

Самое страшное проклятие тоже было связано с небом: «*Дала седа дубьхал ве хьо!*» – «*Пусть бог противопоставит тебя звезде!*»!

В магическую силу слова чеченцы верят и в наши дни. Они считают, что нельзя предсказывать (даже рассуждать вслух, что они будут) аварии, пожары, землетрясения, иначе можно накликать беду.

ЛИТЕРАТУРА

1. Липкин С. И. Декада. М.: Книжная палата, 1990. С. 133.
2. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М.: Высшая школа, 1990. С. 91.



УДК 395

Асп. *Абаева Ф. О.*

Северо-Осетинский институт гуманитарных
и социальных исследований им. В. И. Абаева
Владикавказского научного центра РАН
и Правительства РСО-А,
г. Владикавказ

ПРЕДМЕТНЫЙ КОД СОБСТВЕННО СВАДЕБНОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА ОСЕТИН

Статья посвящена этнолингвистическому анализу предметов (реалий) собственно свадебного обрядового текста осетин. Предметный код брачного церемониала наряду с акциональным и вербальным кодами представляют собой единый свадебный обрядовый текст. В работе нами предпринята попытка выявить лексико-семантическую характеристику свадебных лексем, изучить способы терминологизации обрядовой лексики, касающейся предметного кода. Дается также интерпретация семантики и символики, которые заключены в предметном коде собственно свадебного обрядового текста осетин.

Лексика, обозначающая наименования свадебной атрибутики обрядового текста осетин, в силу специфических обстоятельств её применения носит ритуальный характер. Это обстоятельство служит основанием для анализа предметного кода с целью опре-

деления нивелированных мотивов и символов собственно свадебного обрядового текста осетин.

Исходя из положения, что «этнолингвистика рассматривает текст прежде всего как семантическое целое, как поле смыслового напряжения, в котором актуализируются значения, заложенные в каждом отдельном компоненте текста, а разные по своей природе знаки «поддерживают» друг друга и взаимно усиливают свой семантический потенциал» [11, с. 7], мы можем сказать, что семантике собственно свадебного обрядового текста осетин в целом присущи мотивы перехода, изобилия, благополучия и плодородия. Одной из главных задач обрядового текста, на наш взгляд, является закрепление перечисленных благ на последующий за этим обрядом период. Предметы, используемые во время свадебных ритуалов, подтверждают вышесказанное; к примеру, мотив благополучия проявляется в чаше с мёдом и маслом *мыды къус*, лиминальность свадебного обряда – в пороге *къæсæр*.

Предметный код собственно свадебного обрядового текста осетин характерен ритуализованным изготовлением и приготовлением его вещного атрибута, а также преобладанием в нём сакральной функции над утилитарной. Показательный пример: отличия в приготовлении ритуальной пищи от её приготовления в бытовой ситуации.

Состав предметных реалий собственно свадебного цикла у осетин представлен различными атрибутами: это – свадебные блюда *чындзахсæвы хойраг*, флажок для снятия фаты *сарызæды хæцъил*, свадебный ритуальный флаг *чын- дзы тырыса*, свадебный костюм невесты *чындзы фæлыст*, свадебная черкеска *усгуры цухъхъа* и каракулевая шапка жениха *усгуры бухайраг худ/бухархуд*, напитки *нозт*, ритуальные (жертвенные) животные *нывонд/кусарт*, очаг *артдæст* и надочажная цепь *рæхыс*, стихийные атрибуты-символы, ритуальная посуда, маркировочные предметы, обозначения ритуальных пространств (*чындзы къуым* угол невесты).

Принимая во внимание наличие в системе перечисленных атрибутов внутренней предметной наполненности, мы различаем и подкоды, т. е. атрибуты свадебной одежды, пищевой код, пространственный код, музыкальный код (инструменты), танцевальный код (*чегърейы фæлыст лæдзæг* трость распорядителя танцев).

Безусловно, вызывает интерес и локусный подкод в свадебном обряде, в котором всё имеет сакральное значение: порог *къассар*, зона очага *артдзæст*, дверь *дуар*, ворота *кулдуар*, угол невесты *чындзы къуым*, комната невесты *чындзы уат*, кладовая *къæбиц*, зона приготовления пищи *къæбиц*. Этим пограничным локусам присущ в основном мотив перехода.

Сакральное значение порога и дверного косяка у осетин одинаково важно, что также видно и на лексическом уровне: лексема *къассар* в осетинском языке обозначает не только порог, но и дверной косяк. Согласно «Историко-этимологическому словарю осетинского языка» В. И. Абаева, она грузинского происхождения [1, с. 630]. В традиционном сознании осетин в данном локусе обитает покровитель брака *къассары дзуар/бардуаг*. Об этом пишет и Н. Ф. Сумцов: «Порог, подобно печи, некогда был предметом поклонения и жертвоприношения, в силу того обстоятельства, что вблизи его предполагали помещение домашнего духа, покровителя семьи» [9, 147]. По словам наших информаторов, невесте при входе в дом жениха следовало переступить порог именно с правой ноги, что должно было сулить ей счастливую жизнь. Подобные условности при входе невесты во внутреннюю часть дома имеют широкое распространение в свадебной обрядности осетин. Поэтому не удивительно, что именно «около порога сосредоточивалось значительное число обрядов, имевших целью освятить и укрепить брачный союз, придать ему важное и нерушимое значение в межродовых отношениях» [9, с.147]. В семантике порога *къассар* достаточно ярко воплощен мотив перехода, если образно – переступая порог дома жениха, невеста совершает переход из одного мира (своего) в другой (чужой) мир, из одного рода в другой (род жениха), целью которого является его бесповоротность и благополучие, переход из внешнего мира во внутренний. Поэтому не случайно при вводе невесты в дом *хæдзар* произносили и молитвословия, и благопожелания.

С помощью магических обрядовых атрибутов невеста надеялась плодovitостью. К примеру, при входе в дом жениха невеста мазала маслом (жиром) дверной косяк, что связано с изобилием в семье, в которую она пришла.

Примечательно то, что обрядовый атрибут, как правило, в традиционном сознании вызывает присущую ему метафору, а не

сам предмет. К примеру, порог вызывает в сознании метафору перехода: «Ориентируя жилище, человек тем самым связывает его со своими представлениями об организации мира, соотносит его с основными параметрами картины мира. С этой точки зрения, жилище не просто строится: по мере его строительства и обживания оно обрастает всеми необходимыми связями с человеком, с одной стороны, и с вселенной, с другой, с микрокосмом и макрокосмом» [4, с. 127–128].

В продолжение изучения локального подкода, необходимо отметить важность места, где должна находиться невеста во время свадебного церемониала. Из работы этнографа Б. Гатиева выходит, что место невесты у осетин – передний «западный угол, где находится украшенный рогами домашних и диких животных священный столб, называемый *сæры зæд*» [6, с. 320]: она лицом становилась к восходу солнца, т. е. навстречу новой жизни, ведь запад символизировал умирание, а восход – возрождение. Как видим, в контексте свадебной обрядности осетин можно говорить о возрождении и обновлении невесты после инициации. На лексическом уровне это прочитывается следующим образом: западная сторона обозначается в осетинском языке как *хурныгуылаены 'рдыгæй*, букв. «там, где заходит солнце», а восточная – *хурскæсаны 'рдыгæй*, букв. «там, где восходит солнце». Становится понятным, почему «...сакральным центром дома является передний угол, ориентированный обычно на восток или юг (там, где встает солнце)...» [3, с. 13–14]. Возможно, обычай ставить невесту в передний западный угол, лицом к восходу солнца, соотносится и с жертвоприношением, причём в качестве предметной жертвы может выступать некоторая сумма денег *мысайнаг*, за которую выкупают шаферы место невесты.

Отдельно стоит рассмотреть семантику опорного столба *цæджындз*, к которому подводили невесту для совершения молитвословия. Его ещё называли *сæры зæд*, дословно переводимое как «ангел головы», что соотносилось с сакральным прочтением такого символа в собственно свадебном обрядовом тексте осетин. Значение этого термина указывает нам на его отнесённость к высшему верхнему миру. Например, А. К. Байбурин считает, что «традиционные формы и способы структурирования жилого пространства (наряду с устройством двора, структурой поселе-

ния) отражают устойчивый комплекс представлений, связанный, в конечном счёте, с представлениями о строении мира, во-первых, и с механизмом ориентации в этом мире, во-вторых» [4, с. 126]. Согласно традиционной картине мира осетин, такой столб был местом ангела, защищающего домашний очаг, поэтому часто использовался именно в семейной обрядности. На его сакральность указывает и тот факт, что украшался такой столб рогами различных животных, железными предметами (нож, кинжал) и т. д.

Сама лексема, обозначающая покровителя очага, – *Сарызад* – имеет инициационный характер (ангел головы), отмечена мотивом посвящения «нового» человека в новый род. Подтверждением этому служит и посвятельная специфика молитвословий, произносимых около этого столба: «*О, Сарызад, подай нам милость твою! Да будет принята эта невеста тобой как священная гостья, И в дни жизни её будь её хранителем!*» [6, с. 320]. Этим словом (*сарызад*) обозначался также и флажок невесты, предназначенный для ритуала снятия фаты. Полная фиксация и описание лексики и семантики, относящейся к предметному коду собственно свадебного обрядового текста осетин, способствует прослеживанию динамики развития лексического состава языка и сохранению устаревающих лексических единиц в связи с исчезновением обозначаемых ими реалий, что видно из описания лексемы *сарызад*.

Семантика угла *къуым* выражается также в том, что он является местом, откуда всё начинается. Известно, что «обычай начинать что-либо делать именно с переднего угла сам по себе встречается довольно широко» [3, с. 19].

Лексема *къуым* восходит, вероятно, к «*k'um* из *k'ulm*. Ср.: фин. *kulma* «угол», откуда русск. (диал.) *кульма* «угол», «кут» [1, с. 649].

Семантическая маркированность лексемы *къуым* (угол) как внутреннего пространства (Ср., *къул* – внешний угол дома) подразумевает, что «осмысление структуры традиционного жилого пространства и внутреннего соотношения его углов, их семантика и символика обусловлены взаимопроекцией по крайней мере трёх начал: бытового, обусловленного функциональностью отдельных элементов дома, космического, связывающего земное пространство с верхним миром и сакральными лицами, и соци-

ального, задающего поло- и социо-возрастное измерение отдельным элементам жилого пространства» [3, с. 28].

На наш взгляд, местоположение нахождения невесты во время свадьбы связано с её приобщением к чужому ей пока миру. В то же время «четыре угла традиционного жилища были не только знаками границы, за которой простирался чужой, враждебный человеку, мир. Одновременно они маркировали и «своё», внутреннее пространство, поэтому обход углов изнутри, пребывание в них служило магическим способом приобщения к дому, освоения в нём нового члена сообщества, и потому широко практиковалось, прежде всего, в свадебном обряде» [3, с.37].

Главными реалиями, на наш взгляд, в системе пищевого подклада являются треугольные ритуальные пироги с обильной сырной начинкой *даджджын артаедзыхеттае/сафсаг* и свадебный большой пирог *гуыдын*.

Приготовление **толстых, с обильной сырной начинкой**, треугольных и большого ритуального (*гуыдын*) пирогов связано, по нашему вниманию, с симпатической магией, символизирующей скорую беременность невесты. Терминологически пироги разделяются по назначению (для чего/кого они готовятся): *арта артаедзыхоны чындзахесджытаен* три треугольных пирога для поезжан; *арта артаедзыхоны чызгаен* три треугольных пирога для невесты; *арта артаедзыхоны чындзарвысты фынгма* три треугольных пирога для прощания с девушкой в доме её родителей; *арта кардзыны (чырийы) ама гуыдын чындзахсэвы фынгма* три круглых пирога с сыром и свадебный пирог в дом жениха; *арта кардзыны (чырийы) сияхсы мыггаджы хистары номыл* три круглых пирога с сыром для старшего фамилии зятя; *арта артаедзыхоны чындзахесджытаен фаендарагт загъынгаен* три треугольных пирога для прощания с поезжанами; *артаедзыхонтэ лэппуйы хедзарма хызисгайа Сафа ама Сарызедма скувынаен* треугольные пироги в дом жениха для обряда снятия фаты; *арта аивфыст чырийы чындзахсэвы скувынга* три тонких пирога с сыром для свадьбы в доме жениха.

Комплексу свадебных обрядовых предметов соответствуют следующие функции: инициация девушки и юноши; обмен дарами между двумя сторонами (чужими, пока, друг для друга) для содействия помощи высшими силами. В качестве примера,

иллюстрирующего данное положение, приводим обрядовый предмет – фату невесты *чындзы хыз* (инициация).

Нагрудники с застёжками *риуагънаджытæ*, пояс невесты *камари*, кафтанчик *цыбыр куырает*, длинный бешмет *куырает*, рубаха *хæдон*, застёжки на рукавах *дысагънаджытæ*, серьги *хъусцаджытæ*, шапочка из красного сукна *ног чындзы сырх худ*, шёлковый платок *цыллае калмæрзæн*, красные штаны *сырх хæлаф*, чулки *цыындагæ*, корсет *халынкæрц*, распашное платье *разгом къаба*, фата *ног чындзы хыз*, чувяки *дзабыртае*, либо обувь *къахы дарæс* – все они составляют систему терминов, обозначающих атрибуты свадебного обрядового костюма осетинской невесты *чындздзон дарæс*.

Семантика, символика и внутренняя форма лексики, обозначающей атрибуты свадебного костюма невесты у осетин, характеризуется мотивами плодородия, плодовитости, защиты.

Большое значение придаётся материалу, из которого изготавливается одежда, а также способ его обработки (значимы лен, шерсть, мех, суровое полотно, домотканая одежда) и особенно цвет, который, кроме половозрастного значения, наделяется ещё и магическими функциями [10, с. 44]. Свадебной обрядовой одежде осетин были присущи красный и белый цвета.

Ритуалы, проводимые с использованием таких предметов (напр., свадебный флажок *сарызады хæцыл/къимбус*, которым невесте открывают лицо), символизируют как мировое древо, так и саму невесту, противопоставлены хаосу и направлены на обеспечение порядка, воцарения космоса. На сакральном и социальном уровне, на наш взгляд, такие предметы способны влиять на человека таким образом, что он начинал верить в своё счастливое будущее и благополучную и изобильную жизнь.

По обрядовой лексике и терминологии определяют способы перехода сознания участников свадебного обряда осетин из мира профанного в мир сакральный (мифологический).

Лексические единицы собственно свадебного обрядового текста осетин можно разделить на три группы: 1) собственно сакральные (к примеру, три пирога, свадебный флажок, жертвенное животное и т.д.); 2) потенциально сакральные, т.е. сакрализирующиеся в момент обряда и порождающие новые обрядовые единицы (к примеру, атрибуты свадебного костюма осетинской

невесты и т.д.; 3) ситуативно сакральные лексические единицы, относящиеся к нескольким обрядам, в том числе и к праздничной лексике (к примеру, печь, платок, полотенце, веник и др.).

На наш взгляд, эти атрибуты имеют глубокую мифологическую семантику и обладают какой-то постоянной смысловой нагрузкой (в основном – магического характера). В зависимости от контекста обряда, а также конкретного его эпизода лексическая единица, обозначающая предметы, актуализирует одно из своих значений. Слово-мифема выполняет двойную функцию: оно называет предмет обыденного мира, когда находится вне обряда, а попадая в его контекст, оно вызывает представления, выходящие за пределы обыденного.

Проиллюстрируем. В традиционном сознании место очага в доме (центр дома) тесно связано с огнём (покровителем семьи). Двусоставная лексема *цылла калмарзен* шёлковая шаль, сплетённая из сырца шелкопрядов, имеет обережную функцию и, выступая в разных значениях, даёт понять, что без данного предмета обряд лишён магической силы. Белая шаль *урс цылла калмарзен* и красное платье *сырх разгом къаба* являются символом чистоты и непорочности невесты. В комплексе атрибутов костюма невесты определённое значение имеет также ажурный шелковый платок кремового цвета с длинной бахромой *хауаг цылла хуыз (хыз)*.

В качестве платка *калмарзен*, по свидетельствам информаторов, часто использовался и кусок материи красного цвета *сырхбын хъуымацы гæппæл*. Для обозначения платка для покрытия волос и головы засватанной девушки употребляли *кардаен*, который со временем приобрёл свою обрядовую значимость в контексте предметного кода предсвадебного цикла осетин. Полисемантность данного термина даёт нам основание для предположения, что всё-таки предпочитали покрывать голову отрезом ткани, что связано, возможно, с символикой «нетронутого», с образом творения, «зарождающегося», на что указывает и этимология слова. Иранское происхождение термина указывает на его древность, а глагольный способ образования («производное от *кардын* «резать», собственно «отрезанное», «отрез» [1, с. 583–584]) относит его к терминосистеме отглагольного типа.

Отличительной особенностью является применение суффикса – *сен*, указывающего на результат действия.

Анализ предметного кода свадебного обрядового текста осетин подвёл нас к выводу, что все ритуальные предметы, используемые в обряде, призваны обеспечить новой семье благополучие, богатство, хорошее потомство, они же позволяют характеризовать свадебный обряд как переходный.

Круглый столик на трёх ножках *фынг* символизирует мироздание, а корыто для замешивания теста *арынг* у осетин олицетворяет место творения мира.

Этимология лексем, обозначающих ткани, из которых изготавливали свадебную одежду, свидетельствует о преимущественном тюркском и иранском происхождении: кумач *сырх лайын*, коленкор *цикъа*, бязь *хом*, миткаль *мычыртан*, ситец *джидай-фыст*, сатин *сатин*, фабричное сукно *сгаллад*.

Известно также о широком использовании зеркала *айдæн* в свадебном обряде осетин в прошлом и о вере в его магические свойства. Считалось, что зеркало напрямую связано с солнечным культом, об этом свидетельствуют находки круглых металлических зеркал, изготовлявшихся из высокооловянистой бронзы и имевших массовое распространение в аланских могильниках: «Ярко сверкающие диски напоминали небесное светило и должны были вызывать к себе религиозно-мистическое отношение» [12, с. 91].

Многие обрядовые реалии были направлены на наделение невесты плодовитостью и обеспечение благополучного деторождения. К примеру, орнамент на атрибутах костюма невесты и её украшения носили именно такой характер: пояс *камари*, имея апотропейную функцию благодаря заключённой в нём символики круга, замкнутого пространства, символизировал оппозицию верхнего и нижнего миров, потому что разделял верхнюю и нижнюю части костюма.

Отдельно в комплексе предметного кода собственно свадебного обрядового текста осетин следует отметить атрибуты, включенные в систему *мыдыкъус*, под понятием которого подразумевается не только сам предмет (чаша с мёдом и маслом), но целый обряд, важный инициационный эпизод в системе всего обряда

свадьбы, куда входят: *авджын мыды къус* стеклянная чаша для меда и масла, свадебный передник невесты *чындзы раздарæн* (букв. «невестин фартук»), *цайцымаен уидгуытæ* чайные ложки, *фындзы кæлмæрзæнтæ* носовые платки, *къухсæрфæнтæ* полотенца для рук, *куатæтæ* фартуки, *чындзы тырыса* свадебный обрядовый флаг (букв. «невестино знамя»), *сæрызæды хацъыл* свадебный флажок. Одним из значимых ритуальных предметов, носивших именно свадебно-обрядовый характер, был свадебный флаг *тырыса*. Он использовался в основном в игре с его похищением. На наш взгляд, такой флаг мог олицетворять невесту *чындз* вместе с её приданым, о чём говорят нашитые на флаг атрибуты и цветовая гамма флага.

К номинациям приданого невесты относим: *чындздзон чырын* невестин сундук, *мидæггаг дзаумæттæ* нижнее белье; *æхсæвхуыссæн дзаумæттæ* ночная одежда, *æртæ фæлысты* три комплекта одежды; *хисæрфæнтæ* полотенца; *сапон* мыло; *хъазæнтæ* игрушки, *лентытæ* ленты, *бантытæ* банты, *къафеттæ* конфеты для соседских детей.

Если предметный код собственно свадебного цикла сгруппировать по отнесенности к мужскому тексту (текст жениха) и женскому (текст невесты), то перечисленные выше предметы могут войти в текст *чызгæрвитджытæ* (отправляющих, выдающих девушку в новую семью), т.е. в текст невесты.

Лексико-семантическая группа терминов предметного кода собственно свадебного цикла рассматривается нами в соответствии с законами этносемиотики. Раскрывается семантика, символика и функции свадебных реалий.

Функции предмета определяются его сакральностью/профанностью. Известно, что в системе обряда за той или иной вещью закреплена магическая функция (протекторная, замещения, очищения и др.). В то же время ее практическая, бытовая функция – уходит на второй план. Показателен для такого утверждения следующий пример: передник невесты *куатæ*, надеваемый во время совершения обряда *мыдыкъус*, обладает двойной функцией: практическая – не дать испачкать свадебное платье невесты в то время, когда она угощает мёдом женщин, другая, магическая – защищает невесту от негативного воздействия «дурного глаза».

Атрибутика собственно свадебного обрядового текста осетин носит в большей степени сакральный характер, потому что «ритуальная функция предмета не в том, чтобы сообщить какую-то информацию, а в том, чтобы оказать воздействие на человека и окружающий мир» [5, с. 246].

В ритуале поднятия свадебным флажком *сарызаед/сарызаеды хаецыл* фаты *хызисаены фатк* с лица невесты с помощью символической «стрелы» *уалкъаесер фат* и её втыкания в косяк двери при вводе невесты в дом жениха мы видим охранительную магию – действия по отпугиванию нечистой силы от новобрачной, которая продолжит род, или от жилища, куда она вошла. Сама стрела – символ соединения мужского и женского начал: наконечник – женское, а древко стрелы – мужское. Для обозначения лексемы *наконечник* в осетинском языке (помимо лексемы *бырынкъ*) при рассмотрении данного символа в контексте свадебной обрядности нам думается, что уместнее взять слово *арттигъ*. У В. И. Абаева находим, что «...*rttiġ/ærteġ* так называются в эпосе наконечники стрел... ..буквально «трёхгранник» [2, с. 426]. Три *артæ* – число гармонии и законченности; оно имеет начало, середину и конец, подразумевает также под собой силу, так как содержит центральный элемент. Графическое воплощение числа три *артæ* – треугольник *артæкъуымон* (треугольный наконечник стрелы). Известно, что мифопоэтическая модель мира выражается символически (с помощью цветового, числового, геометрического и других кодов). Согласно праиндоевропейской традиции, мир делится на три уровня: верхний населён светлыми духами; средний – предоставлен человеку, обращающемуся за помощью к земным духам; нижний – скрывающий могущество сил земли и воды. Пространство в осетинской традиции представлено верхним миром – *Дунейы Рухс* Мировым Светом, *дауджытæ* духами, покровителями – это материальный мир; силы, несущие смерть и изменчивость бытия, представляют *дадимонтæ* – низшие духи, обитающие в нижнем мире. В данной троичности заключается целостность Божественного мироздания. Всевышний Хуыцау объединяет всё сущее и не сущее, всё, что рождается, и что переходит в иной мир и пребывает в нём.

Треугольник *артæкъуымон* символизирует сущность Всевышнего, его явленность в качестве производительных сил земли

зэдов и дауагов: к ним обращаются в молитвословии, прося помощи и поддержки в земных делах: в домашнем хозяйстве, в воспитании детей, на охоте, войне, при сборе урожая и пр. Число три *æртæ* квалифицируется как совершенное число. Известно, что и во многих мифопоэтических системах треугольник также символизирует семантическую нагрузку своего числа, а также плодоносящую силу земли, совершенство и элементарные уровни мироздания.

К религиозно-магическим действиям свадебного обряда Е. Г. Кагаров относит «две основные группы: 1) предохранительные, или профилактические действия, имеющие целью оградить жениха и невесту от влияния злых сил, и 2) побудительные, протрептические («обращающие к философии». – Абаева) или экспетитивные акты, обеспечивающие молодым какие-либо положительные ценности или блага: чадородие, богатство, согласие и любовь, покровительство духов дома мужа и т. д.» [7, с. 152].

Головной платок *кæлмæрзæн* использовался в числе предохранительных, профилактических действий: этот атрибут, прикрывающий волосы и голову, служил не только своеобразным знаком того, что девушка засватана, но и защищал её от сглаза и порчи. Наше прочтение данного головного убора засватанной девушки – символическое накопление и временное прикрытие женской энергии, сосредоточенной в волосах. Ещё Е. Г. Кагаров, изучая свадебную обрядность и её происхождение, заметил, что «покрывание головы и лица молодых является одним из наиболее распространённых свадебных обычаев всех времён и народов, начиная с Месопотамии, древней Греции и Рима и кончая современными народами Европы и других материков. Это универсальный приём защиты от губительных влияний сглаза и злых духов» [7, с. 163]. Указанные нами апотропейная и магическая функции платка засватанной девушки согласно таким данным исходят из древних представлений людей, а закреплённость их указывает на результативность.

Протекторную функцию выполняет цвет платка или отреза ткани. Красный цвет *сырх/сырхбын* символизирует новую жизнь девушки, выходящей замуж, олицетворяет плодородие, здоровье, защищает от злых духов, сглаза, порчи, болезни. Лексема *сырх* восходит к иран. *suxra-* и содержит тот же корень *suk-*, *syč-*, который

распознается в *sūzyn* гореть, жечь, *syǵdæg* чистый, *ræsuǵd* красивый, *ræsuǵ* прозрачный, *suǵ* дрова; все эти слова в идеоматическом плане представляют дериваты *огня* [2, с. 209]. Известно, что красным сукном также накрывали коня, участвующего в том или ином свадебном действии. Конь «стоит» в этом случае рядом с невестой. Символика красного цвета, связанная с небесным огнём, с продуцирующей магией, с тем, что девушка готова стать матерью, даёт основание для вывода, что красный – цвет свадьбы.

Предохранительная, профилактическая функция присуща определённым предметам (амулеты, обереги *хъазгаенаг*), специально изготовленным или имеющим природное происхождение; это могли быть предметы, которые ранее применялись в повседневном быту не с магической целью. Сама лексема, обозначающая такой охранительный предмет-оберег *хъазгаенаг*, представляет собой отглагольное образование с помощью преверба *ахъаз* + *каенын* «помогать, благоприятствовать» и признакового суффикса *-аг*. Уже на лингвистическом уровне видна магическая защитная способность обережного предмета. Достаточно широко в обережной свадебной культуре используются монеты *згъарехца*, булавки *сардзаван*, иголки *судзин*, *арцындз* (трёхгранная игла), *теман* (большая игла для мешков) и т.п., причём здесь основную защитную функцию выполняет металл *згъар*. Амулеты, используемые при одевании невесты, как выяснилось, тоже были сделаны из металла.

Как видим, перечисленные термины приобретают обрядовую функцию посредством своего символического значения, в то же время важность их практического применения не уменьшается. По мнению Е. Б. Бесоловой, подробно исследовавшей обрядовый текст осетин, «для обрядовой терминологии характерна неопределённость её предметной отнесённости: она подчёркивает решающую роль символического значения над его конкретно-предметным воплощением в сфере ритуала» [5, с. 120]. Особенности предметного кода, по сравнению с остальными, и, в первую очередь, персонажным и акциональным, заключается в преобладании предметов, изготовление и применение которых зачастую ритуализировано и входит в обрядовую систему. Символическая функция и сакральный смысл таких атрибутов довлеет над их практическим применением.

В. Ф. Миллером описан амулет, предохранявший здоровье детей. Заметим, что изготавливались амулеты и в честь Сафы, покровителя домашнего очага у осетин: «На третий день Великого поста, в среду, давали кузнецу раскаливать самые мелкие прутики железа, эти кусочки зашивали в ладанке вместе с лоскутом сукна или шёлковой материи, кусочком ваты и воробьиным помётом и заставляли детей носить на шее» [8, с. 385]. Принимая во внимание активное участие Сафы в свадебной обрядности осетин, справедливо предположить, что подобного рода амулет мог применяться и засватанной девушкой.

Использование осетинами железа, предметов из него в качестве защиты от нечистой силы *хэйрæджытæ*, сглаза *цæстдзыд/цæст/цæстуг* и порчи *хал* не случайно. Они верили в оберегающую силу железа. Считается, что оно отпугивает и отгоняет злые силы. Лексема железо *æфсаен* (современное – *æфсæйнаг*) в осетинском языке относится к древнейшему иранскому слою. По происхождению слово «родственно, вероятно, ав. *span-*, *spanta-* «святой», первоначально – «происходящий с неба»: металлам приписывалось небесное происхождение» [1, с. 481]. Этимология слова, как видим, проясняет и делает понятной связь металла с его апотропейной функцией – его божественной сущностью.

Итак, обрядовую лексику составляют лексемы общеупотребительного характера, которые получают обрядовую маркировку в результате семантической аналогии, ср., названия посуды для приготовления ритуальной пищи, отдельные атрибуты свадебного костюма и т. д.

По нашему мнению, основной семантический центр терминосистемы «свадебные предметы» у осетин, с точки зрения субъектно-объектного аспекта, – невеста *чындз/усаг*. Обрядовые свадебные атрибуты, связанные с персонажем невесты, обозначаются специальной лексикой. Основная матримониальная специфика символики предметного кода заключается, по нашему мнению, в моделировании счастливой и благополучной жизни между двумя фамилиями.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М. Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 657 с.
2. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука, 1979. 360 с.
3. *Агапкина Т. А.* Символика освоенного пространства: угол // *Время и пространство в языке и культуре*. М., 2011.
4. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. СПб.: Наука, 1983. 191 с.
5. *Бесолова Е. Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения: Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 406 с.
6. *Гатиев Б. Т.* Суеверия и предрассудки у осетин // *Сборник сведений о кавказских горцах*. IX. Тифлис, 1876.
7. *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Л., 1929. Т.8.С. 152–195.
8. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Владикавказ: Алания, 1998. 520 с.
9. *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996 (Этнографическая библиотека). 296 с.
10. *Толстая С. М.* Символический язык одежды // *Славянская традиционная культура и современный мир / Сб. материалов научной конференции*. Вып. 8. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 42–53.
11. *Толстая С. М.* Предисловие // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*. Вып. 10. М., 2006. С. 7–9.
12. *Хазанов А. М.* Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов / *СЭ*, 1964. № 3. С. 89–96.

