

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ РУССКОГО И ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКОВ
КАК ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ

З.Н. Малиева

Пословицы и поговорки представляют собой особую разновидность языковых единиц, в которой с предельной концентрированностью аккумулируется коллективный опыт этноса, его аксиологические установки и культурно-историческая память. В качестве вторичных знаковых образований с устойчивой формально-содержательной структурой паремии функционируют как репрезентанты национального мировосприятия, эксплицируя те ментальные доминанты, которые сложились в коллективном сознании носителей конкретного языка на протяжении многовековой этнокультурной эволюции. Сопоставительное изучение русских и осетинских паремиологических единиц приобретает особую научную и прикладную значимость в условиях продолжающегося двуязычия отдельных регионов Северного Кавказа, поскольку позволяет выявить как универсальные, так и национально-специфические компоненты языковой картины мира, а также способствует решению задач лингводидактики, переводческой практики и сохранения культурного наследия в эпоху интенсификации глобализационных процессов.

Ключевые слова: пословицы и поговорки, национальное мировосприятие, осетинский язык, русский язык, лингвокультурология, паремиология, сопоставительный анализ.

Для цитирования: Малиева З.Н. Пословицы и поговорки русского и осетинского языков как отражение национального мировосприятия // Известия СОИГСИ. 2026. Вып. 61 (100). С.133-143. DOI: 10.46698/VNC.2026.100.61.013

Поступила в редколлегию: 20.05.2026 г.

Принята к публикации: 15.09.2026 г.

В современной лингвокультурологической парадигме, ориентированной на антропоцентрическое описание языковых явлений, паремиологический фонд приобретает статус привилегированного объекта исследования, поскольку именно в нем с наибольшей плотностью эксплицируется специфика национального мировосприятия. Паремии, обладая способностью к концентрированной репрезентации аксиологических установок этноса, функционируют как лингвокультурные коды, в которых зашифрованы фундаментальные представления о мире, человеке, межличностных отношениях и социальных институтах. На материале сопоставительного анализа русского и осетинского паремиологических фондов обнаруживается, что генетическая принадлежность обоих языков к индоевропейской макросемье не препятствует формированию принципиально дивергентных моделей концептуализации действительности, обусловленных различиями исторических судеб этносов, своеобразием их хозяйственно-бытового уклада и спецификой религиозно-мифологических представлений. Эмпирическую базу настоящего исследования составил корпус паремиологических единиц, извлечённых методом сплошной выборки из авторитетных лексикографических собраний: применительно к осетинскому материалу из сборника К.Ц. Гутиева «Ирон æмбисæндтæ», представляющего иронский диалект [1], и из собрания дигорских народных изречений Г.А. Дзагурова [2]; применительно к русскому материалу – из классического свода В.И. Даля «Пословицы русского народа» [3]. Ряд паремий привлекается также по данным указанных ниже специальных исследований [4; 5; 6; 7] с сохранением принятых в них транскрипции и перевода. Теоретико-методологическим основанием сопоставительного описания служат труды по структурной паремиологии [8], а также работы теоретического и практического характера, выполненные на материале иных фольклорных традиций: дагестанской [9], арабской [10] и

английской [11], – что позволяет разграничить универсальные и национально-специфические закономерности паремиологической репрезентации.

Подобная трактовка опирается на традицию структурной паремиологии: согласно Г.Л. Пермякову, пословица функционирует как клишированный знак типовой жизненной ситуации, а вся совокупность паремий образует особое «паремиологическое пространство», моделирующее отношение человека к миру и служащее своего рода практическим руководством к действию [8]. Обобщая опыт лингвистического изучения паремий, М.А. Гасанова подчеркивает, что пословицы и поговорки закономерно становятся объектом лингвокультурологического анализа, поскольку формируют паремиологическую картину мира – фрагмент целостной языковой картины мира, в котором каждый народ видит действительность под собственным углом зрения [9]. Принятие этой методологической рамки позволяет интерпретировать расхождения русского и осетинского паремиологических фондов не как случайные, а как системно мотивированные различиями соответствующих национальных картин мира.

В аксиологической структуре паремиологического фонда любого этноса особое место занимает гендерная парадигма, в рамках которой кристаллизуются представления о социальных ролях, психологических характеристиках и поведенческих императивах, ассоциируемых с тем или иным полом. Анализ паремиологических единиц русского и осетинского языков, содержащих в семантической структуре сему «женщина», обнаруживает амбивалентную природу гендерных репрезентаций, отражающую сложную аксиологическую перспективу обеих лингвокультур. С одной стороны, женский образ окружен ореолом сакральной значимости как материнской и хранительной фигуры, с другой – фольклорно-оценочная среда фиксирует устойчивые негативные стереотипы, концентрирующиеся преимущественно вокруг двух семантических модулей: «женская болтливость» и «женский интеллект». Л.Б. Гацалова и Л.К. Парсиева в этой связи замечают: «При исследовании характерологических свойств концепта “женщина” мы столкнулись с проблемой неоднозначности, амбивалентности, семантической многогранности пословиц и поговорок. Попытаемся выделить из общего гендерно-окрашенного массива пословицы и поговорки, характеризующие женщину с негативной стороны. Таким образом, мы получим ответ на вопрос: какая женщина считается плохой в осетинском общественном сознании» [4, 64]. Подобная исследовательская установка представляется методологически продуктивной, поскольку через выявление негативного полюса оценочности обнажается аксиологическая шкала, имплицитно присутствующая в коллективном сознании этноса.

Стереотип «женской болтливости» актуализируется в осетинских паремиях посредством регулярного противопоставления женщины как ненадежного хранителя информации мужчине, обладающему дискурсивной сдержанностью. Семантическое ядро данного стереотипа эксплицируется в категорической формуле «*Сылгоймагæн æппæт хабæрттæ дзураг не сты*» («Женщине все рассказывать нельзя»), которой корреспондирует не менее показательная паремия «*Сылгоймаг цы сусæг хъуыддаг зона, уый мауал æмбæхс*» («Нет смысла скрывать тайну, которую знает женщина»). Аналогичная установка реализуется в дигорском варианте «*Уосæн зæрдияг зæгъун не нгъезуй*» («Жене тайну не доверяй»), а также в развернутом наставлении «*Дæ сосæгдзау дзубанди дæ уосæн макад зæгъæ!*» («Своих секретов никогда не поверяй жене!»). Сопоставительный анализ обнаруживает, что аналогичный стереотип присутствует и в русской паремиологии («Лучше в утлой ладье по морю ездить, чем жене тайну доверить»), что свидетельствует об универсальности данной мифологемы в индоевропейском культурном ареале. Принципиально важно, однако, что в осетинской системе женщина не наделяется злонамеренностью как сущностной характеристикой: невозможность хранить тайну предстает, скорее, как имманентное, природное свойство, не подлежащее ни моральной квалификации, ни педагогической коррекции.

Деструктивный потенциал женской вербальной активности концептуализируется в осетинской паремиологии через метафору разрушения дома как универсальной модели семейно-родового благополучия. Паремии «*Силавзаг хæдзари фарнæ нæйес*» («В доме с болтливой женой счастья нет») и «*Усы 'взаг – хæдзархалæг*» («Язык жены дом рушит») выстраивают семантическую оппозицию, в которой женский язык выступает как сила, разрушающая фундаментальное для осетинского мировоззрения понятие *фарн* – небесную благодать, обеспечивающую целостность семейно-родового коллектива. Особый интерес представляет дигорская паремия «*Уосардуд æма хуускъ-инсад кард æнхузон æнцæ*» («Натравленный женой все равно, что нож, наточенный без воды»), в которой женщина не отождествляется с орудием разрушения непосредственно, но мыслится как фактор, придающий разрушительной силе мужчины предельную остроту. Л.Б. Гацалова и Л.К. Парсиева усматривают здесь дополнительную семантическую составляющую: «В осетинской поговорке “*дыууæ æфсымæры кæрæдзийæн амарын кæндзæн*” (“братьев заставит убить друг друга”) выражается не только признак “болтливость”, но и еще и “коварство”. Есть пословица, в которой подразумевается, что там, где сильной стороной мужчины является голова, женщина может противопоставить только язык» [4, 64]. Указанная исследовательская констатация подтверждается классической для осетинской паремиологии оппозицией «*Нæлгоймагæн – дыууæ сæры, сылгоймагæн – дыууæ дзыхы*» («У мужчины – две головы, у женщины – два рта»), в которой количественная симметрия маскирует фундаментальную качественную асимметрию: голова как локус рациональности противопоставлена устам как локусу неконтролируемой речи.

Второй семантический модуль негативной концептуализации женского образа связан с приписыванием ей дефицитарного интеллекта, что находит отражение и в русской паремиологической традиции («Волос долог, да ум короток», «Бабы умы разоряют дома»). Стереотип «женской глупости» получает в осетинских паремиях развернутую и многоаспектную репрезентацию, реализуясь через несколько устойчивых метафорических моделей. Наиболее распространенной представляется модель противопоставления длины волос и количества ума: «*Сылгоймагæн йæ дзыкку – даргъ, йæ зонд – цыбыр*» («У женщины волос долог, а ум короток») и ее дигорский вариант «*Силаен æ хелæ даргъ æй, æ зунд ба цубур æй æма æнаон сайæн æй*» («У женщины волос долог, ум короток, ее легко обмануть»). К этой же модели примыкает паремия «*Сылгоймагæн æ дзыккотæ куд даргъ æнцæ, æ зунд уотæ нæй*» («У женщины ум не так долог, как волосы»). С данной моделью контаминирует образ женщины, чей ум характеризуется хаотической изменчивостью, эксплицируемой в паремии «*Усæн къонайæ къæсæрма сæдæ фæнды ис*» («У женщины от очага до порога сто дум»), где минимальное пространственное перемещение коррелирует с непропорциональным когнитивным дрейфом. Сопоставление с русским аналогом «У бабы семь пятниц на неделе» обнаруживает типологическую близость метафорической стратегии при дивергенции образных средств: осетинская традиция апеллирует к пространственным параметрам, русская – к темпоральным.

Деструктивная функция женского интеллекта в его прагматическом измерении актуализируется в развернутой паремии «*Сылгоймаджы зондæй хæдзарыл райсомæй сихорæм хъуг æфты, сихорæй изæрма та гал хауы*» («Следуя женскому уму, к завтраку обретишь корову, к обеду потеряешь быка»), которая в гиперболизированной форме демонстрирует представление о неспособности женщины к рациональной хозяйственной деятельности. К этому тематическому разряду относятся также паремии «*Сылгоймаджы зонд кæдæм фæхæцца уа, уым фыдбылыз агур*» («До чего добрался женский ум, там ищи несчастье») и «*Сылгоймагæн “Хуыцаума цом” зæгъ, æмæ дæ, фæндаг кæуылты у, уымæй нал бафæрсдзæн*» (Скажи женщине “Идем к Богу”, и она тебя даже

не спросит, по какой дороге»), которые акцентируют отсутствие у женщины способности к стратегическому планированию. Особенно показательной представляется поговорка «Уосæ раз нæ уинуй, фæстæмæ дæр нæ кæсуй» («Женщина впереди ничего не видит и назад не смотрит»), эксплицирующая представление о когнитивной слепоте женщины как в проспективном, так и в ретроспективном измерении.

Социально-ролевой коррелят интеллектуальной дефицитарности обнаруживается в обширной группе паремий, фиксирующих несовместимость женского начала с функцией распорядительства и принятия решений. Сюда относятся изречения «Силæвндæ хæдзари бундор не «вваруй» («Дом, где главенствует женщина, не имеет фундамента»), «Силæвндæ – æвæндæ, а фæстаг ба – гæдибундар» («Дом, где распоряжается женщина, остается без совета, кошка его наследует»), «Уосæвндæ хæдзарæ хæдзар нæй» («Дом, где распоряжается женщина, не дом»). Симметричную позицию занимают паремии, осуждающие мужчину, подчинившегося женскому влиянию: «Сылгоймаги унаффæмæ цы лæг гъуоса, йе сили хузæн æй» («Мужчина, наставляемый женщиной, подобен женщине»), «Йæ усмæ цы лæг хъусы, уомæн йæ сæрыл сæрбæттæн ис» («У мужа, который во всем слушается жены, на голове косынка»), «Уосæвндæ лæг мæрдти нимæдзæй æй» («Муж, живущий по советам жены, числится среди умерших»). Показательной представляется ироническая поговорка «Сылгоймаг унаффæгæнæг ку уайдæ, уæд лæгмæ дæр нæ цæуидæ» («Если бы женщина могла сама решать дела, она и замуж бы не выходила»), в которой сам институт брака получает обоснование через интеллектуальную несамостоятельность женщины. Нам представляется, что подобная аксиологическая концентрация патриархальных установок в осетинской паремиологии существенно превосходит аналогичные репрезентации в русском пословичном фонде, что свидетельствует о большей консервативности социальной организации северокавказского этноса.

Вместе с тем было бы методологически некорректно сводить осетинскую паремиологическую репрезентацию женского образа исключительно к негативно-оценочной парадигме. В корпусе паремий обнаруживается семантическое поле, реабилитирующее женский интеллект через обращение к эпическому образу Шатаны – мудрой советчицы нартов. Паремии «Сылгоймаг Сатана дæр уыд, фæлæ Нарт йæ зондæй цардысты» («Шатана тоже была женщиной, но нарты жили ее советами») и «Хорз æфсин Сатана» («Хорошая хозяйка Шатана») вступают в принципиальное противоречие с проанализированной выше негативной парадигмой и свидетельствуют о том, что осетинское коллективное сознание не выстраивает гендерные стереотипы в виде идеологически выверенного и внутренне непротиворечивого дискурса. Завершающим элементом этой реабилитирующей линии выступает поговорка «Зунд хестæри кæстæри сæрбел нæй, силгоймаг æма нæлгоймагæй нæй» («Ум не зависит от того, старше ты или моложе, женщина ты или мужчина»), которая на уровне эксплицитной формулировки отменяет всю систему предшествующих стереотипов. Именно эта внутренняя противоречивость и составляет, на наш взгляд, наиболее показательную особенность осетинской паремиологической системы: она функционирует не как нормативный кодекс, а как поле сосуществования альтернативных аксиологических установок.

Тематическая группа паремий, репрезентирующих концепт интеллектуальных способностей человека в его универсальном, безотносительном к гендерной принадлежности измерении, представляет собой одну из наиболее разработанных подсистем как русского, так и осетинского паремиологических фондов. З.Н. Зангиева в сопоставительном исследовании русских, осетинских и чеченских паремий, репрезентирующих данный концепт, констатирует: «В русских, осетинских и чеченских пословицах и поговорках, характеризующих интеллектуальные способности человека, можно выделить несколько смысловых групп. Группа пословиц и поговорок,

характеризующих ум как главное достоинство человека, данное ему свыше. Ум дается человеку от рождения – это мнение прослеживается и в русских, и в осетинских, и в чеченских пословицах» [5, 115]. Принимая в целом предложенную исследовательницей классификационную схему, нам представляется возможным дополнить ее типологическим наблюдением: осетинская паремиологическая традиция отличается от русской прежде всего тем, что она органически соединяет тезис о трансцендентном происхождении ума с настоятельным требованием его прагматической реализации, тогда как русская традиция в большей степени акцентирует автономную ценность интеллекта.

Онтологический статус ума как сущностного атрибута человека, имеющего сакральное происхождение, эксплицируется в осетинских паремиях «Зонд æмæ амонд лæг йæ мады гуыбынаей рахæссы» («Ум и счастье даются человеку при рождении») и «Зонддæттæг хуыцау у» («Всякую мудрость дает Бог»), которым в русской традиции корреспондируют изречения «Всякая мудрость от бога», «Кого господь полюбил, того и умом наделил». Принципиально важным представляется то обстоятельство, что данная установка коррелирует с уже намеченной в осетинской аксиологии концепцией врожденности нравственных качеств, образуя целостную систему представлений о пренатальной заданности фундаментальных свойств личности. Этот пренатальный детерминизм, однако, не отменяет необходимости индивидуальной актуализации заданных свойств, что эксплицируется в паремии «Зонд æмæ хъару домгаейæ не сты» («Чтобы стать умным и сильным, одного хотения мало»), вводящей в систему элемент волевого усилия.

Сопоставление с инокультурным материалом показывает, что ряд выявленных установок выходит за пределы кавказского ареала. М. Одай Мазаел, сопоставляя русскую и арабскую паремиологию интеллектуальных качеств, отмечает, что представление о независимости ума от возраста в равной мере закреплено в обеих традициях [10], типологически сближаясь с осетинским «Зонд хистæрæй кæстæры сæрыл нæу». Прямые арабские параллели обнаруживают и другие отмеченные выше мотивы: противопоставление ума многословию («Если достаточно ума, не надо много слов»), осуждение глупости как саморазрушительного начала («Невежда – враг самому себе», араб. نفسه عدو الجاهل) и метафорическое отождествление неразумия с неконтролируемой речью («Сердце глупца – в его языке», араб. لسانه وراء الأحمق قلب), близкое осетинской оппозиции рассудка и языка. Прагматическая трактовка интеллекта эксплицируется в арабском изречении «Посылая умного человека, можешь не давать ему указаний», где ум мыслится как самодостаточная гарантия результата.

Прагматическое измерение концепта «ум» реализуется через целую серию паремий, утверждающих, что интеллект ценен прежде всего в его практическом приложении. Изречения «Зондджын лæг йæ хъуыддæгтæй бæрæг у» («Умного человека узнают по его делам»), «Зонд алцæмæн дæр ахъаз у» («Ум всему в помощь») и «Зонд – фæндаг, амонд – хæссаг» («Ум – дорога, приносящая счастье») выстраивают модель, в которой когнитивная способность мыслится не как самодостаточная ценность, а как инструмент решения жизненно важных задач. Особенно показательной представляется паремия «Зонды фыдæй хæдзар сæфы» («Из-за отсутствия ума дом рушится»), в которой угроза разрушения дома – типологически тот же мотив, который ранее приписывался женской болтливости, – теперь связывается с общей когнитивной дефицитарностью. Эта инвариантность деструктивного мотива при варьировании его каузальных атрибуций представляется свидетельством центрального положения, которое концепт «дом» занимает в осетинской аксиологической системе и которое существенно отличается от русской традиции, где аналогичный концепт обладает меньшей семантической весомостью.

Особую тематическую подгруппу образуют паремии, эксплицирующие иерархическое соотношение интеллекта и физической силы с безусловным приоритетом первого. Паремия «Зонд – цырагъ, тых – цырагъдар» («Ум – свеча, сила – подсвечник») выстраивает функциональную субординацию, в которой телесное начало выполняет служебную функцию по отношению к когнитивному. Аналогичная установка реализуется в изречениях «Зонд – разæй, тых – фæсте» («Ум впереди, сила сзади»), «Тыхджын тыххæй нæу, фæлæ зондæй» («Мощь не в силе, а в уме»), «Лæгдыхæй ницы бакæндзынæ, фæлæ зондæй сархай» («Борьбой ничего не добьешься, лучше умом бери»). Такая иерархизация отнюдь не является культурно нейтральной: для воинской культуры кавказского региона, характеризующейся высокой аксиологической значимостью физической мощи и боевой доблести, последовательное проведение приоритета интеллекта над силой свидетельствует о значительном философско-этическом усилии, направленном на преодоление чисто витальной героики.

Корреляция концептов «ум» и «богатство» в осетинских паремиях обнаруживает специфическую особенность, отличающую осетинскую паремиологическую систему от русской. Если в русской традиции ум выступает преимущественно как фактор, способствующий приобретению материальных благ («С умом собинка нажита, а без ума прожита»), то в осетинской традиции ум сам по себе отождествляется с богатством или приравнивается к нему. Паремии «Зонд кай у, мулк дар – уый» («У кого ум, у того и богатство»), «Зонд – дунейы дараг хазна» («Ум – богатство вселенной»), «Зондай хазнадар ницы ис» («Нет богатства больше ума») формируют семантическое тождество, в котором интеллектуальное и материальное измерения благополучия предстают как взаимозаменяемые. Дальнейшее усложнение данной парадигмы представлено в паремии «Зондджын адаймаджы исбон зондзинад у, æдыллы исбон та – хъæздыгдзинад» («Сокровище умного человека – в его знаниях, сокровище глупого – в богатстве»), которая репрезентирует более рефлексивную ступень народного осмысления: материальное богатство мыслится как компенсаторный механизм для тех, кто лишен интеллектуального наполнения. Подобная аксиологическая концентрация на интериоризованных ценностях существенно отличается от русской традиции, в которой обнаруживается отчетливая прагматическая ориентация на внешние, материализованные показатели благополучия.

Темпоральный аспект концепта «ум» эксплицируется в паремиях, утверждающих автономность интеллекта от хронологических параметров человеческого существования. Изречение «Зонд хистæрæй кæстæры сæрыл нæу» («Ум не зависит от возраста») формулирует данный тезис в наиболее категоричной форме, а паремия «Зонд рæдыдтыл ахуыр кæны» («Ум учится на ошибках») вводит представление о когнитивном развитии как результате накопления отрицательного опыта. Прагматическая ценность жизненного опыта старшего поколения утверждается в паремии «Зæрондæн йæ фындз асæрф æмæ йæ зондæй бафæрс» («Вытри старику нос и спроси его, как поступить»), а ее более рефлексивный вариант «Бирæ чи фæцарди, уый ма бафæрс; бирæ чи фæдта, уый бафæрс» («Спрашивай не у того, кто много прожил, а у того, кто много видел») проводит различие между календарным возрастом и содержательным опытом. Способы преумножения интеллекта связываются с социальной коммуникацией: паремии «Æдыллы ма къах, фæлтау зондджынмæ байхъус» («Не выпытывай у глупца, выслушай умного») утверждают принцип когнитивного развития через избирательное общение. Вместе с тем осетинская традиция признает ограниченность педагогических возможностей: паремии «Æдылы зондагур нæ цæуы» («Глупый в поисках ума не ходит») и «Зонд таугæйæ нæу» («Ум так просто не прорастет») фиксируют пределы образовательного воздействия.

Особое место в осетинской паремиологической репрезентации человека занимает кластер концептов, объединяемых вокруг семантического поля нравственности и организованных вокруг трех ключевых лексем – *цæсгом*, *æууæнк* и *æфсарм*. В.Т. Дзахова и Д.А. Боллоева, анализируя данную лексико-семантическую группу, констатируют: «Одним из наиболее часто встречающихся качеств характера является в осетинском языке честность “цæсгом”. Данным существительным обозначается в осетинском языке и лицо. Можно сказать, что эти два понятия – лицо и честность – тесно связаны друг с другом: только честный человек может ходить с открытым лицом, ничего не стесняясь. Бессовестный, нечестный человек – это человек без лица» [6, 257]. Указанная семантическая контаминация представляется типологически весьма показательной: осетинская языковая картина мира концептуализирует нравственность не как внутреннее, интериоризованное переживание, характерное для постхристианской западноевропейской традиции, а как зримую, явленную в социальном пространстве категорию, неотделимую от телесной презентации субъекта. В русской паремиологии аналогичная контаминация лица и чести отсутствует, что свидетельствует о специфической для осетинской культуры онтологизации нравственного начала.

Семантическое поле лексемы *цæсгом* раскрывается через серию устойчивых выражений: *цæсгом æвдисын* (показывать лицо), означающее проявление мужества и чести; *цæсгом æхсад нæ уæвын* (быть с невымытым лицом) – быть виноватым; *цæсгом нæ зонын* (не знать лица) – быть бессовестным. Особую семантическую значимость представляет паремия «*Цæсгом – армьдзаг, йæ худинаг та – комьдзаг*» («Лицо с ладонь, но его позор с ущелье»), эксплицирующая катастрофическую диспропорцию между ограниченностью соматического носителя чести и безграничностью возможного бесчестия. Паремия «*Цæсгом – æвдисæн*» («Лицо – свидетель») акцентирует свидетельскую функцию лица как объективирующего показателя нравственного состояния. Крайнюю степень моральной деградации фиксирует выражение «*Æдзæсгом – куыдзы тугæй æхсад*» («Бессовестный вымыт в крови собаки»). Принципиально важной для понимания осетинской аксиологии представляется паремия «*Цæсгом мады гуыбынæй рахæссыни*» («Честность выносят с утробы матери»), утверждающая пренатальную природу нравственного чувства и тем самым устанавливающая системную параллель с уже рассмотренной концепцией врожденности интеллекта.

Концепт *æууæнк*, объединяющий в едином семантическом ядре понятия доверия и честности, образует второй узловым пунктом нравственной парадигмы. Семантическая структура данной лексемы такова, что честность определяется через способность вызывать у других доверие, что свидетельствует об интересубъективной природе осетинского понимания морали. Отрицательный полюс данного концепта эксплицируется через сильные метафорические сближения: «*Æнæууæнк – хайраг*» («Недоверчивый – черт»), «*Æнæууæнк – зин*» («Недоверчивый – подземный дух, приносящий болезни»), «*Æнæууæнк – бирæгъ*» («Недоверчивый – волк»). Аксиологическое обобщение содержится в развернутой паремии «*Æууæнк – нæ аразæг, æнæууæнк – нæ сафæг*» («Доверчивость – наш руководитель, недоверчивость – наш погубитель»). Существенным представляется следующее парадоксальное обстоятельство: тогда как в большинстве этических систем недоверчивость функционирует как защитный психологический механизм, осетинская традиция, напротив, концептуализирует ее как разрушительное начало, что предполагает чрезвычайно высокую степень внутренней сплоченности традиционной общины как онтологического основания индивидуального существования. В русской паремиологии аналогичная положительная оценка доверчивости отсутствует, и доминирует противоположная установка («Доверяй, но проверяй»), что обнаруживает существенное расхождение в социально-этических доминантах двух культур.

Наиболее семантически насыщенным и культурно специфичным представляется концепт *æфсарм*, объединяющий в нерасчленном единстве значения «совесть», «честь», «скромность», «приличие», «страх». В.Т. Дзахова и Д.А. Боллоева указывают на его принципиальную непереводаемость: «Следующим важным качеством осетинского характера можно назвать *æфсарм* “совесть, честь; скромность; приличие”. Уже из словарного толкования данной лексемы видна ее многозначность и емкость и невозможность передачи одним словом в русском языке. Перевод данной лексемы зависит от контекста. Так, например, во фразеологизме “*Кæнæ – тас, кæнæ – æфсарм*” данную лексему стоит, очевидно, переводить как честность, а не скромность» [6, 258]. Триада паремий «*Тас кæм нæй – уым та – æфсарм!*» (Где нет страха, там должна быть честность), «*Æфсарм кæм нæй – уым та – тас!*» («Где нет честности, там должен быть страх») и «*Тас æмæ æфсарм – сыхæгтæ!*» («Страх и честность – соседи») образует завершенную этическую конструкцию, в которой социальный порядок поддерживается двумя взаимозаменяемыми регулятивными механизмами: внешним принуждением и внутренним нравственным чувством. Подобная экономия нравственного регулирования представляется одним из наиболее оригинальных вкладов осетинской паремиологической традиции в общую сокровищницу этических формул, не находящихся прямых аналогов в русском пословичном фонде.

Концепт *уæздандзинад*, обозначающий благородство в его наследственно-сословном и поведенческо-этикетном измерениях, замыкает систему нравственных категорий. Изречения «*Уæздан – фæзминаг*» («Благородный – пример для подражания»), «*Æнауæздан – æдзыт*» («Неблагородный – неуважаемый»), «*Уæздан – Хуыцауæй арфæгонд*» («Благородный благословлен Богом») и поэтически наиболее насыщенное «*Уæздан йæ аууонай дæр нымд кæны*» («Благородный даже своей тени стесняется») формируют целостный образ субъекта, для которого внутренний самоконтроль предшествует и превосходит всякое внешнее социальное наблюдение. Симметричным дополнением выступает реестр осуждаемых качеств: «*Не «гадгæнджытæ – æхсинны лæгтæ*» («Позорящие нас – мужья хозяек, то есть подкаблучники»), «*Не «гадгæнджытæ – нæ дзырдхæсджытæ*» («Позорящие нас – сплетники»), «*Не «гадгæнджытæ – нæ магусатæ*» («Позорящие нас – лентяи»), «*Не «гадгæнджытæ – нæ цæстмæхъустæ*» («Позорящие нас – лицемеры»). Симметричную позицию занимает корпус паремий, осуждающих жадность: «*Зыдгæнаг йæхи дæр нæ уарзы*» («Жадный даже себя не любит»), «*Зыд лæг – сынт, бæстæ – холы*» («Жадный – ворон, окружающее для него – падаль»). Сопоставление с русской традицией обнаруживает типологическую близость в осуждении аналогичных пороков, однако русский паремиологический фонд оперирует менее систематизированными формулами.

Этикетные формулы приветствия, при всей их прагматической бытовизированности, представляют собой еще один пласт паремиологического материала, в котором проявляется специфика национального мировосприятия. Принципиально важной чертой осетинских формул приветствия является их насыщенность сакрально-космической семантикой, особенно отчетливо проявляющаяся в ответных репликах. Если первичные приветствия «*Дæ райсом хорз!*» («Доброе утро!»), «*Дæ бон хорз!*» («Добрый день!»), «*Дæ «зæр хорз!*» («Добрый вечер!») типологически близки соответствующим формулам русского языка, то ответные реплики «*Кæй райсом у, уый хорзæх дæ уæд!*» («Чье это утро, благословение того пусть у тебя будет!») обнаруживают мировоззренческую глубину, отсутствующую в русской традиции: каждый темпоральный отрезок мыслится как находящийся под покровительством определенного небесного патрона. Особо выделяется группа контекстуально маркированных формул: «*Æгас нæм цу!*» («Здоровым к нам приходи!») как приветствие хозяев гостю, «*Фарн уæ*

хæдзары!) («Изобилия вашему дому!») как приветствие гостя хозяевам, *«Дæ фæндаг раст!»* («Пусть будет ровным твой путь!») как приветствие путника. Сквозным элементом данной системы выступает лексема *фарн*, благодаря которой бытовой обмен формулами вежливости приобретает измерение космического порядка, что не имеет аналогов в русской этикетной системе и свидетельствует о значительно большей сакрализованности повседневной коммуникации в осетинской культуре.

Воспитательно-этический пласт паремий, тесно связанный с эпической традицией нартовских сказаний, образует своего рода кульминационный узел осетинской паремиологической системы. И.Х. Хозиева, З.М. Бутаев и С.Т. Уртаев в этой связи замечают: «В осетинских пословицах и поговорках, отраженных в нартовском эпосе, достаточно большое внимание уделяется материалам практического характера: мудрым советам, способствующим нравственному и патриотическому воспитанию молодого поколения; житейским рекомендациям, выработанным на протяжении многих веков; пожеланиям удачи и хороших результатов в трудовой деятельности; культуре взаимоотношений между мужчиной и женщиной, между старшими и младшими» [7, 57]. Действительно, нартовские паремии формируют целостный этический кодекс, в котором имплицитно сходятся все ранее рассмотренные концептуальные узлы: и аскеза речевой сдержанности, и приоритет ума над силой, и культ чести, и нормативность благородства.

Образцовые качества нартовского мужа закрепляются в развернутой серии формул: *«Курагæн иу нæртон адæм аргъ кодтой»* («Нарты понимающе относились к просящему»), *«Кæрдзындæттон фæдзæхст нартæй баззад»* («Традиция хлебосолизма потомкам завещана нартами»), *«Нартты æхсæн дæу-мæн у нæй»* («У нартов не существует деления: твое – мое»), *«Уазæг нæртон лæгмæ цæуы»* («Гость предпочитает идти к щедрому»). Этим коллективистским установкам корреспондируют требования индивидуальной сдержанности: *«Нæртон лæгæн худинаг у хæдзармæ æнæ хонгæйæ цæуын»* («Для нарта позор ходить в гости без приглашения»), *«Нæртон лæг искайы къæбармæ нæ кæсы»* («Нарт не заглядывается на чужое добро»), *«Нæртон лæг сайын йæ сæрмæ нæ хæссы»* («Быть бесчестным нарт никогда себе не позволит»), *«Нæртон лæгæн худинаг уыд йæ масты фæдыл ацæуын»* («Для нартовских мужчин считалось позорным пойти на поводу у своего гнева»). Последняя формула представляется концептуально нагруженной: она эксплицирует тот же принцип внутреннего самоконтроля, который ранее был обнаружен в концепте *æфсарм*, и тем самым обнаруживает системную преемственность между бытовой паремиологической этикой и героическим этосом нартовского эпоса. В русской паремиологии аналогичная иерархически организованная система воинских добродетелей отсутствует, хотя былинная традиция предлагает функциональные эквиваленты, не получившие, однако, столь же систематической паремиологической кодификации.

Уважительное отношение к женщине, столь противоречиво представленное в гендерных паремиях, в нартовском контексте обретает совсем иное концептуальное наполнение, что свидетельствует о принципиальной полилогичности осетинской паремиологической системы. Изречения *«Сылгоймагыл куыдз дæр нæ рæйы»* («На женщину даже собака не лает») и *«Æцæг лæг сылгоймагæн йæ мады гуыбынæй райдауы лæгкад кæнын»* («Настоящий мужчина еще с утробы матери проявляет уважение к женщине») образуют семантический противовес рассмотренному выше стереотипному пласту. Аналогичную аксиологическую функцию выполняет паремия *«Мады æмæ фыды лæгкад ничи бафиддзæн»* («Заботу отца и матери невозможно отплатить»), которая замыкает этический круг, возвращая к исходной точке человеческого существования – к семейно-родовой основе личности.

Култ кровнородственных связей, обнаруживаемый в осетинском паремиологическом фонде, имеет типологическую параллель в английской паремиологии. Как по-

казывает Н.Г. Гусарова, английские пословицы последовательно утверждают приоритет кровного родства («Blood is thicker than water» – «Кровь гуще воды»; «An ounce of blood is worth more than a pound of friendship» – «Унция родства дороже фунта дружбы») и идею наследственной передачи свойств от родителей к детям («Like father, like son» – «Каков отец, таков и сын»; «As the old cock crows, so does the young» – «Как старый петух поет, так и молодой») [11]. Вместе с тем, в отличие от осетинской традиции с ее сакрализированным понятием *фарн*, английские паремии тяготеют к прагматико-стоической трактовке семьи, воспринимая ее скорее как данность и сферу долга, нежели как освященный космическим порядком институт, что обнаруживает глубинное различие двух аксиологических систем при общности самой ценности рода.

Подводя итог проведенному анализу, считаем необходимым акцентировать ряд обобщающих наблюдений, имеющих как теоретико-лингвистическое, так и прикладное педагогическое значение. Сопоставление русского и осетинского паремиологических фондов обнаруживает, что при наличии типологически универсальных тематических разрядов (гендерные стереотипы, концептуализация интеллекта, нравственные категории) национально-специфические компоненты репрезентации демонстрируют принципиальные расхождения, обусловленные различиями исторических судеб этносов. Осетинская паремиологическая система обнаруживает удивительную внутреннюю связность при сохранении амбивалентности отдельных тематических узлов, причем именно эта амбивалентность представляется ее сущностной характеристикой, а не свидетельством системной непоследовательности. Стержневым принципом, организующим данную систему, выступает представление о субъекте как существе, определяемом не внешними обстоятельствами, а способностью к самоконтролю, обоснованной одновременно врожденным нравственным чувством и усвоенной с детства традицией.

В прикладном педагогическом смысле проведенный анализ позволяет сформулировать следующие рекомендации. При преподавании осетинского языка и литературы в условиях современного двуязычия представляется методически обоснованным систематическое включение в учебные программы корпуса паремий с обязательным разъяснением их семантической структуры, культурно-исторической обусловленности и аксиологического значения. Учитывая прогрессирующую утрату детальной паремиологической компетенции у подрастающего поколения, проживающего в урбанизированной среде, целесообразно специальное проектирование учебных ситуаций, в которых воспроизведение традиционных паремий становится коммуникативно необходимым. Переводческая практика, особенно в области художественной литературы и этнографических текстов, требует учета того обстоятельства, что многие осетинские паремии не имеют прямых эквивалентов в русском языке и предполагают развернутое культурологическое комментирование. Совокупно эти меры представляются необходимым условием сохранения и трансляции того специфического типа национального мировосприятия, который запечатлен в осетинском паремиологическом фонде и который не может быть адекватно описан ни через универалистские схемы общей паремиологии, ни через прямое наложение русской аксиологической матрицы, но заслуживает рассмотрения именно в его культурно-исторической самобытности, обогащая совокупное лингвокультурное наследие двух генетически родственных, но цивилизационно дивергентных этносов.

1. Гутиев К.Ц. Ирон æмбисæндтæ [Осетинские пословицы и поговорки]. Орджоникидзе: Ир, 1976. 352 с. (на осет. яз.).

2. Осетинские (дигорские) народные изречения. Из собрания Г.А. Дзагурова / Сост. и пер. М.С. Харитонов. М.: Наука, 1980. 355 с.
3. Даль В.И. Пословицы русского народа: в 2 т. М.: Художественная литература, 1989.
4. Гацалова Л.Б., Парсиева Л.К. Отрицательные характеристики образа женщины в осетинских пословицах // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 20 (235). Филология. Искусствоведение. Вып. 56. С. 63–66.
5. Зангиева З.Н. Пословицы и поговорки, характеризующие интеллектуальные свойства человека в русском, осетинском и чеченском языках // Известия СОИГСИ. 2019. Вып. 33 (72). С. 113–122.
6. Дзахова В.Т., Боллоева Д.А. Отражение национального характера в пословицах (на материале осетинского языка) // Молодой ученый. 2019. № 7 (245). С. 257–259.
7. Хозиева И.Х., Бутаев З.М., Уртаев С.Т. Воспитательный потенциал осетинских пословиц в нартовском эпосе // *Primo aspectu*. 2022. № 1 (49). С. 55–59.
8. Пермяков Г.Л. Основы структурной паремии. М.: Наука, 1988. 236 с.
9. Гасанова М.А. Паремии как объект лингвистических исследований // Вестник Дагестанского научного центра РАО. 2014. № 3. С. 22–29.
10. Мазаел Одай М. Пословицы и поговорки, характеризующие интеллектуальные свойства человека в русском и арабском языках // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2012. № 2. С. 168–171.
11. Гусарова Н.Г. Английские пословицы и поговорки как отражение семейных ценностей англичан // Язык. Культура. Общество: актуальные вопросы, методы исследования и проблемы преподавания. М.: Квант Медиа, 2017. С. 40–47.

Malieva, Zalina N. – K.L. Khetagurov North Ossetian State University (Vladikavkaz, Russia); zalinamaliti@mail.ru

PROVERBS AND SAYINGS OF THE RUSSIAN AND OSSETIAN LANGUAGES AS A REFLECTION OF NATIONAL WORLDVIEW.

Keywords: *proverbs and sayings, national worldview, Ossetian language, Russian language, linguoculturology, paremiology, comparative analysis.*

Proverbs and sayings represent a special type of linguistic units in which the collective experience of an ethnic group, its axiological attitudes, and cultural-historical memory are accumulated with extreme concentration. As secondary sign formations with a stable formal-content structure, paremias function as representatives of national worldview, explicating those mental dominants that have developed in the collective consciousness of speakers of a particular language over centuries of ethnocultural evolution. The comparative study of Russian and Ossetian paremiological units acquires particular scientific and applied significance in the context of the ongoing bilingualism of certain regions of the North Caucasus, since it allows revealing both universal and nationally specific components of the linguistic worldview, and also contributes to solving the tasks of linguodidactics, translation practice, and preservation of cultural heritage in an era of intensifying globalization processes.

For citation: Malieva, Z.N. Proverbs and sayings of the Russian and Ossetian languages as a reflection of national worldview // *Izvestiya SOIGSI*. 2026. Iss. 61 (100). Pp. 133-143. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2026.100.61.013

References

1. Gutiev, K.Ts. *Osetinskie poslovitsy i pogovorki* [Ossetian proverbs and sayings]. Ordzhonikidze, Ir, 1976. 352 p. (in Ossetian).

2. Kharitonov, M.S. (comp., transl.). *Osetinskie (digorskie) narodnye izrecheniya. Iz sobraniya G.A. Dzagurova* [Ossetian (Digor) folk sayings. From the collection of G.A. Dzagurov]. Moscow, Nauka, 1980. 355 p.
3. Dahl, V.I. *Poslovitsy russkogo naroda: v 2-kh t.* [Proverbs of the Russian people: in 2 vols]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1989.
4. Gatsalova, L.B., Parsieva, L.K. *Otritsatel'nye kharakteristiki obraza zhenshchiny v osetinskikh poslovitsakh* [Negative characteristics of the image of women in Ossetian proverbs]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2011, no. 20 (235). Philology. Art History, iss. 56, pp. 63–66.
5. Zangieva, Z.N. *Poslovitsy i pogovorki, kharakterizuyushchie intellektual'nye svoystva cheloveka v russkom, osetinskom i chechenskom yazykakh* [Proverbs and sayings denoting person's mental abilities in the Russian, Ossetian and Chechen languages]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2019, iss. 33 (72), pp. 113–122.
6. Dzakhova, V.T., Bolloeva, D.A. *Otazhenie natsional'nogo kharaktera v poslovitsakh (na materiale osetinskogo yazyka)* [Reflection of the national character in proverbs (based on the Ossetian language)]. *Molodoi uchenyi* [Young Scientist]. 2019, no. 7 (245), pp. 257–259.
7. Khozieva, I.Kh., Butaev, Z.M., Urtaev, S.T. *Vospitatel'nyi potentsial osetinskikh poslovits v nartovskom epose* [Educational potential of Ossetian proverbs in the Nart epos]. *Primo aspect*, 2022, no. 1 (49), pp. 55–59.
8. Permyakov, G.L. *Osnovy strukturnoi paremiologii* [Foundations of structural paremiology]. Moscow, Nauka, 1988. 236 p.
9. Gasanova, M.A. *Paremii kak ob'ekt lingvisticheskikh issledovaniy* [Paremmas as an object of linguistic research]. *Vestnik Dagestanskogo nauchnogo tsentra RAO* [Bulletin of the Dagestan Scientific Center of the RAE]. 2014, no. 3, pp. 22–29.
10. Mazael, Oday M. *Poslovitsy i pogovorki, kharakterizuyushchie intellektual'nye svoystva cheloveka v russkom i arabskom yazykakh* [Proverbs and sayings characterizing a person's intellectual properties in the Russian and Arabic languages]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Proceedings of Voronezh State University. Series: Linguistics and Intercultural Communication]. 2012, no. 2, pp. 168–171.
11. Gusarova, N.G. *Angliyskie poslovitsy i pogovorki kak otazhenie semeinykh tsennostei anglichan* [English proverbs and sayings as a reflection of the family values of the English]. *Yazyk. Kul'tura. Obshchestvo: aktual'nye voprosy, metody issledovaniya i problemy prepodavaniya* [Language. Culture. Society: topical issues, research methods and teaching problems]. Moscow, Kvant Media, 2017, pp. 40–47.