического героя раскрывается через внешние проявления стихии.

Стихотворение состоит из четырех хореических восьмистиший с перекрестной рифмой, логически и тематически разделенных на три части. В первой части перед нами природная стихия – снежная буря, во второй – описание ветхой лачушки, в третьей – обращение лирического героя «к подруге юности» – старушке. Произведение начинается с образного описания снежной бури:

Буря мглою небо кроет,
Вихри снежные крутя;
То, как зверь, она завоет,
То заплачет, как дитя,
То по кровле обветшалой
Вдруг соломой зашумит,
То, как путник запоздалый,
К нам в окошко застучит [6, 362].

Перед глазами читателя зимняя стихия предстает как живое существо. Звуковое оформление стихотворения

[1]Стихотворение А.С. Пушкина «Зимнее утро» переводчиками Т. Тетцоевым и А. Кибировым переведено на дигорский диалект осетинского языка.

помогает читателю глубже понять одиночество и тоску лирического героя.

Обратимся к осетинскому варианту указанного отрывка:

Уад йæ фæлмæй арв æмбæрзы,
Митын тымыгътæ хæссы,
Куы сырдау нынниуы сонт уад
Куы, сывæллонау, кæуы,

Куы нæ хæррæгъ царæмбæрзты
Хъæмпы ссыф-сыф кæны 'васт,
Йе куы фæрссæгтæ ныххойы
'Нафоны бæлццонау, раст [7, 352].

Созданный Пушкиным яркий образ зимней бури, как видим, детально передан осетинским переводчиком. Стремительное движение зимней стихии в переводе передается соответствующим оригиналу ритмом. Нахождение равноценных эквивалентов позволило Нигеру достичь адекватности художественно-эстетического воздействия как одного из важнейших критериев оценки поэтического перевода. Однако формальные признаки переводимого стиха Нигером, как нам кажется, не учтены. На протяжении всего стихотворения наблюдается обеднение рифмы: не рифмуются первая и третья строки. Восьмистишия А.С. Пушкина у Нигера разбиты на катрены.

В рассматриваемом отрывке пушкинского стихотворения переводчик столкнулся с передачей рефрена: *«то… завоет», «то… заплачет», «то… зашумит», «то… застучит»*. Пушкин употребляет повторяющийся союз *«то»* и приставку *«за»*, которые подчеркивают однообразность происходящего. В осетинском переводе Нигера мы наблюдаем сохранение чередования союза *«то»* («куы») и игнорирование местами указанной приставки. У Нигера отмеченные переводимые единицы представлены следую-

щим образом: *«куы… ныннуы»* («то… завоет»), *«куы… кæуы»* («то… плачет»), *«куы… ссыф-сыф кæны»* («то… зашелестит»), *«куы… ныххойы»* («то… застучит»). Как видим, Нигером в переводе в основном сохранена поэтическая форма оригинального стиха. Олицетворения в переводе, так же как и в оригинале, помогают читателю образно представить разыгрывающуюся снежную стихию.

Не удалось, на наш взгляд, сохранить в переводе и инверсию, встречающуюся в строках А.С. Пушкина: *«по кровле обветшалой», «путник запоздалый»*. В осетинском переводе указанные единицы выглядят так: *«хæррæгъ царæмбæрзты»* – «ветхая кровля» (с осет.), *«'нафоны бæлццон»* – «поздний путник».

Во второй строфе стихотворения А.С. Пушкина появляется антипод снежной бури – ветхая лачушка. Благодаря точно подобранным поэтом эпитетам она кажется читателю ничтожно маленькой:

Наша ***ветхая*** *лачужка*
И ***печальна*** *и* ***темна*** [6, 363].

У Нигера описание лачужки представлено так:

У нæ ***рагон хæдзар*** *махæн /*
Талынг, саудалынг, мæрдхуыз [7, 352].

Подстрочный перевод:

Наш старый дом /
Темный, мрачный, как мертвец

В переводе, как легко заметно, передан не весь образный ряд переводимого стиха, исчез эпитет *«печальна»*, замененный синонимичными образными выражениями *«темный», «мрачный»*.

И.М. Дзахов в своей статье «К вопросу о художественных переводах в осетинской литературе (Нигер – переводчик Пушкина)», касаясь перевода рассматриваемого отрывка, пишет: «В этом четверостишии обращает на себя внимание перевод слова «лачужка». В осетинском языке

нет соответствующего понятия. Но за счет ввода эпитета «древний» слово «дом», которое употреблено в переводе, приобретает определенную экспрессивную окраску. Ведь со словом «древний» по отношению к строению, постройка, всегда ассоциируется что-то замшелое, обветшалое, полуразрушенное. Обратимся ко второй строке. Если у Пушкина «И печальна, и темна», то в переводе появляется «темен, мрачен, как мертвый» (т.е. имеется ввиду дом). Эти введенные Нигером в перевод эпитеты создают ассоциацию со склепом. А что может лучше выразить состояние, чувства двух затерянных в глуши, в темени и бури людей? И нам кажется, что это нагнетание образных средств вполне уместно…» [8, 116-117].

Трехкратное обращение лирического героя к своему собеседнику всякий раз меняется и становится нежнее: *«моя старушка», «мой друг», «добрая подружка»*. Для этого автор стихотворения использует уменьшительно-ласкательный суффикс «-ушк-» («старушка»). В переводе Нигера указанные единицы выглядят так: *«мæ зæронд», «мæ лымæн», «мæ рагбонты лымæн»*. Как видим, переводчик находит в переводящем языке соответствия переводимым лексическим единицам оригинала.

Лирический герой, чья душа смятена жизненными перипетиями, хочет обрести гармонию в спокойствии няни. И поэтому просит спеть ее, как в детстве, задушевную песню, способную развеять его тоску. Приведем соответствующий отрывок из пушкинского текста:

Спой мне песню, как синица
Тихо за морем жила;
Спой мне песню, как девица
За водой поутру шла [6, 363].

Осетиноязычный вариант указанного отрывка выглядит так:

Зар мын. Азар, фурды фале

Сабыр дзывылдар куыд цард,
Зар мын. Азар, чызг, чындздзон чызг
Донмæ райсомæй куыд уад... [7, 352].

Как видим, переводчик отразил семантическую, образную структуру переводимого фрагмента, находит в основном близкие по смыслу и образности эквиваленты. Для передачи лексемы *«девица»* Нигер в словаре переводящего языка находит соответствие единице перевода: *«чызг, чындздзон чызг»*. Пословный перевод с осетинского языка указанных лексем – «девушка, девушка на выданье» – свидетельствует о стремлении переводчика найти оптимальное решение перевода. Но если перевод Нигера точно воспроизводит семантику слова оригинала (девица – незамужняя женщина, женщина юного возраста, девушка), то неоднократное употребление слова «девушка» («чызг, чындздзон чызг» – «девушка, девушка на выданье»), на наш взгляд, немного утяжеляет переводной текст.

Стихотворение А.С. Пушкина заканчивается так, как и начиналось. В переводе Нигера своеобразное обрамление сохранено. Сравним:

Буря мглою небо кроет, *Уад йæ фæлмæй арв æмбæрзы,*
Вихри снежные крутя; *Митын тымыгътæ хæссы.*
То, как зверь, она завоет, *Куы сырдау нынниуы сонт уад,*
То заплачет, как дитя. *Куы, сывæллонау, кæуы.*

Выпьем, добрая подружка *Баназæм, - кæм ис, цæй, къоппа, -*
Бедной юности моей, *О, мæ рагбонты лымæн!*

Выпьем с горя; где же кружка? Баназæм мæстæй, о, рауай, -

Сердцу будет веселей [6, 363]. *Зæрдæ хъæлдзæгдæр уыдзæн!* [7, 352].

Таким образом, проведя сравнительно-сопоставительный анализ перевода на осетинский язык стихотворения А.С. Пушкина «Зимний вечер» с оригиналом, мы можем сказать, что переводчик представил свое истолкование исходного текста, свои возможности для воссоздания идейно-тематического содержания подлинника. Нигеру удалось частично воспроизвести на осетинском языке ритмико-мелодическую и композиционно-структурную сторону оригинала.

Нигер был одним из переводчиков произведения классика русской и мировой литературы, основоположника социалистического реализма М. Горького «Песня о Соколе». Являясь в этом деле последователем С. Мамитова [11] и Джермуга (Газзаева Лади)[2], ему удалось создать на осетинском языке ярчайшее полотно переводческого мастерства. Написанное в прозе произведение М. Горького в переводе приобрело стихотворную форму. Нигером не раз практиковался метод отказа от воссоздания формальных особенностей переводимого произведения в угоду точной передаче его содержания. Например, при переводе стихотворения Пушкина «Памятник» старался быть близким к подлиннику, жертвуя для этой цели даже рифмой [12]. Отсутствие рифмы мы наблюдаем и в переводе «Песни о Соколе». Есть и другие изменения в форме и содержании произведения. Автор перевода опускает вступительную и заключительную части горьковского текста, где автор дает

[2]«Песню о Соколе» на дигорский диалект осетинского языка перевел Ш. Абаев (Горький М. Цъеусори зар. Æмдзæвгæ // Мах дуг. 1936. №2. – Ф. 34-37).

развернутые пейзажные зарисовки, предшествующие рассказанной стариком Надыр-Рагим-оглы герою-рассказчику истории о храбром Соколе.

С первых строк переводного произведения заметно стремление Нигера сохранить содержание и ритмику оригинала: *«Высоко в горы вполз Уж и лег там в сыром ущелье, свернувшись в узел и глядя в море»* [13, 159] – *«Хæрз бæрзонд хохмæ / Æсхылди Донгалм. / Æскъуыбылой ис, / бæндæны 'лхынцъау. / Æмæ ныххуыссыд / Уым уымæл цъассы; / Йæ цæстæнгас та / Æскодта фурдмæ...»* [14, 83]. Как легко заметить, переводчик воссоздал на переводящем языке не только содержание, но и интонационную составляющую отрывка. Отрадное впечатление оставляет и перевод столь красочно представленного Горьким пейзажа. Приведем пример из оригинала:

«Высоко в небе сияло солнце, а горы зноем дышали в небо, и бились волны внизу о камень...

А по ущелью, во тьме и брызгах, поток стремился навстречу морю, гремя камнями...

Весь в белой пене, седой и сильный, он резал гору и падал в море, сердито воя» [13, 159].

В переводе Нигера читаем:

«Хæрз бæрзонд арвæй
Æрттывта буц хур.
Сæ улæфт арвмæ
Æрвыстой хæхтæ;
Бынæй та дуртыл
Сæхи куы хостой
Æмвæтæн фурдæн
Йæ фæйлауæнтæ.
Дæлийау комы
Фæлм, тары мидæг,
Æстъæлфæнты 'хсæн
Æзгъордта суадон,
Тындзыдта фурдмæ,
Дур дурыл хойгæ.
Æгасæй урс фынк
Æсбадт йæ сæрыл.
Хъаруйæ йе 'мдзаг, –
Уый гæрста хæхтæ
Æмæ калд фурдмæ,
Тызмæгæй ниугæ» [14, 83].

Красочность, присущая представленному фрагменту оригинала, в полной мере отражена и в переводе. Переводимые конструкции богаты изобразительно-выразительными средствами языка, в частности олицетворениями. Для того чтобы отразить передаваемую картину, переводчик использует и собственные элементы – эпитеты: *«буц хур», «æмвæтæн фурдæн...»*. В переводе сохранена стремительность потока, разрушающего все на своем пути и олицетворяющего в тексте Горького революционные массы. Для этого в переводящем языке Нигер находит соответствующие эквиваленты: *«æзгъордта суадон», «тындзыдта фурдмæ», «тызмæгæй ныгæ»*.

Чтобы отразить героичность Сокола, Нигер в переводе характеризует его эпитетами *«цæхæрцæст Уари»* (с осет. цæхæрцæст – резвый, горячий, смелый, ловкий), *«сæрибар маргъ»* (свободная птица), *«сахъ Уари»* (смелый Сокол). И, наоборот, во фразах *«пал с неба Сокол с разбитой грудью, в крови на перьях...», «подполз он ближе к разбитой птице»* ничем не оправдано опущение и обоих случаях прилагательного *«разбитой»*. Горьким таким образом подчеркнута героичность смерти Сокола, умирающего в результате борьбы. В переводном тексте: *«Бæрзондæй арвæй, / Йæ туджы мæцгæ, / Цæхæрцæст Уари / Æрхауди зæхмæ»* [14, 83]; *«Æрбахылд Донгалм / Хæстæгдæр маргъмæ»* [14, 84].

Эмоционально насыщен в оригинале следующий отрывок:

«– Я славно пожил!.. Я знаю счастье!.. Я храбро бился!.. Я видел небо... Ты не увидишь его так близко!.. Эх ты, бедняга!» [13, 159]

В переводе Нигера:

Цытимæ фесты *Уыдтæн хъæзуат...*
Мæнæн мæ бонтæ!.. *Æз федтон арв дæр!*
Æз зонын амонд... *Дæуæн æппындæр*

Мælætдзаг тохы *Дæ бон нæу фенын*
Уыдтæн æз разæй!.. Хæстæгмæ æрвтæ!..
Уыдтæн хъæбатыр, Бецау дæхи бон!» [14, 84]

Как легко заметить, переводчик нарушает лаконичность переводимого отрывка. Так, строке оригинала *«Я храбро бился!..»* в переводе соответствует четверостишие*: «Мælætдзаг тохы / Уыдтæн æз разæй!.. / Уыдтæн хъæбатыр, / Уыдтæн хъæзуат...»*. Но подобные лексические дополнения не искажают образ Сокола. А с помощью восклицательной интонации переводчиком сохранена патетичность и эмоциональность отрывка.

Для раскрытия идейного замысла всего произведения немаловажную роль играет предсмертный монолог Сокола. Сравним его в оригинале и в переводе Нигера: *«И крикнул Сокол с тоской и болью, собрав все силы:*

– О, если б в небо хоть раз подняться!.. Врага прижал бы я... к ранам груди, и... захлебнулся б моей он кровью!.. О, счастье битвы!..» [13, 160].

Перевод:

Æрбамбырд кодта *Тыхджын мæ риумæ,*
Йæ тыхтæ иумæ *Мæ хъæнтæ риумæ*
Зæрдæхæлд Уари, *Бæргæ нылхъивин...*
Æмæ йæ цъæхахст *Фыдгул... æзнаджы...*
Фæйнæрдæм айхъуыст: *Куыд ферхæца, раст,*
«Уæдта-ма иу хатт *Мæ сæнт сырх тугæй!..*
Куы стæхин арвмæ!.. *О, тохы амонд!..* [14, 84-85]

И здесь, как видим, сжатость отрывка нарушена. Переводчик вносит собственные краски. С искажением идейного образа Сокола, на наш взгляд, мы сталкиваемся при употреблении переводчиком эпитета *«зæрдæхæлд»* (с осет. расстроенный, удрученный) примененного к Соколу. В оригинале Горького образ Сокола выступает как символ

бесстрашия, несгибаемой силы перед лицом врага и поэтому употребление в переводе подобной характеристики, как кажется нам, неуместно.

Горький при написании своего произведения с большим вниманием относился к каждому слову, каждое слово в нем значимо и несет свою смысловую и художественную нагрузку. Так, в вышеприведенном отрывке писатель отразил последнее желание героя-борца: собрать последние свои силы и ценой собственной жизни уничтожить врага.

В переводе нас удивляют действия истощенного и смертельно раненного Сокола, которого Нигер наделяет неистовой силой: *«Æмæ йæ* ***цъæхахст / Фæйнæрдæм айхъуыст»*** (с осет. И его вопль / Разнесся во все стороны) и далее: *«**Тыхджын** мæ риумæ, / Мæ хъæнтæ риумæ / Бæргæ нылхъивин... / Фыдгул... æзнаджы...»* (Сильно к своей груди, / К своей израненной груди / Охотно прижал бы... / Противника... врага...). Лексические дополнения в переводе, как представляется, нарушают не только форму переводимого произведения, но и искажают замысел автора. Восклицательная интонация последней строки оригинала в переводе Нигера отражена: *«О, счастье битвы!..» – «О, тохы амонд!..»*

Смерть свободной и гордой птицы в переводе более трагична, чем описана Горьким в оригинале. Сравним соответствующие отрывки*: «И подошел он, расправил крылья, вздохнул всей грудью, сверкнув очами и – вниз скатился. И сам, как камень, скользя по скалам, он быстро падал, ломая крылья, теряя перья...»* [13, 160].

В переводе:

Фæхæццæ рындзмæ... *Æмæ... фæтулы...*
Йæ рыст базыртæ *Раст мæнæ дурау*
Ныттыхта дардыл, *Тылди дæлæмæ,*
Ныуулæфыди *Къæй дуртыл хойгæ,*

Йæ саст риуы дзаг; – Йæ систæ сæтгæ
Йæ цæсты цæхæр Йæ пакъуы калгæ [14, 85].
Фæйнæрдæм акалд,

Лексические единицы, передающие в переводе смысл указанного отрывка, в полной мере сохранили авторские интенции. Удачно, на наш взгляд, использованы в переводе Нигером прилагательные ***«рыст** базыртæ», «**саст** риуы дзаг»*, отражающие всю трагичность образа и натуры Сокола. Горький, показывая мучительность последних минут жизни Сокола, использует соответствующие лексемы *«вниз скатился», «скользя по скалам»* и т.д. Переводчик Нигер немного, на наш взгляд, уходит от оригинала, используя относительный эквивалент слову *«скользя» – «фæтулы»* (катится).

Рассмотрим передачу в осетинском переводе фразы, ставшей крылатой: *«Рожденный ползать – летать не может!» – «Гуырдзæй хилæгæн / Тæхæн нæ вæййы»*. Как видим, переводчик стремился сохранить структурную четкость афоризма, его ритмическую организованность, но, на наш взгляд, в переводе общий смысл фразы немного исказился.

Автор восхваляет подвиг своего героя: *«...Пускай ты умер!.. Но в песне смелых и сильных духом всегда ты будешь живым примером, призывом гордым к свободе, к свету! Безумству храбрых поем мы песню!»* [13, 161]. Отрывок оригинала содержит основную мысль всего произведения – героизм Сокола будет примером для многих в стремлении к свободе. Даже ценой собственной жизни достичь свободы – в этом заключается революционизирующая сила горьковского произведения.

Соответствующий отрывок в переводе:

Уадз, ды фæтар дæ, Сæ аив зарды
Дæ зынг ныххуыссыд, Сæрибармæ сидт,
Фæлæ кæддæрид Цыты тырыса!

Æвзыгъд, хъæбатыр Хъæбатыр туджы
Кæм уа дунейыл, Æррадзинадæн
Уым ды уыдзынæ Мах зарæм зарæг!» [14, 87]

Для передачи соответствующего отрывка, как видим, Нигер использует дополнительные смысловые оттенки. Сравним: *«Пускай ты умер!» – «Уадз, ды фæтар дæ, / Дæ зынг ныххуыссыд»*. Для усиления впечатления осетиноязычного реципиента использует фразеологизм *«дæ зынг ныххуыссыд»*, имеющий значение «умереть». А Сокола наделяет эпитетом *«Цыты тырыса»*. Перевод афористического выражения *«Безумству храбрых поем мы песню»* несколько поменял его оригинальную форму: *«Хъæбатыр туджы / Æррадзинадæн / Мах зарæм зарæг!..»*. Как видим, переводчик расширяет исходную информацию крылатой фразы М. Горького. Внеся в содержание высказывания лексические дополнения и изменив порядок слов, как кажется, оно утратило в переводе свою афористичность.

Таким образом, нарушив художественную цельность горьковского произведения за счет лексических дополнений, переводчику все же удалось сохранить не только его идейное содержание, но и эмоциональность, патетическое звучание подлинника. А бессмертный образ Сокола и в переводе столь выразителен и в полной мере передает его могучий, протестантский дух.

Литература:

1. НА СОИГСИ. Ф. 28. Оп. 1. Д. 106-122.
2. *Джанаев И.В.* О принципах художественного перевода и переводы «Интернационала» на осетинский язык // НА СОИГСИ. Ф. 28. Оп. 1. Д. 96. – Л. 7-10.
3. *Дзапарова Е.Б.* Художественный перевод повести А.С. Пушкина «Дубровский»: проблема передачи националь-

ного колорита // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2014. Т. 12. № 12. С. 217-228.
4. *Дзапарова Е.Б.* Поэзия А.С. Пушкина на осетинском языке: о вариантах перевода стихотворения «Зимний вечер» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 5-2 (47). С. 52-55.
5. Очерк истории осетинской советской литературы. Орджоникидзе, 1967. 420 с.
6. *Пушкин А.С.* Зимний вечер // Пушкин А.С. Соч.: в 3-х т. М.: Худож. лит., 1985. Т. 1. С. 362-363.
7. *Нигер.* Полн. собр. соч.: в 3-х т. Орджоникидзе, 1966. Т. 1. 683 с.
8. *Дзахов И.М.* К вопросу о художественных переводах в осетинской литературе (Нигер – переводчик Пушкина) // Вопросы осетинского литературоведения. Т. 33. Орджоникидзе, 1978. С. 104-117.
9. *Дзапарова Е.Б.* Протоиерей С. Мамитов – переводчик «Песни о Соколе» М. Горького // Известия СОИГСИ. 2014. №12 (51). С.68-72.
10. *Дзапарова Е.Б.* Проявление творческой индивидуальности Х.Д. Цомаева в переводе «Песни о Буревестнике» М. Горького // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена № 34 (74): Аспирантские тетради. Ч. I. (Общественные и гуманитарные науки). СПб., 2008. – С.161-164.
11. *Дзапарова Е.Б.* Художественный перевод в осетинской литературе: проблема адекватности переводных текстов. Владикавказ: СОИГСИ, 2014, 312 с.
12. НА СОИГСИ. Ф. 28. Оп. 1. Д. 109.
13. *Горький М.* Песня о Соколе // М. Горький. Челкаш. Рассказы. Л.: Художественная литература, 1972. С. 157-162.
14. *Горький М.* Уарийы зарæг // Горький М. Равзæрст уацмыстæ. Дзæуджыхъæу, 1947. – Ф. 83-87.

Келехсаева Л.Б.,
Бекоев В.И.,
Бичегкуева О.Д.

ТЕХНИКА СТИХА К.Л. ХЕТАГУРОВА

Аннотация: *В статье рассматривается изучение композиции стихотворений основоположника осетинского языка и литературы К.Л. Хетагурова, предполагающее выявление художественных принципов, которыми определяется внешнее построение стихотворения или распределение, упорядоченность в нем художественного словесного материала, а особенно изучение его ритмико-синтаксического построения.*

Ключевые слова: *К.Л. Хетагуров, стихотворение, композиция, художественные принципы, словесный материал.*

Kelekhsaeva L.B.
Bekoev V. I.
Bichegkueva O.D.

TECHNIQUE OF THE VERSE OF K.L. KHETAGUROV

Abstract: *In article studying of composition of poems of the founder of the Ossetian language and literature K.L. Khetagurov, assuming identification of the art principles by which external creation of the poem or distribution, orderliness in it an art verbal material, and especially studying of its ritmiko-syntactic construction is defined is considered.*

Keywords: *K.L. Khetagurov, poem, composition, art principles, verbal material*.

Основоположник осетинского языка и литературы Коста Леванович Хетагуров (1859-1906 гг.), великолепно владеющий и осетинским, и русским языками, оставил благодарным потомкам пятитомное наследство своих произведений, в числе которых проза, драматургия, публицистика и около 200 лирических стихотворений, созданных на русском языке, всестороннее изучение которых требует пристального внимания осетинских литературоведов.

Известный исследователь осетинской и русской литературы Н.Г. Джусойты подчеркивал неизменную ориентацию Коста Хетагурова на Россию и русскую культуру: «Коста вырос и воспитался на русской культуре, а не обратился к ней. Интересы передовой русской литературы были для него кровными интересами, русские великие писатели – своими писателями. Вот почему Коста Хетагурова во многом нужно рассматривать в органической связи с русским историко-литературным процессом». [4, 5-8]

Интересующая нас тема исследований связана с общими положениями теоретической поэтики,... которая рассматривает в качестве композиционных приемов: повторения, контрасты, параллелизмы, периодичность, кольцевое или ступенчатое строение». [5] Исходя из этого положения и намечая основные типы композиционного членения, мы постараемся рассмотреть, как организуется словесный материал в лирике Коста. Для теоретиков и историков поэзии изучение композиции стихотворения, упорядоченность, расположение в нем художественного словесного материала представляет несомненный интерес.

В лирическом стихотворении эта композиционная упорядоченность самого словесного материала становится особенно очевидной. Определить композиционное лингвистическое основание можно на примере стихотворения К. Хетагурова «Когда на тополе сребристом...»:

Когда на тополе сребристом

Померкнет яркий изумруд,
Когда в саду твоем душистом
Цветы последние умрут;
Когда багровый луч заката
В свинцовых тучах догорит,
И с гор полночная прохлада
Сорвет лобзание с ланит;

Когда прозрачной пеленою
Туман окутает поля
И в сонной роще, за рекою,
Замолкнут трели соловья, -

Тогда на грудь мою больную
Склони ты голову свою,
И всю любовь мою былую
Тебе я в песне изолью. (1893)

Мы видим в этом стихотворении композиционное расчленение материала, которое одновременно осуществляется в разных сторонах художественного произведения: во-первых, чисто смысловое членение, закономерность и построение самого содержания (сюжета); во-вторых, синтаксический параллелизм: все стихотворение представляет собой развернутое сложное предложение, причем отрывки I, II, III, IV представляют синтаксически соподчиненные придаточные предложения (и в этом смысле параллельные: когда ... когда ... когда ... когда ...) к V отрывку как главному предложению (тогда...). И, в-третьих, и смысловая, и синтаксическая расчлененность становятся художественно действенными только на фоне метрического членения звукового материала (метрически равные строфы, из которых I, II, III, IV заключают каждое из четырех придаточных предложений, а V - полностью главное).

Мы рассматриваем вслед за исследователем Вестфалем строфу как единицу метрической композиции, состоящую из ряда стихов, расположенных по известному закону и повторяющихся в том же порядке. [3]

Композиционное членение смыслового, синтаксического и фонетического элементов подчеркивается повторением начального слова («когда» - «тогда»), словесной «анафорой», которая каждый раз определяет звуковое (т.е. метрическое), смысловое и синтаксическое начало каждой композиционной единицы. Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что композиция лирического стихотворения одновременно предполагает закономерное расчленение фонетического, синтаксического и тематического материала. А значит, чтобы определить языковые источники художественного построения поэтической речи, необходимо изучить ее ритмико-синтаксическое построение. [1]

В стихотворении К. Хетагурова «Песня» в распределении синтаксического материала особенно характерно то, что анафорическое «где» как начало самостоятельной синтаксической группы располагается в начале каждой строфы (самая сильная анафора), но может захватывать и период (двустишие), наконец может захватывать и последующий стих в периоде.

ПЕСНЯ

I. Где ликующего мая

……..

II. Где друзья, их говор, шутки,

……

III. Где вы, призраки свободы,

……..

В стихотворной речи, на фоне лирического построения, происходит упорядочение в расположении связывающих союзов и связываемых ими синтаксических групп:

каждая группа занимает отдельный стих и связана с соседней анафорическим «где». В поэзии символистов, особенно романтической часто встречается такой композиционный прием (В. Брюсов, А. Блок).

Если повторяющиеся словесные группы замыкают не отдельную строфу, а целое стихотворение, мы имеем композиционную форму большого кольца. В русской литературе XIX века эта форма построения является наиболее распространенной. Для некоторых поэтов различные видоизменения кольцевой композиции должны считаться самым существенным композиционным признаком. Когда последний стих строфы повторяет первый, строфа замыкается в композиционном кольце. Примером такого построения, когда мы наблюдаем и кольцо строфы, и кольцо стихотворения, может быть стихотворение К.Хетагурова «Да, я уж стар».

В данном случае последний стих строфы повторяет первый, и строфа замыкается в кольцо, окольцовывая содержание тематического материала, в котором заключено действие, полное драматизма, безнадежности, и композиционное движение распространяется от первого стиха к последующим, а в конце от последующего к предыдущему, т.е. построение определяет собой основное композиционное движение всего стихотворения, а повторяющаяся словесная укороченная группа «да, я уж стар» замыкает каждую строфу в кольцо, называемое кольцом строфы. В этом же стихотворении мы находим и анафорические повторения, выраженные в тематическом параллелизме II и IV строфы ... «но ты пойми» ... В этом случае строфическому членению помогает анафора, движение которой захватило стих II и IV строф, а композиция словесного материала осуществила тематическое построение

ДА, Я УЖ СТАР

I. Да, я уж стар!.. Ты смотришь боязливо

На впалые глаза, на борозды морщин…
……
Да, я уж стар!..
II. Но ты пойми, - я в пору малолетства
Да, я уж стар…
III. Но знай, как я, безумно расточая
…….
Да, я уж стар!..
IV. Но ты пойми, как целый век напрасно
……
Да, я уж стар!..
V. Да, я уж стар!.. Ты смотришь боязливо
……
Да, я уж стар!..
21 мая, 1886 г.

В стихотворении «На смерть горянки» композиционная эпифора или концовка в виде группы слов, как и анафора, является приемом композиционного членения, т.е. обособления композиционных групп в объединения.

НА СМЕРТЬ ГОРЯНКИ
I. Не рыдайте безумно над ней, -
……..
Хорошо умереть в ее годы...
II. Ничего, что она молода, -
…….
Хорошо умереть в ее годы.
III. Приютят ее лучше людей
……
Хорошо умереть в ее годы. (18)

Тематически обособленная, каждая из четырех строф объединяется с соседней единством тематического настроения, выраженного в концовке; при этом обособлен-

ные синтаксически и метрически, эти строфы стягиваются словесным повторением, которое возвращается на заранее обозначенное метрическое место, т.е. возвращается через четыре стиха. Как и анафора, эпифора может встречаться не в каждой строфе, а в первой, например, и в третьей, или во второй строфе во втором и четвертом стихе.

А. Г. Б.

I. Не хочу я теперь поверять, милый друг,
Ничего равнодушному миру, -
Обличит мои думы тяжелый недуг
И заставит рыдать мою лиру...
II. ……
……..
III. Так не лучше ль молчать и, не жалуясь вслух,
…….
Потому и молчу, чтоб тяжелый недуг
Не заставил рыдать мою лиру. (1890 г.)

В стихотворении «Спою вам куплеты сегодня друзья» К. Хетагуров использовал концовку, обособленную в композиционном отношении. Эта концовка называется рефреном. Композиционное обособление предполагает выделение из стихотворного целого: 1) тематическое (самостоятельная тема); 2) синтаксическое (законченная синтаксическая группа); 3) метрическое (концовка состоит из стиха или группы стихов, в метрическом отношении самостоятельных). В рассматриваемом нами стихотворении осмысленный рефрен в форме тематического лейтмотива сопровождает все произведение, заключает риторический призыв к слушателям, а в синтаксическом отношении представляет целые самостоятельные предложения.

СПОЮ ВАМ КУПЛЕТЫ СЕГОДНЯ ДРУЗЬЯ

Спою вам куплеты
……

I. Я знаю, я зорко за вами следил:
Покайтесь, покайтесь, ведь пост наступил...
Вы, доктор, порою
…….
II. Я знаю, я зорко за вами следил...
Ну, полно, не бойтесь, ведь я пошутил...
А вы, наш присяжный,
……
III.Я знаю, я зорко за вами следил...
IV.Ну, полно, простите, - ведь я пошутил.
Строитель беседки
……..
IV. Я знаю, я зорко за вами следил...
V.Пардон!.. Продолжайте, - ведь я пошутил...
Отраву трихиной
……
V. Я знаю... и т.д.

Возможных форм внешней и внутренней композиции большое множество. В некоторых стихотворениях рядом с неподвижным припевом (рефреном) могут быть различные приемы вариации, иногда связанные, так или иначе, со смыслом соответствующей строфы. Например, в стихотворении К.Хетагурова «Недопетые куплеты» припевом (рефреном) является целое самостоятельное предложение:

Ах, испанским
Да испанским
Здесь министром
Трудно быть!

которое повторяется после каждых двух периодов строфы, первое из которых заканчивается анафорическим «не надо, не надо». С точки зрения теоретической, можно отметить, что в данном случае припев (рефрен), т.е. постоянное по-

вторение в конце каждого периода двучленной строфы называется припев амебейный и выделяется в этом случае в самостоятельный период. [2, 39]

Форму внешнего кольцевого построения наблюдаем в стихотворении «Да, встретились напрасно мы с тобою» (1893).

Употребление кольца как приема внешней композиции, как особого построения словесного материала неизбежно связано с существенными фактами в области композиции внутренней, построения и развития темы. Кольцо повторяющихся слов является внешним признаком некоторого внутреннего кольцевого движения, возвращения в конце стихотворения к той теме, от которой движение начинается. В данном случае начало кольца: «Да, встретились напрасно мы с тобою, не по пути нам, милое дитя». А последняя строфа имеет несколько иной смысл – углубленный лирическим состоянием и определившейся тематическим развитием на протяжении всего стихотворения, от не контрастирует отрицанием исходного, но углубляется безысходностью сознания: «Да, встретились напрасно мы с тобою, не по пути, не по пути нам, жаль!».

Сложные анафористические построения особенно характерны для взволнованного, эмоционально-риторического стиля. Описания и характеристики действующих лиц, эффектные картины драматического действия одинаково подчиняются основному приему – более крупные строфические членения обозначены самостоятельными сопоставленными предложениями, а более мелкие – соподчиненными придаточными предложениями. В стихотворениях, полных драматизма, по такому принципу построены риторические монологи. Например, «Вот когда перестану дышать» (1893):

Вот когда перестану дышать

……

И когда ты придешь за толпой
……..
Где тот взор, что надеждой пылал
……..
Где живые аккорды речей
…….
Где густой заразительный смех
……..
Где сатиры, пугавший всех
…….
Смейся, друг мой, злорадствуй, тогда
…….

Таким образом, различные формы слитного сложного предложения, а также синтаксически сопоставленных групп могут быть использованы в качестве композиционного приема и становятся постоянным организующим принципом композиции в строфической лирике. И вот еще один пример такого композиционного приема: «Если ветер застонет в трубе, грустно завывая»

Если ветер застонет в трубе
……
Если сердце сожмется тоской
……..
То и песня чуть-чуть до тебя
……..

А вот пример анафорической композиции, когда использованы синтаксически сопоставленные группы в стихотворениях «На пасху» (1896), «Я это знал» (1894), «Под пасху» (1899) и «Песня»:

ПОД ПАСХУ
О, если б проникнуть я мог
……..

О, если б, склонясь к изголовью,
……

Примеры подобного двучленного анафоризма встречаются у всех поэтов русской литературы XIX века. Как видим из примеров, повторенная в той же форме через определенный ряд периодов или строф двучленная анафора развивается в амебейное построение.

Приведенные нами примеры не исчерпывают, конечно, всего материала, но рассмотренное большинство композиционных форм, думается нам, положат начало еще более детальному изучению композиционной техники поэта.

Литература:

1. *Брик О.* Поэтика. СПб., 1920.
2. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Собр. соч. Т. 1. СПб., 1906. С.39.
3. *Вестфаль.* О русской народной песне // Русский вестник. 1987. № 9.
4. *Джусойты Н.* Рецензия о ППС К. Хетагурова. 1953. Т. 1. С.5-8.
5. *Жирмунский В.* Композиция лирических стихотворений // Сб. по теории поэтического языка. ОПОЯЗ. СПб., 1921.
6. *Хугаев И.С.* Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы. Владикавказ, Изд-во Ир, 2008.

Кусаева З.К.,
Таказов Ф.М.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XV В.

Аннотация: *Северокавказский регион — не только сложное в этническом плане, но и крайне неоднородное в религиозном отношении образование. Несмотря на столь высокую степень этнорелигиозного многообразия, на Кавказе доминируют две основные религии – православное христианство и ислам. Если на сегодня наиболее распространенной религией на Северном Кавказе является ислам, то до XV века весь регион находился под влиянием христианства. Несмотря на утрату своих позиций, христианство оставило глубокий след в религиозных воззрениях народов Северного Кавказа.*

Ключевые слова: *Северный Кавказ, религиозные воззрения, христианство, ислам, синкретизм, этнография, этногенез, фольклор.*

Kusaeva Z.K.,
Takazov F.M.

THE SPREAD OF CHRISTIANITY IN THE NORTH CAUCASUS TO THE XV CENTURY.

Abstract: *The North Caucasus region - not only complex in ethnic terms, but also very heterogeneous in respect of religious-rated education. Despite such a high degree of ethnic and religious diversity in the Caucasus Domi-niruyut two major religions - Orthodox Christianity and Islam. If today, most propagation-lence of religion in the North Caucasus is Islam,*

then to the XV century the region was influenced by CXR-stianstva. Despite the loss of their positions, hristianst of left a deep imprint in religious beliefs at-birth of the North Caucasus.

Keywords: *North Caucasus, religious beliefs, Christianity, Islam, syncretism, Ethnography, ethnogenesis, folklore.*

Северный Кавказ – уникальный полиэтнический, поликультурный и поликонфессиональный регион. Сведения о пребывании современного человека на Северном Кавказе относятся к начальным стадиям антропогенеза. Согласно археологическим данным северокавказский регион представлен всеми периодами первобытной истории. В бронзовом веке на территории выделяют три периода: ранний – III тыс. до н.э., средний – II тыс. до н.э., поздний – конец II – I тыс. до н.э. Ранний железный век начался на Северном Кавказе в VIII-VII вв. до н.э. с распространением изделий из железа и возникновением очагов их производства. В это время происходит усиление миграции многочисленных кочевых сообществ в степных районах края: киммерийцев, скифов, савроматов, сарматов, меотов и синдов. К началу нашей эры в степях Приазовья и Причерноморья господствовал мощный союз племен сарматов, который постепенно ассимилировал проживавших в Прикубанье меотов, а также население Боспорского царства и греческих городов Приазовья (Танаис). Со II в. н.э. среди сарматских племен доминирующее положение заняли аланы, в последующую эпоху сыгравшие большую роль в истории региона.

Аланы к I веку нашей эры уже составляют внушительную военную и политическую силу в составе сарматского племенного союза. К этому же времени относится постепенное исчезновение скифских племенных названий в Центральном Предкавказье. Более того, этнография цен-

тральных районов Северного Кавказа с приходом алан начинает резко меняться. Мощные потоки сарматов-алан, вторгшихся с севера, ассимилируют местное, аборигенное население, которое, по всем данным, не было однородным. [15, с. 8].

Аланы заняли Центральную часть Северного Кавказа. Западную часть, причерноморское побережье занимали синдо-меотские племена. На востоке же Северного Кавказа обитали племена, частично попавшие под влияние алан, частично сохранявшие самостоятельность.

Северный Кавказ обычно принято делить на три субрегиона: Северо-Западный, Центральный и Северо-Восточный. Возможно границы этих субрегионов в разные эпохи менялись, но в целом подобное деление сохранялось во все времена: в период аланского господства, Хазарского каганата, господства тюркских народов и в последующие времена.

Основные направления этнической истории Центрального Кавказа, т. е. территории между реками Большая Лаба на западе и Аргун на востоке, по мнению исследователя кавказских алан В.А. Кузнецова, могут быть сведены к характеристике кавказоязычного этнического субстрата и его сложных взаимоотношений с древнеиранским и древнетюркским миром, т. е. к традиционным отношениям горцев и степняков [12]. Именно эти отношения представляли собой длительные этнообразующие факторы, сыгравшие в центральнокавказском субрегионе решающую роль в формировании современных осетин, балкарцев и карачаевцев, тогда как за пределами субрегиона сохранилось аборигенное население, относящееся к адыго-абхазской и вайнахо-дагестанской языковым семьям. Здесь этнические процессы древности шли иными путями. Течение древних этнических процессов в рассматриваемом регионе было детерминировано не только экономическими

интересами и стимулами, [13, с. 121] но и вертикальной спецификой естественно-географической среды. Горный труднодоступный Кавказ населяли кавказские племена, менее подверженные частой смене, в то время как предгорная равнина, экологически наиболее благоприятная, была исторически обусловленной контактной зоной между обитателями гор и степей, являясь перекрестком постоянных миграционных движений разношерстных племен. На протяжении всей истории Северного Кавказа этнические процессы никогда не прекращались, но наиболее активными они были в контактной зоне предгорий.

На смену ираноязычных алан, господствующее положение на Северном Кавказе стали занимать тюркоязычные народы: ногайцы, кумыки, крымские татары. После разгрома адыгскими (кабардинцами, черкесами, убыхами, абазинами и др.) народами крымскотатарского войска, кабардинцы, занимавшие Центральную часть северокавказского региона, стали доминирующей силой на большей части Северного Кавказа.

Смена влияний сказывалась не только на этногенезе северокавказских народов, но и на этнокультурном взаимодействии. Тысячелетнее скифо-сармато-аланское влияние затронуло все стороны жизни населения почти всего северокавказского региона. На протяжении нескольких столетий народы Северного Кавказа ощущали влияние тюркских народов, которые в свою очередь, были носителями тюрко-иранской синкретической культуры. С начала XVIII века, до установления Российского господства доминирующей культурой, особенно в Центральном и Северо-Западном регионе Северного Кавказа, выступала культура адыгских народов (в большей степени кабардинцев). В свою очередь, основу культуры адыгских народов составляли ирано-тюрко-адыгские элементы.

Происходила постоянная смена этнических границ. Народы перемещались по территории Кавказа; менялись территориально-государственные устройства: Государство Мансура, Имамат Шамиля, Республика горцев Северного Кавказа, Северо-Кавказское Эмиратство, Горская Советская Республика. Однако единого государства на Северном Кавказе не сформировалось. После присоединения Северного Кавказа к России, произошла очередная смена этнической карты.

Северокавказский регион — не только сложное в этническом плане, но и крайне неоднородное в религиозном отношении образование. Несмотря на столь высокую степень этнорелигиозного многообразия, на Кавказе доминируют две основные религии – православное христианство и ислам.

Незначительная часть населения исповедует иудаизм, который проник на Северный Кавказ в VII в. и был поддержан политическим влиянием Хазарского каганата, где эта религия была государственной. Однако иудаизм не получил широкого распространения, и сегодня только часть татов является его последователями, а другая часть является приверженцами ислама и монофизитства (армяно-григорианского толка).

Религиозные воззрения народов Северного Кавказа и связанные с ними обряды и обычаи издавна привлекали к себе внимание видных российских ученых, государственных деятелей и представителей духовенства. В их числе: представители русской православной церкви (Иоанн Болгарский, Иосиф Владикавказский), царской администрации (Л.Л. Штедер, К. Красницкий), российской науки (А.М. Шегрен, В.Ф. Миллер, М.М. Ковалевский, Г.Ф. Чурсин и др.). Собранный ими бесценный материал позволяет восстановить систему религиозных верований северокавказских народов.

В советский период была проведена значительная работа по систематизации материалов по истории культуры и общественной мысли северокавказских народов. В трудах ученых: Г.А. Кокиева, В.И. Абаева, Б.В. Скитского, М.С. Тотоева, М.О. Косвена, Б.А. Калоева, И.А. Макатова, Е.Н. Кушева, Н.А. Смирнова, Х.О. Лайпанова, С.М. Гаджиева, М.А. Абазатова, А.А. Саламова, А.Т. Тхагапсова и др. наряду с исследованиями вопросов истории и культуры народов Северного Кавказа, частично освещается и тема их религиозных воззрений. В перечисленных работах внимание авторов в основном сосредоточено на изучении сохранившихся элементов «языческих» верований северокавказцев и их предков, а также истории проникновения на Северный Кавказ христианства и ислама.

Согласно преданию, первые семена христианства были занесены на Северный Кавказ еще в I веке, благодаря апостольской деятельности святых Андрея Первозванного и Симона Кананита в причерноморских греческих колониях Кавказа. Отсюда христианство проникло и в среду заселявших Северный Кавказ адыгов (черкесов). По церковному преданию, св. апостол Андрей в 40-м году нашей эры проповедовал христианское вероучение среди горских народов: алан, абазгов и зикхов.

Это предание было записано некоторыми авторами III - IV веков, например Оригеном и Евсевием Памфилом. Апостол Андрей Первозванный также вел христианскую проповедь в Скифии по северо-восточному и восточному побережью Черного моря, в Ахайе, среди тетран (торетов, керкетов) и других народов Северо-западного Кавказа. О пребывании апостола на Кавказе пишет и св. Дорофей, епископ Тирский.

Другой автор начала V в., Епифаний Кипрский, пишет: «А Симон и Андрей отправились в Соланию (Аланию) и в г. Фусту». По обращении там многих жителей в

христианство, они затем побывали в Авазгии и в Севастополисе (Сухуми). Андрей Первозванный, оставив там Симона Кананита, «ушел в Зикхию. Зикхи, до сих пор наполовину неверующие. Они хотели убить Андрея, но, увидя его убожество, кротость и подвижничество, оставили свое намерение» [6].

Достоверно известно, что уже в VI в., правивший Византией Юстиниан Великий сыграл огромную роль в распространении христианства среди населявших Северный Кавказ адыгов. «Юстиниан, - пишет Шора-Бекмурзин Ногмов, - обратил милостивое внимание на адыгов и стал прилагать старания к обращению их в христианство. Адыге приняли его от греков без сопротивления, что и послужило причиной сближения двух народов. Имя Юстиниана в таком уважении между адыгами, что для подтверждения своих слов народ клялся Юстиниановым столом и Юстиниановым троном... Под влиянием союза с Юстинианом греческое духовенство, проникши в Кавказские горы, внесло к нам миролюбивое занятие искусством и просвещением. Священник назывался у нас шогень, епископ - шехник... Христианская вера процветала в Кавказских горах, будучи поддерживаема греческим духовенством, заменявшим у былых присылкою новых епископов и священников» [18, с. 31].

Имя Юстиниана сохранилось и у осетин. В Дигорском ущелье Северной Осетии находится святилище, называемое «Уз», в честь которого до сих пор проводится ежегодное празднество «Узи кувд».

О дальнейшем распространении христианства на Северном Кавказе свидетельствует устав императора Льва Мудрого (894 - 911 гг.). В данном документе имеются сведения о существовании Тмутараканской и Никопской архиепископий и упоминается об Аланской митрополии.

В 1235 г. группа доминиканских миссионеров из четырех человек во главе с монахом Юлианом отправляется на Восток. Путешественники посетили земли зихов и алан. Здесь, по их сведениям, вместе жили христиане и язычники [4, с. 5]. Миссионеры отметили, что в верованиях местного населения наблюдалось особое почитание креста.

В ожидании попутчиков, из-за боязни татар, которые по слухам были близко, братья-проповедники задержались в Алании на шесть месяцев, находясь при этом в величайшей нужде, не имея в это время ни хлеба, ни питья, кроме воды. Поэтому в силу необходимости двое из них вернулись обратно в Венгрию, но другие остались там, не желая отказаться от начатого путешествия [2, с. 32-33]. Это было первое посещение Северного Кавказа латинокатолическими миссионерами, хотя пропаганда католицизма не входила в их непосредственные задачи.

Вслед за группой Юлиана папа Иннокентий IV посылает новую миссию. На Лионском Соборе в 1245г., когда монголы наиболее угрожали спокойствию Европы, было решено послать к хану миссионеров, которые должны были войти с ним в мирные сношения, попытаться обратить его в христианскую веру и собрать сведения о дальнейших планах монголов [16, с. 30]. Таким образом, в 1246 году папа Иннокентий IV снарядил миссию во главе с миноритом Плано Карпини. Миссия выехала из Лиона в апреле 1245г. и вернулась в Лион осенью 1247г. Однако успеха на религиозном поприще их миссия не имела, но ее руководителем был представлен отчет о путешествии. Это миссия носила скорее политико-разведывательный характер, нежели евангельский.

В 1253 г. В Монголию была направлена еще одна миссия во главе с Вильгельмом Рубруком. Отчет о путешествии Рубрука на Восток был издан еще при жизни самого автора.

Согласно исследованиям, распространение христианства на Северном Кавказе можно разделить на два этапа. Первый, или ранний период христианизации протекал на протяжении многих веков (VI – X) [10, с. 283]. Однако в тот период, по свидетельству средневековых авторов, непосредственно побывавших у адыгских племен и алан, христианство получило слабое развитие, а среди населения преобладали дохристианские верования. Так, Вильгельм де Рубрук писал, что «аланы – христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмена и греческих священников… не знали ничего, имеющего отношение к христианскому обряду, за исключением только имени Христова» [9, с. 13].

Второй этап распространения христианства относится к XVIII веку – к началу развития русско-кавказских отношений. В целях христианизации осетин, в 1745 г. была основана Осетинская духовная комиссия. Крещением населения в Северной Осетии занималось также «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», учрежденное в 1860 году и действовавшее до 1917 года. В этой связи, служивший в 60-х гг. XIX века в качестве царского администратора К. Красницкий, писал: «Надо заметить, что осетины, исповедывающие православную религию, совершенно равнодушны к религии, следовательно, весьма слабы в ней.… Это видно хотя бы в том, что большая часть духовенства постоянно обращается с просьбами к местным властям о принятии полицейских мер для того, чтобы заставить народ ходить в церковь, соблюдать посты, говеть, крестить младенцев и прочее. Полицейские меры, само собой разумеется, не приносят пользы, а крайний вред делу религии. Часто оскорбленный наказанием туземец не задумывается и совершенно отступиться от церкви… Плохо дело, если приходится прибегать к принуждению» [11].

Этот же факт отмечал позже и академик Н. Ф. Дубровин: «Прошло с тех пор (начала крещения осетин – Ф.Т.) почти целое столетие, и осетины весьма мало подвинулись в религиозном отношении. Они и в настоящее время весьма плохие христиане» [7, с. 293]. В результате духовенство «вынуждено прибегать к полицейским мерам», чтобы заставить народ ходить в церковь, соблюдать посты, говеть, крестить младенцев и т. п. Но все принудительные меры только восстанавливают туземца и после наказания за неисполнение обрядов осетин, не задумываясь, совершенно отступается от религии [7, с. 294].

Однако со временем слияние духовных традиций разных религий наложило своеобразный отпечаток на всю религиозную систему осетин, вследствие чего их верования обрели синкретический характер. Христианство сосуществовало вместе с народными верованиями, а во многих случаях уступало им. Меньше всего христианство распространилось в горах, где господствовали традиционные формы религии [10, с. 289].

Период с XII по XIII вв. характеризуется в Чечено-Ингушетии активным проникновением христианства со стороны Грузии и в определенной мере смешением (синкретизмом) религиозных верований. Однако новая религия в силу ряда причин не закрепилась в вайнахской среде, не получила широкого территориального и длительного по времени распространения, о чем свидетельствуют многочисленные данные (раскопочные материалы святилищ, храмов и поминальных камер; архитектурные детали культовых памятников и др.).

Попытки оживления христианства в вайнахской среде наблюдаются в XVII в. (Грузия), наличные материалы позволяют также говорить об активном проникновении христианства на территорию Чечено-Ингушетии со стороны России в XVIII-XIX вв. [17].

Влиянием православной традиции можно объяснить некоторые лингвистические данные. Так, заимствованным вайнахскими языками из грузинского является слой христианской религиозной терминологии: крест — «джвавар», ад — «джожахати», рай — «ялса-мани» [20, с. 96]. Известен грузинский лексический материал, вошедший >в нахский язык, в частности, названия таких дней недели, как понедельник, пятница, суббота и воскресенье [3, с. 140]. Наиболее вероятный период их заимствования – время проникновения христианства на территорию Чечено-Ингушетии. Предполагают, что семантика имен: Адам, Харон, Хава (Ева), Нохьа (Ной), а также легенда о всемирном потопе, проникшие в вайнахскую среду, соотносятся с библейскими сюжетами. [20, с. 92].

В старинном грузинском документе, датируемом 1310 г., говорится о поездке епископа Грузии Евфимия по храмам горного Кавказа, в частности, о том, что священнослужитель посетил храмы «Хунзов» (хунзахских аварцев) и «Нохчиев» (чеченцев). Последнее недвусмысленно доказывает бытование христианства в начале XIV в. у тукхума Нохчамахкхой, впоследствии составившем ядро формирования собственно чеченского народа.

Однако вайнахское христианство было достаточно неглубоким по своему наполнению. Проповедникам так и не удалось всерьез обратить вайнахов в христианство. Исполняя христианские обряды, они, тем не менее, сохраняли языческие представления о мире и автохтонное мировоззрение.

Дальнейшие исторические обстоятельства сложились так, что христианство у вайнахов не прижилось, не закрепилось, на его место снова вернулось древнее язычество, но уже впитавшее в себя многие элементы христианского вероучения и космологии. Проповедь была возобновлена Грузией лишь с военным походом царя Теймураза

в горы Чечни и Ингушетии в 1638 г., но тогда ему удалось обратить в христианство лишь немногих вайнахов, которые вскоре снова возвратились к язычеству. Однако в петроглифах башен XVI-XVII вв. заметна и христианская символика с изображением распятия и крестов.

Христианство оставило заметный след в культуре нахских народов. Очевидно, что благодаря христианскому вероучению в вайнахском язычестве оформился концепт главного, единого Бога – вседержителя и творца (чеченский «Дала», ингушский «Даьла»). Некоторые языческие культы приобрели христианские черты, указывающие на возможность проникновения этой религии и со стороны Древней Руси. Так, языческие жрецы при обращении к Богу произносили: «очче Даьла, очио», а святилище женского божества на горе ЦIайлоам («Святая гора») называлось «Маьтар Даьла». Считается, что это могут быть видоизмененные русские слова «отче» и «матерь», широко используемые в русской религиозной практике [8].

Под влиянием грузинского христианства на религиозные воззрения вайнахов происходила трансформация языческих божеств в христианских святых. Например, древняя богиня Тушоли превратилась в деву Марию (Марем – инг.), бог охоты Елта стал ассоциироваться с архангелом Михаилом (или же Николаем, Ильей), который имел способности влиять на урожай и погоду.

В период христианизации на территории современной Чечни местными мастерами были сооружены святилища, посвященные особо почитаемым в народе святым, схожим с известными христианскими. Таков, например, храм Тамышь-Ерда, в честь святого, воплотившего в себе некоторые черты святого Георгия. Архитектура этих храмов несет влияние христианского зодчества.

Аналогичная трансформация происходила в религиозном сознании осетин, касательно пантеона небесных по-

кровителей. Анализ дохристианских верований осетин свидетельствует о преобладании аграрных культов, относящихся в своем большинстве к аланской эпохе, а отчасти к древнекавказскому и скифскому периоду [1, с. 283]. Этот факт является, несомненно, ярким свидетельством ведущих земледельческих традиций в хозяйстве алан-осетин, сохранившихся у них в горах и после монгольского нашествия. Но, как отмечал В. И. Абаев, десять веков христианства не могли пройти бесследно. На старые верования наложился мощный слой христианской терминологии и обрядности [1, с. 104]. Большинство святых, особо почитаемых в традиционных верованиях осетин, приобрели христианские наименования: «Уастырджи/Уасгерги» (св. Георгий), «Уацилла» (св. Илья), «Уас Никкола» (св. Николай), «Фælвæра» (св. Флор и Лавр), «Мыкалгабыртæ» (св. Михаил и Гавриил), «Мады Майрæм» (Богоматерь). Под влиянием христианства среди осетин утвердились некоторые праздники («комахсæн»[3], «куадзæн»[4], «кæрдæгхæссæн»[5], «зазхæссæн»[6], «урсы *къуыри»*[7] и др.). [19]. Но, будучи христианскими по происхождению, эти праздники имели сугубо традиционное содержание.

В Балкарии и Карачае был распространен культ покровителя воинов Аштотура (Тотура), в котором вслед за В. Миллером все исследователи видят ассимилированного языче-

---

[3] Комахсæн – (букв. "связывание рта") один из календарных праздников зимнего цикла осетин-христиан, предшествовавший великому посту (мархо).

[4] Куадзæн – (букв. "отпускание рта") осетинская номинация Пасхи. Пасха у осетин была праздником увеселительно-поминального характера, исключение составляли только ряд горных районов Осетии, где в день "Куадзæн" запрещалось поминать покойников.

[5] Кæрдæгхæссæн – поминовение усопших в начале весны.

[6] Зазхæссæн (у дигорцев "Назуйхист") – день поминовения умерших, приуроченный к Вербному воскресенью.

[7] Урсы къуыри – постная неделя.

ством святого Федора Тирского: в христианской традиции Федор Тирон повелевал волками [5, с. 181]. У осетин Тотур / Тутыр является покровителем волков и быков. Новый год, соответствующий иранскому Новруз, также называется по имени Тотура – Тотурта (дни Тотура).

Относительно других регионов Северного Кавказа, православное христианство наиболее гармонично влилось в многоконфессиональную религиозную среду в Северной Осетии.

В начале XIX в. Л.Я. Люлье отмечал, что черкесы исповедовали некогда христианство, которое, полагать должно, было водворено среди них в X, XI, и XII веках. Фанагория около XI века и Пантикапея в XV веке имели своих епископов. В ту же эпоху, на другой оконечности берега, процветала духовная метрополия оногои – Пицунда. Христианство было поддержано сначала Боспором Киммерийским и покорившимися соседственными с ним племенами, а потом влиянием Грузии, процветавшей под управлением сильных царей, в особенности в конце XII века, знаменитой Тамары, при которой вера христианская была проповедуема в самых недоступных местах Кавказа и усердием которой были воздвигаемы там храмы.

И ныне видны развалины храмов христианских во многих местах в стране черкесов (Адыгее), по верховьям реки Кубани, в особенности по северному склону от перевала через главный Кавказский хребет в Абхазию. Дорога через этот перевал из долины Дал на реке Кодоре, обитаемой ныне цебельдинцами, служила в древности путем сообщения между верховьями Кубани и Черным морем. По берегу от Гагр до Анапы нет развалин, по коим можно бы заключать, что на этом пространстве существовали христианские храмы. По топографическому положению своему это пространство всегда было вне влияния чужестранцев, и

даже события, разновременно потрясавшие прочие части Кавказа, не оставили в нем никаких следов.

Южнее, в Абхазии, опять видны развалины многих храмов, из которых один, Пицундский, устоял против разрушительного влияния времени и довольно хорошо сохранил даже купол свой. При нем, до постройки тут укрепления, находился сторож: так велико было уважение окрестных жителей к этой святыне.

С ослаблением влияния Грузии XI, XII вв. были блестящею эпохою ее при царях абхазо-карталинских. Христианская вера в кавказских племенах от недостатка проповедников и церковных служителей неизбежно пришла в упадок; а с падением Восточной империи и с появлением вместо оной владычества турок все морское прибрежье впало во мрак невежества и варварства. Время довершило уничтожение остатков христианства, которые слившись с мифами древних греков, послужили основою теперешних религиозных обрядов жителей восточных берегов Черного моря [14, с. 25].

Таким образом, христианство, не до конца утвердившееся на Северном Кавказе в период с IV по XIV столетие, после монгольского нашествия и падения Алании, перекроившее этническую карту региона, было поглощено местными дохристианскими традиционными верованиями, синкретизировав их. Под влиянием мусульманских народов крымских татар и ногайцев, пришедших на Северный Кавказ, христианство окончательно утратило свои позиции.

Литература:

1. *Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990.

2. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX веков. – Нальчик, 1974.
3. *Алироев И.Ю.* История и культура чеченцев и ингушей-Грозный, 1994.
4. *Аталиков В.Н.* Наша старина. Нальчик, 1996.
5. *Бабаев С.К.* К вопросам истории, языка и религии балкарского и карачаевского народов. – Нальчик, 2000.
6. *Гедеон,* митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. – М.,-Пятигорск, 1992.
7. *Дубровин Н.Ф.* Осетины. История войны и владычества русских на Кавказе, т.1, кн.1, 1871.
8. *Золотухин В.В.* Средневековое вайнахское христианство // http://www.ippk.rsu.ru/csrip/elibrary/elibrary/
9. *Калоев Б.А.* Осетины глазами русских и иностранных путешественников. – Орджоникидзе, 1967.
10. *Калоев Б.А.* Осетины. – М., 1971.
11. *Красницкий К.* Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его / Газ. «Кавказ», 1865, № 29.
12. *Кузнецов В.А.* Иранизация и тюркизация центральнокавказского субрегиона. // Портал «Археология России», 2006.
13. *Лавров Л.И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. Л. 1978.
14. *Люлье Л.* Черкессия. Историко–этнографические статьи. – Киев: УО МШК МАДПР, 1991.
15. *Магометов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
16. *Маленина А.И.* История монголов. СПб., 1910.
17. *Мужухоев М.Б.* Эволюция верований чеченцев и ингушей. X Крупновские чтения. http://www.nasledie.org/v3/ru/?action=view&id=37701

18. *Ногмов Ш.* История адыхейского народа. – Нальчик: Эльбрус, 1994.
19. *Таказов Ф.М., Кусаева З.К.* Синкретический характер религиозно-мифологических воззрений осетин. Материалы 5-ой *международная конференция по науке и технологиям. 23-29 октября 2015 г., Лондон.* (Takazov F. M., Kusaeva Z. K. Syncretic religious and mythologian beliefs Ossetians. 5th International Conference on Science and Technology 23-29 October 2015 in London).
20. *Шамилев А. И.* К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института, т. 3, вып. 1, Грозный, 1963.

Сатцаев Э.Б.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ИНЦЕСТА В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация: *Нартовский эпос занимает выдающееся место в фольклоре осетин. В нем нашли отзвук реальные события и факты далекого прошлого. Нартовский эпос является бесценным источником для изучения исторического прошлого осетинского народа, его быта, воззрений, характеров. Многие сюжеты, мотивы и мифологемы восходят к праиндоевропейской основе. Одним из таких мифологем является мотив инцеста. Мифологический смысл инцеста расшифровывается на древнеиранской и индоевропейской основе.*

Ключевые слова: *фольклор, нарты, эпос, мифология, инцест, сюжет, мотив, мифологема.*

Sattsaev E.B.

THE MYTHOLOGICAL MEANING OF INCEST IN NART EPOS

Abstract: *Nart epic occupies a prominent place in the folklore of the Ossetians. It found an echo of the real facts and events of the distant past. Nart epos is an invaluable source for the study of the historical past of the Ossetian people, their way of life, beliefs and characters. Many plots, motifs and myths date back to PIE basis. One of these myths is the motive of incest. The mythological sense incest stands on ancient Iranian and Indo-European basis.*

Keywords: *folklore, sledges, epics, mythology, incest, plot, motive myth.*

Героический нартовский эпос считается величашим памятником древней культуры кавказских народов.

Имея распространение у большинства кавказских народов нартовский эпос в наибольшей полноте и богатстве сохранился у осетин. За пределами Осетии среди народов Кавказа нартовские сказания особенно широко представлены у абхазов и адыгов. Однако у разных народов Кавказа эти сказания отличаются своеобразием – построением, стилем, художественно-изобразительными средствами.

Сравнительный анализ нартовского эпоса у различных народов не оставляет сомнения в том, что он не мог возникнуть у разных народов независимо друг от друга. Независимо могли возникать отдельные сюжеты и образы при сохранении единой первоосновы.

Нарты – это весьма древний, архаичный по типологии эпос с наличием мифологической подосновы. Она зародилась в каком-то едином центре, и вокруг нее шло дальнейшее развитие и оформление сказаний.

По мнению многих видных ученых первооснова нартовского эпоса является иранской, и формировалась у предков осетин в древнеиранском обществе. От осетин он был воспринят многими соседними народами, которые видоизменяли его, обогащали или что-то теряли, придавая различную нравственную окраску.[1, 298-299; 2,161-162]

Становление и развитие нартовского эпоса охватывает несколько тысячелетий, начиная с первобытнообщинного строя и кончая феодальным. В нем нашли отзвук реальные события и факты далекого прошлого. В силу отсутствия древних письменных традиций у осетин, нартовский эпос является бесценным источником для изучения исторического прошлого осетинского народа, его быта, воззрений, характеров.

Осетинский нартовский эпос занимает выдающееся место в эпическом творчестве народов мира. За пределами Осетии можно выделить второй, не менее важный фактор или узел эпического творчества на общей нартовской основе – адыгский. Однако в отличие от осетинских Нартов основными хранителями и исполнителями адыгского народного эпоса о нартах являлись профессиональные народные поэты – певцы и сказители.

Совершенно другая ситуация наблюдается у осетин. У них не было профессиональных сказителей. Осетинские сказители не отличались от остальных соплеменников и жили за счет ведения своего хозяйства. Дары были незначительны и нечасты. Судя по полной идентичности сказаний, записанных в разных уголках Осетии от незнакомых друг другу сказителей можно заключить, что сказители не увлекались редактированием сказаний, не меняли их смысла, не старались привести их в соответствие с меняющимися морально-этическими нормами. Осетинским сказаниям свойственны лаконизм, простота, известная даже экономность и бедность художественно-изобразительных средств [1, с. 297].

Следует вывод о том, что осетинский вариант нартовского эпоса является наиболее архаичным по сравнению с другими вариантами, в том числе – адыгским.

В нартовских сказаниях всесторонне отразились этические воззрения его творцов. Основными принципами морального кодекса нартов являются свобода, достоинство, защита интересов народа, чувство меры, уважение к женщине.

Нартов отличает преданность данному слову, святость долга, любовь к свободе, правде, честности. Все эти качества высоко оцениваются и среди современных осетин. Однако в осетинских нартовских сказаниях встречаются мотивы, никак не соответствующие идеалам осетин, по

крайней мере, в течение нескольких последних столетий. Само их сохранение является удивительным феноменом, свидетельствующим о глубокой архаичности осетинских нартовских сказаний. Осетинский народ удивительным образом сохранил эти мотивы, которые из-за полного несоответствия современным нравственно-этическим нормам осетин казалось бы, должны были исчезнуть.

Одна известная скандальная ситуация связана с образом Сатаны (Шатаны).

Сатана – истинная мать народа, центр и средоточие Нартовского мира. К ней сходятся все нити. Без ее участия и совета не обходится ни одно знаменательное событие [1, с. 160].

Сатана мудрая, вещая, выручает нартов в трудную минуту. Щедрость Сатаны не знает границ и изобилие ее стола вошла в поговорку. Высшая похвала женщине в устах осетина – это назвать ее Сатаной. Словом, образ Сатаны по праву считается самым замечательным и ярким в осетинском нартовском эпосе.[3, 36-37]

Родилась Сатана чудесным образом. Отец ее – небожитель Уастырджи, мать – дочь водного царя ДонбеттыраДзерасса. Рождение Сатаны носило скандальный характер. Дело в том, что небожитель Уастырджи сошелся уже с покойной Дзерассой, с которой здесь же сошлись его конь и собака. Спустя некоторое время покойная Дзерасса родила Сатану, жеребенка и щенка.

Миф об Урузмаге и Сатане вводит нас в круг антропогонических и этногонических мифов, когда с рождением главной героини рождается первый земной конь и первая земная собака. Произошли все они от небесного начала – небожителя Уастырджи, его небесного коня и небесной собаки. Ввод коня и собаки в антропогонический миф вероятнее всего объясняется особой значимостью этих до-

машних животных в жизни предков осетин – скифов, сарматов и алан.[3,39-40]

С образом Сатаны связан и другой скандальный эпизод в Нартах. Связан он с женитьбой Урузмага на своей сводной сестре Сатане. В быту у осетин инцест подобного рода совершенно недопустим. В мире редко можно встретить народ, подобный осетинам, где исключился бы всякий брак даже между совершенно дальними родственниками. В круг родственников, с которыми брачные отношения не допускаются, входят члены собственной фамилии, члены фамилии матери и обеих бабушек, т.е. круг запретных для брака индивидов чрезвычайно широк. И вдруг такое, недопустимое на взгляд осетина, явление – брак с сестрой! Вопреки логике, осетины в своем эпосе сохранили данный эпизод и донесли до наших дней, что само по себе явление уникальное для мирового эпического творчества. И при всем этом следует учесть, что описываемый инцест совершили любимейшие герои.[4, 22-26]

Следует учесть, что описываемый инцест совершили любимейшие герои нартовского эпоса – Урузмаг и Сатана, считающиеся идеалом и примером для подражания у осетин (исключая этот и другие скандальные эпизоды).

Истоки данного эпизода следует искать в древней индоевропейской мифологии. Супружество брата и сестры здесь является распространеннейшим мотивом. Первая человеческая пара Яма и Ями в древнеиндийской мифологии были братом и сестрой. В древнегреческой мифологии Зевс был супругом своей сестры Геры, Кронос – сестры Реи.

В древнеиранских мифах Йим был супругом своей сестры Йимак. И этот список можно продолжить.

По некоторым сведениям инцест был известен среди древнеиранских, племен, однако не как бытовой институт. Инцест носил династийный характер, т.е. вождя наследовал человек, рожденный в результате его брака с сест-

рой. В нартовском сказании, таким образом, прослеживается древний обычай, возникший в свою очередь на базе индоевропейской мифологии.

Инцест – это брак или половая связь ближайших кровных родственников – или в расширительном смысле – всякий интимный союз близких людей. В Риме слово «инцест» первоначально от начала лишь ритуальное осквернение, позднее оно стало означать также преступление и в обычном браке. Наказуемым считалось связь между кровными родственниками до 6 – позднее до 4 степени. В мифологии инцест встречался весьма часто и оправдывался какими-то обстоятельствами или необходимости кровосместительного союза.

Инцестные браки часто были связаны с царскими традициями, например – у фараонов, у инков. По сведениям древних историков инцестные браки имели место и у скифов. В архаичных мифологиях представлены и сюжеты, в которых инцест категорически запретен. Есть также варианты, где один и тот же герой совершает сакральный инцест как первопредок.

В героических мифах инцест служит проявлением повышенного эротизма героя, указывает на его особую силу. Наиболее характерный тип инцестного сюжета в развитых мифологиях связан с отношением к инцесту, как к преступлению, стремлением избежать его и все-таки совершением инцеста чаще всего по неведению.

Это подразумевает наличие в сюжете сложной системы об основании случившегося, часто включающих предсказание инцеста и попытки предотвратить его.

По количеству теоретических интерпретации ицест превосходит другие мифологические темы. Попытки найти объяснения этому сюжету в исторической или этнографической действительности явно не соответствуют материалу, так как инцестный сюжет связан именно с нарушением

запрета или отнесен к мифологическому времени. Миф выступает в качестве коллективного фиктивного опыта мысленного эксперимента, рисующего последствия нарушения табу, таким образом, демонстрирующего от противного необходимость его соблюдения. Вообще любое нарушение табу может указывать на подлинное избранничество или другие отклонения от нормы, а равно и на ложное самообожествление. Герой может эволюцинировать крайней степенью добра или зла.

В некоторых мифологиях инцест связан с противопоставлением цивилизованного человечества дикому, или с отрицанием автохтонности происхождения человека.

В нартовском эпосе инцест имеет сакральный смысл, который со временем был затушен и потерял сакральный смысл. В эпосе есть лишь констатация фактов, и инцест оправдывается лишь обстоятельствами и логикой.

Кроме мотива инцеста в нартовском эпосе встречается немало других эпизодов, которые если не полностью противоречат нравственно-эпическим нормам осетин, то, по крайней мере, не достойны одобрения. Но давать оценки действиям нартовских героев с точки зрения современной морали является совершенно не научно. Поведение каждого из нартовских героев чем-то обусловлено и что-то символизирует. С точки зрения сохранения древнего быта идеологии и морально-нравственных норм осетинский нартовский эпос представляет собой феноменальный случай в мировом фольклоре.

Нужно иметь ввиду, что нельзя необоснованно пытаться истолковывать сюжеты об инцесте с точки зрения позиции теории психо-анализа и фрейдизма. Сюжеты – это в действительности имеют глубоко мифологический характер, они возникали в связи с значительными историческими сдвигами в жизни общества, а затем перерабатывались и переосмысливались в новых исторических обстоятель-

ствах. Что же касается причин популярности этих сюжетов на протяжении многих столетий, то их надо искать в особенностях народной эстетики, а так же в интересе, который всегда подкреплялся драматическим напряжением самой народной жизни. [5,8]

Сравнивая осетинский нартовский эпос с эпосами других народов, дошедших до нас в устном виде, следует заметить, что ни в одном из них нет такого расхождения эпических и современных норм.

Для осетин, не имеющих собственной письменной истории нартовский эпос является одним из ценнейших источников для изучения своего далекого прошлого.

Литература:

1. *Абаев В.И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990.
2. *Дюмезиль Жорж*. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976.
3. Известия Северо-Осетинкого научно-исследовательского института. Том X, выпуск 1. – Дзауджикау, 1945.
4. Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 1. – М.: Наука, 1990
5. *Путилов Б.Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. – М.: Наука, 1964

Таказов Ф.М.

К ВОПРОСУ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ» (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА)

Аннотация: *В статье анализируется понятие «религиозный синкретизм». Религиозный синкретизм рассматривается как объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой. Религиозный синкретизм в разных условиях бывает выражено по-разному, в данной же статье анализируется синкретическое религиозное сознание народов Северного Кавказа.*

Ключевые слова: *Северный Кавказ, религиозный синкретизм, христианство, ислам, язычество, мифология, традиционные верования.*

Takazov F.M.

ON THE QUESTION OF THE DEFINITION OF "RELIGIOUS SYNCRETISM" (ON THE EXAMPLE OF THE NORTH CAUCASUS)

Abstract: *The article examines the concept of "religious syncretism." Religious syncretism is seen as an objective process connection, the fusion of various religious elements, beliefs and practices in the course of their interaction with each other and form a new, coherent system of world outlook, attitude and a cult with its specific structure. Religious syncretism in different conditions can be expressed in different ways in the*

same article the syncretic religious consciousness of the peoples of the North Caucasus.

Keywords: *North Caucasus, religious syncretism, Christianity, Islam, paganism, mythology, traditional beliefs.*

Термин “синкретизм” широко используется в научной литературе при исследовании, например, искусства [10, 81], религии, культуры [3, 84-208], мышления [16, 204], причем в различных аспектах. В психологии под синкретизмом понимается “восприятие целого, не основанное на его анализе. Осмысление предмета по одной несущественной его части” [13, 104]. Очень часто употребляют этот термин этнографы. За последнее время появился ряд этнографических трудов по синкретизму религиозных верований различных народов мира [12, 49-61]. Используется этот термин и теологами, в частности протестантами [22, 10].

В Атеистическом словаре понятие “религиозный синкретизм” означает “смешение... соединение разнородных вероучительных и культовых положений в процессе взаимовлияния религий в их историческом развитии” [4, 447].

В теологической литературе, начиная с эпохи Реформации, этот термин стал употребляться в значении “смешение”, “путаница”. Введение в научный оборот термина “синкретизм” приписывается немецкому богослову XVII в. Георгию Коликсту. Это понятие определяется еще как “сочетание различных философских начал в одну систему”, причем соединение разнородных начал, не получающих “истинного объединения”.

Н. А. Бердяев понимал под синкретизмом “засоренность” религиозных идей и стремился очистить идею бога от искажающих ее влияний социоморфоза, антропоморфизма и космоморфизма. Он писал: “На бога были перене-

сены социальные категории господства и власти, что и было дурным социоморфизмом" [9, 51].

В ряде работ понятие "религиозный синкретизм" обозначает нерасчлененность иррациональных элементов, особенно на ранних этапах развития религии. Некоторые авторы отождествляют синкретизм с формой первобытной религии, правда, с оговоркой, что его "нельзя в полной мере считать формой религии, это — процесс становления, формообразования конкретных видов первобытной религии; его характерные черты: а) бессистемность, хаотичность; б) неопределенность; в) неустойчивость, текучесть" [14, 60].

Под религиозным синкретизмом следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой. В классовом обществе это новообразование имеет свои функции и соответствует интересам конкретного социального слоя или общества в целом. Примером последнего является официально признаваемая синкретическая система верований народов Римской империи во II в., отвечавшая "интересам имперского правительства".

Во многом синкретическое религиозное сознание у народов Северного Кавказа складывалось по той же схеме. Так, на Северном Кавказе кумыки приняли ислам одними из первых [21, 220-222]. В то же время значительное место в системе религиозных представлений кумыков, как и других народов Дагестана, продолжали занимать пережитки более древних доисламских верований. Хотя ислам и занял господствующее положение в идеологической жизни Дагестана, стал государственной религией, тем не менее, старые домонотеистические, языческие представления и культы

продолжали занимать немаловажное место почти во всех сферах жизни населения. В ряде случаев ислам видоизменил пережитки этих религий и приспособил их к своим догмам и обрядам. Еще Э. Эйхвальд подметил, что между Тарками и Казанищем имеются каменные бабы (изваяния), "которым шамхальские татары поклонялись как идолам" [23, 97-98]. Доисламские верования кумыков, несомненно, были связаны с почитанием и олицетворением окружающей среды. В комплексе древних верований кумыков, как и многих других тюркоязычных народов и отчасти монгольских, видное место занимал Тенгри, Тейри, Тенгри-хан (владыка неба). Зафиксированный еще архонскими записями [2, 187; 8, 1967., 78; 7, 147] Тенгри, или Тенгри-хан, у древних тюрков считался главным, верховным божеством, божеством неба и, как отмечал известный тюрколог Л.П. Потапов, "божеством высшего ранга" [15, 50]. По представлениям же кумыков, Тенгри живет на седьмом слое неба (арш), где расположен его трон. Именно оттуда дают о себе знать первые петухи, крик которых тут же подхватывают петухи на земле.

Несмотря на то, что ингуши в течение длительного времени были язычниками, приняв ислам одними из последних на Кавказе, анализ доисламских верований позволяет утверждать, что уже к моменту проникновения в их среду ислама, они фактически пришли к монотеистическому пониманию природы божества. Ведь у верховного бога Дялы отсутствовало изображение. Он представал перед вайнахами как неантропоморфное, безличное начало всего сущего. Именно благодаря его безличной природе, отсутствию изображения и размытостью его облика в вайнахском сознании не возникло противоречия между язычеством и укореняющимся исламом». До сих пор ингуши называют Аллаха – Дяла, а месяц Рамадан (уразу) – «мархи-бутт». Получается, что ингушское «марх кхабар» можно

перевести как почитание солнца. Эти два термина прочно прижились в ингушской религиозной среде и не вызывают конфликтов и недоумений. Кроме того, мы можем заметить, что ингушский Дяла и исламский Аллах имеют практически одинаковую историческую природу, а близость традиционной этики вайнахов и морально-этических догм ислама способствовали восприятию ислама.

Также и традиционные религиозные воззрения осетин, столкнувшись с каноническим исламом (как, впрочем, и с христианством), хотя и приобрели внешнюю форму мусульманской религии, остались, в сущности, на прежних позициях язычества, в то время как на традиционные верования кабардинцев, чеченцев и ингушей ислам оказал большее влияние. И без того сложные конструкции религиозных верований осетин еще более усложнились и видоизменились как религиозное отражение реальной действительности в результате закономерного, длительного, естественноисторического развития народа.

В отличие от обрядов и традиций мусульманства, которых осетины придерживались поверхностно, порой формально, некоторые стороны идеологии ислама были восприняты народом и стали, в определенной степени, частью его духовной культуры. Наиболее ярко влияние ислама на духовную культуру осетинского народа отразилось в его устно-поэтическом творчестве.

Религиозные воззрения осетин представляли собой эклектическую смесь традиционных верований с христианскими и мусульманскими элементами. Ни одна из двух мировых религий не могла и не пустила в народе глубокие корни [19, 49-58]. Преобладающее влияние на сознание людей сохранило за собой традиционное религиозное мировоззрение, но с большой примесью веками наслоившегося на него христианства и затем мусульманства. “Странно и прискорбно, - писал Шегрен, - видеть это смешение рели-

гий и полное небрежение ко всем. Так, например, осетин считается христианином, а между тем бреет волосы, делает омовение, обряды же церковные при свадьбах, похоронах исполняет языческие, приносит жертву кумиру, никогда не ходит в церковь, не знает, что такое Иисус… Семейство его следует его же примеру. По правде и мусульмане тоже не лучше христиан, исповедуя секту суни, не многие из них все предписанные обряды знают хорошо, еще меньше их исполняют" [20, 2].

В целом же отношение осетин к религии ярко характеризует поговорка: "Ирон динылхæстæн пысылмон дæр ницы бавæййы, чырыстон дæр". ("Осетинскому вероисповеданию никем не доводится (т.е. не имеет к нему никакого отношения) ни мусульманин, ни христианин"). Более того, к тем, кто считает себя праведным мусульманином, относятся с недоверием. В таких случаях говорят: "Йæхи мын ныппысылмон кодта". ("Состроил из себя мусульманина"). Отношение у осетин к религии и религиозным обрядам либеральное, так как они не затрагивают и не мешают исполнению традиционных обрядов. Что касается религиозных деятелей, то оценка их в народе – резко отрицательная.

Особенности религиозного сознания кабардинцев в конце XVIII – начале XIX века мало чем отличались от осетинского. Кабарда той поры – это сословное феодально-аристократическое общество, где нескольким фамилиям высшей знати (пши) подчинялись зависимые дворяне-уорки и крестьяне. В предшествовавшие столетия «мусульманство» пши и уорков носило скорее формальный характер. В их среде главенствовала воинственная рыцарская культура, дворянский этикет – уэркъ хабзэ. Дж.Интериано, побывавший среди адыгов в XVI столетии, свидетельствовал, что и во времена относительной христианской самоидентификации адыгов, дворяне-рыцари до старости не ходили в храм и проповеди слушали снаружи культовых

зданий, сидя на конях [1, 47]. Подобное отношение к религиозности через призму возрастного критерия встречается среди кабардинцев до сих пор. В XVI - XVII веках выезжавшие на русскую службу кабардинские князья и дворяне легко переходили в православие.

Несомненно, культурное, религиозно-мировоззренческое поле народа на протяжении веков менялось. Однако до тех пор, пока оно существовало в своем традиционном виде, сохранялись его константы, обуславливавшие религиозное сознание народа. Феномен религиозного синкретизма заключается в консервативности традиционного религиозного сознания. Чем более устойчиво в народе это сознание, тем большей синкретизации подвергается новая религиозная система, с которой общество сталкивается.

К примеру, Е.А.Ахохова дает такую характеристику религиозному синкретизму адыгов: «сложный синкрет, где различные по своему происхождению элементы недифференцированно сосуществуют не противореча, а дополняя друг друга» [5, 28].

В более общем плане религиозный синкретизм принято характеризовать как «соединение разнородных вероучительных и культовых положений в процессе взаимовлияния религий в их историческом развитии» [17, с. 37].

В связи с присущим традиционному религиозному сознанию кабардинцев синкретизмом можно выделить ещё одну его особенность – мифологичность, к которому можно отнести и суеверность. Однако данную особенность лучше рассмотреть отдельно, в связи с качественным изменением содержания в настоящее время по сравнению с прошлым. Здесь ограничимся общей культурологической характеристикой этого явления: «специфический, свойственный прежде всего архаической эпохе человечества, способ функционирования мировоззренческих конструк-

тов, при котором условные и логически недоказуемые умозрительные феномены воспринимаются субъектом в рамках нерасчлененного, чувственно-рационального сознания как подлинно существующие и неизменные элементы реальности» [17, с. 37].

Как специфическую особенность традиционного мировоззрения кабардинцев можно оценивать восприятие веры как этизирующего сознания и поведения фактора. Общение с наиболее авторитетными хранителями народного мировоззрения на период после репрессий 1930-х годов – уважаемыми в народе стариками – привело Б.Бгажнокова к заключению, что Бог воспринимается ими как объективатор, как краеугольный камень феномена, который исследователь назвал габитусом адыгства [6, 33-34].

Мировоззрение ингушей всегда было религиозно. Восприятию мира через призму Божественного во многом способствовала неповторимая природа Ингушетии и традиционный уклад общественной жизни, где каждое поколение воспитывалось в поклонении всемогущему верховному божеству – Дяла.

Пережитки прошлого, которые укореняются в сознании людей, выступают достаточно зримо на местной основе, становясь частью духовной культуры.

Современный уровень этнографической науки позволяет говорить о глубоких истоках религиозного мышления карачаевцев и балкарцев, дать утвердительный ответ на вопрос о наличии в дореволюционном быту карачаевцев и балкарцев реликтовых пережитков, связанных с древнейшими пластами духовной культуры народа. Народная религия явилась тем стержнем, вокруг которого сформировался комплекс ритуальносимволических действий, который претерпев значительную трансформацию в процессе исторического развития, сохранил тем не менее у каждого народа ряд ярких самобытных черт [18].

Говоря об особенностях традиционного религиозного сознания северокавказцев, сохраняющих значение и сегодня, необходимо отметить одно следствие высокой этнизированности мировоззрения – сохранение чувства национально-культурного единства несмотря на различную конфессиональную самоидентификацию.

Сложность изучения религиозных образований состоит в том, что в них постоянно происходят многообразные, часто незаметные, количественные изменения, которые до определенного момента не ведут к деформации системы в целом.

Многообразие синкретических образований требует конкретно-исторического их изучения. В них следует выделять не только специфические, но и общие черты. Понятие "религиозный синкретизм" в ходе философско-социологического исследования эволюции религии помогает выделить то общее, что присуще любой религиозной системе, и вместе с тем способствует раскрытию специфики ее развития [11, 13].

Литература:

1. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX веков. – Нальчик, 1974.
2. *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962.
3. *Артановский С. Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Философско-методологический ан современных зарубежных концепций. Л., 1967.
4. Атеистический словарь. М., 1983.
5. *Ахохова Е.* Адыгский религиозный синкретизм // Автореф. дис. кандидата философских наук. М., 1996.
6. *Бгажноков Б.* Адыгская этика. Нальчик, 1999.

7. *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. Л., 1979.
8. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967.
9. *Доля В. Е.* Критика теологического понимания свободы. Львов, 1973.
10. *Кабо В.Р.* Синкретизм первобытного искусства (По материалам австралийского изобразительного искусства) // Ранние формы искусства. М., 1972.
11. *Капустин Н.С.* Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М., 1984.
12. *Кочнёв В.И.* Синкретизм народных верований на Цейлоне. - Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М. 1970.
13. Краткий психологический словарь-хрестоматия. М., 1974.
14. *Кулик В.С.* О структуре первобытной религии // Вопросы философии и социологии. Вып. 1. Л., 1969. – С. 60-61.
15. *Потапов Л.П.* Древнетюркские черты в почитании неба у Саяно-Алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Наука. Сибирское отд. Новосибирск. 1978.
16. *Спиркин А.* Происхождение сознания. М., 1960.
17. *Таказов Ф.М.* Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2009.
18. *Текеева Л.К.* Почитание птиц в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев // Материалы Пятой межрегиональной научной конференции “Студенческая наука – экономике России”. Ставрополь, 2005. Северо-Кавказский государственный технический университет. http://www.ncstu.ru
19. *Цаллаев Х.К.* Традиции и обычаи осетин. – Владикавказ, 1993.

20. *Шегрен А.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. – М., 1847.
21. *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII-XII вв.) Махачкала, 1969.
22. Syncretism Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September, 1966. Stockholm, 1969.
23. *Eichwald E.* Reise auf dem Kaspischen Meere und in dem Kaucasus. Stuttgart und Tubingen. 1834. Bd. S. 97-98.

Тибилов И.С.

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ЖАНРОВ МАЛОЙ ПРОЗЫ В ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация: В статье исследуются особенности развития и формирования жанров малой прозы в осетинской литературе. На развитие литературной прозы огромное влияние оказал фольклорный жанр *тауараг. Тауараги*, передавая мифы, стали выразителями формирования мировоззрения у народа. По мере эволюции, *тауараг* начал приобретать форму манифестации единства общественного сознания, основанного на мировоззренческих истоках мифологии. Жанр таурага послужил переходной формой от фольклора к литературе.

Ключевые слова: осетинская литература, проза, жанры, фольклор, тауараг, рассказ.

Tibilov I.S.

FEATURES OF DEVELOPMENT AND FORMATION OF SHORT FICTION GENRE IN THE OSSETIAN LITERATURE

Abstract: *The article examines the characteristics of development and formation of short fiction genre in the Ossetian literature. The development of literary prose was greatly influenced by the folk genre Taurage. Taurage, re-letting myths have become spokesmen for the formation mirovoz-view of the people. As evolution, Taurage began pur-PETA form of public manifestation of the unity of POPs naniya based on the philo-*

sophical origins of the myth-ogy. Genre Taurage served as a transitional form of folklore literature.

Keywords: *Ossetian literature, prose, genres, folklore, Taurage story.*

Проблема формирования и развития жанра рассказа в осетинской литературе освящается в трудах многих исследователей. Впервые к проблеме развития жанра прозы в контексте исследования литературного процесса в его исторической преемственности обратился Цомак Гадиев в статье «Вехи осетинской литературы» [3, с. 17-58.]. В своей работе Ц.С.Гадиев дает ряд концептуальных положений по истории становления и развития осетинской литературы, впервые высказав мысль о том, что возникновение осетинской литературы связано с последствиями присоединения Осетии к России, а также дав идейно-эстетическую характеристику творчеству Темырболата Мамсурова, Коста Хетагурова, Сека Гадиева, Елбасдуко Бритаева и Александра Кубалова. Хотя исследование Ц.Гадиева не претендует на системный анализ становления и развития осетинской литературы, однако он дал толчок к осмыслению историко-литературного процесса как самостоятельного предмета исследования и по праву считается основателем осетинского литературоведения и критики.

Вслед за Ц.С. Гадиевым М.С.Тотоев в своей работе «Очерки истории культуры» [23] дает более глубокий анализ истории становления литературы. Хотя научный труд М.С.Тотоева привлекает обилием фактического материала и четкостью периодизации, однако в силу того, что предметом научного исследования М.Тотоева оказались публицистика, художественные произведения, социально-экономическая история, этнография, лингвистика, события революционного движения, историография, фольклори-

стика и педагогические идеи, анализ литературы оказался размыт разнохарактерностью фактического материала. Периодизацию осетинской литературы, предложенную М.С.Тотоевым, продолжил и развил Х.Н.Ардасенов в работе «Очерк развития осетинской литературы (дооктябрьский период)» [2].

Проблемы осетинской прозы в той или иной мере находили отражение и в последующем в исследованиях авторов, обращавшихся к истории осетинской литературы. Отдельные вопросы осетинской прозы освещались в трудах А.А.Тибилова [20, с. 503-510; 21, с. 3.], Т.А. Епхиева [9], В.М. Гаглоева [4], В.И.Абаева [1, с. 240-243.], З.Н.Суменовой [17], Р.Г.Цомартовой [25]. Наиболее же фундаментальные исследования осетинской прозы появляются в работах Н.Г.Джусоева. В своей докторской диссертации «Очерк развития осетинской литературы» [7] в 1968 году Н.Г.Джусоев решает целый ряд вопросов осетинской литературы, проводит глубокий научный анализ творчества писателей Темирболата Мамсурова, Коста Хетагурова, Сека Гадиева, Цомака Гадиева, Елбыздыко Бритаева. Благодаря новому концептуальному подходу к исследованию становления и развития национальной литературы, работа Н.Джусоева оказала огромное воздействие на последующее развитие литературоведения не только Осетии, но и всего северокавказского региона.

Изучение генезиса осетинской прозы свое дальнейшее развитие получило в научных трудах З.М.Салагаевой [15; 16], рассматривавшей осетинскую прозу в историко-генетическом плане.

На развитие литературной прозы огромное влияние оказал фольклорный жанр *тауараг. Тауараги*, передавая мифы, стали выразителями формирования мировоззрения у народа. По мере эволюции, *тауараг* начал приобретать форму манифестации единства общественного сознания,

основанного на мировоззренческих истоках мифологии. Естественно, чтоб достичь своей цели, *тауаг* стал шлифоваться, приобретая художественно-эстетическую форму. Хотя эстетическое восприятие *таурага*, существовавшего только в прозаической форме, уступал поэтическим жанрам, однако превосходил поэзию более широкими возможностями воздействия на слушателя. Простота изложения давала возможность глубже вникать в смысл повествования, кроме того, в урегулированности прозы нет твердых норм, нет строгих границ, что, безусловно, теснее связывает его с традицией, делая его, ко всему прочему, массовой, т.к. поэтическая форма повествования не всем сказителям была под силу, а для прозы необязательно было обладать литературными способностями профессионального сказителя.

История развития *таурага* требует специального изучения и осмысления, поскольку каждый новый этап в его эволюции имеет свою специфику, т.к. сопровождается существенными трансформациями жанровых форм. Анализ жанровой специфики *таурага* позволяет выйти к более широким закономерностям развития прозы в осетинской литературе. Эволюция *таурага* в фольклоре осетин имеет немало общего с развитием прозаического жанра рассказа в литературе.

Наибольшую близость литературному рассказу *тауаг* получил в исторических преданиях и легендарных рассказах-притчах [18, с. 477-492]. Как правило, в исторических *таурагах* изображаются различные стороны обычаев и традиций, уклада жизни и этическое мировоззрение народа. Вместе с тем, по утверждению Ш.Джикаева, «основная идея сюжетов (*таурагов*) бывает направлена на изображение земной жизни, быта и деяний народа, бывает связана с конкретным местом и временем, конечной целью

их бывает сделать морально-философское заключение» [10, с. 4].

Эволюция жанра *тауарга* наглядно демонстрирует, с одной стороны, о стабильном оформлении собственно-национальных художественных предлитературных традиций осетин, с другой стороны, показывает новые исходно-типологические начала, которые позволяют говорить о классическом пути развития осетинской литературы. В *тауарге* отражаются важнейшие стороны национального своеобразия общественно-исторического сознания осетинского народа, нравственно-эстетические ценности, философские и мировоззренческие позиции. Специфика формы *тауарга* учитывает всю народность и особенность этнической культуры осетин.

З.М.Салагаева рассматривала первую печатную религиозную книгу на осетинском языке «Начальное учение» как начало осетинской переводной литературы [15, с. 160]. Однако первым авторским прозаическим произведением можно считать рукопись 1802 года, связанной с восстанием южных осетин против грузинских помещиков [19]. Рукопись представляет собой изложение законадательства суда в сел. Ванати на русском, грузинском и осетинском языках. «Хотя это сугубо деловой документ, но в переводе его на осетинский язык сказывается то, что его переводчик Иван Ялгузидзе был поэтом. В отличие от канцелярского стиля оригинала, осетинский перевод литературный» [15, с. 169]. С именем Ивана Ялгузидзе, по мнению З.М.Салагаевой, связано и возникновение ораторской прозы на осетинском языке. Это предисловие к его сделанному переводу с грузинского языка на осетинский евангелия. Хотя рукопись так и не появилась в печати, однако З.М.Салагаева считает появление этого перевода как совершенно уникальное явление в осетинской литературе, представляя ее в качестве наглядного примера становления «прозы у народа, у кото-

рого почти не было традиций письменной литературы» [15, с. 172].

Безусловно, художественной литературе предшествовала религиозная литература. Так под влиянием агиографических произведений зарождалась художественная литература во многих христианских государствах, в том числе и в Грузии и Армении. В Осетии же приведенные З.М.Салагаевой фактов появления библейских текстов на осетинском языке можно рассматривать лишь с позиций зарождения письменности, но никак литературы. Во-первых, отмеченные факты относятся к переводной литературе. Во-вторых, несмотря на появление переводной традиции библейских текстов, в Осетии не возникло агиографических трудов, фактически являющихся переходным звеном к появлению художественных произведений.

Окончательно же, появлению художественной литературы способствовали труды А.Шегрена [Шегрен А. Осетинская грамматика с кратким словарем осетино-российским и российско-осетинским. Ч. 1. С-Пб., 1844] и А.Шифнера [14].

Таким образом, осетинская литература выросла не из религиозных переводных текстов, как это считает З.М.Салагаева, а, с появлением письменности и зарождении осетинской грамматики, из фольклора осетин. Творчество первых осетинских писателей (А.Кубалов, К.Хетагуров, С.Гадиев, Б.Гуржибеев) тесно связано с устным народным творчеством. Если становление поэзии, несмотря на использование фольклорных мотивов и сюжетов, неразрывно связано с традициями русской поэзии, то проза родилась из фольклорного прозаического жанра *таураг*. «Когда еще не появился термин “рассказ”, первые осетинские писатели свои короткие прозаические произведения называли “таураги”» [10, с. 4].

Фольклорный жанр *тауараг* стал переходной прозаической формой от фольклора к литературе. Наряду с просветительскими произведениями на русском языке появились первые прозаические опыты, выросшие на эпических традициях. Авторы первых прозаических произведений, в отличие от просветителей, учитывали влияние новых общественно-политических условий на мировоззрение осетин. Так Н.Джиоев, подписывавшийся псевдонимом «Дзæбидыр» («Тур») в рассказе, опубликованным в газете «Ног цард» («Новая жизнь») [13], на реальные исторические события смотрит обобщенным эпическим взглядом. У него нет собственного взгляда по вопросу присоединения к России. Здесь нам на признаки фольклорного историзма указывают время и абстрактное пространство. К примеру, историческое время показывается с помощью традиционных фольклорных формул (“Рæстæг ивта, æмæ Чеселты цъæх арвыл цæгатырдыгæй фæзындис сау мигъ… Уыцы мигъ уыдис уырыс” /“Менялись времена, и с северной стороны над синим небом Чеселта появился черный туман… Этим туманом были русские”/ [12, с. 17].

Первые прозаические произведения стали появляться на страницах осетиноязычных газет и журналов: «Ирон газет» /«Осетинская газета»/ (1906), «Ног цард» /»Новая жизнь»/ (1907), «Хабар» /«Новость»/ (1909), «Зонд» /«Разум»/ (1907), «Æфсир» /«Колос»/ (1910), «Хуры тын» /«Луч солнца»/ (1912). Хотя жизнь первых осетиноязычных газет была недолговечной, в них было опубликовано около ста художественных произведений (стихотворений, рассказов, фельетонов, *тауагов*). Писатели, публиковавшие на страницах этих газет свои произведения, были одновременно и публицистами. Примечателен тот факт, что и на публицистику того времени огромное влияние оказывал фольклор.

«Осетинская публицистика стояла близко к фольклору и литературе. В статьях и очерках авторы широко использовали пословицы и *тауараги*, эпическими и сказочными образами, ими придавали своим произведениям художественные свойства, с их помощью они показывали свои мысли более глубже и ярче, о сложных вопросах разговаривали с населением народным языком» [6, с. 10].

Если, как утверждал Н.Джусоев, стихи могли заучиваться и передаваться из уст в уста, слово драматурга могло дойти до зрителя, как бы он неграмотен ни был, то проза требовала широкого читателя, который в конце XIX века только-только начал появляться [7, с. 11].

Обращает на себя внимание и тот факт, что основоположник художественной литературы К.Л. Хетагуров на сюжеты и по мотивам фольклора создал ряд произведений («На кладбище», «Хетаг», «Пастух-батрак», «Фсати», «Плачущая скала», и др.) [24], А.Кубалов на основе народного *тауарга* написал поэму «Æфхæрдты Хæсанæ» («Хасана Афхардты») [11], Б.Гуржибеков по мотивам народного творчества создал поэму «Очаровательная красавица» [5]. Но все произведения, созданные на основе фольклорных сюжетов, написаны в поэтическом жанре.

Что же касается прозы, то почти все писатели конца XIX – начала XX века (Инал Кануков, Коста Хетагуров, Арсен Коцоев, Батырбек Туганов, Георгий Цаголов) публиковали рассказы, легенды, предания и притчи исключительно на русском языке. Лишь с появлением периодики на осетинском языке были созданы условия для появления прозы на осетинском языке.

Фактически, первые прозаические произведения на осетинском языке, независимо от степени использования фольклорных мотивов и сюжетов, не выходили за рамки жанра *тауарга. Тауараг*, скорее всего, привлекал первых авторов не столько своей «народностью», который был по-

нятнее большинству народа, еще не знавшего эстетику художественного слова, но хорошо разбиравшегося в эстетике фольклорного текста. Язык *тауарга* был емок, выразителен и лаконичен. Живость описаний гармонирует с мироощущением, картиной мира осетинского слушателя. Кроме того, *тауараг* щедр на яркие, впечатляющие образы. В нем используется с тонким чувством слова все богатство языка. Прозаическая ткань *тауарга*, как, впрочем, и литературного рассказа, организуется по собственным законам, которые категорически требуют точности детали, лаконичности характеристики, «скупости» языка, при котором «жалко» расставаться с каждым словом.

Среди тех, кто писал в жанре *тауарга*, был Кылцыко Томаев, опубликовавший в журнале «Ног цард» рассказ-тауараг «Дзæгъæл мæсыг æмæ къæдзæхыл галуаны хæлддзæгтæ» («Развалины заброшенной башни и замка на скале») [22]. «Автору удалось дать свою концепцию истории осетинского народа на примере одной семьи Талтагаевых, которую он проводит сквозь бурные события истории Осетии с конца XVII до 60-х г. XIX в. Разные поколения семьи Талтагаевых причастны к таким крупным историческим событиям, как присоединение Осетии к России, борьба против грузинских феодалов и царских властей, движение Шамиля, русско-турецкая война. На фоне этих исторических событий показаны героические характеры Афако, Темболата, Хатаната, Елтака, Тохтыко, которые своим мужеством поражают даже противников.

К.Томаев в своем произведении стремиться выразить концептуальную взаимосвязь событий. Он уже не смотрит глазами современников на изменения исторических реалий, происшедших в конце XVII – XIX вв. в осетинском обществе, но старается изобразить в этой действительности судьбу отдельно взятой личности, или нескольких поколений одного рода. Характер героев показываются

не только на поле битвы, но и в обстановке быта. В то же время в произведении прослеживается влияние народного творчества. И произведению К.Томаева характерен рассказ в стиле *тауарга*. Потому, как подметила И.В.Мамиева, «в ранней осетинской прозе актуален исторический и повествовательный (*тауарагон* И.Т.) взгляд на проблему. Они не всегда могут примириться друг с другом, но тогда основополагающий факт произведения оказывается ущербным, выдуманное содержание фольклорного «документа» уже не может дать возможность объективно оценить поступки исторических личностей» [12, с. 17-18].

В отличие от К.Томаева, прибегавшего к фольклорным приемам, Е.Гулиев не использует в своих рассказах и очерках фольклорные мотивы, но его творчество ближе к жанру *тауарга*, чем к литературному рассказу. Именно следование жанру *тауарга* сближает его с Сека гадиевым. «Изображение сильной любви, решительных характеров, трагизм, пейзаж, тесно связанный с внутренним состоянием героев, - все это роднит Ефима Гулиева с Сека Гадиевым» [15, с. 211].

Таким образом, фольклорный жанр *тауарга* выступил связующим звеном, который дал возможность оторваться от народного творчества, фольклорных принципов и перейти к литературному жанру рассказа. Фольклорный *тауараг* эволюционировал в литературный, наиболее ярким показателем чему является проза Сека Гадиева.

Литература:

1. *Абаев В.И.* О Сека Гадиеве (к 50-летию со дня смерти) // Сов. Осетия. Лит.-худ. и общест.-полит. альманах, 1965, № 26—27, с. 240—243.
2. *Ардасенов Х.Н.* Очерк развития осетинской литературы (дооктябрьский период). Орджоникидзе, 1959.

3. Архив СОИГСИ. Фонд Ц. Гадиева, папка V, л. 17-58.
4. *Гаглойты Владимир.* Предисловие // Осетинские рассказы. Цхинвали, 1966. – С. 3-6 (*на осет. яз*.).
5. *Гурджибети Б.* Сахи рæсугъд (Очаровательная красавица). Дзауджикау, 1904. – (*на осет. яз.*).
6. *Джикаев Ш.Ф.* История осетинской литературы (1917-1956)/. Владикавказ, 2003. – 462 с. (*на осет. яз.*).
7. *Джусойты Н.Г.* История осетинской литературы (дореволюционный период). Диссертация на соискание ученой степени доктора филолог, наук, 1968 (*рукопись*).
8. *Джусойты Н.Г.* История осетинской литературы. Кн. 2 (1902-1917). Тбилиси, 1985.
9. *Епхиев Т.А.* Арсен Коцоев. Орджоникидзе; Сев.-Осег. книжи. изд-во, 1955 (*на осет. яз*.).
10. Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды) /Составит. Ш.Ф.Джикаев/. Орджоникидзе, 1989. – 496 с. (*на осет. яз.*).
11. *Кубалов А*. Афхардты Хасана. Дзауджикау, 1898. (*на осет. яз.*).
12. *Мамиева И.В.* В поисках слова: Автор и герой: динамика взаимоотношений). Владикавказ, 2008. – 368 с. (*на осет. яз.*).
13. Ног цард (Новая жизнь), 1907, № 2. (*на осет. яз.*).
14. Осетинские тексты, собранные Дан.Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал академик А.Шифнер. С-Пб., 1868.
15. *Салагаева З.М.* От Нузальской надписи к роману. Проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Орджоникидзе, 1984.
16. *Салагаева З.М.* Четыре этюда об осетинской прозе. Изд-во «Ир», Орджоникидзе, 1970.
17. *Суменова З.Н.* Инал Кануков. Орджоникидзе; Ир, 1972.
18. *Таказов Ф.М.* Устное народное творчество //Осетины. М., 2012. – С. 477-492.

19. *Тибилов А.А.* Борьба южных осетин с грузинскими помещиками и русскими генералами в XIX веке / Фидиуæг, 1927, № 3-4, С. 39-43. (*на осет. яз.*).
20. *Тибилов А.А.* Литературный сборник на осетинском языке «Малусаг», Госиздат, 1922. // Известия осетинского научно-исследовательского института краеведения. Вып. I. Владикавказ, 1925. – С. 503-510.
21. *Тибилов А.А.* Рассказы Гадиева // Архив СОИГСИ, фонд Гадиева, с. № 5-15, л. 3.
22. *Томаев Кылцыко*. Развалины заброшенной башни и замка на скале / Ног цард, 1907, №№ 3-5.
23. *Тотоев М.С.* Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Орджоникидзе, 1957.
24. *Хетагуров К.Л.* Собр. Соч. в трех томах, т. I и II. М., 1951.
25. *Цомартова Р.Г.* Становление жанра историко-революционного романа в осет. литературе.—Автореф. дис. канд. филолог, наук. Изд-во Московского университета, 1975.
26. *Шегрен А.* Осетинская грамматика с кратким словарем осетино-российским и российско-осетинским. Ч. 1. С-Пб., 1844.

Туаллагов А.А.

ЕЩЕ РАЗ ОБ ОТКРЫТИИ И НАЧАЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЗЕЛЕНЧУКСКОЙ ЭПИТАФИИ

Аннотация: *Статья посвящена вопросам обнаружения и начала исследования Зеленчукской надписи. Автором приводятся некоторые новые сведения, касающиеся возможных условий обнаружения и изучения памятника. В публикации представлены и дополнительные сведения к вопросу о дешифровке надписи.*

Ключевые слова: *Зеленчукская эпитафия, эпиграфика, история, археологические памятники, аланы, дешифровка.*

Tuallagov A.A.

ONCE AGAIN, THE OPENING AND THE BEGINNING OF THE STUDY GREEN-CHUKSKOY EPITAPH

Abstract: *The article is devoted to the detection and the study Zelenchukskaya inscriptions. The author gives some new information concerning possible conditions to detect and study the monument. The publication presents and additional information to the issue of deciphering the inscriptions.*

Keywords: *Zelenchuk epitaph, epigraphy, history, archaeological sites, Alans, decoding.*

Одним из наиболее известных памятников аланской эпиграфики является Зеленчукская надпись. Она впервые была опубликована и проанализирована В. Ф. Миллером в конце XIX в. на основании данных осетинского языка. В

некоторых своих публикациях мы уже касались вопросов о полагаемых условиях открытия надписи [1, 386-388; 2, 203-209]. Плита с надписью могла быть обнаружена в июле 1888 г. Д. М. Струковым, исследовавшим памятники античности и снявшим копию с надписи. Тогда Д. М. Струков посетил Зеленчукские храмы в ходе мероприятий, посвященных 900-летию крещения Руси [3, 312-313]. Впоследствии В. Ф. Миллер ознакомился со снятым с надписи оттиском из бумаги Г. И. Куликовского, который как член Общества Любителей Естествознания ездил с археологическими целями в Терскую и Кубанскую области и последним воочию видел памятник в 1892 г.

В протоколе обыкновенного заседаний Императорского Московского Археологического Общества (ИМАО) № 320 от 27 января 1889 г. отмечалось:

«10. Действ. член В. Ф. Миллер прочел доклад под заглавием: «Древне-осетинский памятник из Кубанской области». Памятник этот – могильная плита в 2 арш. 2 верш., с изображением креста и надписью греческими буквами на осетинском языке, находящаяся вместе с тремя такими же плитами на древнем кладбище в лесу, в 2 верстах от аула Хумары в Баталпашинском уезде, на верховьях Кубани. Снимок с надписи привезен Д. М. Струковым в 1888 г. Подобные христианские надписи греческими буквами в данной местности встречались и прежде, – но это – первая надпись удобочитаемая, следовательно – первая, по которой можно заключать о языке древнего христианского населения местности. Докладчик указал на приведенные им в III ч. «Осетинских Этюдов» исторические и топографические свидетельства о том, что древние поселения Осетин шли далеко на запад, захватывая верховья Кубани, и отметил сведения о христианстве среди Осетин, восходящие, может быть, даже ко временам Юстиниана. По представленному затем чтению надписи оказалось, что из 21

строк бóльшая часть читается более или менее удовлетворительно, заключая в себе имя Иисуса Христа и, по-видимому, св. Николая, имена и отчества погребенных, и, по-видимому, просьбу к Осетинам молиться за них. В конце надписи стоит дата, не совсем ясная, но единственное возможное (по снимку) чтение которой дает 6230 г. (от сотв. мира), следовательно, 722-й от Р. Х. В заключение докладчик просил принять меры к охранению этого замечательного памятника.

Постановлено: Благодарить В. Ф. Миллера, доклад напечатать в «Материалах по археологии Кавказа» и просить иеромонаха ближнего Зеленчукского монастыря, о. Серафима, снять оттиск с камней, а г. начальника Кубанской области – принять меры к охранению памятников и, если возможно, к доставлению их в Исторический музей» [4, 99-100].

Приведенные в протоколе данные вызывают к себе некоторые вопросы, на которые, например, справедливо обратил внимание С. Н. Савенко. В своем электронном письме автору от 5 июля 2015 г. он указал, что указание на место находки недалеко от аула Хумары, на верховьях Кубани несет в себе определенное противоречие. Хумара, действительно, находится в долине Кубани, но никак не Большого Зеленчука, к которой объективно привязана находка. Расстояние между указанным районом и действительным районом находки составляет десятки километров. Вполне логичным представляется поставленный исследователем вопрос: «Может, эта неточность объясняется слабым знанием в то время местности в верховьях Кубани?».

Кроме того, С. Н. Савенко обратил внимание и на такой важный факт как отсутствие у нас иных подтверждений непосредственного посещения Д. М. Струковым в 1888 г. места находки эпитафии в верховьях Большого Зеленчука. Проведенные изыскания исследователя позволяют под-

твердить, что Д. М. Струков в июле 1888 г. посетил Зеленчукские храмы в окружении епископа Ставропольского и Екатеринодарского Владимира в ходе мероприятий, посвященных 900-летию крещения Руси. Художник был привлечен для изготовления иконостаса для нового Владимирского храма в Ставрополе и участвовал в его освящении 14 июля 1888 г. Затем со священником Д. Успенским, преподавателем духовной семинарии П. Синайским и военным начальником Баталпашинского отдела Демьяновым он отправился в строящийся Святой Александро-Афонский Зеленчукский монастырь, отмечая по пути курганы, каменные столбы с изображениями. В Нижнем Архызе он осмотрел храмы и развалины других построек, составил глазомерный план городища, немаштабные рисунки, планы и разрезы храмов, церквей, каменных столбов, плит и надписей, зарисовки фресок. С помощью иноков и богомольцев Д. М. Струков очистил храмы от зарослей, частично раскрыл фрески [3, 313]. Таким образом, у нас, действительно, нет никаких дополнительных подтверждений о знакомстве Д. М. Струкова с Зеленчукской эпитафией в 1888 г., и единственными указаниями на данный факт до сих пор остаются материалы протоколов заседания ИМАО.

В протоколе обыкновенного заседания ИМАО № 331 от 16 мая 1889 г. зафиксирована следующая информация, которая, видимо, является реакцией на обращение Общества на отмечавшемся заседании 27 января 1889 г. «… просить иеромонаха ближнего Зеленчукского монастыря, о. Серафима, снять оттиск с камней». Среди полученных Обществом писем упоминается следующее:

«к) От о. Серафима, настоятеля Зеленчукской пустыни (Кубанской области) сообщение, что снимки с местных камней не могли быть сделаны зимою, но могут быть представлены в июне.

Постановлено: принять к сведению» [5, 123].

Дальнейшие исследования Д. М. Струкова в районе Нижнего Архыза состоялись в следующем, 1890 г. В этом году он доложил об итогах своего посещения Нижнего Архыза в 1888 г. на VIII Археологическом Съезде в Москве и представил доклад с рисунками в Императорское Русское Географическое Общество в Петербурге с ходатайством о предоставлении ему средств для новой поездки. Общество обратилось в ИМАО. В результате, было выделено 150 рублей, и Д. М. Струков получил Открытый лист № 687 от 22 июля 1890 г. на исследования «… на берегу р. Большой Зеленчук».

Следуя из Невинномысска в Святой Александро-Афонский Зеленчукский монастырь, Д. М. Струков детально описывал курганы и каменные памятники. Прибыв на место, он не смог найти рабочих и инструменты для раскопок, поэтому ограничился визуальным осмотром и новыми немасштабными зарисовками, которые носили приблизительный характер из-за отсутствия измерительных инструментов и необходимого времени. Игумен Серафим предоставил Д. М. Струкову археологические находки, обнаруженные во время строительства, и организовал его поездку в Верхний Архыз. По пути Д. М. Струков описывал развалины построек. Тогда был составлен примерный план археологических объектов осматриваемого района. От местного лесничего Д. М. Струков узнал о расположении недалеко в горах еще одного комплекса – Кяфар. Его обратная дорога проходила по берегу Малого Зеленчука, где он отметил много курганов, сделал акварельную зарисовку башни Адиюх и крупного кургана в 12 верстах к северу от Баталпашинска. Данных о посещении других районов региона в письменных документах их архива ИИМК выявлено не было [3, 313-314]. В указанном электронном письме от 5 июля 2015 г. С. Н. Савенко предположил: «Может быть то-

гда Струков и видел «Зеленчукскую плиту», но в его записях я ничего об этом не нашел».

История дальнейшего ознакомления с Зеленчукской эпитафией зафиксирована в протоколе обыкновенного заседаний ИМАО № 412 от 6 октября 1892 г.:

«В Кубанской области г. Куликовскому пришлось ознакомиться с памятниками древнего христианства на Кавказе, в виде престолов с надписями и без них, старинных часовен и уцелевших церквей долины р. Б. Зеленчука, Хумары и Тебердинскаго ущелья. Как с развалин церквей, так и могильников и др. памятников г. Куликовским были сняты планы, фотографии и рисунки, служившие иллюстрацией к докладу.

На одну из надписей, снятую г. Куликовским и уже описанную ранее художником Д. М. Струковым, обратил особое внимание проф. Миллер. Надпись эта греческая и может датироваться XI в., т. к. здесь же был найден крест 1013 года; она содержит в себе несколько осетинских собственных имен. Найдена она была в местности р. Зеленчука, где уже давно нет никаких следов Осетин, и факт ее находки заставляет думать, что христианство было сюда занесено из Сухума и, быть может, здесь некогда был центр «Аланской» епархии.

Постановлено: благодарить проф. Миллера и г. Куликовского и просить их обработать доклады для издания» [6, 200].

Сведения из протокола заседания были воспроизведены и в другом издании ИМАО:

«В. Ф. Миллер сообщил об одной греческой надписи, найденной на р. Зеленчук, относимой им, судя по найденному в той же местности кресту XI века, к тому же времени, что она содержит несколько собственных осетинских имен, хотя в этой местности Осетин давно нет и факт ее находки заставляет думать, что христианство было сюда

занесено из Сухума и что, может быть, здесь некогда был центр Алланской епархии» [7, 41].

Сразу после публикации исследования В. Ф. Миллера указывалось:

«В. Ф. Миллер дает описание древне-осетинского христианского намогильного памятника XI-XII века, находящегося в нескольких верстах от Александро-Афонского Зеленчукского монастыря Кубанской области. Надпись, высеченная греческими буквами, но на языке предков теперешних Осетин – Ясов (русской летописи), Аланов (визант. писателей), дешифрована автором и переведена предположительно на русский язык» [8, 80].

Некоторое внимание привлекают воспоминания И. Т. Собиева, поступившего в 1896 г. в Московское Технологическое училище и тесно сотрудничавшего с В. Ф. Миллером в деле изучения осетинского языка и в работе над осетинско-русско-немецким словарем. В данных воспоминаниях утверждалось, что В. Ф. Миллер подарил И. Т. Собиеву брошюру Кулаковского (Г. И. Куликовского? – А. Т.) о Зеленчукском камне «с надписью на дигорском диалекте», которая хранилась в его личной библиотеке [9, 4; 10, 123]. Однако никаких сведений о подобном издании обнаружить не удалось.

Обращение ИМАО к тогда еще иеромонаху Серафиму (12 ноября 1889 г. возведен в сан игумена) и высказанная им в письме готовность к сотрудничеству вселяли некоторую надежду на дальнейший поиск сведений о Зеленчукской эпитафии. Оказалось, что такие сведения содержались в документах самого Д. М. Струкова. Среди рисунков из его альбома рисунков и чертежей, хранящегося в Архиве Императорской Археологической Комиссии Института истории материальной культуры РАН в г. Санкт-Петербург, кроме известного рисунка Зеленчукской плиты Д. М. Струкова на листе № 49, впервые опубликованного В. А. Кузне-

цовым, а недавно и Л. А. Перфильевой, представлен еще один рисунок памятника на листе № 20. Над ним нанесено следующее пояснение: «Надпись на плите в 30 верст от ущелья Зеленчука по снимку Иеромонаха Серафима». Такой же рисунок представлен и на листе № 21, но без соответствующего комментария.

Работа В. Ф. Миллера с рисунком Д. М. Струкова и наличие рисунков в альбоме самого Д. М. Струкова свидетельствуют, как минимум, об обладании Д. М. Струковым несколькими копиями Зеленчукской плиты. Наличие в самом альбоме Д. М. Струкова нескольких интересующих нас рисунков на листах №№ 20, 21, 49 может поставить вопрос, безусловно, нуждающийся в дальнейшем исследовании, в первую очередь, рукописной аннотации Д. М. Струкова, об источнике (авторстве) или источниках рисунков. Кроме того, указание в подписи к рисунку, что это – «надпись на плите в 30 верст от ущелья Зеленчука…» вносит еще один «нюанс» в определение места находки, в том числе, в сравнении с упоминавшейся локализацией «… в 2 верстах от аула Хумары в Баталпашинском уезде, на верховьях Кубани».

Как мы знаем, в протоколах заседаний ИМАО и в работе В. Ф. Миллера ничего не говорится о рисунке иеромонаха Серафима. В то же время обращение к нему ИМАО с просьбой снять с Зеленчукской надписи оттиск и положительный отклик на просьбу иеромонаха Серафима могут свидетельствовать о непосредственной вовлеченности иеромонаха в исследование памятника. С другой стороны, снятие оттиска требовало определенных приспособлений и навыков работы с ними, и, если не знакомства с самой Зеленчукской надписью, но знания точных ориентиров для ее нахождения.

Мы можем предварительно полагать, что иеромонах Серафим выполнил просьбу ИМАО. Но он, насколько можно

понять из пояснения к рисунку на листе № 20, снял не оттиск, а сделал свою копию (рисунок) с Зеленчукского камня. Данная копия затем была и перерисована Д. М. Струковым в свой альбом. Впоследствии пожелание ИМАО было реализовано Г. И. Куликовским. Он снял оттиск из бумаги с Зеленчукской надписи. О вовлеченности игумена Серафима в процесс фиксации христианских памятников дополнительно свидетельствует краткое сообщение В. В. Латышева о том, что в феврале 1900 г. возле 1-й церкви Зеленчукского монастыря на древней могиле был обнаружен обломанный сверху каменный крест с надписями на обеих сторонах. Снимки надписей в натуральную величину немедленно после открытия были высланы в Императорскую Археологическую Комиссию игуменом Серафимом [11, 101]. В той же статье В. В. Латышев сообщает о привезенных сделанных в 1890 г. Д. М. Струковым прекрасном акварельном снимке и эстампаже с каменного креста 1013 г., который ранее фиксировался П. Г. Бутковым и Ю. Клапротом. Снимок [11, 99] точно соответствует снимку из альбома чертежей и рисунков Д. М. Струкова на листах №№ 20, 21, где представлен и рисунок Зеленчукской плиты, в том числе с пояснением о его авторстве иеромонаха Серафима.

К сожалению, никакой дополнительной информации о Зеленчукской надписи в изданиях того времени обнаружить не удалось. Так, в работе, посвященной христианским древностям на Зеленчуке, автор считает еще не установленной принадлежность этих древностей какому-либо народу. Но, перечисляя известные ему современные адыгоязычные народы, он склоняется к версии о «черкесских народах», которые со временем попали под власть хазаров, затем половцев и монголо-татар, принявших мусульманство, что определило отход от христианской веры местного населения.

Отмечается рассказ горцев о том, что их предки некогда нападали на христиан, грабили их, убивали священников копьями и ломали их жезлы (данные рассказы напоминают о рассказах сванов о горцах [12, 114-115], что должно бы было воспрепятствовать суждениям о черкесских народах, тогда как карачаевцы приписывали, например, древние постройки, могилы и церкви по р. Теберда диким людям – «Агач-Киши» [13, 53-54]). Единственным «документальным указателем» на время христианской истории на Зеленчуке считается каменный крест 1013 г., рисунок которого приводится. В работе указывается на сложности в ведении археологических изысканий из-за отсутствия средств, а среди хранимых в монастыре археологических находок, явно добытых из погребений, Зеленчукская плита отсутствует [14, 26-28, 33-34]. Ничего нового не содержится и в другой публикации. Единственным дополнением является указание на греческую надпись на каменной плите с обозначением XIII в., приблизительно, в 15 верстах выше монастыря, в лесу, по правому берегу Зеленчука [15, 10-11].

Приведенные материалы дают нам некоторое основание внести коррективы в прежде принятые представления. Хотя вопрос об исследовании надписи иеромонахом Серафимом нуждается в дальнейшем прояснении, но на сегодняшнем этапе выявления источников наших знаний о надписи мы можем сделать некоторые выводы. Зеленчукская эпитафия могла быть непосредственно обследована не только Д. М. Струковым и Г. И. Куликовским, но и иеромонахом Серафимом. Время предполагаемого снятия копии с камня иеромонахом Серафимом, в отсутствии иных данных, логично помещать между принятым к нему обращением ИМАО, ответным письмом иеромонаха Серафима и возведением иеромонаха Серафима в сан игумена. Тогда, скорее всего, снимок мог бы быть снят в промежутке лето-осень 1889 г. Поскольку в июле-августе 1890 г. Д. М. Струков

вновь посещал район Зеленчука, то данное время могло бы определять момент передачи ему своей копии с Зеленчукской плиты игуменом Серафимом, с которым он тогда непосредственно встречался и сотрудничал. Заметим, что рисунки из альбома чертежей и рисунков Д. М. Струкова постранично датируются 1887-1889 гг.

Таким образом, сохраняя, как и другие исследователи [3, 314], определенные сомнения об условиях открытия и изначальной фиксации Зеленчукской надписи, мы допускаем возможность того, что в 1888 г. Д. М. Струков и в 1889 г. иеромонах Серафим зарисовали Зеленчукский камень с надписью. В 1892 г. Г. И. Куликовский снял с Зеленчукского камня оттиск. Но хочется надеяться, что какие-то дополнительные сведения о памятнике, прежде всего, оттиск Г. И. Куликовского (хотя трудно представить его состояние даже в случае обнаружения) или сам памятник все еще хранятся в государственных или церковных архивах, возможно, в личных фондах исследователей. К сожалению, пропажа Зеленчукского камня не являет собой исключительный пример в судьбах эпиграфических памятников.

Как уже отмечалось, Зеленчукская эпитафия впервые была опубликована и проанализирована В. Ф. Миллером на основании данных осетинского языка [16, 110-118], являющегося прямым наследником языка средневековых аланов Северного Кавказа. Исследователь, занимаясь изучением прошлого осетин, и обратил особое внимание на данную надпись, т. к. она могла свидетельствовать о том, что прежде осетины обитали и в месте ее находки, т. е. на территории современного Карачая. В своем третьем томе «Осетинских этюдов» В. Ф. Миллер собрал все доступные ему сведения о том, что места обитания предков осетин (осы, ясы, аланы) прежде доходили до Азовского моря и низовий Дона.

Затем, вследствие исторических обстоятельств, главным образом, под давлением тюркских племен, они были вытеснены из западной части своей древней территории и сосредоточились в ее южных областях, в долинах и ущельях Кавказа. Но на прежних местах обитания сохранилась их топонимика. Поэтому Зеленчукская надпись свидетельствовала о том, что в местах ее находки в средние века жили христиане, предки нынешних осетин-дигорцев. Заметим, что и гораздо позднее карачаевцы помнили о проживании в верховьях Кубани осетин [17, 49], которых они числили и среди своих предков [18, 172], т. е. аланов. С данным положением могли быть связаны и иные сведения [19, 148].

В своей рецензии на 10-й выпуск «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», опубликованной в ноябрьском номере «Журнала Министерства Народного Просвещения» 1890 г., В. Ф. Миллер отмечал рассказы сванов о том, что на нынешних землях кабардинцев и карачаевцев раньше жили христиане, народ греческого исповедания. Сваны жили с ними дружно. Но с востока на этот народ напали горцы и всех перебили, уничтожили церкви, развалины которых видны и сегодня. С тех пор сваны постоянно вели борьбу с горцами из-за пастбищ.

По замечанию исследователя, это предание относится к отдаленным временам, когда в верховьях Кубани и в ущельях Баксана, Чегема и Черека жили, как свидетельствуют топографические названия, оссы (аланы), исповедовавшие христианство по греческому обряду. Об этом же свидетельствуют византийские сведения об Аланской епархии и значительное количество могильных крестов, нередко снабженных греческими надписями. Далее В. Ф. Миллер отмечал: «С верховья Зеленчука был нам доставлен недавно снимок с осетинского памятного столба, с изображением креста и надписью, сделанной на осетинском языке гре-

ческими буквами. В ней три раза явственно читается осетинское слово фурт – сын и два собственных имени (Анбал и Бакатар). К сожалению, обозначение года памятника слишком неявственно» [12, 114-115].

Замечание о трижды явственно читаемом слове «фурт» указывает на объективное и осторожное отношение исследователя к дешифровке надписи. В данном случае фиксируется положение до получения В. Ф. Миллером оттиска Г. И. Куликовского, благодаря которому впоследствии и было восстановлено первое из четырех употребление слова «фурт» в Зеленчукской надписи. О той же объективности и нежелании «перенапрягать» источник свидетельствует и указание на слишком неявственное обозначение года.

Литература:

1. *Туаллагов А. А.* Новые данные о давней находке // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21-23 апреля 2014 г. М., 2014.
2. *Туаллагов А. А.* Новый источник по Зеленчукской надписи // Народы Кавказа: история, этнология, культура. Материалы всероссийской научной конференции с международным участием. Владикавказ, 2014.
3. *Савенко С. Н.* Еще раз о роли Д. М. Струкова в исследовании средневековых памятников Северного Кавказа (в связи со 100-летием со дня смерти) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас, 26-30 апреля 2010 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010.

4. Древности. Труды Императорского Московского Археологического Общества М., 1890. Том тринадцатый. Вып. II. Протоколы.
5. Древности. Труды Императорского Московского Археологического Общества М., 1894. Том пятнадцатый. Вып. I. Протоколы.
6. Древности. Труды Императорского Московского Археологического Общества М., 1900. Том шестнадцатый. II. Протоколы.
7. Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским Археологическим Обществом. М., 1893. Т. I. № 1.
8. Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским Археологическим Обществом. М., 1893. Т. I. № 2.
9. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848-1948). 1948 // НА СОИГСИ. Ф. Лингвист. Оп. I. Д. 110.
10. Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41).
11. *Латышев В.* Заметки о кавказских надписях // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1904. Вып. 10.
12. *Миллер В. Ф.* О Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа, издаваемом Управлением Кавказского Учебного Округа. Тифлис, 1898 (перепечатано из Циркуляра по управлению Кавказским Учебным Округом за 1893 год № 7).
13. *Алиев У.* Карачай (Карачаевская автономная область). Историко-этнологический и историко-экономический очерк. Черкесск, 1991.
14. Древне-христианские храмы и Св. Александро-Афонский Зеленчукский монастырь, в Зеленчукском ущелии Кавказского хребта, Кубанской области Батал-

пашинского отдела. Издание Св. Александро-Афонской Зеленчукской пустыни (с рисунками древних храмов). Одесса, 1896.
15. *Динник Н.* Верховья Большого Зеленчука и хребет Абишира-Ахуба. Тифлис, 1899.
16. *Миллер В. Ф.* Древне-осетинский памятник из Кубанской области // Материалы по археологии Кавказа. М., 1893. Вып. III.
17. *Лайпанов Х. О.* К истории балкарцев и карачаевцев. Черкесск, 1957.
18. *Тепцов В. Я.* По истокам Кубани и Терека // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1892. Вып. XIV.
19. *Сысоев В. М.* Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1913. Вып. XLIII.

Фидарова Р. Я.
Кайтова И. А.

ОСЕТИНСКАЯ СОЦИАЛЬНО-БЫТОВАЯ ПОВЕСТЬ 40-60-Х ГОДОВ XX ВЕКА

Аннотация: *В статье рассматривается сущность и особенности осетинской социально-бытовой повести 40-60-х годов XX века. Основой художественной проблемой повести послевоенных десятилетий вообще становится создание типического характера современника, чаще всего деревенского жителя, разрешающего насущные острые вопросы жизни послевоенного села с его неустроенностью и бытовым нигилизмом.*

Ключевые слова: *осетинская литература, социально-бытовая повесть, жанр, поэтика, конфликт, характер.*

Fidarova R.Y.
Kitova I.A.

OSSETIAN SOCIO-STORY HOME 40-60-IES OF XX CENTURY

Abstract: *The article examines the nature and features of the Ossetian community and consumer lead 40-60-ies of XX century. The basis of the artistic challenge to lead the post-war decades is to create all the typical character of a contemporary, often villager, allowing immediate acute in post-war life, asks the village with its unsettled domestic and nihilism.*

Keywords: *Ossetian literature, social and domestic novel, genre, poetics, conflict, character.*

Быт, обычаи и традиции, проблемы социальной жизни народа составляют идейно-тематический центр осе-

тинской социально-бытовой повести, которая художественно исследует бытовую и социальную жизнь человека, показывает сложный процесс его воспитания в семье и обществе через труд.

Производственная тема в ней раскрывается как основа общественно-нравственной жизни народа.

В социально-бытовой повести создан тип героя, воспитанный своим народом и советским обществом в духе патриотизма, интернационализма и высокой нравственности. Ей присущ острый конфликт и богатая поэтика. Она написана ярким образным языком. Основой художественной проблемой повести послевоенных десятилетий вообще становится создание типического характера современника, чаще всего деревенского жителя, разрешающего насущные острые вопросы жизни послевоенного села с его неустроенностью и бытовым нигилизмом. При этом надо отметить, что фигура реального героя, как правило, новатора и борца с косностью, нередко идеализировалась и «выпрямлялась».

Итак, своеобразное исследование сложных связей человека и общества, человека и времени его социального бытия на этой прекрасной Земле составляет суть социально-бытовой повести. Сложна и многообразна жизнь, сложны и многогранны ее законы. Но человек, в какой бы трудной для себя ситуации не оказался, обязан следовать им. Должен научиться жить в человеческом общежитии. А это значит научиться подчинять свои собственные чувства, эмоции и желания общепринятым нормам морали того коллектива и общества, в котором ему довелось провести небольшой отрезок его жизненного пути, т. е. самореализоваться как нормальной человеческой особи.

Словом, степень социализации человека в любое конкретное время, время его реального бытия, определяется и тем, как он научился жить в обществе себе подобных.

В этом тоже проявляется сложный характер его неоднозначных связей с такой формой бытия материи, как Время и Пространство. И даже то, в какой мере он - «дитя» своего времени и как проявляет своеобразие сути своей национальной «самости».

Конфликт социально-бытовой повести строится на противопоставлении двух жизненных концепций, воплощенных в поведении и поступках двух людей, что вполне убеждает читателя в важности и сложности поднимаемых в произведении нравственных вопросов жизни послевоенной осетинской деревни. Разумеется, также и подсказывает, что неспроста в жизни общества появились эти нелегкие проблемы: они как бы вырастали одна из другой. Во всяком случае внутреннее родство, генетические корни нездорового мировосприятия, мироощущения некоторых колхозных руководителей, наверно, были порождены самой реальной действительностью, тем, что было потом, определено как волюнтаризм в политике.

В повести «У горы Зилга-хох» Т. Джатиев разрабатывает тему современного села. Сюжет прост. Бориса вызвал к себе первый секретарь райкома партии Антон Черменович, чтобы познакомить его с Верой Суровой, молодой красивой девушкой из Тимирязевской академии, приехавшей из Москвы в горное село писать научную работу. Работа выполнялась на базе научно-исследовательской опытной станции, которой руководила профессор Рутинова.

Вера, дочь московского профессора, ехала в Осетию на несколько недель. Однако побыв немного, узнав о трудной жизни и проблемах колхозного села, Сурова пишет заявление и просит направить ее в колхоз агрономом. Антон Черменович только разводит руками: вот, мол, не ожидал, сроду молодые специалисты в селе не задерживались, а тут…

Но девушка оказалась с характером. Став агрономом, она поставила задачу: колхоз должен добиться таких же высоких результатов, как и станция. И колхоз «Горная звезда» действительно с каждым днем добивалась больших успехов. Между председателем колхоза Борисом и агрономом Верой же сложились личные, освещенные большой любовью, отношения…

Герой повести К. Дзесова «Мат» («Тревога») Сослан приехал в село Тагарджин, чтобы возглавить больницу, стать ее главным врачом. Конечно, нелегко пришлось молодому врачу, которого весьма враждебно встретил Беслан, бывший главный врач. Конфликт постепенно разрастался. Но Сослан все органичнее входил в жизнь села, подружился со всеми. Умел оказаться полезным каждому, кто к нему обращался с просьбой или советом. Заслужил большое уважение сельчан, которые признали его «своим».

Повествование в произведении М. Цагараева «Когда пробуждаются камни» ведется от первого лица. Стар уже стал скульптор Алаг Алагов: как-то незаметно пробежали годы, десятилетия. И вот уже за его плечами остался большой жизненный опыт. Так вот сидит известный и талантливый скульптор в своей мастерской и вспоминает о жизни. Итак уже получается, что все отдельные факты биографии героя, частной его жизни оказываются тесно связанными с жизнью его страны, народа, родной Осетии.

Уже в детстве Алаг столкнулся с огромным несчастьем, большой душевной болью, которую всю жизнь ничто не могло заглушить: он видел, как утонули его старшие братья-близнецы Азамат и Таймураз.

Алаг, казалось, сразу повзрослел и осознал, что всю свою жизнь он обязан не только любить и помнить братьев, а своими добрыми поступками утверждать и обогащать эту жизнь: так остро он прочувствовал ее реальную ценность.

Многое запомнил и сохранил в памяти Алаг. Хорошо помнит старого фандыриста, музыку и песни которого все слушали, затаив дыхание. Видимо, и сам исполнитель, и его музыка отражали определенный пласт духовной культуры народа, и в этом смысле воспоминания о них представляли собой ценность как память об определенной странице истории народа, страны. Хорошо помнит Алаг и дядю Айтега, достойнейшего человека, пропагандирующего и утверждавшего в жизни свою философию бытия. Человек создан для испытаний, полагал он, и силен тот, кто одержит над ним верх. Алаг всю жизнь следовал этой мудрой философии, всеми своими реальными поступками оправдывал свое человеческое предназначение на земле. Будучи совсем еще молодым человеком, стал активным участником революционных событий. Был командиром, возглавившим поход на белогвардейцев. Отважно громил белых карателей.

Сейчас уже на склоне лет пытается Алаг Алагов создать удивительное и монументальное произведение «Спящие партизаны», которое бы отразило грандиозный размах исторического события гражданской войны, показать мужество и героизм рядовых ее участников, простых горцев, ставших на путь борьбы за свои права и справедливость на земле, как они ее понимали.

И в этом деле велика роль искусства, предназначение которого в жизни - адекватно отражать ее сложнейшие перипетии. А потому и скульптор Алаг Алагов видит свою задачу в том, чтобы заставить камни проснуться, заговорить. Ведь они - свидетели нашей истории…

Сам материал весьма удачно располагал писателя к повествованию от первого лица. Художник, как никто другой, мог глубоко и всесторонне раскрыть свой собственный мир, показать всю динамику и диалектику своих чувств и эмоций, отразивших сложны комплекс его отношений к

миру и ко всему происходящему и с ним, и со страной в целом.

Герой повести У. Богазова «Уалдзаджы улафт» («Дыхание весны») инженер Барысби пережил сложную душевную драму: он развелся с женой и ощутил потребность круто изменить свою жизнь. Сельский по происхождению, он вдруг понял, как властно повлекла его сельская жизнь. И он решил ехать. Однако его долго не отпускали с завода, где он работал. Но со временем его настойчивость победила. Барысби выбрал самый проблемный и трудный вариант: уехал в Стыркау, где раньше было три колхоза, а теперь они объединились в один. Став его председателем, Барысби поставил перед собой цель: вывести его в передовые. И начал работать, во-первых, попытался понять людей, оценить их настроение и пожелания, что он и посчитал важнейшим условием успеха. И, во-вторых, решил принять научно обоснованные планы, которые бы помогли не только правильно организовать работу, но и дать людям увидеть реальные перспективы уже сегодня, а не «в светлом будущем», как это делали все предыдущие руководители хозяйств на селе.

В повести отразились и лирические мотивы, так показан процесс развития его любовных отношений с сельской красавицей Сурой…

Повествование в произведении Г. Бицоева «Невестка Газга» ведется от первого лица. Молодая девушка Сурат, глазами которой писатель внимательно следит за событиями современной ему жизни осетинского села, окончила пединститут и хотела вместе с курсом ехать по распределению в Дагестан. Но пожелания семьи, в которой росла девушка, оказались сильнее: она стала учительницей в соседнем селе.

Как бы ни был мал ее жизненный опыт, но народная мудрость подсказывала девушке, что любая дорога когда-

нибудь кончается и что каждый человек вынужден бывает сделать дальнейшие шаги. Эта же мудрость помогла Сурат адаптироваться к новым условиям жизни, даже принять статус сельской учительницы.

Осмотрительности и терпимости научил девушку и собственный опыт жизни: детство ее пришлось на годы войны. Хорошо Запомнились Сурат суровые дни немецкой оккупации, когда старый Габо подорвался на мине возле фермы, а Резван, мальчишка, ее ровесник, с которым они весело и беззаботно играли в прежние годы, нашел гранату, которая тут же разорвалась в его детских руках: от мальчика же ничего не осталось.

Сурат искренне любила мать Гафе, отца Афсадаг, брата Сланбега, от которого неожиданно ушла жена Разиат. А главное, девушка привыкла бережно и трепетно относиться к настроению, привычкам, пожеланиям милых, добрых и немногословных членов своей семьи.

Новая учительница поселилась в доме строгой и величавой на вид женщины Газга. Увидев ее впервые, Сурат подумала: «Такой женщине и в мыслях не посмеешь перечить… Спокойствие и мудрость, сдержанность и величавая осанка. Себя при ней чувствуешь цыпленком» [1, с. 26]. Она, действительно, всех подавляла, угнетала, потихоньку морально изводила. Добрым, отзывчивым и, не в пример жене, деликатным и тактичным человеком оказался ее муж Авдаким. В отца пошел и сын ее Алыцца, который работал в горах на метеостанции и приезжал домой редко. Так получилось, что полюбили друг друга Алыцца и Сурат, поженились. Но свекровь, поняв, что управлять молодой невесткой не удастся, попыталась подавить ее волю... Жизнь постепенно налаживалась. Сурат родила сына, стала уважаемым человеком в селе. Она искренне горевала, когда умер ее добрый, отзывчивый свекор Авдаким. Сурат вдруг задумалась о том, что самым важным искусством в жизни

является искусство жить среди людей, понимать, любить и уметь ценить их. Молодая женщина осознала, что «не ушел от нас Авдаким». Зашагает он пшеничным полем – и прибавится счастья на земле. «Он жив, и щедрость его сердца – это часть и меня самой...» [1, с. 26], - думалось ей.

Так писатель анализирует уроки доброты старшего поколения, которые помогают представителям младшего смело шагать по жизни, сеять семена добра и истины, мужества и красоты в своем повседневном бытии, в будничных делах и взаимоотношениях с окружающими людьми.

Герой повести У. Богазова «Адаймаджы амонц» («Счастье человека») Соламан - подросток, только вступающий в жизнь. Мать его Дацци - вдова, одна в трудных обстоятельствах воспитывающая дочь Гуассу и двух сыновей: Соламана и Хасану. Но советская власть предоставила детям возможность учиться. Так получилось, что в село к ним рабочий завода Петр Сидорович привез на лето свою дочь Иру, которая страдала легочной болезнью. Ира, ровесница Соламана, сдружилась с ними. А дружба с Петром Сидоровичем помогла Соламану устроиться в жизни, сделать первый шаг. «Человек в жизни должен стремиться к чему-то», - учил он. Соламан пришел к нему работать на завод, подружился со своим мастером-наставником Василием Ивановичем, который передавал ему свое искусство. Со временем Соламан стал отличным мастером, окончил техникум. И, конечно, развивались их отношения с Ирой, которая к тому времени окончила мединститут. Жизнь постоянно испытывает человека на прочность: началась Великая Отечественная война. Что их ждет впереди и как сложится их судьба, -вместе с читателем задумался и автор.

Герои повести Г. Бицоева «Проводи до порога» Лексо и Афако Шанаев - антиподы. История их взаимоотношений, вернее, вражды насчитывает много десятилетий.

Афако переселился в село с гор еще за несколько лет до коллективизации. Главной целью его жизни было стремление разбогатеть. Он отчаянно работал, пахал, сеял, - словом, постоянно собирал копейку, накапливая богатства. Оба они тогда были молоды, с горячей кровью. Лексо, молодой комсомолец, активно выступал против кулаков-эксплуататоров, разоблачил и Афако. Шло время, колхоз окреп, жизнь обоих обустроилась. Когда сын Лексо Дзиго пошел в школу, началась Великая Отечественная война. Но и она закончилась: бег времени неумолим. Вырос Дзиго, отслужил в армии, вернулся в село. И, несмотря на то, что Афако продолжал ненавидеть Лексо, Дзиго, сын Лексо, и Мысылмат, дочь Афако, полюбили друг друга. Решив начать историю своей семьи с «белого листа» и принять участие в грандиозном событии XX века - покорения целины, молодые люди решили ехать на Целину. Так писатель подмечает, что изменилось время, и что оно ставит новые задачи созидательного творчества перед новым поколением. И оно, новое поколение, показывает, что оно готово к решению новых задач, к покорению новых высот и таким образом продолжить логику жизни.

Повесть М. Цагараева «Осетинская быль» художественно воспроизводит колхозную жизнь осетинского села. В соответствии с художественной правдой весьма убедительно раскрыты характеры героев, показаны судьбы людей, их думы, мечты, радости и горести, воспроизведены различные конфликтные ситуации, обусловившие очень простые человеческие взаимоотношения что, конечно же, определенным образом влияет на микроклимат в сельском обществе и соответственно помогает писателю сформировать художественный мир произведения.

Художественная ткань повествования глубоко пронизана тонким лиризмом, что достигается благодаря профессиональному мастерству автора, умело использовавше-

го особенности такого художественно-изобразительного средства, как рассказ от первого лица.

Повесть начинается с описания картины сна трактористов, уморившихся от тяжелой работы. Глазами молодого человека Ахсара, от имени которого ведется рассказ, писатель зорко наблюдает за так называемыми «простыми» людьми, поражающими однако своим мудрым и ответственным отношением к жизни и к миру в целом. Это достойные представители своего поколения, спасшего страну от фашистского порабощения, а вот теперь не щадящего ни здоровья, ни времени на то, чтобы превратить спасенную в лихую годину Великой Отечественной войны родину в цветущий край, сделать ее удобной и комфортной для жизни сотен и тысяч соотечественников. Эта благородная цель превращает так называемых «простых» колхозников в великих граждан великой страны, которыми восхищается писатель, следя за ними и оценивая их поступки и поведение в целом глазами младшего их товарища, только вступившего во взрослую трудовую жизнь и жадно впитывающего в себя все то прекрасное и возвышенное, что несут они в мир, обогащая его неповторимыми красками своего личного, подчас нелегкого жизненного опыта. Ценность и тяжесть этих «университетов жизни», ох, как остро ощущает Ахсар!

Вот великан Дебола, которого иначе как «наш старший», «наш тамада» никто и не называет, издает могучий храп. Как поясняет сам Дебола, это немецкий офицер повредил ему нос в неравном рукопашном бою на Одере. Однако Дебола в обиде не остался: движимый лютой ненавистью к фашистам, он-таки задушил того офицера. Ахсару легко верится: у того руки, словно кувалды, да и сам он - мощный, сильный. Красивый человек их старший, их тамада. От него всегда исходят волны добра, покоя и добродушного веселья. Как-то он притащил старую маслобойку

(деревянный сосуд, в котором сбивают масло), написал на ее боку «Смерть фашистским оккупантам!» и прицепил ее к трактору Ахсара. Всю ночь (работали они в ночную смену) молодой тракторист возил ее за своим трактором, а утром, когда рассвело и трактористы заметили маслобойку, все весело и дружно смеялись. И таких веселых историй Ахсар мог припомнить множество. Конечно, никто и не думал обижаться на шутника Дебола, ведь и более доброго и отзывчивого человека трудно было найти в селе.

Рядом с великаном Деболом свернулся легким калачиком его племянник Сабаз, сирота, которого тот приютил и вырастил родного сына. Сабаз, к которому «приклеилось» прозвище «наш посыльный», т. к. был он всегда безотказный и с радостью помогал всем, кому нужна была его помощь, с детства полюбил машины и с удовольствием пошел работать с дядей на тракторе. Сам Ахсар тоже сирота. Данела, отца своего, он никогда не видел: тот погиб на фронте. Воспитывала его одна только мать - Айсаду, которую сын просто обожает, ведь у других есть и братья, и сестры, а у него – она одна единственная. Сын явно гордится своей матерью, которая не только выжила в те страшные годы воины, но и вырастила его, сама получила высшее образование, стала известным овощеводом, вывела новые сорта помидор, винограда. Теперь вот почти во всех колхозах района сажают «помидоры Айсаду».

Конечно, выжить десяткам и сотням людей в осетинском селе помогли их вера, надежда, любовь: человеку нельзя без них жить, уверен Ахсар. Сам он безмерно любит свой родной край, знакомых, село свое, которое, по его же описанию, расположилось возле пенистой горной речки Таргайдон (Обиженная). Вот с какой любовью он думает о родном крае: «Летом ранним утром над рекой стелется голубоватая дымка, с ущелья несет живительной прохладой.

Откуда только не приезжают к нам люди отдыхать! [2, с. 103].

Лиризм повести усиливается, благодаря описанию первой любви двух молодых замечательных людей: Ахсара и его возлюбленной Залины.

Нотки грусти звучат в повествовательной интонации писателя, когда он обращается к образу Дуду, бабушки Залины. В войну она потеряла шесть сыновей, один другого лучше, прекраснее, трудолюбивее. Вот уже выросло новое поколение сельчан после войны, но до сих пор народное сознание хранит о них память. Нет-нет, да услышишь: «Школа Цара!», «Мост Басила», «Улица Батраза»! И не случайно: всю свою недолгую жизнь братья строили школу, мост, улицу, обустраивали любимое село, в котором собирались прожить долгую счастливую жизнь. Всячески облагораживали эту самую жизнь, на алтарь которой, не задумываясь, принесли свою собственную…

Но конфликт повести строится на той истине, что в селе живут не только одни благородные люди. Есть и такие, как председатель колхоза Дзибо, его зять Мурат, Дзандар, о которых Асабе, человек чести и истинного благородства, замечает: такие люди «норовят с общего стола побольше утянуть» [2, с. 119].

Очень черствый человек этот Дзибо. Старая женщина Бутиан, бывшая лучшая доярка в районе, обращается к нему с просьбой помочь ей отремонтировать ее покосившийся дом, т. к. она сама, как и ее сын-инвалид войны Асланбек, не в состоянии это сделать. А председатель колхоза, в котором всю жизнь они с мужем ударно трудились, заявляет ей: «Надоела ты мне! Что в обком жалуешься?».

Но люди - уже не равнодушные наблюдатели бесправных поступков своего председателя: они заставили Дзибо помочь вдове Бутиан, а сына ее - отправить на лечение в Крым.

Даже Ахсар, молодой человек, только ставший на трудовой путь, полон уверенности в завтрашнем дне и для себя, и для родного села. «Засеем поля, уберем богатый урожай осенью, выберем нового председателя, настоящего человека...» [2, с. 119], - мечтает герой о будущем. В общем, оптимистический тон повести соответствует общему духу общественной атмосфере 60-х годов.

Рассказ в повести М. Цагараева «Старые раны» ведется от первого лица. Молодой инспектор райисполкома повествует о том, как получил свое первое задание от председателя райисполкома, еще не оправившегося от военных хлопот и не успевшего снять военную гимнастерку. А решать начинающему жить юноше предстояло одну из многочисленных задач, коих в послевоенные времена жизнь поставила множество: в поселке Южном обвалилась школа и пока не построят новую, следовало найти походящее помещение и организовать учебный процесс для осиротевших в военную годину, испытывавших и голод, и холод, детей. Ехал молодой инспектор с бывалым, много повидавшим в жизни водителем Ахболом. За несколько дней, что они провели вместе, раскрылся удивительно богатый внутренний мир Ахбола, его большое, доброе сердце, настроенное на волну великой любви к людям, к миру, к жизни.

Ахбол прошел все годы войны и все фронтовые дороги, вернее, проехал: он был водителем, личным шофером командира полка, человека удивительной отваги и мужества. Парень из горного осетинского села пришелся по душе командиру. Его веселый, добрый нрав и готовность в любую минуту ехать на самые опасные участки фронта подкупали и всех остальных бойцов, с которыми его сталкивала судьба.

Инспектор легко мог себе представить, как по улицам освобожденного Берлина лихо мчался героический во-

дитель Ахбол, напевая свою любимую осетинскую песенку про красавицу Тауче. И вполне убедительно прозвучал рассказ о том, как Ахбол в неблагоприятных погодных условиях вез на передовую снаряды и очутился неожиданно у немцев перед носом; как долго полз по заснеженному, полю сбежал от фашистов.

Молодой инспектор получил удивительные уроки доброты и порядочности от общения с этим замечательным простым человеком. И еще понял юноша: нет безвыходных ситуаций, надо только мужественно и ответственно относиться к ситуации и к своему долгу.

Герой повести М. Цагараева «Тревога» Ацамаз, молодой, специалист, вернулся из Африки, где он три года работал после окончания строительного института. Вернулся он в родное село, полный тревожно-радостных ожиданий от жизни и с мечтою построить дом, который начал строить еще его отец в предвоенные годы. Безмерно счастлива и его мать, бесценная для сына Ана. Приглянулась герою и внезапно подросшая соседская девушка Фардыг. В общем, впереди у героев - длинная, счастливая, полная надежд жизнь, которую, конечно же, еще надо обустраивать, ведь еще не вылечились раны военной поры, нанесенные стране.

Но самый важный момент уже состоялся: произошел психологический перелом в народном мироощущении. Народ ощутил себя в полной мере и хозяином своей судьбы, и хозяином положения, словом, полноценным субъектом исторического процесса.

Такова сущность и особенности осетинской социально-бытовой повести 40-60-х годов XX века.

Литература:

1. *Бицоев Г.* Невестка Газга. М., 1979. С. 26.
2. *Цагараев М.* Осетинская быль. М., 1981. С. 103.

Цаллагова И. Н.

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ФИТОНИМИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ В ОСЕТИНСКИХ ПАРЕМИЯХ (НА МАТЕРИАЛЕ ДИГОРСКИХ ПОСЛОВИЦ, ПОГОВОРОК И ЗАГАДОК)

Аннотация: *В данной статье рассмотрены некоторые вопросы функционирования фитонимической лексики в осетинских (дигорских) пословицах, поговорках и загадках. Проанализированы наиболее значимые и часто употребляемые в дигорских паремиях фитонимы* ***гъæдæ / лес*** *и* ***бæласæ / дерево****. В работе выявлены основные символические функции данных слов-наименований, а так же отмечена их значимая роль в составе этих текстов.*

Ключевые слова: *осетинский язык, фитонимическая лексика, паремии, дигорский вариант осетинского языка.*

Tsallagova I.N.

FEATURES OF FUNCTIONING FITONIMICHESKOY LEK-SHIKI OSSETIAN PROVERBS (BASED ON DIGOR PROVERBS AND RIDDLES)

Abstract: *This article discusses some of the issues of functioning fitonimicheskoy Ossetian language (Digor) proverbs, sayings and dirtied-kah. Analyzed the most important and often overlap between in-upot Digor proverbs fitonimov gædæ / bælasæ and forest / wood. The paper identified the major symbolic function of these words-names, as well as noted their significant role in the composition of the texts.*

Keywords: *Ossetian language, fitonimicheskaya vocabulary paremias, Digor version of the Ossetian language.*

Исследование тематических пластов лексики является одним из актуальных вопросов лингвистики. Это обусловлено тем, что в процессе семантического анализа с попыткой изучения отдельных фрагментов языковой картины мира обнаруживается, что диалектный носитель, в процессе познания предметного мира, осваивая вещи и явления, находит прямое отражение реалий и осуществляет их в области лексики [7]. Исследования такого рода помогает определить национально-культурную специфику восприятия окружающего мира того или иного этноса.

Если рассматривать историю изучения фитонимической лексики осетинского языка, то ее пик приходится на 60 – 70-е гг. XX в. В большинстве исследований затрагиваются лишь отдельные стороны данной проблемы. В частности, в работах Вс. Миллера находим указания на источники заимствования слов-наименований некоторых растений [8; 9]. В трудах В. И. Абаева многие термины растений стали предметом исследования в этимологическом аспекте [1; 2; 3]. В работе О. Г. Тедеевой рассматриваются вопросы заимствованной из грузинского языка терминологии растений [10].

Первая попытка монографического исследования названий растений в осетинском языке сделана Ф. Д. Теховым. В его работе дан как морфолого-семантический анализ фитонимов, так и их этимологическое объяснение. Обогащает книгу приложенный словарь терминологии растений и связанных с ними лексических единиц, который извлечен автором из различных письменных источников и собственных полевых материалов [12].

Осетинская фитонимия является одной из древнейших микросистем. Номенклатура наименований растений является отражением окружающей среды того или иного этноса. Естественно, что играющие первостепенную роль в жизни всего живого, как животных, так и человека, расте-

ния привлекали к себе внимание всегда. Впоследствии люди стали отличать их друг от друга, и, соответственно, давать им имена. Свидетельством этого является осетинская фитонимическая лексика, прошедшая столь сложный путь формирования, и занимающая важное место в лексическом фонде осетинского языка.

Контакты между разными народами откладывают свой отпечаток как в языке в целом, так и в лексике. Таким образом из языка выходят из употребления одни термины, и появляются другие, новые обозначения тех же реалий, которые представляют собой свидетельства этих языковых контактов, а значит и истории народа. По этому поводу В. И. Абаев пишет: «Способность языка служить историческим источником вытекает из того простого и очевидного факта, что элементы языка отражают элементы объективной действительности, что мир языка есть не что иное, как своеобразная переработка в общественном сознании мира реалий. А поскольку язык живет тысячелетия, его показания приобретают значения исторических документов, которые если уметь их читать, могут многое рассказать о прошлых судьбах того народа, которому этот язык принадлежит» [4, с. 35].

Общеизвестно, что изначально предки осетин скифы становятся известными как кочевой народ, ведший скотоводческое хозяйство. Результатом этого является более богатая скотоводческая терминология, по сравнению с другой отраслевой лексикой. Земледельческая и садоводческая терминология менее развита, по причине того, что эти отрасли в силу особенностей исторического развития не играли в жизни осетин столь важную роль, как скотоводство.

Так как предки осетин были классическими скотоводами, не исключено, что в прошлом в осетинском языке и в лексике растений (в частности наименования трав), в основном превалировал иранский слой подобно тому, как

это могло быть у скифов и алан. Однако в дальнейшем во всех сферах терминологии растений осетинского языка сильно сказалось многовековое влияние соседних народов. В частности, появились новые названия съедобных трав [12]. Названий для всевозможных съедобных трав довольно много, но лишь немногие из них могут быть возведены к древнеиранскому. Большинство из них относится к альпийской флоре Кавказа [3, с. 48-49].

В осетинском языке больше всего иноязычное влияние сказалось на терминологии земледелия и наименований культурных растений. Земледелие, которое требует частичного перехода на оседлость, внедрялась у осетин постепенно, несколькими этапами. Этим обусловлена большая неоднородность земледельческих терминов по их происхождению и давности бытования на осетинской почве. Наряду с более древними элементами, мы встречаем более новые, принятые у соседних народов [3, с. 59].

По поводу заимствований из европейских языков, которые появились в осетинском языке на более ранней стадии развития земледелия, В. И. Абаев пишет: «Стало выясняться и происхождение земледельческих терминов. И тут вскрылся важный с культурно-исторической точки зрения факт: ряд основных терминов земледельческой культуры ведет не к иранским, а к европейским языкам: славянским, балтийским, италийским, кельтским. Вывод напрашивается сам собой: предки осетин, скифские племена первоначально кочевники и скотоводы, переходили на оседлость и усваивали начатки земледелия в условиях контактов с европейскими народами» [2, с. 241].

На Кавказе осетины во многих сферах подвергались культурному влиянию кавказских и тюркских народов, что закономерно отразилось и в их сельском хозяйстве. По всем данным осетины с плодовыми и огородными культурами познакомились на Кавказе. Об этом говорит тот

факт, что нет ни одного названия плодового дерева или овоща, которое восходило бы к древнеиранскому [3, с. 60]. Следует отметить, что большая часть названий растений и связанных с ними терминов в осетинском частично восходит к кавказскому субстрату или же является результатом кавказских и тюркских заимствований. Позже список заимствований в лексике растений осетинского языка был пополнен новыми словами из русского языка и других языков через русское посредство [12].

Таким образом, в лексической системе осетинского языка, во всех его диалектах и говорах, значительный пласт составляет фитонимическая лексика, которая довольно многообразна – это номинации деревьев, кустарников, цветов и травянистых растений, культурных и дикорастущих растений и т.д. Эти номинации в лингвистических исследованиях принято называть фитонимами. Их можно рассматривать в разных аспектах: словообразовательном, морфемном, этимологическом. Данная статья посвящена исследованию фитонимической лексики, функционирующей в дигорских пословицах, поговорках и загадках. Основным материалом для исследования послужили фольклорные тексты, представленные в сборнике Г. А. Дзагурова [5].

Язык – сокровищница, кладовая, копилка культуры. Он хранит культурные ценности – в лексике, в грамматике, в идиоматике, в пословицах, поговорках, в фольклоре, в художественной и научной литературе, в формах письменной и устной речи [11, с. 14].

С древнейших времен значимое место в духовной жизни этноса, занимали паремии, или произведения афористических жанров. В них отражены жизненный опыт и мировоззрение народа. Именно поэтому, паремиология того или иного языка, это ценное лингвистическое наследие, которое является одним из способов передачи языковой

картины мира народа. Фольклорные тексты охватывают практически все стороны общественной, хозяйственной, семейной и телесной жизни людей. Представления человека об окружающем его мире, неотъемлемой частью которого является природа, отражают основу его ценностей. Отношение к окружающей действительности у осетинского народа отразилось в богатой номенклатуре фитонимических единиц, представленных в малых фольклорных жанрах. Однако при исследовании текстов дигорских паремий обнаруживается доминирование некоторых фитонимов, проявляющееся в более частом их употреблении. К наиболее излюбленным афористическими жанрами фитонимам относятся *бæласæ* «дерево» (растение), *гъæдæ* «лес», *уедагæ* «корень», *кæрдæг* «трава», *синдзæ* «колючка, терновник». В данной статье мы рассмотрим особенности функционирования самых распространенных терминов – *бæласæ* «дерево» (растение) и *гъæдæ* «лес».

Из того, насколько часто встречается фитоним «дерево» в дигорских пословицах и поговорках, можно сделать вывод, что этот концепт занимает важное место в сознании осетин. В фольклорных текстах фитоним «дерево» подвергается символизации и может выполнять различные функции. Чаще всего оно ассоциируется с самим человеком в целом, становится как бы его вторым «я», например: *Гъæдбуни еунæг бæласæ.* – На опушке одинокое дерево (Об одиноком человеке); *Еу бæласæ надбæл нæ федауй.* – Одно дерево дорогу не красит; *Бæласæ калун ка зонуй, е ин æ уедæгтæ искъахун дæр базондзæнæй.* – Кто может свалить дерево, тот сможет и корни выкорчевать; *Бæласæ талайæй ку нæ æртасун кæнай, уæд зæрондæй ба нæбал тасуй.* – Если дерево молодым не согнешь, то старым оно уже не гнется и т.д.

В некоторых паремиях отражены общие черты проживания в природе: *Бæласæ талатæй аразун гъæуй.* – Дерево растет из саженца; *Бæласæ сæрæй фæдуй.* – Дерево с верхушки раскалывается; *Устур бæласæн æ хорауун дæр устур фæууй* – У большого дерева и тень большая и т.д.

Как известно, пословицы и поговорки обладают образной мотивировкой общего значения, т. е. смысл их непосредственно не вытекает из смысла составляющих их слов [5]. Если рассматривать пословичные единицы с фитонимом «дерево» по смыслу, то можно выделить некоторую преимущественную тематику.

Так, развивают тему «иметь – хорошо, не иметь плохо; иметь лучше, чем не иметь» такие изречения, как: *Ци бæласæмæ нæ хъæртон, æ бунтæй бахускъæ уæд.* – Пусть на корню засохнет дерево, которое я не достаю; *Ци бæласæмæ нæ хъæртон, е мæ нæ гъæуй.* – Мне не нужно дерево, до которого я не достаю;

Много – хорошо (эффективно), много – лучше, чем мало (один): *Бæласæмæ сæдæ фуси еумæ ку исуасонцæ, уæд ин æнæ бахускъæ ун нæйес.* – Если сто овец разом начнут на дерево блеять, то оно усохнет; *Хонх хонхбæл æнцайуй, бæласæ – бæласæбæл, синхон ба – синхонбæл.* – Гора опирается на гору, дерево на дерево, а сосед на соседа;

Свойства вещей непостоянны, все может измениться: *Цъеутæ æноси еу бæласæбæл нæ бадунцæ.* – Птицы не всегда на одно и тоже дерево садятся;

Порождающее и порождаемое взаимосвязаны; где есть порождающее, есть и порождаемое; каково порождающее, таково и порождаемое:

Фæурæбæл – фæткъутæ. – На осине яблоки. (О вранье); *Рæзæ бæласæбæл зайуй.* – Фрукты на дереве растут; *Еу бæласи фæткъутæ дæр æмхузон адгин нæ фæуунцæ.* – Даже с одной яблони яблоки не бывают одинаково сладкие [5].

Одним из базисных номинантов-фитонимов в паремиологическом пространстве осетинского языка выступает лексема *гъæдæ* в значении «множество деревьев, растущих на большом пространстве». Напомним, что данное слово имеет несколько значений: 1. Дерево (как материал), ствол, стебель, древко, деревянная часть орудий; 2. Бревно; 3. Лес.

Определенная группа паремии с фитонимом *гъæдæ* связаны с представлениями о лесе как материале для хозяйственно-бытовых нужд. Это объясняется, очевидно, особенностями обусловленного определенными природно-климатическими условиями жизненного и хозяйственного уклада осетин: *Дорæй сæхтæг кæнуй, гъæдæй ба æгънæг.*– Из камня делает петлю, из дерева пуговицу; *Дæсни лæгæн гъæдæ хæстæг æй.* – Для умелого лес близко.

Более многочисленной является группа изречений, в которых лес символизируют а) «чужое» пространство и б) границу между двумя пространствами, «своим» и «чужим» [6]: *Хуæри зæрдæ – æрвадæмæ, æрвади зæрдæ ба – гъæдæмæ.* – Сердце сестры – к брату, а сердце брата – в лес; *Халон гъæдæмæ фæттахтæй гъун кæнунмæ, æма æхе гъун дæр гъæди хехтæбæл байзадæй.* – Ворона в лес полетела за перьями, а ее собственные перья в лесу на сучках остались; *Гъæдæ кæми нæ уа, уоми къотæр бæласæбæл нимад æй.* – Там, где нет леса, и куст деревом считается; *Берæгъæн конд киндæй, е ба уæддæр гъæдæмæ*

лигъдæй. – Волка угощали, а он все-таки в лес бежал; *Берæгъи бæдолæ хæссæ, æма гъæдæмæ кæсуй.* – Сколько волчонка не корми, он в лес смотрит.

Есть так же изречения, в которых отмечена связь воды и леса: *Гъæдæ донбæл зайуй.* – Лес на воде растет; *Гъæдæ æма уарун æнæбайуаргæ æнсувæртæ'нцæ.* – Лес и дождь – неразлучные братья; *Дон гъæдæй игуруй.* – Воду лес рождает и т. д.

Если в пословицах и поговорках закрепилось и сохранилось представление, видение мира отношений между людьми, нравственных ценностей и оценок, то в загадках сохранилось представление о видении окружающего материального мира. Загадка, учитывая ее малый объем, легко запоминается и воспроизводится и передает от поколения к поколению образы вещей, растений, животных и т.п. Загадки – это свидетельства о том, в сети каких предметных и признаковых ассоциаций воспринимались денотаты окружающего мира, в какие пространственно-временные соотношения они помещались, какие части (сегменты) вычленялись в этих денотатах как характерные, релевантные для их познания [13].

Мир растений представлен в осетинских загадках в полном объеме. Загадок о дереве как о родовом понятии существует несколько. В них дерево уподобляется «стоногому великану», «высокомерному верблюду» - *сæдкъахуг уæйуг, схъæл теуа*. Про листву также зафиксирована одна загадка, в ней отмечаются фазы жизни листьев: *Уалдзæг æрзайунцæ, фæззæг ба æркæлунцæ.* – Весной вырастают, осенью осыпаются.

Из пород деревьев встречаются только загадки про сосну. В них сосна *саударæг уосæ* «женщина в трауре», *æфсæддон* «воин». Встречаются загадки про орех, грушу, вишню, но здесь

говорится, прежде всего, о плодах: *Гъосин ку нæ басæттай, уæд царв нæ бахуæрдзæнæ. (Æнгозæ)* – Если кувшин не разбить, масло не съесть. (Орех)*; Тумбул æй, сурхцæстæ, фæлгæсуй бæрзондæй ниллæгмæ. (Бали)*– Круглая красноокая, сверху вниз поглядывает. (Вишня) и др.

Загадка про лес существует только одна, и построена на одном признаке: лиственные деревья обнажаются зимой [13].

Кроме того, термины «лес» и «дерево» служат в качестве кодированных обозначений в загадках, где объектом отгадывания являются волосы: *Уæллæй – тар гъæдæ, уой бунæй ба – сау гъæдæ. (Сæригъунтæ æма æрфгутæ).* – Сверху – дремучий лес, а под ним – темный лес. (Волосы на голове и брови); *Тар гъæди нарæг над. (Сæри æртæст).* – В дремучем лесу – узкая дорожка. (Пробор на голове); *Тар гъæди – бæрæг бæласæ. (Уорс æрдо сæри).* – В дремучем лесу – заметное дерево. (Седой волос на голове) и т.д.

Таким образом, проведенный анализ осетинских (дигорских) паремий с компонентами – фитонимами «лес» и «дерево», позволяет выделить некоторые специфические значения, которые присущи этим единицам как знакам «языка культуры». Лексема «лес», может символизировать как «свое», так и «чужое» пространство. Кроме этого, служит мерой большого количества или безмерности. Лексема «дерево» в основном является символом человеческой сущности, являясь как бы заместителем человека и его свойств, его пространственных и нравственных координат. Активность данных компонентов в осетинском паремиологическом пространстве, а также многообразие их значений говорит об особенном положении данных терминов в мировидении осетин.

Литература:

1. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка в 5-ти томах, Т. I. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958. –665 с.; Т. II. Л.: Наука, 1973. – 448 с.; Т. III. Л.: Наука, 1979. – 358 с.; Т. IV. Л.: Наука, 1989. – 325 с.; Т. V. М.: 1995. – 448 с.
2. *Абаев В.И.* К скифо-европейским лексическим связям. В кн. «Этимология», М., 1966 (1968), – С. 241.
3. *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. М.–Л., 1949. – 601 с.
4. *Абаев В.И.* Язык и история. В кн. Филин Ф.П., Серебренников Б. А., Гухман М. М. и др. (Ред.) Теоретические проблемы советского языкознания. М.: Наука, 1968. – 368 с.
5. *Дзагуров Г.А.* Осетинские (дигорские) народные изречения. На осетинском (дигорском) и русском языках (текст). Из собрания Г. А. Дзагурова; 2-е изд., Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева. – 2011. – 376 с.
6. *Кольовска Е.Г.* Экспликация природно-ландшафтного кода культуры в русских паремиях // Гуманитарные и социальные науки 2014. № 6 С. 153-160.
7. *Майер П.А.* Особенности синонимии в фитонимах донских говоров [Текст] / П. А. Майер // Филологические науки в России и за рубежом: материалы III междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, июль 2015 г.). — СПб.: Свое издательство, 2015. — С. 95-97.
8. *Миллер Вс.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. – 707 с.
9. *Миллер Вс*. Язык осетин. М.–Л., 1962. – 189 с.
10. *Тедеева О.Г.* Грузинская лексика растениеводства в осетинском. Тбилиси, 1957.

11. *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М.: Изд-во МГУ, 2000. 352 с.
12. *Техов Ф.Д.* Названия растений в осетинском языке. Цхинвал, 1979. – 185 с.
13. *Цаллагова И.Н.* Язык осетинской загадки. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. – 176 с.

РЕЦЕНЗИЯ

Гетоева Л.К.

ОСЕТИНСКАЯ ШЕКСПИРОВСКАЯ СОНЕТИАНА МУЗАФЕРА ДЗАСОХОВА

Getoeva L.K.

OSSETIAN SHAKESPEARE SONETIANA MUZAFFER DZASOKHOV

Мое знакомство с М. Дзасоховым-переводчиком началось с чтения известных пушкинских строк «Не дай мне Бог сойти с ума», в переводе на осетинский язык зазвучавших по-новому, пронзивших трагизмом внутреннего мироощущения тридцатитрехлетнего поэта: «Æрра мæ мА скæнæд Хуыцау...».

Почему знакомые строки великого поэта вызвали такое эмоциональное потрясение?

«Возможен ли вообще поэтический перевод, и если да, то в каком смысле можно говорить о переводимости поэзии, адекватности перевода? Что есть главное, которое возможно и должно передать в переводе?.. Как проявляется творческая индивидуальность переводчика?.. В какой степени перевод обусловлен эпохой, в которую он возникает?» – эти вопросы, перешедшие «в разряд вечных» ставит поэт-переводчик Александр Шаракшанэ во вступительной статье к книге «Сонеты Уильяма Шекспира впереводе на осетинский язык Музафера Дзасохова», которая вышла в минувшем году в московском издательстве «Менеджер».

В предисловии к книге М. Дзасохов обращается к читателю: «Трудно сказать о Шекспире что-то новое... Но каждый может поделиться мыслями и чувствами, которые

вызвало у него творчество великого поэта и драматурга. А мысли и чувства у каждого свои. Вот и у меня поэзия Шекспира вызвала к жизни новые, глубокие мысли и чувства...»

М. Дзасохов признает, что переводчик должен уметь передать средствами своего языка мысли автора подлинника как можно полнее и лучше, поэтому надо хорошо знать язык оригинала.

«Я не знаю английский язык. Поэтому мне надо было найти подстрочные переводы...». Поэт работал над переводом сонетов 12 лет, изучая все существующие подстрочники. Упоминаются подстрочники сонетов Шекспира, выполненные А. Л. Соколовским, П. А. Каншиным, переводы С. Я. Маршака, современников. «После Маршака сонеты Шекспира на русский язык переводили многие. В настоящее время наиболее удачными считаются переводы Александра Шаракшанэ. В этой книге поэзии познакомятся именно с ними...», – пишет М. Дзасохов.

Действительно, перевод шекспировского свода сонетов, изданный А. Шаракшанэ в 2009 году с комментариями и подстрочным переводом, литературные критики считают «новым» и «свежим», отличающимся от многочисленных предыдущих вариантов «новым сочетанием адекватности поэтического перевода и его художественности».

Александр Шаракшанэ в предисловии к книге утверждает, что «сонеты Шекспира стали самым переводимым на русский язык крупным произведением иноязычной поэзии. Продолжающаяся более полутора веков русская шекспировская сонетиана выросла в самостоятельное значительное явление, достойное изучения с позиций литературоведения и культурологии...».

Нам же представляется интересной, со своей стороны, тема осетинской шекспировской сонетианы, которая ждет своего исследователя.

В этом же предисловии к книге М. Дзасохов напоминает читателю, что все 154 сонета Уильяма Шекспира уже переводили на осетинский язык Гафез (ГаглойтыФедыр) и КокаевТотраз. А отдельные сонеты «заговорили на осетинском языке» благодаря НафиДжусойты, Шамилю Джиккаеву, ХодовуКамалу и др.

Понятно, что несколько переводов одного и того же автора не только не мешают, но и дополняют друг друга. Что же нового внесла в эту тему книга переводов Музафера Дзасохова, представленная нам во втором десятилетии 21 века? Известно, что он – обладатель богатой переводческой палитры. На днях М.Дзасохову – народному поэту Осетии, лауреату Государственной премии им.Коста Хетагурова, главному редактору журнала «Ногдзау» в Будапеште была вручена международная награда – памятная сабля венгерского поэта 16 века БалинтаБалашши за переводы стихов поэта на осетинский язык. О ценности награды говорит тот факт, что подобной чести удостоился до осетинского поэта только один российский поэт и переводчик – Юрий Гусев. Кроме того, неотъемлемой частью осетинской литературы уже стали переводы стихотворений А.С.Пушкина, сонетов Сервантеса, рубаи Омара Хайяма, осуществленные М.Дзасоховым.

Добавим к этому, что Музафер Дзасохов – явление уникальное в осетинской литературе, мастер слова, одинаково признанный и в поэзии, и в прозе.

Все перечисленное позволяет утверждать, что изданиепереводов Шекспира на осетинский язык Музафером Дзасоховым есть событие знаменательное в культурной жизни Осетии. Этой работой он внес в современную осетинскую поэзию новые неповторимые образы и эмоции, свою энергетику, ведь известно, что перевод – это форма творчества, невозможная без присутствия переводчика, ко-

торый, по определению С.Я. Маршака, «неизбежно отражает и свою эпоху, и себя самого».

Являясь носителем своего языка, М.Дзасохов не мог не привнести в переводы национальную специфику, сохранив при этом особенности русскоязычных текстов. Это бросается в глаза читателю в первом же сонете:

№ 1 Дæ рæсугъддзинад баззайдзæн уæлæ,
Куы ныууадзай аккаг бындар дæ фæстæ.
Куыннæ у аив дидинæг, фæлæ
Дыргъ хъуамæ ратта, ма скъуыйа йæ хъæстæ...

Всегда мы от прекрасного творенья
Потомства ждем, что роза красоты
В срок отцветя и став добычей тленья,
В потомке обрела свои черты.
(*здесь и далее перевод А. Шаракшанэ*)

Осетинское «аккагбындар» (достойный наследник) значительно углубляет мысль автора, которая в следующем четверостишии (катрене) находит более развернутое пояснение, а неожиданно появившийся осетинский фразеологизм придает сказанному иронично-насмешливый оттенок:

№ 1 Ды та арвитыс иунæгæй дæ цард,
Дæхиау кадджын ничи у дæ цæсты,
Йæхи, дам, надта халон æмæ мард,
Æдылы къоппа, дойныйæ хæхбæсты.

Но ты, с красой своею обрученный,
Свет глаз своих питаешь сам собой –
Средь пиршества на голод обреченный,
К себе жестокий, милый недруг свой.

Или: в 138-ом сонете:

Куыфæзæгъы: «Нæма мыл абадт бындз!»
Йæ удæй арт куы фæцæгъды мæцуры,
Уæд ыл æууæндын, афтæмæй кæсынц
Мæнмæ йæ дзырдтæ мæнг. Цæмæн?
Мæнг дзуры.

Она клянется, что сотворена
Из верности и правды, как святая.
Я верю ей, хоть знаю – лжет она,
Меня юнцом неопытным считая.

Здесь употребление сразу двух фразеологизмов раскрашивает перевод в такое эмоциональное многоцветье, что осетинский читатель чувствует в этих строках и иронию, и насмешку, и сарказм.

Конечно, придирчивый критик может обвинить автора осетинского перевода в излишней вольности в обращении с сонетом. Но ведь известные теоретики перевода единодушны вмнении, что нельзя следовать слишком букве оригинала, чтобы не утратить его дух. В. Левик утверждал: «Художественный перевод – это отнюдь не информация о содержании каждой строки... Переводчик имеет право исходить из целостного образа поэта и в соответствии с этим менять ту или иную строчку».

С. Я. Маршак считал, что «стремление к буквальной точности ведет к переводческой абракадабре, к насилию над своим языком, к потере поэтической ценностипереводимого», творческое начало – достоинство, а не недостаток.

Именно поэтому в искусстве перевода немалое значение имеет индивидуальность переводчика. Сравнительный анализ русских (С. Маршака и А. Шаракшанэ) и осетинского переводов позволяет нам сделать вывод: чем ярче индивидуальность переводчика, тем интереснее воспринимается содержание:

№ 2 Хуыздæр уаид, куы зæгъис афтæ: «Мæт
Нæ кæнын ууыл, уымæн æмæ ис
Мæнæн цæуæт, мæ фæстæ уадзын фæд:
Мæ хъæздыгдзинад, ме ’взонгад, мæ ис».

Куда достойней в пору увяданья
Суметь ответить: «Вот мое дитя –
Мне продолжение и оправданье»,
Свои черты в ребенке находя!

Мы замечаем в конце строки градацию (усиление), которую М. Дзасохов достигает употреблением однородных членов предложения, тем самым усиливая мысль автора.

Современному читателю, который может легко познакомиться в интернете и с языком подлинника, и с любыми существующими вариантами подстрочников, гораздо важнее, чтобы перевод, при уважительном отношении к оригиналу, давал ему новую жизнь, чтобы он звучал поэтически убедительно. Так вот М. Дзасохову это удается самым чудесным образом:

№ 4 Лæвар нæ кæны æрдз, дæтты æфстау,
Хъæуы йын фидын афоныл йæ хæстæ...

Природа ведь не дарит, а тому
Ссужает щедро, от кого воздастся...

Или:

№ 5 Фæлæ нын Уæллаг бацæуы хæрзты,
Сæ фæрцы никуы ферох кæнæм сæрд:
Ныууадзын ын сырх уардиты бæсты
Сæ хæрздæф – авджын агъуды æвæрд.

И если только в тесноте стекла
Не спрятать капли чудного нектара,

Исчезнет красота, как не была,
Умрет и память сладостного дара.

Создается впечатление, что иногда Дзасохов-переводчик чувствует больше, нежели предлагают ему русскоязычные переводы, что мысли Шекспира, трансформируясь сквозь время, стали его собственными мыслями, а Дзасохов делает эти мысли гения достоянием осетинского читателя.

В 11 сонете говорится, например, о природе, которая «щедра безбрежно», и «дар сей умножать – твой долг и труд»:

И в этом – красота, и рост, и разум;
Без этого – безумье, старость, крах.
Когда б такой пример все взяли разом,
За краткий век весь мир сошел бы в прах.

М. Дзасохов мысль о необходимости продолжения жизни наполняет более глубоким философским содержанием:

Уый у ægъдау, ærдзон фætк иваен нæй,
Ænæ уымæй-иу бабын уаид бæстæ.
Йæ быны-иу нæ баныгæнид зæй,
Ærтиссædзазмæ сихсиид нæ хъæстæ.

Сонеты Шекспира подчас – непрерывная цепь метафор, которые на осетинском языке становятся завершенными поэтическими образами.Метафоры и эпитеты, щедро рассыпанные в сонетах, делают речь более выразительной, живой, вызывая у читателя множество ассоциаций:

№ 109 «Мæ уды хæдзар у дæ зæрдæ»;
№ 87 «Ныр нал тавдзысты æмиу артмæ нæ удтæ»;
№ 109 «Фæлæ мæ уарзт нæ фæкъаддæр и уымæй.
Фыццагау судзы, уадзы уый цъæх арт...»;
№ 113 «Кæсын дунемæ зæрдæйы цæстытæй»;

Дзасохов создает новые языковые образы, более близкие нам, как носителям осетинского языка:

№ 53 «Дæ цæстытæй дæр хуртæ, мæйтæ хъазы»;
№ 52 «Дæуимæ мæ фæхицæн кодта рæстæг,
Мæ уд лæууæн, мæ цæсты рухс, мæ бон...»;
№ 5 «У рæстæджы бон бирæ: тауы цин...»;
№ 18 «Нымпылы зæрдæ риуы, фесты дур...».

Сонет № 7 полон метафорического смысла, в нем иносказательно описаны различные возрасты человека: восход – это детство, полдень – зрелость, закат – старость:

№ 7 Смотри, когда вздымает на востоке
Пылающую голову восход,
Весь мир взирает на него в восторге
И почести, как богу, воздает.

Когда, взойдя на гору голубую,
Светило полно жизни молодой,
Все так же душу смертную любую
Пленяет этот путник золотой.

Когда же с высоты, уже не в силе,
Оно повозкой шаткой катит в ночь,
Глаза, что прежде преданно следили,
Гнушаются упадка, смотрят прочь.

И ты, сейчас входящий в пору полдня,
Умрешь один, отцовства не исполня.

Какая великолепная метафора рождается мастером-переводчиком! И какая роскошная картина предстает в нашем воображении:

Куы стулы арвыл хурзæрины цæст,
Уæд райхъал вæййы дун-дунейæ фынтæй.
Йæхи фæхоны амондæй æххæст
Зæххонтæй алчи, арфæгонд – йæ тынтæй.

Куы схæццæ вæййы арвы цъупмæ, уæд
Бон бахизы йæ растæмбисы кармæ,
Йæ рухсæй ма уæддæр зæххы цæуæт
Вæййынц рæвдыд, фæтавы сæ йæ хъармæй.

Фæлæ зæрæхсид хæхты сæрмæ арт
Ыссыгъта, дары тугхъулон ныгуылæн,
Уæд цæстытæн – æндæрырдæм сæ каст,
Фæстæрдыгæй сæм рагуылф кæны уылæн.

Дæ фæстæ фырт куы нæ ныууадзай, уæд
Æвзонгдзинадау айсæфдзæн дæ фæд.

Дзасохов широко использует разнообразные фигуры речи. Мы найдем у него немало сравнений, позволяющих создать целый ассоциативный ряд, необходимый для создания образа:

№ 1 «Тæхдзæн æфсургъау боны фæстæ бон...»;
№ 78 «Мæ фыстыты дæу зæдимæ фæбарын...»;
№ 84 «Кæй намыс у бæрзонддæр хохы рагъæй?»;
№ 133 «Мæ зæрдæ уæд дæ риуы цъиуау ахст...»;
№ 53 «Цæхæр калынæй уалдзæджы фæзмыс...».

Для усиления смысла, создания емкого образа, придания речи большей эмоциональности М. Дзасохов широко использует однородные члены предложения:

№ 129 Æррамонц у хъæддаг, æнахъал, карз,
Хъыхъхъаг, æнæзонд, дурзæрдæ ’мæ цъаммар,
Гуырымыхъ, марæг, тугмондаг, цæф арс:
Бынтон ницæйаг, къæхты бын æй амар.

Души растрата в пропасти стыда –
Вот похоти финал, а до финала
Она дика, груба, полна вреда,
Жестока, неверна – и все ей мало.

Благодаря нанизыванию однородных определений, смысловой их градации переводчик создает законченный образ.

№ 2 «Мæ хъæздыгдзинад, ме ’взонгад, мæ ис...»;

№ 45 «Вæййын æнкъард, хъуынтъыз, зымæгон бонау...»;

«...Йæ цин, йæ сагъæстæ, йæ рыст
Зæрдиаг дæр æй кæцы ’вдыста махæй...»

М. Дзасохов использует нередко лексический повтор, который выделяет особо значимые для переводчика слова, чтобы обратить на них наше внимание. Так, в сонете № 64 словосочетание «Куыфенынæз», в сонете № 73 – «Кæсын дæм æз» повторяются трижды, усиливая эмоциональное воздействие на читателя. В сонетах № 49 и № 134 часто повторяющееся «куы» (когда) настораживает нас, ведя к ожидаемому дальше слову «тогда», что придает стихотворению своеобразную экспрессию, создает линию напряжения.

В сонете № 66, целиком построенном на повторах синтаксических конструкций, автор добивается градации ощущений, в результате чего строки звучат пафоснее, проникновеннее, экспрессивнее:

Кæм бады къуыппыл арæзтæй хæрам,
Кæм хиты намыс, къæхты бын дзыназы.

Кæм нал ис хорзæй хорз зæгъыны бар,
Кæм кæны зылын раст удыл уæлахиз,
Кæм бамбæхсы йæ фæстæ рухсы тар,
Кæм нал æмбарынц галиу æмæ рахиз.

Кæм у æргомдзырд хахуырыл нымад,
Кæм у уæздан чызг хъапхайтæй æгаддæр,
Кæм сæвдылд рыджы адæймаджы кад,

Кæм кæнынц фарныл архайджытæ къаддæр...

Как правило, две заключительные строки – так называемый «сонетный замок»– завершающая точка движения, вывод, который четко формулирует содержание предыдущих 12 строк.

Интересно отметить, что у М. Дзасохова эти две строки отличаются всегда афористической ясностью мысли:

№ 72 Дæ хорзæхæй, цы нæ дæн, уый-иу ма зæгъ,
Нæ кæнынц кад мæнг ныхæстæ лæгæн»;

№ 13 Æдзæрæг хæдзар бирæйы фаг нæу...;

№ 23 Цæстытæй хъусын чи зоны, уый уарзы...;

№ 6 Дæ рæссугъддзинад фестын кæн цæуæт,
Кæннод æй зулкъæн ратдзæни мæлæт;

№ 9 Йæхи уарзын цы лæджы хъару нæу,
Уый никæцы бон бауарздзæни дæу;

№ 11 Фæзындтæ рухсмæ джипы уагъдау кæд –
Дæ халдихтæй ныууадз дæ фæстæ фæд;

№ 118 Йæ низыхатт кæмæн фæхонынц уарзт,
Сты хостæ уымæн иугуырæйдæр маст;

№ 142 Кæйдæр фарсмæ куынæ балæууа лæг,
Нæ уыдзæн уæд йæ фарсмæдæр лæууæг.

М. Дзасохов, принимая интонации русскоязычных вариантов, сохраняя смысловую и эстетическую составляющую текстов, верен своей поэтической индивидуальности

и своему языку. Может быть, поэтому так естественно появляются у него горы:

№ 21 Ис ахæмтæ: сæ уарзæттæн лæвар
Фæкæнынц хæхтæ, быдыртæ рæдауæй...;

№ 29 Хъæздыг цæмæйдæн, нал вæййы уым кад,
Фæлæ дæ хуыз куы ауайы мæ цæстыл:
Хæрдмæдзог цъиуы зарæгау мæ зард
Ныййазæлы нæ хæхтæ æмæ фæзтыл.

Себя жалею, чуть не презирая,
Но вспомню о тебе – душа в полет
Стремится от земли к воротам рая
И, будто жаворонок, песнь поет.

№ 5 Æрхоны нæм сæрды фæстæ зымæг
Фæсхох бæстæй, ныссæлын кæны зæхх;

Так время безудержное спешит
Отправить лето к злой зиме на гибель...

М.Дзасохов создает новые, свойственные только его языку, ассоциативные связи:

№ 7 Фæлæ зæрæхсид хæхты сæрмæ арт
Ыссыгъта...;

№ 44 Мæ зæрдыл-иу куы æрбалæууис, уæд
Æз уадидæгæн февзæрин дæ фарсмæ.
Нæмын уаиккой фурдтæ, хæхтæ, хъæд
Къуылымпыйы хос иу ран дæр мæ размæ.

В какие б земли ни было порою
Угодно занести меня судьбе,
Я и моря, и сушу перекрою
Неудержимой мыслью о тебе.

(или № 65 «...кæд халы Рæстæг хох...»
или № 84 «кæй намыс у бæрзонддæр хохы рагъæй?»

А как неожиданно появляется вдруг фæндыр!
В 8-ом сонете:

Фæндыры хъисты амондхæссæг зард
Зæгъы: «Нæ вæййы иунæджы цард.

В 75 сонете:

Мæхи фæхонын хаттæй-хатт хъæздыг,
Куы дæм кæсын мæ гуыргурау æрхуымæй,
Ды дæ мæнæн цыкурайы фæрдыг,
Цæрын, дымын цы амонд радтай, уымæй.

Тебя увидеть – пир для глаз моих,
Что, и насытясь, снова жаждут взгляда.
Я не имею радостей иных;
Все от тебя – и мука, и награда.

Национальный колорит переводам придает не только появление этих деталей, а богатый стилистический материал родного языка. Как остроумна, например, у М. Дзасохова игра слов (кстати, довольно частый прием Шекспира):

№ 3 Дæхицæн равзар чызджытæй сæ хуыздæр,
Кæннод дæуимæ амæлдзæн дæ хуыздæр.
Но если ты к забвенью дело клонишь,
Умри один – и образ свой схоронишь.

№ 16 Дæ уарзт куы ратай уарзтæн ды æгасæй,
Уæд баззайдзынæ фидæны æгасæй.
Отдай себя – себя вернешь при этом
Изделья своего живым портретом.

№ 43 Æнæ дæу бон мæнмæ æхсæвау каст,
Дæуимæ та мæм хурæхсæв дæр каст.

Дни без тебя – что ночи для меня,
А ночь с тобой в мечтах – светлее дня.

Употребление омонимов не искажает сущности образов, а позволяет переводчику передать многозначность осетинского языка, его лексическое богатство:

№ 68 Рæсугъд кæнынхъуаг нæу йæ цæсгом уымæн,
Ныффыста йыл кæддæры дуг æфсарм,
Йæхимæ здахы цæстæнгас дæр уымæн,
Рæвдауы нæ йæ цæстытæн сæ хъарм.

В нем – знак былого века дорогого,
Когда сияла правда без прикрас,
Не облачая летним днем другого
Увядшей красоты за разом раз.

Или:

№ 70 Фыдгойты мил дыл андзæвыд, æндæр
Дæуау зæххыл нæ уыдаид æндæр.

Когда б не подозренья, ты бы мог
Во всех сердцах один быть царь и бог.

Или:

№ 79 Кæмæн бацыдтæ бирæ хæрзты, уымæн
Нæу арфæгæнгæ, хæсджын кæй у, уымæн.

Так не склоняйся к этим словесам,
Ведь за его хвалы ты платишь сам.

Принято считать, что большая часть сонетов (№ 1 – № 126) обращена у Шекспира к молодому человеку, которого называют Друг, а меньшая (№ 127 – № 154) адресована женщине, «Темной Даме».

Совершенно естественно, что М. Дзасохову легче найти в себе источник вдохновения, если он будет обращаться к женщине.

№ 18 Мælæт нæ зæгъдзæн: «Абырстон» дæуæй, –
Дæтдзысты цардмæ рæнхъытæ чызгайæн.

И поглощен не будешь Смерти тенью,
Коль в строчках вечных воплотишься ты.

№ 21 Рæсугъд дæр чызг нæ ма федтон дæуæй, –
Æцæг у уый, сыгъдæгзæрдæйæ дзурын...

И нарекут, в сравненье горделивом,
Луной и солнцем, перлом недр и вод...

№ 72 Нæ мæ фæнды, зæды хуызæн чызгайы
Фæлитой исчи рахона цæмæй.

Со мной пусть имя погребут мое –
Да не останется на стыд нам живо.

М. Дзасохову удалось сделать лирическую поэзию Шекспира органической частью осетинской литературы, так мастерски он окрасил ее тончайшими национальными колоритными оттенками.

Достаточно прочитать несколько строк, чтобы убедиться, насколько легко и непринужденно, с глубоким эмоциональным наполнением звучит перевод Дзасохова, вызывая у осетинского читателя те же ассоциации и образные связи, те же мысли, что и у соотечественников Шекспира:

№ 43 Дæ ауунæй кæм сæрттивы æндæрг
Æмæ цæхæр хуыдалынджы кæм калы,
Уым боныгон сæдæ хатты фылдæр
Ныррухс кæнис, мæ цардамонды стъалы.

Мæйдар æхсæв кæй фæрцы фесты бон,
Куы алæууид уый иу райсом мæ цуры,
Уæд циндзинадæн нал уаид кæрон,
Мæ риуы стæлфид иумæ цалдæр хуры**.**

Ночь озарил своим явленьем ты.
О, как же будет днем оно прекрасно!
И белый свет затмят твои черты,
Коль даже тень их так сияет ясно.

Тебя узреть – каким для глаз моих
Великим наслажденьем это будет,
Коль даже по ночам, незрячих, их
От сна тяжелого твой образ будит!

Какая пронзительная метафора звучит в строках:

№ 22 Нæ зæрдæтæ сты тугдадзинтæй баст:
Иу аскъуд, иннæ – аскъуыйдзæн æваст.

У А. Шаракшанэ, на наш взгляд,эти строки не достиглиподобного эмоционального накала:

Коль будет сердце, что в тебе, убито,
Твое останется во мне сокрыто.

У Маршака:

Одна судьба у наших двух сердец:
Замрет мое – и твоему конец!

Сквозь магический кристалл любви Поэт смотрит на предмет своего поклонения, передавая нам все волнующие его чувства – от радости, страсти до ревности, тревоги, восторга. И все эти чувства отливаются в стихи дивной красоты.

Может, этим и объясняется жизненность творчества Шекспира?

В наше время господства цифровых технологий, оскудения языка и культуры общения, подвижники и держатели духа, к коим с уверенностью отношу М. Дзасохова, еще в полной мере владеют уникальной, бездонной сокровищницей осетинского языка с его роскошной лексикой, многообразием выразительных средств и щедро делятся с нами этим неиссякаемым богатством.

Родное слово, думается, скорее находит отклик в душе, пробуждая к жизни высокие чувства.

№ 98 Æнæдæу мын хъызт зымæгау у уалдзæг,
Æнæдæу та æрдздидинæг куыд калдзæн...»

В разлуке мне зимой стал вешний день,
Цветы же мне твою дарили тень.

Достаточно сравнить эти две строки, чтобы оценить, насколько лиричнее, экспрессивнее звучат они на осетинском языке.

Если эпитеты «прекрасный, верный, добрый» в сонете № 105 одинаково повторяются в русских переводах для характеристики любимой, то у М. Дзасохова эти слова несут уже более глубокий и многозначный смысл:

«Фæлмæнзæрдæ», «уæздан» æмæ «рæсугъд»
Зæххыл фыццагдæр сиу кодта дæ уд».

В 90-ом сонете в русском переводе смысл слова «беда» у М. Дзасохова гиперболизируется введением слова «зындон» – жизнь без любви для поэта равносильна аду:

И там, где нынче вижу я беду,
Тебя лишась, беды я не найду –

Дæ уарзтæй æз куы фæцух уон, цы бон,
Уæдæй мын фестдзæн рухс дуне зындон.

К лучшим образцам лирической поэзии можно отнести многие строки сонетов, в которых воплощены тон-

чайшие любовные переживания – восторг, страсть, нежность.

№ 110 Ды дæ мæнæн мæ ис æмæ мæ бон,
Хæссын дын æз мæ уд, мæ сæр нывондæн.

Хуыздæр бынат уæларвы фæстæ нæй
Дæ зæрдæйæ, мæн бауадз уырдæм, цæй.

№ 113 Дæ рухсæйбайдзæгриуы алы къуым,
Мæ цæстытæ сты уыцы рухсæй – куырм.

№ 122 Кæдмæ цæрон, кæдмæ ’рттива мæ цæст,
Уæдмæ цæрдзæн мæ зæрдæйы дæ сурæт...

№ 109 Зæххыл хæзнайæ кæд хæзна дæр ис,
Уæд уый ды дæ, мæнæн зынаргъдæр цардæй...

А сколько восторга, тепла, нежности несут с собой слова-обращения:

№ 112 «Мæхурзæрин, мæрухсдуне, мæбæстæ»;

№ 43 «Мæцардамондыстъалы»;

№ 48 «Мæцæстырухс»;
«Мæхуртыхурзæрин»;

№ 109 «Мæ зæд», «Мæ сырх дидинæг...»

№ 52 «Дæуимæмæфæхицæнкодтарæстæг,
Мæ удлæууæн, мæ цæстырухс, мæ бон...»

В волшебном соединении звучания и смысла рождается дивная музыка стиха, появляется неповторимая волшебная вязь слов, которые, нанизываясь чудесным об-

разом друг на друга, звучат то грустной, задумчивой элегией, то радостной, победной симфонией.

Сквозной темой в сонетах звучит тема творчества. Человек бессилен в борьбе против Времени. Все преходяще. Как спорить с Вечностью, коль

«Не вечны ни гранит, ни медь,
Ни твердь земли, ни океан безбрежный?..»

№ 65 Нæй уым æнхос. Уæвгæ йын ис: цæрдзысты
Дæ рæсугъддзинад, аивхуыз мæ фысты.

Или:

№ 55 Война повалит статуи, как смерч,
На камне камня не оставит смута,
Но не погубят ни огонь, ни меч
Стиха живого – памяти сосуда.

Ныддæрæн кæндзæн рухс галуантæ хæст,
Рыг фестдзæни сæ амайджыты куыст.
Нæ уыдзæн тас мæ рæнхъытæн æрмæст,
Дæ цытыл дзурдзæн алкæмæн мæ фыст.

Побеждает Время только Слово. А если вечно Слово, значит, и Любимая у Поэта бессмертна:

№ 60 Нæ баххæсдзæн мæ фыстмæ дуджы къух,
Цæрдзынæ ды мæ зарæджы æдзух.

Но вот интересное и важное уточнение: и Слово не любое ведь вечно. В 83-м сонете мы читаем:

Ведь нет вреда красе от немоты,
Страшна хвалы безжизненной могила.

М. Дзасохов добавляет в перевод новый оттенок:

Нæ зыдтайды, рæсугъддзинадау уарзт
Æнæуд дзырд кæй бафтауы цæсты.

Определение «æнæуд», т.е. то слово, в котором нет души, гораздо глубже, ярче подчеркивает ответственное отношение поэта к творчеству.

В 21-ом сонете поэт озвучивает еще одно требование к Слову:

А мне в стихах, как и в любви, дороже
Правдивость...

Къæбæлдзыг дзырдтæ нæу фыссын мæ бон,
Гæды ныхæстæ нæй кæнын мæ хъæды...

Поэт уверен, что время не властно над сильным чувством, выраженным в искреннем, правдивом Слове:

№ 81 Цæрдзынæ ды мæ рæнхъыты, мæ фысты...

№ 107 Æнусон цырт дæуæн уыдзæн мæ дзырд...

№ 18 Мæлæт ын нæй, æнусон у мæ фыст,
Кæндзæн дæ зæрдæ уыимæ æмгуыст.

№ 54 Дæ æвзонгад дæр кайд фæуыдзæн бонгæй,
Фæлæ мæ фысты баззайдзынæ ’взонгæй...

И уже как строки пушкинского «Памятника» звучит 74 сонет:

Куы мын рахæсса карз тæрхон хъысмæт,
Куы ныддара мæ цæстытæ уый артмæ,
Нæ мыл фæтых уыдзæн уæддæр мæлæт –
Мæ рæнхъытæ мæ раздахдзысты цардмæ...

Известный исследователь творчества У. Шекспира А. А. Аникст писал: «Чем более зрелым становится человечество в духовном отношении, тем больше открывает оно глубин в творчестве Шекспира». Каждое поколение находит в его поэзии новые грани, переосмысливая, постигая мир духовной красоты, в который он вводит нас своим творчеством.

Шекспиру дан был, как гениальному поэту, дар предвидения:

№ 32 С растущим веком мог бы я расти
И лучшие принес бы посвященья
Среди певцов иного поколенья...
(пер. С. Маршак).

Вот и пережил он многие поколения, представ перед нами «со всей своей мудростью и простотой, страстью, философией, лиризмом и заговорил... на языке потомков древних алан», как заметила народный поэт Осетии Ирина Гуржибекова в представляемой нами книге.

М. Дзасохов взял на себя большой труд воссоздания на осетинском языке сонетов, которые литературоведы единодушно называют «венцом английской лирики эпохи Возрождения».

Мы читаем сонеты, забывая, что это перевод, настолько естественно и свободно звучат они на осетинском языке, став фактом нашей литературной жизни. Музафер Дзасохов убедил нас, что родной язык способен передать все богатство этого великого поэтического сооружения. Он сохранил в неизменности авторские мысли, пробуждая в нас те же чувства и эмоции, которые вызывает почти четыре столетия великий Шекспир.

Сведения об авторах

Бекоев Владимир Исламович д.ф.н., профессор кафедры русской и зарубежной литературы СОГУ им. К.Л.Хетагурова, г. Владикавказ

Бесолова Елена Бутусовна д.ф.н., г.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Бичегкуева Ольга Джемаловна к.ф.н., доцент кафедры русского языка и литературы СОГПИ, г. Владикавказ

Гетоева Лариса Кайсыновна Заслуженный работник культуры РСО-Алания. Председатель Северо-Осетинской организации «Книга-Центр», г. Владикавказ.

Дзапарова Елизавета Борисовна к.ф.н., с.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Келехсаева Людмила Борисовна к.ф.н., профессор кафедры русского языка и литературы в национальной школе СОГУ им. К.Л.Хетагурова, г. Владикавказ

Кусаева Залина Константиновна к.ф.н., с.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Сатцаев Эльбрус Батрбекович к.ф.н., с.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Таказов Федар Магометович к.ф.н., зав. отделом фольклора и литературы ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.

И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Тибилов Инал Сосланович аспирант, ст. преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы Юго – Осетинского государственнго университета им. А.А. Тибилова, г. Цхинвал, Республика Южная Осетия

Туаллагов Алан Ахсарович д.и.н., зав. отделом археологии ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Фидарова Римма Японовна д.ф.н., г.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Цаллагова Искра Нартовна к.ф.н., с.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Научное издание

ВОПРОСЫ
ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Сборник научных статей

Вып. VII
Часть 2

Редактор Дарчиева М.В.
Технический редактор Дзапарова Е.Б.
Корректор Дзлиева Д.М.
Компьютерная верстка Букулов Г.Р.

Сдано в набор 29.09.15. Подписано к печати 23.12.15.
Формат бумаги 60х84 1/16. Бум.офс.
Гарнитура шрифта “Times”. Печать цифровая.
Усл. п.л. 10,8. Тираж 100 экз. Заказ №113.

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