

## Е.Г. ПЧЕЛИНА О РОДИЛЬНЫХ ОБРЯДАХ И ОБЫЧАЯХ ОСЕТИН

Е.Б. Бесолова

*В статье анализируется уникальный этнографический материал по родильной обрядности осетин, собранный на юге и севере Осетии и опубликованный Е.Г. Пчелиной в статье «Родильные обычаи у осетин». Статья имеет большое познавательное и научное значение, потому что вопросы социализации рассматриваются в ней сквозь призму этнографии, археологии, языкознания и фольклористики, и данный подход все-сторонне высвечивает фундаментальные ценности духовной культуры осетин. Изыскания передают традиционные нормы, социокультурный опыт, нравственные установки, моральные принципы, психический склад и др., одним словом, этнокультурное наследие осетин первой половины прошлого века. Пчелина зафиксировала составляющие осетинской культуры, как локальные, так и универсальные, обуславливавшие проблемы, лежавшие в процессе социализации. В публикации проводится мысль, что семейно-бытовые обряды и обычаи, так же, как и родильная обрядность, складывались согласно конкретным экономическим условиям и представляли собой комплекс рациональных и религиозно-магических способов, в которых закрепились патриархальность осетинского общества. Что же касается первобытных магических обрядовых актов-действий, то утверждается четкая идея о вере в сверхъестественные силы и зависимость судьбы горца от влияния этих сил. Пчелина раскрывает соционормативные нормы, корни которых кроются в древнейших социальных институтах осетин; описывает этические нормы внутри семьи, родственного коллектива и этнического сообщества; передает символический смысл родильной обрядности; сохраняет сценарии претерпевших трансформацию бытующих и ныне у осетин обрядов и обычаев, а также ушедших в прошлое. Впечатляют имеющиеся в работе этнографа выявленные локальные различия в родильной обрядности осетин, но и специфически универсальные, характерные и для других народов Северного Кавказа.*

**Ключевые слова:** осетины, социализация, первенец, роженица, религиозные верования, магические способы и приемы.

Традиционная культура складывается, как известно, из множества элементов с самыми разнообразными функциями, при рассмотрении которых наиболее продуктивен этнолингвистический подход к каждому отдельному составляющему духовной традиции. Означенный подступ плодотворен: способствует, во-первых, их трактовке в качестве «слова в толковом словаре»;

во-вторых, дает возможность привлечь материал осетинских традиций для реконструкции культурных смыслов и семантических моделей картины мира прошлого; в-третьих, мобилизовать самые разнообразные формы традиционной духовной культуры: обряды, верования, бытовое поведение, фольклор, народное искусство [1, 5]. Проиллюстрируем.

Осетинская культура как одна из характерных форм национальной идентичности всегда вызывала особый интерес у Евгении Георгиевны Пчелиной и являлась стимулом для создания непревзойденных трудов, составивших золотой фонд осетиноведения [2, 36-47]. В прекрасно изданный сборник избранных работ под названием «OSSETICA» [3] «кавказоведа от Бога» (В.П. Любин) вошли этнографические статьи: «Обряд гостеприимства у осетин» [3, 72-105]; «Родильные обычаи у осетин» [3, 106-135]; «Крепость «Зылды мæсыг» [3, 136-160]; «Осетинская мельница «Къада куырой I» [3, 161-206].

Нами предпринята попытка рассмотреть в статье Е.Г. Пчелиной «Родильные обычаи у осетин» вопросы соотношения языка и культуры, знаковые функции и культурную семантику предметного, акционального и персонажного кодов родильной обрядности, выявить особенности магических механизмов описанных автором обрядов и обычаев. Одним словом, «прочитать» в таком феномене языка и культуры, как родильный обрядовый текст, синтез вербального, акционального, этического, символического, эстетического и мифологического аспектов.

Язык и культура обнаруживают удивительные соответствия в семантическом, функциональном, структурном и прагматическом планах; культура, как и язык, мыслится как система знаков; интегральность культуры обуславливается «единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего

культуру человека» [4]. Этнолингвистический анализ языкового материала этнографического текста «Родильных обычаев у осетин» поможет выявить особенности организации пространства и способы кодировки символических смыслов и знаков обрядового родильного текста, а также специфику мировидения осетин.

Обрядовый родильный комплекс осетин представляет собой обрядовые акты и ритуалы с целевыми установками, темпоральными условиями, действующими лицами и обрядовыми реалиями. С позиций временной организации в осетинской родильной обрядности различаются ритуалы – *дневные* и *вечерние*. Родильная обрядность относительно пространственной организации представляет собой локальные версии и определяется тем, где совершаются обрядовые акты: в хлеву или же в доме родителей роженицы. Е.Г. Пчелина терминологически точно обозначает действующих лиц, предметы, действия и этапы ритуала, ибо сама признается, что дает «...результат личных многолетних наблюдений» [3, 106]. Каждый предмет в обрядовом употреблении несет, как правильно замечает автор статьи, семантическую нагрузку; терминологичность обрядовой номинации мотивируется положением предмета в структуре обряда; символическое значение предмета преобладает над его конкретно-предметным воплощением в сфере ритуала. Предметный состав так же, как и структура, символика и функциональная сущность родильного обряда осетин,

обусловлен во многом религиозными представлениями осетин.

Статья Е.Г. Пчелиной начинается с послесвадебного обрядового текста, когда уже окончательно жених и невеста – главные участники церемониала – вступают в *новый* статус, а непривычные родственные связи между двумя фамилиями на этапе закрепления. Заметим, что забота о будущих детях начиналась уже с момента вступления в брак, о чем свидетельствуют многочисленные ритуалы, вплетенные в свадебный обрядовый текст. Обрядовые акты-действия, направлены на определенный ритуальный объект, послесвадебный период насыщен ритуальными действиями, включающими в себя как охранительную магию, так и эмоциональный настрой всех участников, и всевозможное исполнение обрядов.

По семантическому признаку обрядовые акты сконцентрированы на *первой неделе* после свадьбы; они выполняют функции, носящие в основном характер *магических* действий: «На *третий* день после окончания свадебного пира новобрачную (*Cyndz*) вели к «святилищу» Майрæм (*Majrem*), находившемуся вблизи каждого селения. Чындз шла в свадебном наряде, но без фаты; ее сопровождали шафер (*khixylxæcæg*), женщины и дети – новые родственники. Впереди процессии бежали мальчики (*læbrutæ*); в руках у них были камни и пули. Одна из почтенных пожилых женщин (*zæronnd uz*) несла *три* пирога (*xæbizyn*), одна из девушек – кувшин с аракой (*araq*)

или с пивом (*bægæny*). Другая девушка непрерывно играла на гармонии. Приближаясь к «святилищу», мальчики выбегали вперед с криками: «*O Majrem! Næ cyndzæn nyp radt farast læbruju ætæ iu съæх cyzg*». – «О Майрæм! Вот столько мальчиков и одну синюю девочку дай нашей невестке» [3, 106-107]. Заметим, что перевод автором благопожелания не совсем точен: «*О Мария (Майрæм)! Дай нашей невестке девять мальчиков и одну синюшную девочку*».

Е.Г. Пчелина приводит обрядово оформленный текст ритуала «*вождение невестки к святилищу*», в котором прочитывается смысловая доминанта уже свершившейся смены статуса: девушка → невестка, сноха 'чызг → чындз'.

Сакральность события подчеркивается торжественностью шествия («*шла в свадебном наряде без фаты*») к сакральному месту – святилищу 'кувæндон' 'Майрæм' – девы Марии, имеющей черты богини чадородия и плодородия, признаваемой осетинами покровительницей женщин. Подкрепляется персонажным кодом, включающим шафера 'къухылхæцæг', новых родственников – пожилых почтенных женщин 'кадджын зæронд устытæ' и мальчиков 'лæппутæ'; сакральными предметами: *пулями и камнями*; пивом (*bægæны*); пирогами с сыром (*xæbizдын*). Заметим, что сакральна и музыка (*девушка непрерывно играла на гармонии*), и это объяснимо тем, что создание первопричины Вселенной – Звука – связано с божественным соитием [5, 161].

Но и музыка зависима от числа – «и в макрокосме и в микрокосме-человеке царят числа, определяющие их структуру и движение» [6, 72]. Анализируемый текст насыщен числовыми символами: *третий* день; *три* пирога; *девять* мальчиков; *девять* дней; *три* месяца; *три* дня; *трехногий* столик; *три* круглых чъиритæ; *девять* треугольных чъиритæ; и др. Числа в контексте с ритуальными атрибутами – это *знаки*, имеющие семантику и несущие определенный смысл; к примеру, число 3 (*æртæ* хæбизджыны “*три* пирога с сыром”) приобретает сакральное значение в соединении с понятием “круг”: *три* ритуальных *круглых* пирога перекрывают доступ злу.

В ритуальной и свадебной обрядности число *æртæ* “три” символизирует троичную систему мироздания всего сущего; что же касается предметного кода – нечетное количество пирогов является неперменной принадлежностью торжественного стола, а четное – похоронно-поминальной обрядности [7, 178].

Число 9 (*фараст* лæппуйы “девять мальчиков”) также сакрально, встречается редко, в основном в контексте молитвословий, в свадебных и родильных формулах благопожеланий плодovitости, обилия потомства молодой семье; символика числа 9 равна кратности сакрального числа *æртæ* “три раза по три”.

В отношении числа 9 в ритуальных “*девяти* треугольных чъиритæ (пирогах)” существенна семантика слова “*треугольных*”, где форма связана с огнем, олицетворяющем пло-

доносящую силу земли, брак. Число 3, являясь символом “рождения – жизни – смерти”, “неба – земли – нижнего мира” и представляет прошлое, настоящее и будущее; в основном относится к сочетанию круга [8, 234].

Пчелиной удалось также передать сакральность благопожеланий осетин, содержащих гуманистические начала и представляющих собой формулы речевого этикета: в них нашли отражение своеобразие языка, обычаи, верования и традиции народа. Благопожелания, в которых сконцентрированы мудрость и чаяния горцев, содержат также числовые символы. Ср.: «*O Majrem! Næ Cyndzæn nyn radt farast læbpujy æтæ iу сьæх сузг*». – «О Майрæм! Дай нашей чынды (невестке) девять мальчиков и (одну) синюю девочку» [3, 107]. В “Примечаниях” к статье Евгенией Георгиевной поясняется, что «говорили: *цъæх чызг* – “синюю девочку” в значении полузадушенной, с пожеланием ей смерти» [3,125]. Заметим, что это благопожелание имело жизненное основание. Гармония в семье, семейных отношениях определялась детьми, правда, в основном мальчиками.

Бесценными отличительными особенностями статьи являются лексические термины осетинского языка, приводимые во множестве в тексте, их перевод на русский язык, а также их расширительное толкование в “Примечании” [3,123-135].

Автору статьи удалось показать, что в основе детоцентризма лежали не столько эмоциональные факто-

ры, сколько нормы патриархальных принципов и реальная действительность. В Осетии – как в горах, так и на равнине – явственно ощущался недостаток земли. При рождении мальчика, продолжателя рода и опоры отчего дома, надежды и защитника семьи и ее имущества, будущего воина, семья могла надеяться на дополнительный надел; девочка же – лишний рот, который был в тягость горцу.

В.С. Газданова считает, что в сумме новобрачной желали число “10”, имеющее магический смысл – соединение мужского и женского начал, которое символически выражалось как круг с диаметром, пересеченный под прямым углом радиусом. Эзотерический смысл числа “10” в том, что означает окончание одного цикла и начало следующего, и образуется оно путем вынесения диаметра за окружность. Позднее на осетинских свадьбах новобрачным стали желать “семь мальчиков и одну синеокую девочку”. Сакральное “10” заменяется совершенным числом “7” [9,226-227].

Наблюдения Пчелиной относительно наступления беременности (*сывæрджындзинад*) у новобрачной, сама беременность и рождение ребенка, с одной стороны, с другой, строки об основном предназначении брака, что беременная женщина олицетворяет плодородие, и то, что ей присущи магическая, продуцирующая, а также охранительные, целебные и другие функции, читаются с интересом. Проиллюстрируем это двумя совмещенными магически-

ми обрядовыми действиями. В день свадьбы происходил обряд приобщения невесты к новому домашнему очагу мужа, после чего на колени молодой чындз сажали маленького мальчика с пожеланием благословения от Всевышнего на такого же сына.

Пчелина дает описание признаков беременности и отношение к этому действу не только членов семьи, но и мужа, делающего вид, что «ничего не замечает»; объясняет, почему состояние *сывæрджындзинад* опасно как для самой женщины, так и для окружающих и действительности [3,107]. Она раскрывает нормы поведения в осетинской семье, согласно *æгъдау*, в том числе суть и особенности обычая избегания (*уайсадын*) [3,126]. Семьи – мужа, невестки, не только женщины (*сылгоймæгтæ*), но и мужчины (*налгоймæгтæ*), в том числе и старики (*хистæртæ*) с нетерпением ждут первенца. Автору удалось донести до читателя мысль о том, что осетины связывали рождение детей с воздействием высших, сверхъестественных сил: даже гость (*уазæг*) при провозглашении тоста за оказанное гостеприимство испрашивал у Всевышнего беременности женщин дома и рождения быстрорастущих мальчиков. Пчелина показала, что роды как переходный обряд состояли из ряда периодов: расставание роженицы с бывшим положением, статусом, прохождение лиминального этапа и вхождение, интеграцию в новый коллектив.

Внушает уважение основательное знание Пчелиной не только ада-

та (*æгъдау* – неписанных правил и норм поведения), но и богатейшего фольклора осетин. Тонкое понимание горского быта подводит автора статьи к мысли, что ритуальный уровень вызван представлением о воздействии на людей через события предписывающего характера, приуроченных к значимым датам в жизни социума. Этнографические сведения ученый «фиксировала с педантичностью археолога, тщательно «калькируя» даже мельчайшие детали обрядового действия» [10,173].

Не обошла вниманием автор статьи и институт *номылус*, или *дыккаг ус* «номинальная жена, именная жена, вторая жена», просуществовавшего в Осетии до 1867 года, причем «двоеженство, вызываемое бесплодностью первой жены, существовало в Осетии как у христиан, так и у мусульман» [3, 88]. Известно также, что, когда у мужа появлялись дети от второго брака, первая жена, бездетная, заботилась о них порою даже больше, чем родная мать [11, 11].

Автор подробно останавливается на обрядовых практиках, на запретах, приметах и поверьях, которые лежали в основе ограждения молодых от злых духов и обеспечения здорового потомства. В частности Е.Г. Пчелина акцентирует внимание на тех *магических* действиях, которые сопровождали свадебные обряды с целью обеспечить молодой семье плодородие и многодетность, а также на тех, которые предпринимались в связи с отсутствием или задержкой желанной беременности.

Проиллюстрируем. Это посещение ворожей (*дæсны ус*), знахарей и знахарок (*дæсныфæрсæг*); различные способы гадания (клали квасцы в огонь очага, и если на сплаве появлялись бугорки, то ожидали мальчика, при вмятинах – девочку); использование при гадании вотивной люльки (*авдæн*), священной ваты (*баембаг*); приношение жертвы высшим силам (*нывонд*) и др. Пчелиной отмечено, что среди способов гадания наиболее архаично гадание на бараньей лопатке («*фысы уæны кæсын*») [3,108].

Гадание на бараньей лопатке уходит вглубь эпохи бронзового века и раннего железа, к периоду кобанской культуры на Центральном Кавказе. Заметим, что членение пространства лопатки на восемь частей с девятой в центре – очагом, кодом единства семьи – символизировало древнейший миф горцев о сотворении мира [12,20-21].

Религиозно-магические действия совместно с приемами родовспоможения и имитативной магией, как явствует из статьи, играли определенную роль в родильных обрядах осетин.

Роды проходили в изолированном помещении *скъæт* – хлеву, на сене, «в углу за входной дверью» [3,110], а на равнинной части Осетии в *уат* –комнате молодых, но на полу. Приведем наблюдение Пчелиной относительно того, что «повсеместно в Осетии считалось, что ребенок, родившийся в хлеву, выносливее и здоровее, и что если у женщины умирают дети, то рожать ей надо

идти в хлев. Поэтому даже в наиболее передовых семьях бывали роды в хлеву со строгим исполнением всех обрядов и суеверий» [3,129].

Привлекает внимание описание автором магических манипуляций, проводимых во время родов. В изголовье роженицы клали нож, чесалку или железные иглы для ее ограждения от нечистой силы; поливали ложе рожаящей куриной кровью; чтобы черти (*хайраджытаэ*) не забрали роженицу и ребенка, их окружали плотным кольцом женщины; при трудных родах роженицу заставляли выпить воды из обуви мужа и др. Приемов имитативной магии было много, и они были достаточно распространены, о чем свидетельствуют данные автором “Примечания” [3, 127].

После родов давали роженице отдохнуть, затем в течение трех дней кормили солодовой кашей (*заддон*) с нутряным коровьим салом, имеющей послабляющую функцию [3,111], причем в “Примечаниях” Пчелина замечает, что «этот же солодовый настой – *заддон* – на воде, но не вареный, дается отелившейся корове в течение первых трех дней» [3,129].

Новорожденного мыли в чистой теплой воде в деревянном тазу, в который клали ножницы (*хаесгард*) в качестве предохранительного средства против чертей, затем облачали в мягкую чистую рубашку, заворачивали в чистые тряпки и определяли в ноги к матери. Малютку «ни в коем случае не показывали мужчинам дома, а тем более хистæру и отцу

в течение, самое меньшее, двух-трех недель» [3,129].

Мы обратили внимание на наблюдение Евгении Георгиевны относительно недоношенного и слабенького ребеночка: «...делали тепловатый компресс из навоза или бараньего помета», для чего «брали тряпку, на которую намазывали навоз; поверх навоза клали тряпку более тонкую. Во все это заворачивали ребенка и держали до двух месяцев (причем, меняя навоз, мыли ребенка в теплой воде и употребляли чистые тряпки)» [3, 129].

Магические действия возобновлялись над новорожденным. Ребенка продевали через отверстие чесалки для шерсти, чтобы «обезопасить» от козней чертей: «...головкой вперед, а одна из женщин дома вытягивала его за плечики и передавала матери. Повторялось это три раза, после чего чесалку на три дня клали под изголовье роженицы. Новорожденного мальчика, рождения которого особенно ждали и вымаливали, обливали кровью черной курицы» [3,112].

В “Примечаниях” Е.Г.Пчелиной приводится обычай, записанный в 1927 г. в Кударском ущелье, свидетельствующий о том, что осетины верили в то, что определенными магическими действиями можно добиться рождения мальчика. Ср.: «Во время беременности женщина шла в хлев и в присутствии только снохи брала новый кусок белой материи и опоясывалась им в три оборота; затем подходила к беременной корове и опоясывала ее этим куском так,

чтобы он не сошелся на корове в своих концах. Затем беременная брала этот кусок материи и ударяла им корову три раза со словами: «Чтоб мои девочки были бы тебе, а твои мальчики мне». После этого брала из рук снохи черную курицу и обводила ею вокруг своего живота три раза со словами: «Чтоб сын мой был жив, а ты – чтоб погибла вместо него». После чего курицу пускали на свободу, тщательно ее кормили и оберегали. Когда рождался мальчик, то эту курицу резали, и ее кровью обливали новорожденного. Зарезанную курицу, детское место роженицы и кровавые тряпки после родов хоронили в огороде близ дома. Поверх клали камень. После этого сноха в левую руку брала три молитвенных лепешки чъиритæ, а в правую – чашку с пивом или брагой и произносила импровизированную молитву Майрæм, в которой говорилось, что вместо сына отдадут в страну мертвых черную курицу. По окончании молитвы роженице давали глотнуть напитка, над которым молились, и съесть кусочек чъиритæ» [3,130]. Этот магический обряд (“*мæ чызджытæ дæ хай фæуæнт, дæ лæппутæ та мæ хай*”) широко использовался не только южными осетинами, но и северными, что подтверждается полевым материалом Т.З. Бесаевой [11, 21].

На наш взгляд, в этом ритуальном действии беременной “опоясывание куском белой материи самой себя, затем стельной коровы” прочитывается более древний обычай – ношение женщиной пояса (“*астæу æмæ син æлвасæн фæтæн рон*”), слу-

жившего оберегом ее детородных органов от нечистой силы, а для новорожденного – пеленание в этот материнский пояс-оберег, вмещавшего силы матери.

По мнению Е.Г. Пчелиной, большая часть родильных обрядов вытекала из многовековой практики осетин и имела рациональную основу. К примеру, только что родившегося ребенка кормили по очереди женщины, у которых были грудные дети, потому что в течение трех-четырех дней молоко матери считалось непригодным для грудничка. Или же, если рождалось “сильно уродливое дитя с физическими недостатками, то в глухих горных ущельях тотчас же по рождении душили, безразлично от пола, считая его родившимся от чертей” [3, 112]. Далее Пчелина добавляет, что и «телят, ягнят, жеребят, родившихся с какими-либо ненормальностями, и в настоящее время тотчас же душат веревкой». Детей же душили, «накрывая их ситом с наложенными туда тряпками. По этому поводу существует проклятие: *Сасыры бын дæ акæной*, т.е. “чтоб тебя положили под сито” [3, 130]. Кроме удушения, существовали и другие способы избавления: новорожденному клали в рот соли, выносили на мороз, клали в снег, не давали еды, топили, кидали в пропасть и др.

Одним словом, жизненная реальность была такова, что если “ребенок, из которого не обещал выйти хороший работник, <...> казался страшной обузой”, то от него “стремились избавиться” [3, 112].



Обрядовые циклы – родов и послеродовой – были насыщены, как видим, ритуальными действиями с симпатическим содержанием, смысловой доминантой циклов, сакральностью ритуалов и предметов.

Пчелиной зафиксированы система запретов и предписаний, в числе которых санитарно-гигиенического, магического и предохранительного характера, этические нормы семейно-брачных отношений, сведения о сакральных местах (локальных), и – главное – традиционные обряды, оставшиеся в прошлом. Проиллюстрируем.

Пчелиной удалось передать и сакральный характер *авдæнбæттæн* – “первого пеленания и первого положения в люльку”, добавим также обряд “угощения по этому поводу” [3,113-115], который совершался одновременно с описанным выше ритуалом.

Это был обряд приобщения к семье новорожденного мальчика и передачи его под покровительство божества надочажной цепи Сафа.

Æфсин (свекровь) с новорожденным мальчиком на руках, за ней – женщина с тремя ритуальными чъиритæ и рогом с аракой, за ними следовали женщины с колыбелью для ребенка, другие несли новое платье ребенка, новые перевязи на люльку (*авдæнбостæ*) и материю на платье роженице. Свекровь подходила к очагу, обращалась с молитвословием к Сафа и Бынатыхицау благословить ребенка и роженицу, затем подносила к головке ребенка конец надочажной цепи (*рæхыс*). Прodelав

эти обрядовые действия, укладывала ребенка в колыбель и завязывала новой перевязью. Свекровь приглашала затем на женскую половину всех женщин для угощения, а роженица опять ложилась [3, 112-113].

Обряд поклонения роженицы святилицу Мады Майрæм. Через несколько дней после родов к пятнице пекли семь ритуальных чъиритæ, и с наступлением темноты роженица с повивальной бабкой в сопровождении мальчика отправлялись к святилицу Мады Майрæм просить “сделать ее обильной молоком”. Обряд поклонения мог совершаться и у плодового дерева. В молитве благодарили за посланного мальчика и просили здоровья и жизнестойкости для него. После этого клали на ветки вату и стрелу, роженица поливала дерево квасом или молоком, прося обилия грудного молока.

Очень значимо и бесценно то, что Евгении Георгиевне удалось сохранить локальные особенности архаичных ритуалов. К примеру, обряд “моление мальчика” – *лæбпуйы куывд* (“лæппуйы куывд”).

При хорошей погоде все собравшиеся на празднество устраивались во дворе дома, а при плохой – в хадзаре. К гостям на импровизированные столы – (*фæйнаг*) выносили приготовленные к этому дню пиво, араку, брагу, вареное мясо, пироги, сыр и пр.; каждый подходил и сам брал все, что ему хотелось, потому что «этот праздник отличался большей свободой поведения, чем это было принято обычаем в других случаях» [3,113]. Но при рождении де-

вочки обрядовое пиршество не могло состояться.

Уже в начале XX в. обрядовый праздник “*лæппуйы куывд*” не справлялся, а роженицу поздравляли одни женщины, которые шли с подношениями – три пирога (*æртæ чъирийы*), дары новорожденному. «По очень давнему обычаю, – пишет Пчелина, – налетают мальчишки и вырывают у них из рук пироги, “свою долю” – *мæхи хай*, при всеобщем одобрении» [3,113]. В “Примечаниях” к статье дано объяснение этой древней традиции: «Налет мальчиков на хабизджынтæ является пережитком магического действия, символизировавшего будущую удачу новорожденного мальчика в набегах и военном деле» [3,131].

Не менее обстоятельно описан автором и обряд “наречение новорожденного мальчика именем” – *номæварæн* [3,113-115]. Заметим, что наблюдения Евгении Георгиевны ценны тем, что сохранили в этнографическом обряде то, что давно отошло в прошлое. Например, отец новорожденного мальчика не принимал участия в празднике: если он был молод, то «считалось неприличным, чтобы он в этот день вообще находился в своем доме. Если отцу было 25-30 лет, то в это время он работал на заднем дворе, колол дрова, резал баранов, ухаживал за лошадьми приехавших гостей, но в дом не входил. Если отцу было лет 35-40, то находился у своего дома и наблюдал за работающими и обслуживающими гостей, сам в физической работе участия не принимал. Войти в дом

и помещение, где сидели гости, а тем более сесть с ними за стол он не мог» [3,116]. Вторая характерная этнографическая черта, переданная во времени: «...отец новорожденного в день имянаречения украдкой клал около колыбели свой кинжал без ножен или же свою шашку, что означало признание им сына» [3,116].

Мужчины, приглашенные на праздник имянаречения, приносили в дар пули. Отметим, что пули, как и стрелы, связывали мужчин с высшими силами и отражали их воинское предназначение, а также воинскую идеологию. И стрелы, и пули как дериваты стрел обладали символической значимостью и сакрально-магическими возможностями железа, находящими выражение в культовой практике и обрядах жизненного цикла осетин. Уточним: вера в магическую силу железа в ограждении ребенка от действий злых сил была велика не только у осетин, но и у других северокавказских народов [11, 93-96].

В родильных обрядах прослеживаются и сакральные функции – охранительная, обережная: предметы из железа оберегали роженицу и ребенка от злых духов, колдовства и сглаза; исцеляющая: при тяжелых родах железные предметы облегчали боль и ускоряли роды; с этой же целью использовали чесалку для шерсти, – так велика была вера в магическую силу сакральных предметов.

В “Примечаниях” автор поясняет, что у мужчин-осетин обычаем скрывания чувств к ребенку обусловлен будущим мальчика: он должен вы-

расти в неизнеженных спартанских условиях, чтобы стать настоящим мужчиной, защитником, воином [3,132-133].

Заметим, что вопросы о правах и обязанностях *номварæга* “лица, давшего имя”, *аталычества*, *аталыка* “лица, взявшего мальчика на воспитание”, и ряд других, лишь намечены: по мнению Е.Г. Пчелиной, они достаточно сложны и требуют отдельного рассмотрения.

Достаточно полно раскрыта тема изоляции роженицы перед родами, на время социального перехода, с сохранением последовательности обрядовых действий ритуальной нечистоты “*æнасыгъдæг*”.

В течение шести недель роженица жила в хлеву, не имея права «входа в хæдзар, где находился священный очаг, – пишет Е.Г. Пчелина, – ... обслуживала себя во всем сама. Всякий дотронувшийся до нее в это время считался опоганившимся. На эти шесть недель родившая отстранена была от всякой работы в доме, кроме подметания пола и присмотра за детьми. Она ни в коем случае не имела права дотронуться до питьевой воды, муки и передавать кому бы то ни было пищу. Сама она до вещей общего пользования не дотрагивалась, пищу ей ставили, а не передавали в руки. Но посуды отдельной для нее не имелось. Муж родившей женщины не имел права полового общения с ней до истечения шести недель после родов как с нечистой. Сено, на котором лежала родившая, часто менялось и сжигалось, а не выкидыва-

лось. К сену рукой не прикасались, а сгребали его палками, которые сжигали вместе с ним» [3,118-119].

Посещения домов, в которых в календарном году родились мальчики, состоялись также на обрядовые праздники, замечает Пчелина.

К примеру, обрядовый праздник *Хор-хор*, который, как сообщает автор, понимался как выражение благодарности божествам за рождение мальчика, или, словами этнографа, “Хор-хор боны считали расплатой с божествами за дарованную дому радость – рождение мальчика” [3,119].

Думаем, что речь здесь идет о празднике *Хоры бон* “день хлеба” в честь урожая, устраивался перед вспашкой земли под озимые; организовывался у общесельского святилища, или на *ныхасе*, либо в доме организатора (*фысым*). В жертву приносились бараны или козлы, совершались ритуальные моления в честь *Уацилла* и других божеств с благодарностью за ниспосланный урожай, а также просьбой проявить и впредь щедрость по отношению к ним. И на этот праздник каждая семья, которая ‘обогатилась’ в текущем году мальчиком, обязана была принести *хъалон* – мясо, пироги, пиво или араку [13,181].

Записи Е.Г. Пчелиной позволяют реконструировать этнографическую составляющую обряда, утерянную уже в прошлом веке. Суть ее: если хадзар уклонялся от уплаты *хъалон* (дани; подати), то молодежь (*кастæртæ*) других домов имела право выкрасть из такого дома ре-

бенка, за которого не платили *хъалон*, или же надочажную цепь (*рахыс*), причем выполнялось это неукоснительно. «Украденное несли в дом 'дежурного' по празднованию. После этого за ребенка или цепь требовали выкуп, сильно превышающий норму *хъалона*. Выкрасть ребенка или надочажную цепь *кастаеры* имели право только в три дня празднования Хор-хоры бонь. Ни раньше, ни позже этого делать не разрешалось. Самоуправство в таком случае было ограждено правом кровной мести против похитителей», – констатирует Е.Г. Пчелина [3,119].

Вызывает интерес еще один отошедший в прошлое обрядовый праздник – «куывд в честь "вожака волков" – *Тутыры фæдзæхст* "Тутыра наказ". *Тутыр* – покровитель людей, ворующих скот, властелин волков. «В первый день праздника сельский кузнец (*куырд*) расплющивал принесенные ему матерями новорожденных мальчиков гвозди или кусочки железа на пластинки. Вечером молодая чындз дома или фамилии, для которой еще не закончился первый год ее замужества, шила из кусочков бархата или цветного сафьяна круглые треугольные или четырехугольные мешочки. В эти мешочки вкладывали расплющенные кузнецом железки, а также данные местной ворожеей ногти, волосы, птичий помет и т.д. Приготовленные ладанки приносили хистæру дома, который с рогом араки и куском хабыджына произносил над ними молитву. После освящения хистæром ладанки æфсин уносила ее

в женскую половину хæдзара или в уат, где помещалась люлька с ребенком, и надевала ладанку ребенку на шею, или же вешала ее на колыбель» [3,119-120].

Эти обереги-амулеты из железа, которых так страшились злые духи и демоны, тесно связаны с символической кузницы и кузнеца, повелителя огня.

«Та же молодая чындз, что шила ладанки, на белье и одежде рожденного в этом году мальчика делала на левом плече красной ниткой крестики» [3,120]. Заметим, что красный цвет, символизируя жизнь, плодородие, процветание, соотносился с мужским началом, а крестики с их охранительной функцией являлись также символом солнечного света, сакральных ценностей, благополучия и возрождения жизни. Все это делалось для предохранения от сглаза, которого очень боялись.

Рожденной в текущем году девочке в обрядовый праздник в честь "вожака волков" (*Тутыры фæдзæхст*) прокалывали уши для серег, оставляя в них шелковые нитки.

Нельзя не отметить многообразие аспектов проблем и тем, поднятых автором: народный быт, обрядовые практики и религиозные представления осетин; проблемы социализации и соционормативное поведение; параллели к этнографическим сведениям из фольклора; особенности семейно-брачных отношений; нормы осетинского застолья и др. Одним словом, «используя сравнительно-исторический метод, Е.Г. Пчелина выявляла как этнолокальную специфи-

ку явлений традиционной культуры, так и универсалии в пределах этнического сообщества, а также намечала подходы к кросс-культурным исследованиям, позволяющим фиксировать сходные и различные черты в традиционной культуре этносов, проживающих в рамках единого региона» [10,174].

Болезни детей понимались как ниспосланное божествами наказание или испытание, или же действие духов, что иллюстрируется отрывком из статьи, из которой исходит обусловленность народной медицины религиозными воззрениями осетин.

«В случае если грудной ребенок заболел, то обращались к ворожее, которая гадала, какой из дзуаров – Майрæм, Хуыцау или Аларды (*Alardy*) (см. прим.134) – повинен в болезни ребенка, и указывала, к какому из них следовало идти за помощью. Мать заболевшего ребенка в сопровождении æфсин и кого-либо из мужчин дома отправлялась к указанному ворожеей святилищу и приносила в жертву: три чъиритæ, рог с аракой и ягненка или барана, а иногда и бычка. В случае если ребенок заболел сыпной болезнью, в особенности оспой, то его непременно несли в святилище Аларды. Туда шла одна из æфсин фамилии отца ребенка и девочка (*сузг*) из дома или той же фамилии. Они несли три маленькие треугольные чъиритæ и бутылку араки. Подойдя к святилищу, æфсин брала в правую руку рог с аракой, а в левую три чъиритæ. Ребенок лежал на руках у девочки, а мать ребенка

стояла, сложив руки на животе, положив рука в руку и образуя горсть. Æфсин приподнимала на ладонях чъиритæ и араку и начинала молитву словами: «*Tabu dæ xicæp, Alardy*», «*Табу тебе, Аларды*». Затем шла импровизация, в которой излагались обстоятельства болезни. Мать еле слышно повторяла за æфсин все, что та говорила» [3,135].

Пироги обносили вокруг ребенка с песней в честь Аларды, называя его “золотой”, “светлый”, “златокрылый” (срав. текст “Песни об Аларды”, записанный в 1924 г. в Южной Осетии); в щель святилища или в дупло священного дерева вкладывали кусочки ваты и 15-20 копеек серебряной монетой – “*мысайнаг*”, просили, чтобы он не гневался, способствовал их веселью и радостному настроению, взамен обещая Аларды жертву – “*нывонд*”. Культ божества оспы и кори Аларды, как и средства “лечения”, был свойствен всем северокавказским народам [14, 74].

В “Примечаниях” Е.Г. Пчелина поясняет особенности межличностного общения в осетинской семье: «...чындрз при свекрови не имела права говорить полным голосом. Обычай, обязывающий чындрз говорить шепотом при старших, назывался *uajysadyr* (*уайсадын*), а почтительность по отношению к старшим мужчинам *æfsærm* (*æфсæрм*) [3,135].

Обряд *кæхцæнæн* – “делание чаши” – «обрядовый праздник первенца»; устраивался лишь раз для каждой женщины в честь ее первенца-мальчика в *кæхцæнæнты мæй* – “месяц делания *кæхц*”.

Молодая сноха, родив первого ребенка – мальчика, по обычаю, уезжала в дом своего отца. Приехав после родов в дом отца с младенцем, чындз-кæхицураг “просящая кæхи” жила здесь до праздника, справляемого домом и фамилией ее отца. Перед этим днем мать ребенка в течение двух недель обходила всех своих родственников по отцу и матери с большой деревянной чашей (кæхс), собирая в нее всевозможные припасы для устройства моления и подарки для себя и для ребенка. К обрядовому празднику дом ее отца и родственники со стороны отца и матери справляли ей новое белье, платье, верхнюю одежду, обувь и отпускали так, чтобы она в продолжение ряда лет не имела ни в чем нужды, потому что после совершения этого обряда-куывда женщина уезжала в дом мужа уже навсегда. К этому дню «мать ребенка получала из дома отца бычка или барана в расцвете половой силы, откармливаемого специально для этого дня, и три гудынтæ для совершения над ними моления, а также новую колыбель. Ко дню кæхцæнæн в доме, где его предполагали праздновать, варили пиво, брагу, курили араку. В день праздника æфсин дома варила большую чашу каши из свежего сыра «дзыкка» (dzygka), вареного в коровьем масле с добавлением пшеничной муки» [3, 122]. Мы приводим отрывки из статьи Пчелиной потому, что к началу XX в. обряд кæхцæнæн претерпевает существенные изменения, к примеру, происходит трансформация обычая “возвращение первородящей

в родительский дом (цæгат) для первых родов” [12, 51]. К молодой с первенцем-мальчиком уже ее цæгат привозит кæхи: подарки матери, ребенку, свекру, свекрови, колыбельку, а также хуын “приношение, угощение”. Наиболее интересна семантика подарков для родившегося племянника от дяди со стороны матери, в которой прочитывается связь с авункулатом как пережитком матриархата.

Обряд афæдзы куывд “моление и пиршество, когда ребенку исполнялся год”. Справлялся повсеместно в доме отца ребенка, на него приглашались соседи, близкие родственники и друзья. Для этого варили пиво и брагу, араку, резали барана и пекли хабизджыны – пироги с сыром, а мальчику большой ‘гуыл’ – пирожок с начинкой из сыра. Гуыл был необходим, потому что в этот день выясняли будущее ребенка, его предназначение и способности. Исполнение обычая характерно и для других северокавказских народов [15,195].

После пожеланий старшим (хистæр) «ребенку долголетия, мужества и мудрости в делах, счастья и удачи в жизни», мужчины оставались на угощение, а собравшиеся на семейный праздник женщины сидели в комнате (уат) во главе с æфсин дома.

«Во время пира перед тостом Мыкалгабыртæ к мужчинам вносили ребенка, перед которым на фынге раскладывали различные предметы – огнестрельное и холодное оружие, пули, овечьи ножницы, орудия всевозможных ремесел и книгу. То, до

чего раньше всего дотронется ребенок, должно, якобы, указать на его занятия и склонность в будущем. Для девочек этот куывд не устраивался и о судьбе их не гадали. В этот день мать с девочкой на руках, тремя чъиритæ в узелке и бутылочкой араки шла рано утром к святилищу Майрæм и молилась там о счастье ребенка. Помолвившись, женщина оставляла в святилище кусочек ваты и угощала на обратном пути прохожих мужчин аракой и кусками чъиритæ, спеша домой к ждущей ее работе» [3,122-123]. Со временем произошла трансформация и этого обычая: стали сажать на пол не только мальчика, но и девочку, раскладывая вокруг нее предметы утвари и рукоделия с пожеланием счастливого выбора.

Нельзя не согласиться с утверждением Пчелиной, что «многие из обычаев, свойственные угнетенной царизмом дореволюционной Осетии, в Советской Осетии исчезли или частично остались в виде некоторых пережитков, потерявших свое прежнее значение» [3, 123].

Удивительно проникновение Пчелиной в мелочи осетинского быта, в тонкости взаимоотношений членов семьи, соседей, родственников. Ср.: «Женщинам запрещалось участие в ежегодных пиршествах (куывдах) в честь Аларды: Аларды, по поверью, требует от мужчин целомудрия, а женщина соблазняет собою мужчину, – но имя его, наравне

с именами Хуыцау, Майрæм и Бына-тыхицау, произносить ей разрешалось. Молиться Аларды женщина могла только в понедельник; его именем клялись только женщины; ему пели песни, всегда импровизированные» [3, 134].

Известно, что Пчелина составила не только карту расположения древних святилищ и культовых мест, но и документально детально их описала [16, 52]; ср.: «Святилище Аларды представляет собой обычно жертвенник в виде куба, сложенного сухой кладкой из камня, или же священное дерево различной породы, часто груша или ясень. Главное капище Аларды находилось в Сев. Осетии в сел. Згид: это небольшая каменная часовня, выбеленная известкой» [3, 134].

Статья об обычаях и обрядах, связанных с рождением и воспитанием детей, входящих в семейно-бытовую обрядность осетин, предоставляет возможность реконструкции ранних форм религии, старинного семейного быта, обычаев и обрядов, оставшихся в прошлом.

Е.Г. Пчелина мастерски донесла до настоящего времени архаичность обрядового родильного комплекса осетин, которая охватывала все обрядово-ритуальные действия, сопутствовавшие им бесчисленные иррациональные приемы, направленные на обеспечение появления потомства, на его сохранение и благополучие.

1. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2011.
2. Чибиров Л.А. Научное наследие Е.Г. Пчелиной как образец междисциплинарного исследования // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 19(58). С. 36–47.
3. Пчелина Е.Г. “OSSETICA”. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013.
4. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
5. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996.
6. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
7. Абаева Ф.О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). Владикавказ, 2013.
8. Кудяева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик, 2008.
9. Газданова В.С. Символика ритуальной пищи осетин // Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.
10. Колчина Е.В. Соционормативная сфера культуры осетин в материалах Е.Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е.Г. Пчелиной: сб. статей по материалам научных чтений, 17-18 октября 2019 г., Санкт-Петербург/ Отв.ред. И.В. Тункина. СПб., 2019. С. 172–179.
11. Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З. Этнография детства у осетин. Владикавказ, 1994.
12. Мизиев И., Мусукаев А. Гадание на бараньей лопатке у горцев Кавказа // Кавказ. 1994. № 2. С. 20-21.
13. Калоев Б.А. Осетины. М., 2004.
14. Дарчиева М.В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ, 2012.
15. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968.
16. Гаглойти Р.Х. Евгения Георгиевна Пчелина – исследователь древней истории Осетии // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е.Г. Пчелиной: сб. статей по материалам научных чтений, 17-18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / Отв. ред. И.В. Тункина. СПб., 2019. С. 46–53.



Besolova, Elena B. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); elenabesolova@mail.ru

## E.G. PCHELINA ABOUT OSSETIC RITUALS AND CUSTOMS OF CHILDBIRTH.

*Keywords: Ossetians, socialization, firstborn, mother in labor, religious beliefs, religious and magical methods and techniques.*

*The article analyzes the unique ethnographic material on the Ossetian maternity rituals, collected in the south and north of Ossetia and published by E.G. Pchelina. The article is of great cognitive and scientific importance, because the issues of socialization are considered in it through the prism of ethnography, archeology, linguistics and folkloristics, and this approach comprehensively highlights the fundamental values of the spiritual culture of the Ossetians. Researches convey traditional norms, socio-cultural experience, moral attitudes, moral principles, mental makeup, etc., in a word, the ethnocultural heritage of the Ossetians of the first half of the last century. Pchelina recorded the components of the Ossetian culture, both local and universal, which caused the problems that lay in the process of socialization. The publication suggests that family and household rituals and customs, as well as childbirth rituals, evolved according to specific economic conditions and represented a complex of rational and religious-magical ways in which the patriarchal nature of Ossetian society was entrenched. As for the primitive magical ritual acts-actions, a clear idea of belief in supernatural forces and the dependence of the Highlander's fate on the influence of these forces is affirmed. E.G. Pchelina reveals social norms, the roots of which lie in the most ancient social institutions of the Ossetians; describes ethical norms within the family, kindred community and ethnic community; conveys the symbolic meaning of childbirth rituals; preserves the scenarios of the rituals and customs that have undergone transformation and are nowadays among the Ossetians, as well as those that have gone into the past. The local differences in the Ossetian maternity rituals, which are found in the ethnographer's work, are impressive, but also specifically universal, characteristic of other peoples of the North Caucasus.*

### REFERENCES

1. Tolstaya, S.M. *Semanticheskie kategorii yazyka kul'tury: Ocherki po slavyanskoi etnolingvistike* [Semantic Categories of the Language of Culture: Essays on Slavic Ethnolinguistics]. Moscow, LIBROKOM, 2011. 368 p.
2. Chibirov, L.A. *Nauchnoe nasledie E.G. Pchelinoi kak obrazets mezhdistisciplinarnogo issledovaniia* [E.G. Pchelina's scientific heritage as a model of interdisciplinary research]. *Izvestiia SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2016, iss. 19(58), pp. 36-47.
3. Pchelina, E.G. "OSSETICA". *Izbrannye trudy po istorii, etnografii i arkheologii osetinskogo naroda* ["OSSETICA". Selectas on the History, Ethnography and Archeology of the Ossetians]. Vladikavkaz, Zolotoe Sechenie, 2013. 328 p.

4. Tolstoy, N.I. *Yazyk i narodnaya kultura. Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture. Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow, Indrik, 1995. 512 p.

5. Makovsky, M.M. *Sravnitelnyi slovar' mifologicheskoi simboliki v indoevropeskikh yazykakh* [Comparative Dictionary of Mythological Symbolism in Indo-European Languages]. Moscow, VLADOS, 1996. 416 p.

6. Gurevich, A.Ya. *Kategorii srednevekovoi kul'tury* [Categories of Medieval Culture]. Moscow, 1972. 320 p.

7. Abaeva, F.O. *Obryadovyi svadebnyi tekst osetin (leksika, semantika, simbolika)* [Ossetic Ritual Wedding Text (Lexics, Semantics, Symbolism)]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2013. 251 p.

8. Kudaeva, Z.Zh. *Mifopoeticheskaya model' adygskoi slovesnoi kul'tury* [Mythopoetic Model of the Adyghe Verbal Culture]. Nalchik, El'brus, 2008. 296 p.

9. Gazdanova, V.S. *Simbolika ritual'noi pishchi osetin* [The Symbolism of the Ritual Food of the Ossetians]. *Zolotoi dozhd'. Issledovaniya po traditsionnoi kul'ture osetin* [Golden Rain. Studies on the Traditional Culture of the Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2007. 438 p.

10. Kolchina, E.V. *Sotsionormativnaya sfera kul'tury osetin v materialakh E.G. Pchelinoi* [Social and Normative Sphere of Ossetian Culture in the E.G. Pchelina's Materials]. *Arkheologiya, etnografiya i yazyki Kavkaza v dokumental'nom nauchnom nasledii E.G. Pchelinoi: sb. statei po materialam nauchnykh chtenii, 17-18 oktyabria 2019 g., Sankt-Peterburg / Otv. red. I.V. Tunkina* [Archeology, Ethnography and Languages of the Caucasus in the Documentary Scientific Heritage of E.G. Pchelina. Collection of Articles Based on Scientific Readings, October 17-18, 2019, St. Petersburg / Ed. I.V. Tunkina]. St. Petersburg, Renome, 2019, pp. 172–179.

11. Dzutsev, Kh.V., Besaeva, T.Z. *Etnografiya detstva u osetin* [Ossetic Ethnography of Childhood]. Vladikavkaz, 1994. 114 p.

12. Miziev, I., Musukaev, A. *Gadanie na baranei lopatke u gortcev Kavkaza* [Fortune Telling on a Sheep's Shoulder Blade among the Caucasian Highlanders]. *Kavkaz* [Caucasus]. 1994, iss. 2, pp. 20-21.

13. Kaloev, B.A. *Osetiny* [Ossetians]. Moscow, Nauka, 2004, 471 p.

14. Darchieva, M.V. *Verbalnyi kod osetinskogo obriadovogo teksta (na materiale nekotorykh traditsionnykh obriadov)* [The Verbal Code of the Ossetian Ritual Text (Based on some Traditional Rituals)]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2012. 319 p.

15. Smirnova, Ya.S. *Sem'ya i semeinyi byt* [Family and Family Life]. *Kultura i byt narodov Severnogo Kavkaza* [Culture and Life of the Peoples of the North Caucasus]. Moscow, 1968.

16. Gagloiti, R.Kh. *Evgeniia Georgievna Pchelina – issledovatel drevnei istorii Osetii* [Evgenia Georgievna Pchelina is a Researcher of the Ancient History

of Ossetia]. *Arkheologiya, etnografiya i iazyki Kavkaza v dokumentalnom nauchnom nasledii E.G. Pchelinoi: sb. statei po materialam nauchnykh chtenii, 17-18 oktyabrya 2019 g., Sankt-Peterburg / Otv. red. I.V. Tunkina* [Archeology, Ethnography and Languages of the Caucasus in the Documentary Scientific Heritage of E.G. Pchelina. Collection of Articles Based on Scientific Readings, October 17-18, 2019, St. Petersburg / Ed. I. V. Tunkina]. St. Petersburg, Renome, 2019, pp. 46–53.