

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА ВНЦ РАН
И ПРАВИТЕЛЬСТВА РСО–АЛАНИЯ

III ВСЕРОССИЙСКИЕ МИЛЛЕРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

*Материалы научной конференции
4-5 октября 2012 г.*

Владикавказ 2012

ББК 63.5

III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4-5 октября 2012 г.): Сборник статей; Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им. В.И.Абаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. – 420 с.

ISBN 978-5-91480-028-1

Редакционный совет:

докт. ист. наук **З.В. Канукова** (*отв. ред.*)

докт. ист. наук **С.А. Айларова**

докт. ист. наук **Б.В. Туаева**

канд. ист. наук **И.Т. Цориева**

Сборник составлен по материалам, представленным к III Всероссийским Миллеровским чтениям. В статьях освещается широкий круг проблем истории и культуры народов Северного Кавказа. В них получили воплощение приоритетные направления работы конференции, такие как: наследие Вс.Ф. Миллера в современном кавказоведении, народы Кавказа в российской государственности, этническая культура как ресурс инновационного развития, новые подходы и парадигмы в постсоветской фольклористике, язык и народная культура в изменяющемся мире. В научный оборот вводятся новые источники, архивные документы, предлагают современные интерпретации традиционных тем.

*Сборник публикуется при финансовой поддержке
Программы целевых расходов Президиума РАН
«Общеакадемические мероприятия».*

Печатается по решению Ученого Совета СОИГСИ

ББК 63.5

© ИПО СОИГСИ, 2012

© Коллектив авторов, 2012

ISBN 978-5-91480-028-1

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ



А. А. Туаллагов

(Владикавказ)

**О СОСТАВЛЕНИИ И ИЗДАНИИ
«ОСЕТИНСКО-РУССКО-НЕМЕЦКОГО СЛОВАРЯ»
В. Ф. МИЛЛЕРА**

Особое значение в научном наследии В. Ф. Миллера имеет его работа над осетинско-русским словарем, которую он начал во время своего второго посещения Северной Осетии в 1880 г., официально поставив вопрос о необходимости составления осетинского словаря на V Археологическом Съезде, проходившем в Тифлисе (8-21 сентября 1881 г.). По замечанию А. А. Шахматова, данное начинание упрочило за Всеволодом Федоровичем славу «основателя осетинской филологии» [1, 397]. В 1883 г. В. Ф. Миллер совместно с М. М. Ковалевским предпринял еще одну научную экспедицию на Кавказ, в том числе и в третий раз в Осетию. Основной целью его посещения Осетии и была работа над словарем. Непосредственно в Осетии путешественники остановились в с. Новохристиановское, в доме С. (Г.) А. Туккаева.

По замечанию самого В. Ф. Миллера, «привезенный мною рукописный словарь, заключающий 2800 слов на карточках, начал быстро пополняться благодаря энергии, с ко-

торой взялись за это дело сами осетины. Есть надежда, что года через два словарь будет готов в рукописи. Слова будут переданы в транскрипции, введенной мною в «Осетинских этюдах», снабжены ударениями и сравнениями с родственными словами других иранских языков. Кроме русского значения, при словах будет и немецкое. При словах иностранных будет указан их ближайший источник» [2, 841; 3, 477, 482]. В письме к редактору газеты «Терек» В. Ф. Миллер отмечал, что «... осетинский словарь, составленный, главным образом, самими осетинами, будет содействовать, по крайней мере, специалистам России и Западной Европы в деле изучения их богатого и важного для языкознания языка» [4, 16].

Однако работа над словарем впоследствии затянулась. В 1891 г. в письме Г. В. Баеву ученый отмечал: «Это лето я был занят составлением осетинско-русско-немецкого словаря, приготовил к печати листов шесть. Материалы были собраны раньше (до 8000 слов) и теперь остается привести их в порядок. К сожалению, я могу работать над этим только летом, и поэтому словарь подвигается медленно» [5, 58-59]. Г. В. Баев 16 июля 1893 г. писал К. А. Хетагурову: «Миллер занят в настоящее время составлением осетинско-русско-немецкого словаря, собрано у него более 8000 слов. Это будет капитальный труд, а для нашей интеллигенции и весьма необходимый, потому что большинство из нас весьма поверхностно знает свой язык, который далеко не так беден, как это утверждают некоторые!».

В письме к Г. В. Баеву в 1895 г. В. Ф. Миллер указывал, что для словаря уже собран значительный материал, но он не решается приступить к изданию, т. к. чувствует необходимость помощи осетин для накопления словаря и «решения разных недоумений», а в Москве таких помощников у него нет. Всеволод Федорович надеялся, что Г. В. Баев организовал во Владикавказе группы словарников, которым он бы мог найти работу.

Более активное возвращение к работе над словарем в 1896 г., видимо, было связано с началом непосредственно-го сотрудничества В.Ф. Миллера с И.Т. Собиевым, который в том же году поступил в Московское Технологическое училище [6, 2]. Однако и на этом этапе работы возникали объективные трудности, о которых сообщали в письмах В.Ф. Миллеру его осетинские помощники, которые старались следовать в своей работе указаниям исследователя [7, 19, 26]. В одном из писем к Г.В. Баеву 1900 г. В.Ф. Миллер отмечал, что продолжает пополнять словарь, а И.Т. Собиев передал ему до 7000 дигорских слов, 1000 из которых оказались для него новыми. Автор указывал, что довел словарь до конца и надеется напечатать его в издании Академии Наук или при Лазаревском Институте Восточных Языков [8, 40].

В 1901 г. В.Ф. Миллер вновь посещает Северную Осетию и привозит с собой рукопись словаря, которую передает на проверку Г.В. Баеву и А.З. Кубалову [9, 4]. По воспоминаниям И.Т. Собиева, В.Ф. Миллер лично передал им рукопись, а затем все лето провел в с. Алагир. Сыновья же исследователя посещали И.Т. Собиева в с. Христиановское (совр. г. Дигора) [6, 6]. В предисловии к «Дигорским сказаниям», изданным в конце 1902 г., В.Ф. Миллер уточнял: «При переводе я пользовался для слов, не вошедших еще в составляемый мной осетинский словарь, в Москве – указаниями дигорцев Инала Тотруковича Собиева и Георгия Михайловича Кесаева, на Кавказе, именно в Алагире летом 1901 года – Константина и Михаила Гардановых» [10, 4].

В своем письме от 1 ноября 1901 г. В. Баев сообщал В.Ф. Миллеру, что они вместе с А.З. Кубаловым работают над словарем. В другом своем частном письме (к сожалению, дата и адресат письма точно не указаны) Г.В. Баев сообщает, что «Словарь» В.Ф. Миллера, над которым и сам Г.В. Баев много потрудился, для своего издания уже находится на проверке в Академии Наук [11, 53-54]. Фактически, сбором материалов к словарю В.Ф. Миллера сами осетины

занималась под руководством И.Т. Собиева и Ц.Б. Амбалова, возглавивших (по принципу диалектального деления осетинского языка) дигорскую и иронскую группы. Привлечение к данной работе Ц.Б. Амбалова было продиктовано и пожеланиями самой передовой осетинской интеллигенции [9, 12, 3; 13]. Сам Ц.Б. Амбалов в 1905 г. в прошении на имя ректора Александровской Духовной Семинарии архимандриту Арсению отмечал:

«Относительно своих познаний в осетинском языке могу сослаться на то, что я участвовал в редактировании почти всех изданий, вышедших за последнее время на этом языке; в настоящее же время сотрудничаю в редактировании научного словаря профессора В.Ф. Миллера на осетинском, немецком и русском языках; перевел несколько произведений русских авторов, которые в скором времени появятся в печати».

В.Ф. Миллер давал, в целом, такую оценку своему сотрудничеству с молодой осетинской интеллигенцией, которая заслуженно может быть отнесена и к Ц.Б. Амбалову: «...без самих осетин, без ревностного участия осетинской молодежи не только в собрании памятников языка и словесного творчества, но и в деятельной консультации путем писем и личных бесед, он никогда не сумел бы довести своей работы до желательного конца» [5, 41-42].

Видимо, следует отметить, что В.Ф. Миллер внимательно следил и за словарной работой других авторов. Еще в 1858 г. епископ Владикавказский Иосиф (И.И. Чепиговский) начал работу над «Русско-осетинским словарем с краткой грамматикой», к которой привлек осетин, в первую очередь священников (М. Сухиев, К. Токаев, А. Цаликов, А. Аладжиев, А. Гатуев, В. Цораев). Изначально работа велась на основе трудов и графики А.М. Шёгрена, а затем с привлечением трудов В.Ф. Миллера. Словарь был опубликован во Владикавказе в 1884 г. и выдвинут на соискание премии Митрополита Макария. Императорская Академия Наук обратилась

именно к В. Ф. Миллеру с просьбой составить официальный отзыв на данный труд, к которому он приступил в декабре 1884 г. [13]. Сам В. Ф. Миллер в письме к автору словаря писал: «...Удивляюсь искусству, которого Вы достигли в осетинском слоге» [14, 72].

В 1890 г. к составлению осетинского словаря приступил А. А. Кануков. Данный труд, был опубликован в 1900 г. и с благодарностью посвящен автором В. Ф. Миллеру. В 1906 г. при поддержке именно Всеволода Федоровича в свет вышло второе издание словаря, которое заменило в осетинских школах словарь епископа Иосифа. Сам В. Ф. Миллер использовал материалы своего словаря на осетинском и немецком языках в объеме немногим более 2300 слов в своей вышедшей в 1903 г. работе «Die Sprache der Osseten».

Работа над словарем В. Ф. Миллера, в условиях многих проблем становления осетинской письменности и литературы, привлекала особое внимание осетинской интеллигенции. По воспоминаниям С. Тхостова, К. Л. Хетагуров, находясь на лечении в Петербурге, 29 мая 1898 г. высказывал такую мысль: «Словарь вместо Миллера (Всеv. Фед.) мы можем сами составить... Нужно только маленькое филологическое образование, знание Латинского, Греческого языков, обзавестись словарями Санскритского, Французского, Немецкого языков, да маленькая подготовка...» [15, 5]. Следует полагать, что поэт затем сам мог убедиться в том, что «маленькое филологическое образование», «маленькая подготовка» и т. д. мало пригодны для подобной работы, а также оценить тот громадный труд, который был под силу в то время только В. Ф. Миллеру.

Всеволод Федорович в 1906 г. писал: «Сам я ставлю себе ближайшей задачей издание осетинско-русско-немецкого словаря и думаю, что успею к осени приготовить к печати первый выпуск». Но прежние трудности не позволили осуществить задуманное. В 1911 г. В. Ф. Миллер уточняет, что словарь будет общеосетинским, т. е. будет основываться на

словарном фонде дигорского и иронского наречий, с отданием предпочтения иронскому наречию, поскольку оно «является языком церкви и осетинской литературы» [5, 59]. По-существу, В. Ф. Миллер стал основоположником осетинской лексикографии, оказав большое влияние на развитие осетинского литературного языка [16, 156].

Увы, словарь так и не был опубликован при жизни автора. Составлявшие его рукопись карточки вместе с библиотекой В. Ф. Миллера, по воле покойного, поступили в Азиатский Музей Академии Наук [17, 21 об.]. По свидетельству Г. В. Баева, он лично ознакомился с рукописью словаря в 1914 г. в Академии Наук [12]. Впоследствии директор Азиатского Музея академик К. Г. Залеман решил издать словарь, чтобы увековечить имя автора и упрочить за ним славу основателя осетинской научной филологии. Но смерть самого К. Г. Залемана вновь прервала работу над словарем и помешала его изданию [4, 16]. Новый директор Азиатского Музея С. Ф. Ольденбург возложил работу по изданию словаря на профессора А. А. Фреймана, который приступил к окончательной редакции словаря осенью 1923 г., а в 1925 г. лично посетил Северную Осетию и привлек к работе самих осетин.

В 1926 г. в связи с 200-летним юбилеем Академии Наук было принято решение издать вместе с другими посмертными трудами В. Ф. Миллера и его словарь. Видимо, определенное влияние на принятие такого решения оказало и обращение Г. В. Баева, эмигрировавшего в Германию, в Академию Наук СССР с предложением о передаче рукописи словаря Берлинскому университету. Как уже отмечалось, А. А. Фрейман, занимавшийся редактированием словаря и пополнением его словарного фонда, как и В. Ф. Миллер, привлек к работе самих осетин (Ц. Б. Амбалов, В. И. Абаев, Г. А. Дзагуров, М. К. Гарданов, М. Г. Гуриев, М. А. Мисиков, И. Т. Собиев и др.), которые горячо откликнулись на данное предложение. В процессе работы редактор продолжал лично посещать Осетию.

Как и ранее В. Ф. Миллеру, большую помощь в работе оказывал Ц. Б. Амбалов, специально откомандированный в 1925-1932 гг. в Ленинград, где он с 1927 г. вел и курсы осетинского языка в Ленинградском государственном университете. Данное положение лишний раз доказывает, что принципиальное сотрудничество В. Ф. Миллера в своих исследованиях с осетинской интеллигенцией было их научно необходимым элементом. Особо следует отметить участие в работе над словарем В. Ф. Миллера будущего создателя «Историко-этимологического словаря осетинского языка», всемирно известного ираниста В. И. Абаева, чья научная судьба, по его собственному признанию, была predetermined знакомством с трудами В. Ф. Миллера. Возможно, в этом реализовалась и другая установка В. Ф. Миллера, высказанная им еще в 1906 г. в отношении составления практической грамматики осетинского языка: «Нужно, чтобы за это дело взялся осетин-филолог, которым я мог бы руководить своим опытом» [5, 34].

Сам А. А. Фрейман неоднократно отмечал, в том числе в предисловиях к выходившим томам словаря, большое значение работы Ц. Б. Амбалова:

«Тогда же Цоцко Амбалов любезно согласился приехать в Ленинград для сотрудничества в работе во время печатания словаря, для каковой цели был командирован Северо-Осетинским Областным Отделом Народного Образования. Его постоянному дружескому участию в работе словарь в значительной мере обязан пополнением, особенно в отношении фразеологии».

«Редактор мог пользоваться таким прекрасным материалом, каким является речь Цоцко Амбалова».

«Цоцко Амбалов, постоянный сотрудник редактора с 1925 года, в 1932 году уехал в Осетию, но продолжал читать корректуры словаря».

Судя по всему, официальное оформление командировки Ц. Б. Амбалова, ставшего с 1926 г. сотрудником только обра-

зованного Осетинского Научно-Исследовательского Института Краеведения (создан в 1925 г. на базе Осетинского Историко-Филологического Общества) для работы над словарем состоялось несколько позднее фактического ее начала. Уже на заседании Ученой Коллегии Института 4 июня 1926 г. был рассмотрен вопрос: «28. Подарок В. Абаева книга Клапрота, ч. I (на фран. яз.) и копия книги Гая». Было решено: «28. В. Абаеву выразить благодарность; также Цоцко Амбалову за книгу» [18, 60 об.]. Следует отметить, что предоставление Обществу «копии книги Гая» должно касаться первой печатной книги «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг божественного писания» (краткий катехизис), вышедшей в свет в 1798 г., в которой содержался перевод на осетинский язык с использованием кириллицы. Ее авторство долго приписывалось архимандриту Гайозу (Гай) Такаову (Такашвили, Нацвишвили, Бараташвили). Но также было высказано мнение, что ее действительным автором являлся сын священника, осетин Павел (Пауле) Генцауров (Кесаев).

Но только на заседании Временной Ученой Коллегии Института 23 сентября 1926 г. был заслушан вопрос «11. Об откомандировании научного сотрудника АМБАЛОВА Ц. в Ленинград». Постановили: «Откомандировать Научного сотрудника т. АМБАЛОВА Ц. в Ленинград для работы по изданию Словаря МИЛЛЕРА В. Ф. при Всесоюзной Академии Наук с сохранением содержания. Оплачивать т. АМБАЛОВУ по ставкам г. Ленинграда. Просить Облисполком об увеличении ставки т. АМБАЛОВУ до 150 р.» [18, 76 об.]. Однако последняя просьба, видимо, не была удовлетворена, т. к. в отчетах по расходам за 1926-1928 гг. «Оплата командированного в Ленинград (80 руб. в месяц) – 960 р.» [18, 54; 19, 64-65; 92; 20, 56], либо она была удовлетворена не в полной объеме, т. к. изначально месячный оклад научного сотрудника Ц. Б. Амбалова в 1925/1926 гг. составлял 55 руб. 25 коп. [21, 19, 25, 47].

В отчете Института за период с 1 марта 1925 г. по 1 октября 1926 г. отмечалось, что был рассмотрен вопрос «... об откомандировании научного работника АМБАЛОВА Ц. в Ленинград в распоряжение Союзной Академии Наук для работы по изданию словаря В.Ф. МИЛЛЕРА»: «... был командирован в Ленинград научный сотрудник Института; этот сотрудник до выхода в свет словаря будет проживать в Ленинграде» [21, 19, 25, 37].

В отчете Института за период с 1 января по 30 июня 1927 г. отмечалось:

«В Осетинском Научно-Исследовательском Институте за указанное время постоянно работающих было 3 человека: 1) директор (вел текущую работу), 2) научный секретарь, разрабатывавший главным образом вопросы экскурсионного дела в Осетии, и 3) научный сотрудник, который в Ленинграде, будучи туда командирован, принимал участие в работе по изданию Союзной Академией Наук осетинско-русско-немецкого словаря».

В отчете Института за период с 1 октября 1926 г. по 1 октября 1927 г. отмечено:

«6) продолжено участие в работах по подготовке к печати осетинско-русско-немецкого словаря В.Ф. Миллера; один из научных сотрудников Института, командированный в Ленинград, пополнял словарь новыми словами и целыми фразами и держал корректуру издания» [21, 27, 29, 35].

Аналогичная информация содержится в обобщающем отчете Института за период с апреля 1925 г. по 12 мая 1928 г. [21, 56]. Работа над пополнением словаря и его корректированием значится и в планах работы Культурно-Исторического отдела (отдел культуры) института на 1928/1929 и 1929/1930 гг. [22, 11, 15 об., 19]. Сами «литератор» Ц.Б. Амбалов и профессор А.А. Фрейман, согласно приложению к отчету за 1926/1927 г., состояли сотрудниками этого отдела Института [21, 49, 50; 23, 20, 21]. Судя по всему, Ц.Б. Амбалов оставался сотрудником Института до сентября 1929 г.,

после чего был переведен в члены-корреспонденты Института.

Подтверждением работы Ц. Б. Амбалов служит и следующая архивная справка:

«В материалах архивного фонда Спб. Филиала Института востоковедения Российской АН имеются сведения о АМБАЛОВЕ Цоцко Бицоевиче, который в 1925-1932 гг. работал в Институте на договорных началах по составлению и подготовке к изданию Осетино-русско-немецкого словаря. В основном это – машинописные копии справок о его работе, а также его собственноручные счета за проделанную работу...

Другими анкетно-биографическими материалами и рукописями его работы мы не располагаем...

Заведующий канцелярией (ропись)

Сотрудник Архива востоковедов (ропись)».

В. И. Абаева вспоминал:

«Я знал несколько человек, которые были современниками Коста и общались с ним. Среди них Цоцко Амбалов, человек изумительной душевной доброты и красоты...

В 1925-1932 г. Цоцко жил в Ленинграде. Он помогал Академии Наук издать «Осетинско-русско-немецкий словарь» Всеволода Федоровича. В эти годы мы с ним встречались чуть не каждый день и, несмотря на разницу в возрасте, крепко сдружились. И каждый раз, когда я пожимал руку Цоцко, я думал о том, что эта самая рука пожимала также руку, написавшую «Ирон фæндыр». И эта мысль наполняла меня каким-то благоговением, и сам Цоцко становился еще дороже. Через него, слушая его воспоминания о Коста, я сам как бы входил в контакт с величайшим сыном нашего народа...» [24, 558-559].

Б. А. Калоев донес до нас и другие воспоминания В. И. Абаева:

«Васо рассказывал, что впервые познакомился с Цоцко Амбаловым в Ленинграде, когда Цоцко приехал туда по де-

лам издания словаря Вс. Миллера. «А, ты, значит, кобинец? «Къобы хъалтæ?» (горделивые кобинцы) – так вас зовут!» – сказал Цоцко».

«Потом почему-то вспомнил о своем друге Цоцко Амбалове, большой портрет которого висел на стене его кабинета. Мне уже было известно, что Ц. Амбалов несколько лет жил в Ленинграде на Васильевском острове, занимаясь академическим изданием Миллеровского словаря. Он привлекал к себе внимание тем, что ходил в черкеске с газырями на груди и кинжалом. Среднего роста, с красивой белой бородой, Цоцко появлялся везде в этом костюме. «Его – говорил Васо, – с восторгом особенно встречала студенческая молодежь Ленинградского университета, на восточном факультете которого он читал курс осетинского языка». По словам Васо, Цоцко обедал только в студенческой столовой. Придя в столовую, Цоцко становился в центре зала и произносил: «Бог одна, вера один, кушать хотим». Его встречали с восторгом и сажали на почетное место» [25, 111, 141].

Дружба и сотрудничество Ц. Б. Амбалова и В. И. Абаева продолжались многие годы, о чем свидетельствует и часть из их сохранившейся переписки [26].

В 1932 г. Ц. Б. Амбалову была выдана следующая справка: «29/III 32 г.

Настоящая справка выдана ассистенту Ленинградского Государственного Историко-Лингвистического Института тов. Амбалову Цоцко в том, что он, действительно, с апреля 1920 и по 1 сентября 1925 г. состоял членом переводческой комиссии при Осетинском Окр. ОНО и научным сотрудником Осетинского Научно-Исследовательского Ин-та; по поручению последнего собирал памятники устного народного творчества в разных местах Осетии; с 1 сентября 1925 г. т. Амбалов Осетинским Н. Иссл. Ин-том откомандирован в Союзную Академию Наук для участия в «Осетинско-русско-немецком словаре» Миллера Фреймана, что и удостоверяется» [27, 31].

Во время своей работы в Ленинграде Цоцко состоял в активной переписке с Гаппо Баевым, эмигрировавшим в Германию и работавшим в Берлинском университете. По его просьбам он, в первую очередь, старался достать литературу, касающуюся проблем осетинского языка, культуры, истории и т. д. Об этой деятельности Цоцко, например, свидетельствует письмо А. А. Фреймана от 16 января 1928 г.:

«Глубокоуважаемый Г. В. Баев.

Цоцко передал мне вчера Вашу просьбу о высылке Вам еще одного экземпляра осетинского словаря. Вашу просьбу передали в Академию, и, если она будет удовлетворена, книгу Вам вышлют. Относительно книг, о которых Вы просили в Вашем письме от 27/VIII, ничего, к сожалению, утешительного не могу сообщить.

Шифнер остался в Академии в таком незначительном количестве, что его уже никому не выдают.

«Осетинские этюды» Миллера и словарь еп. Иосифа, как Вам известно, Академией не издавались, и достать их вообще невозможно, разве что случайно могут попасться у букинистов.

Преданный Вам А. Фрейман».

До нас дошли и некоторые «отрывки» из писем Г. В. Баева к Ц. Б. Амбалову, касающиеся вопросов работы над словарем:

«Русско-осетинский словарь», который хотят выпустить при помощи академии, этим сообщением ты меня здорово обрадовал. Пожалуйста, дашь мне возможность видеть этот словарь. Без этого мне очень трудно будет переводить родную литературу».

А потом Гаппо просит Цоцко иметь в виду при составлении русско-осетинского словаря, ввести слова, которые когда-то его дядя Заурбек Баев, будучи старшиной в с. Христиановском, держал речь перед народом (буквально следующее): «О, хороший народ! Наши торговцы, наши лавочники, наши пахари и наши пастухи!» (Гаппо просит, чтобы при

составлении словаря поместить эту фразу куда-нибудь и в конце предложения ставит многоточия)».

Т. М. Басиев в своих воспоминаниях от 1 августа 1976 г. отмечал:

«Еще с раннего детства я слышал от отца, а когда стал учиться и повзрослее, то узнал о близости Цоцко Амбалова к нашей семье, его дружбе с отцом моим Басиевым Миха (Михаилом) ... Когда-то в 20-х годах, будучи в ауле Цей, Цоцко остановился у нас, в доме приятеля Миха... Присутствуя на беседе за обедом, я понял, что Цоцко в Цее работает над переводами и над «Осетинско-русско-немецким словарем» и успел привлечь к этой работе многих местных грамотных и почитаемых людей, в том числе и Миха Басиева, Бабу Зангиева, своего давнишнего приятеля, и Будзи Аладжикова...» [28].

Как явствует из писем, посильную помощь в работе над словарем Ц. Б. Амбалову оказывал и его старинный друг, врач Агубе (Александр) Гаврилович Тлатов.

Из письма Г. М. Цаголова от 23 августа 1930 г. к Ц. Б. Амбалову мы узнаем, что выход в свет словаря был заинтересованно встречен представителями осетинской интеллигенции:

«Дорогой Цоцко!

...В предисловии к 1-му тому осетинского словаря я прочитал, между прочим, что проф. Фрейман отрицает наличие в осетинском языке количественной разницы между гласными звуками (т. е. признает, что по своей длительности гласные звуки осетинского языка одинаковы). Интересуясь этим вопросом, я очень прошу тебя прислать мне статью (или работу), где проф. Фрейман обосновывает этот свой взгляд. А если имеются статьи других авторов, то и их пришли. Лично я нахожу, что такой взгляд ни в какой степени не соответствует реальности...» [29].

В целом, выход в свет словаря В. Ф. Миллера был высоко оценен представителями осетинской интеллигенции не

только с точки зрения его вклада в осетиноведение, но и в иранистику в целом [30]. Вместе с тем, прозвучала и достаточно резкая критика со стороны В. И. Абаева, напоминающая нам о письме 1895 г. В. Ф. Миллера к Г. В. Баеву, в котором он указывал, что не решается приступить к изданию, т. к. чувствует необходимость помощи осетин для накопления словаря и «решения разных недоумений»:

«...За редактирование словаря взялся проф. Фрейман. Пишущий эти строки вместе с некоторыми студентами-осетинами был также привлечен к работе. На первых же занятиях с Фрейманом мы с удивлением и тревогой заметили, что редактор совершенно не знает языка... что касается самого Фреймана, то он... взялся за дело с откровенным расчетом на то, что «живые носители языка» будут ему давать «сырье», а он, Фрейман, будет это «сырье» обрабатывать... «Живые носители» действительно горячо откликнулись на призыв. Северо-Осетинский и Юго-Осетинский институты краеведения, справедливо считая издание словаря большим культурным делом для всей Осетии, мобилизовали свои силы на помощь Фрейману. Лучшие знатоки языка впряглись в работу. Материал рос не по дням, а по часам. Объем словаря удвоился и утроился по сравнению с тем, что оставил Всеv. Миллер. Богатая фразеология оживила сухость лексического материала. Так обстояло дело с сырьем.

С «обработкой» было хуже. Медленность печатания превзошла самые мрачные ожидания. Юбилейные торжества 200-летия давно отзвучали, а типография едва выпустила первый том (из трех). Словарь не закончен и по сей день. Пессимисты говорят, что третий том поспеет как раз к следующему, 300-летнему юбилею Академии... В первые годы вина крылась главным образом в своеобразном положении, в каком оказался редактор. «Своеобразие» это заключалось в том, что эти годы стали для Фреймана годами учебы, когда он на самом словаре впервые усваивал элементы осетинского языка... Не могла она обеспечить и безупречного качест-

ва. Там, где Фрейман отрывается от Всева Миллера и от осведомителей и предоставлен самому себе, сразу начинаются недоразумения...

1. Словам даны неверные значения или действительные значения перемешаны с вымышленными...

2. Даны несуществующие формы...

3. Словарь изобилует тем, что можно назвать мусором. Произошло ли это в погоне за звездочками, или потому, что редактор, не зная языка, не мог естественно отделить пшеницу от плевел... словарь засорен множеством лишенных какой-либо лексикологической ценности раритетных и искусственных образований, не имеющих ни прошлого, ни будущего... Много лишнего также во фразеологии...

4. Сделавшись жертвой странной иллюзии, что можно быть редактором словаря, не имея представления о языке, Фрейман не ограничивается ролью пассивного регистратора фактов, доставляемых «живыми носителями языка», и предпринимает время от времени самостоятельные этимологические изыскания и экскурсы. После сказанного нетрудно догадаться, что из этого получается...

Эпопея издания словаря еще не закончилась. Но осетинская общественность, с таким энтузиазмом встретившая данное начинание, уже чувствует себя разочарованной. Она разочарована убийственными темпами издания словаря. Она разочарована упорно проводимой старой графикой, которое новое поколение уже не понимает. Она разочарована обилием ошибок и дефектов, которых никто не ожидал от издания, выходящего под маркой Академии и с именем Всева Миллера на заглавном листе. И, тем не менее, она с нетерпением ждет выхода третьего тома. Какой он ни есть, словарь должен заключать все буквы алфавита. Иначе его ценность сходит на нет. Фрейману должна быть обеспечена возможность закончить работу, к которой он теперь, надо думать, подготовлен лучше, чем десять лет назад. В интересах и самой Академии Наук, и культурного строительства

Осетии, и всей иранистической и вообще лингвистической науки – довести до конца это чересчур затянувшееся предприятие» [31, 169-173].

В 1927, 1929, 1931 гг. вышли три тома словаря, но последний, четвертый том так и не был опубликован. Как отмечают современные исследователи, «в процессе его опубликования серьезные коррективы внесла жесткая цензурная регламентация 20-30-х годов в лице Главного управления по делам литературы и издательств, которое требовало единомыслия в содержании материалов. В ущерб научному содержанию утверждался идеологический контроль партии. Тем не менее, это издание послужило мощным толчком для развития научного осетинского языкознания» [32, 330-336].

Издание же четвертого тома словаря было вообще отменено, т. к. решением Президиума Академии Наук СССР от 27 мая 1936 г. трехтомное издание без всякой аргументации было объявлено «недоброкачественным с рядом политических ошибок». Переиздание словаря в исправленном виде поручалось Институту языка и мышления, который только после вторичного обращения к нему дирекции Северо-Осетинского научно-исследовательского института включил вопрос о переиздании в план 1937 г. С соответствующими документами Академию Наук СССР должен был посетить председатель Совнаркома СО АССР Д. Н. Тотоев. Как справедливо отмечает Ф. В. Тотоев, парадоксальным является тот факт, что за все прошедшие десятилетия никто, никогда и нигде не ставил вопроса о переиздании словаря В. Ф. Миллера [33, 16-17].

В связи с сохраняющимся до сих пор таким положением, вспоминаются слова Гаппо Баева о том, что издание словаря В. Ф. Миллера было бы лучшим памятником исследователю от осетин [13]. М. А. Гусалти отмечает, что «ученые, занимающиеся исследованием осетинского языка (если они не владеют русским) вынуждены пользоваться только словарем Миллера/Фреймана в качестве источника, что не

дает им возможности проводить полноценные исследования состояния современного осетинского языка». Отмечая произошедшие за последнее столетие изменения в осетинском языке, М. А. Гусалти полагает, что стоит острая необходимость «составления нового универсального осетинско-немецкого словаря, который необходим для выполнения исследовательских работ на высоком научном уровне» [34, 19]. Представляется, что прежде чем приступить к составлению нового словаря, необходимо осуществить переиздание самого словаря В. Ф. Миллера, с обязательным включением четвертого тома словаря и необходимой корректурой со стороны современных специалистов. Такое переиздание стало бы исполнением не только нашего профессионального долга, но и данью памяти, как великому осетиноведу В. Ф. Миллеру, так и той осетинской интеллигенции, которая положила огромные труды и саму жизнь на благо культурного развития своего народа. Многие из тех, кто внес свою лепту в создание словаря В. Ф. Миллера, стали безвинными жертвами политических репрессий, развернувшихся в нашей стране в 1930-е гг. Среди них были Ц. Б. Амбалов, А. З. Кубалов, Б. К. Зангиев, А. Г. Тлатов, Б. Н. Аладжиков... Все они впоследствии были реабилитированы. Развивая высказанное Ф. В. Тотоевым наблюдение, следует отметить, что как ни парадоксально это может прозвучать, но до сих пор фактически остается не реабилитированным сам «Осетинско-русско-немецкий словарь» В. Ф. Миллера...

Примечания

1. *Алборов Б. А.* Всеволод Федорович Миллер как лингвист-осетиновед (Род. 7-IV 1848 г., скончался 5-XI 1913) // ИОНИИК. Владикавказ, 1925. Вып. I.

2. Сообщение о поездке в Горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 года // Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования/В. Ф. Миллер. М., 2008.

3. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Владикавказ, 2007.

4. *Гагкаев К. Е.* В. Ф. Миллер (био-биографическая справка) // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. XXIV. Вып. 1. Языкознание.

5. *Калоев Б. А.* В. Ф. Миллер – кавказовед (Исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963.

6. НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. I. Д. 110. Л. 2.

7. *Миллер В. Ф.* Копии писем из личного архива // НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. I. Д. 64. П. 30. Л. 19, 26.

8. *Цаллагова З. Б.* В. Ф. Миллер – кавказовед // Вестник СОИГСИ. Владикавказ, 2009. Вып. 2 (41).

9. *Курдалагон.* *Ўмбалтн Цоцко* // Ног Цард. 3 окт. 1920 аз. № 13.

10. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всеv. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков. М., 1902. Вы. XI.

11. ЦГА РСО-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 261. Л. 53-54.

12. *Гаппо.* Ирон библиография // Ног Цард. 26 сен. 1920 аз. № 12.

13. НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. I. Д. 211.

14. *Попов И.* Преосвященный Иосиф, епископ Владикавказский // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1902. Т. I.

15. НА СОИГСИ. Ф. Хетагурова К. А. П. 65. Д. 268.

16. *Козырева Т. З.* Из истории осетинской лексикографии // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. XXIV. Вып. 1. Языкознание.

17. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 4.

18. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 10. 20.

19. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 35. Л. 64, 65, 92.

20. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 33.

21. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 12.

22. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 16.

23. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 43.

24. *Абаев В.И.* Светоч народа // Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
25. *Калоев Б.А.* Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах. М., 2001.
26. НА СОИГСИ. Ф. Абаева В.И. Оп. 1. Д. 50.
27. НА СОИГСИ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 46.
28. Домашний архив А.Д. Туаллагова.
29. НА СОИГСИ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 35.
30. НА СОИГСИ. П. 142. Д. 48.
31. *Абаев В.И.* Всеволод Ф. Миллер. Осетинско-русско-немецкий словарь. Под редакцией и с дополнениями А.А. Фреймана. Т. I-II. Л.: Издательство Академии Наук, 1927-1929 // Язык и мышление. Л., 1934. Т. II.
32. *Калинченко С.Б.* Формирование и развитие научного пространства в республиках Северного Кавказа и Ставрополья: Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. Ставрополь, 2006.
33. *Тотоев Ф.В.* Историческое осетиноведение и СОИГСИ // 80 лет служения отечественной науке. Владикавказ, 2005.
34. *Гусалти М.А.* Осетино-немецкая лексикография. Концепция универсального двуязычного осетинско-немецкого словаря. Владикавказ, 2012.

**Х. М. Мамаев,
Р. А. Даутова,
Р. Х. Мамаев**
(Грозный)

**О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МОСКОВСКОГО
АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА (МАО)
ПО ИЗУЧЕНИЮ ЧЕЧНИ**

Изучение археологических памятников Кавказа являлось одним из основных направлений деятельности Императорского Московского Археологического Общества (ИМАО), чаще именуемого в литературе Московским Археологическим Обществом (МАО). Его действительные члены и члены-корреспонденты принимали непосредственное и активное участие в исследовании древностей Чечни, начиная с конца 70-х гг. XIX в., когда стабилизация обстановки на Северо-Восточном Кавказе создала условия для проведения здесь научных изысканий [1, 142-143].

Важную роль в этом процессе, как известно, сыграли подготовка и проведение в 1881 г. V Археологического съезда в Тифлисе, организатором которого, как и всех предыдущих и последующих форумов археологов дореволюционной России (при активном участии государственных структур Российской империи), выступало МАО [2; 3, 107-199].

Но еще в начале указанного десятилетия известный кавказовед, историк А. П. Берже, ставший действительным членом МАО в 1879 г. [4, 30], в «Записке об археологии Кавказа», представленной II Археологическому съезду (1871 г.), упомянул и памятники Чечни, заключив, правда, при этом, что «...Чечня представляет мало археологического интереса...» [5, 8]. Однако эта оценка изменилась достаточно быстро – уже на открытии «Общества любителей кавказской археологии» 9 декабря 1873 г. в докладе того же А. П. Берже появились курганы равнинной Чечни, башни – жилые и боевые – Аргунского округа и публикации Н. В. Ханыкова и П. С. Савельева о воздвиженских находках [1, 143]. При этом

важно отметить, что тогда же был поставлен вопрос о необходимости составления карты археологических памятников Кавказа и охране этих древностей [6, 84, 89].

Одним из первых исследователей древностей Кавказа в это же время (позднее ставшим членом-корреспондентом МАО [4, 165]), проявившим интерес к находкам из Чечни, был известный собиратель и коллекционер А. В. Комаров.

Занимая заметные посты в кавказской администрации, он с успехом использовал предоставляемые этим положением возможности для сбора археологических находок, иницилируя для этого даже раскопки памятников [7, 77]. Результаты его деятельности применительно к территории Чечни специально не исследовались, если не считать публикации ряда раннесредневековых предметов «из Аргунского ущелья» без указания источника их происхождения [8]. Однако, в целом, в фондах археологического отдела ГИМа находок из сборов А. В. Комарова значительно больше (планшеты 3-45а, 12-136, 14-26а и др.). Кроме того, с последним связывают едва ли не первую (попавшую в Кавказский музей в Тифлисе к 1870 г. в качестве дара наместника великого князя Михаила Николаевича) коллекцию бронзовых фигурок из Аргунского ущелья [9, 23], несколько позднее опубликованную известным российским исследователем Н. П. Кондаковым [10, 142-143]. Точнее, речь идет о т. н. «стрелке из лука» – маркирующей находке из последней, которая и была отнесена к сборам А. В. Комарова [11, 69]. Однако известно, что в первичной информации о коллекции наместника сведений о связи этого набора с деятельностью последнего нет. Очевидно, в рассматриваемом случае В. И. Козенкова имела ввиду статуэтку «стрелка» из ГИМовской коллекции, попавшую туда из собрания П. Н. Щукина и обозначенную в описи 1927 г. как «Копия с ориг. хранящ. в Музее Грузии в Тифлисе (подч.авт)» из собрания А. В. Комарова [12]. Что означает в этой ситуации «копия», не совсем понятно, поскольку А. А. Захаров включил этот предмет в серию древ-

них (т.е. подлинных?) артефактов [13, 104-105], что и привело к появлению версии о нескольких экземплярах «стрелка». Но, в любом случае это не дает прямых оснований относить его оригинал (и саму коллекцию из Тифлисского музея) к А. В. Комарову.

В 1877 г. известный русский исследователь Г. Д. Филимонов, являвшийся одним из членов-основателей МАО [4, 381-382], после раскопок на Центральном Кавказе привез в Румянцевский музей небольшую коллекцию из десяти разновременных предметов, найденных «при ауле Химой» на р. Шаро-Аргун во время полевых работ. Металл одной из находок – подвески в виде фигурки животного на цепочке – был подвергнут химическому анализу, результаты которого были доложены на двадцать восьмом заседании Комитета по устройству московской Антропологической выставки 4 декабря 1878 г. [1, 143].

Позднее, в 1880 г. в ходе непосредственной подготовки упомянутого Тифлисского съезда один из активных участников работы его Кавказского Предварительного Комитета, известный к этому времени исследователь закавказских древностей, член-корреспондент МАО Ф. С. Байерн [4, 25], провел и первые научные археологические раскопки памятника на территории Чечни – могильника в местечке Датых на р. Фортанге [1, 144]. К сожалению, выявить материалы этих исследований пока не удалось.

Через год после V Археологического съезда в Дагестан через Грозный отправился действительный член МАО с 1875 г., крупный российский антрополог и знаток «доисторической археологии» Д. Н. Анучин [4, 10-12]. Во время поездки он при участии тогда еще малоизвестного владикавказского исследователя В. И. Долбежева произвел раскопки двух курганов на левом берегу р. Аргун в 5-6 верстах севернее Воздвиженской, отметил древнее укрепление у селения Дуба-Юрт на правом берегу р. Аргун, осмотрел у сел. Шатой известные боевые башни и попытался здесь собрать (но без

особого успеха) сведения об археологических памятниках Аргунского округа [14, 376-381]. В литературе встречается указание на обнаружение Д. Н. Анучиным в том году металлических статуэток в «местечке Шарый» [15, 69], но это, похоже, ошибка. Под этим названием, очевидно, имелся в виду известный Шароевский могильник, однако Д. Н. Анучин далее окрестностей Шатоя в горы не выезжал, а бронзовый наконечник копья из Шароя приобрел у начальника Аргунского округа [14, 381].

В эти же годы интерес к находкам из памятников археологии Чечни проявил известный любитель древностей и коллекционер со статусом члена-корреспондента МАО с 1880 г. К. И. Ольшевский [4, 255-256].

Из его обширной коллекции, собранной едва ли не со всего Северного Кавказа, с Чечней до последнего времени связывали лишь находки из Химоя, отнесенные к 1887 г. [7, 77]. Однако, как выяснилось, опись предметов из части собрания последнего, переданного в ГИМ из ИАК в 1890 г., содержит также перечень ранее не упоминавшихся в литературе предметов, обнаруженных при сооружении дороги около сел. Харачой [16]. Скорее всего, эти находки относятся к 1871 г., когда в связи с прибытием на Северо-Восточный Кавказ императора Александра II была проложена дорога от Ведено до озера Кезеной-Ам. Не исключено, что этими материалами сборы К. И. Ольшевского из археологических памятников Чечни не исчерпываются.

В 1886 году в ходе известной экспедиции МАО на Северный Кавказ горную Чечню обследовал известный кавказовед, руководитель Восточной Комиссии Общества В. Ф. Миллер. Он осмотрел и описал целый ряд средневековых архитектурных и погребальных памятников. В том же году основные итоги «чеченской» части экспедиции были изложены в докладе на заседании МАО. Они получили высокую оценку, а позднее были опубликованы в I томе «Материалов по археологии Кавказа» [17, 53-54; 18].

В 1888 г. в Чечню прибыли сразу два представителя Московского Археологического общества – его глава П. С. Уварова и действительный член Общества и одновременно Председатель Императорской Археологической Комиссии (ИАК) А. А. Бобринский. Этот приезд в Грозный двух наиболее заметных администраторов в российской археологии последней четверти XIX в. имел свою интригу.

Для А. А. Бобринского посещение Чечни было частью северокавказского вояжа, вызванного как сообщениями об эпидемии кладоискательства, захлестнувшей регион, так и желанием представить археологическую панораму края в преддверии начавшихся перемен в организации археологического дела в России [19, 714].

Целью поездки П. С. Уваровой также были не только раскопки археологических памятников Чечни, с древностями которой она впервые познакомилась в 1887 г., когда в Общество поступили предметы из грабительских раскопок в окрестностях г. Грозного (поэтому отнесение ее исследований здесь к 1882 г. [15, 9] следует признать необоснованным).

Не менее важным мотивом для П. У. Уваровой было стремление закрепить за МАО приоритет в изучении кавказских памятников в условиях давних напряженных взаимоотношений, существовавших между Обществом и ИАК [20, 358-371] и отчетливо проявившихся и в данном случае [31, 237].

Поскольку этот эпизод ее деятельности уже рассматривался нами [22, 635-638], а материалы раскопок А. А. Бобринского давно вошли в археологическую литературу [23, 53-59], отметим лишь, что здесь председатель МАО шла, что называется, «по пятам» А. А. Бобринского (начиная с раскопок на землях Белика), сославшись, в частности, на то, что обратиться к курганам левобережья р. Сунжи ее «заставила» неудача некоего «сотоварища» – члена того же Московского Общества, который ничего не нашел там при

раскопках большого кургана. Намек был более чем прозрачен, поскольку иных членов МАО, кроме П. С. Уваровой и А. А. Бобринского здесь в это время просто не было, причем, последний в отчете указал, что работа была остановлена им ввиду нехватки времени [21, 237; 22, 637].

Результаты собственных раскопок в Чечне П. С. Уварова воспринимала, как значимые, указав, что в 1888 г. основные исследования Общества на Северном Кавказе «... были произведены около Грозного, в долине р. Сунджи... где разнообразие и разнохарактерность насыпанных курганов, их громадные размеры... овладели нашим временем и отвлекли внимание от остальных местностей (Северного Кавказа – Авт.)» [24, 81].

Правда, эти итоги не получили обстоятельного отражения в изданиях МАО, поскольку П. С. Уварова ограничилась относительно кратким перечнем их в одной статье и в дальнейшем не включила сведения о курганах в свою известную фундаментальную монографию о могильниках Северного Кавказа.

Еще одним следствием пребывания П. С. Уваровой в Грозном (помимо избрания членом-корреспондентом Общества Ю. К. Чураковского – помощника начальника Грозненского округа, активно помогавшего главе МАО [4, 400]), стало так же участие единственного тогда местного археолога, проводившего в эти годы активные исследования в Юго-Восточной Чечне, Н. С. Семенова в выставке к VIII Археологическому съезду 1890 г. в Москве [25, 147].

Кстати, в 1889 г. МАО опубликовало специально разработанную «Программу для исследования древностей Кавказа», но она в основном предназначалась для желающих «заняться описанием древностей Кавказа и тем помочь ... Обществу, приступившему к их изучению». Правда, это не касалось раскопок погребальных памятников, поскольку было очевидно, что «...расследование их людьми не подготовленными равнялось бы их конечному уничтожению...» [26, 3]. Здесь так-

же надо иметь ввиду, что членами Общества, как правило (прежде всего, среди кавказских археологов), становились те, кто заявлял о себе в местной археологии значительно раньше привлечения в ряды последнего.

Так, например, в 1890 г. членом МАО был избран Ф. Хегер, крупный австрийский специалист, который еще в 80-х гг. XIX в. приложил много усилий для пополнения кавказскими древностями фондов Императорского Естественно-Исторического музея в Вене [4, 391-392; 27, 184-185; 28, 175-180]. Наиболее заметную часть археологических материалов относящихся к Чечне, составляют предметы из раннесредневекового Чинухойского могильника, часть которых была опубликована еще в 30-х гг. прошлого столетия [29, 232-241].

Похоже, что последним представителем МАО – исследователем Чечни оказался А.М. Завадский, который в 1903 г. обследовал археологические памятники в ущельях р.р. Чанты-Аргуна, Шаро-Аргуна и Аксай. Часть собранных им материалов, касающихся раннего средневековья, была рассмотрена недавно [30, 354-355; 31, 66-70]. Сейчас эту небольшую сводку можно пополнить, поскольку, судя по резюме отчета А.М. Завадского [32, 16-17], исследования охватили более значительную территорию, нежели это представлялось ранее.

Сказанное, прежде всего, относится к могильнику у аула Памятой (окрестности сел. Шатой), откуда к А.М. Завадскому попали глиняные сосуды, найденные местными жителями в одной из нескольких десятков «пещер» вместе с останками погребенного. Очевидно, речь в данном случае идет о могильнике Кешни-ын, который в 20-30-х гг. XX вв. осматривался А.Ю. Бальшиным и А.П. Кругловым, а позднее исследовался В.И. Марковиным [33, 181-182; 34, 26; 35, 101-1071].

Еще один могильник был обнаружен А.М. Завадским у сел. Хуландой (на одноименном притоке р. Шаро-Аргун), где

были раскопаны 4 погребения с горизонтально лежащими плитами, на которых покоились «кости с большими кусками кожаной обуви, имевшей шов на подошве, черепа, куски грубой ткани».

На третьем могильнике, в самых верховьях Шаро-Аргуна (предположительно, это Сандагой), были выявлены погребения 2 типов и, как указано в той же информации, переходные между ними формы. Первый тип – это двухъярусная могила, перекрытая большими каменными плитами; второй тип – каменный ящик с дном (?) из каменных плит. Судя по ссылке на этнографические аналоги найденным украшениям и кувшинам с черной росписью, все эти памятники относятся к позднему средневековью.

Исследования А. М. Завадского охватили также и предгорные районы Юго-Восточной Чечни, в частности, долину р. Аксай. Во всяком случае, с здешними памятниками связаны приобретенные последним и также хранящиеся в ГИМе глиняные сосуды (кружка, миска и кувшин), найденные в окрестностях селения «Москеты» (Мескеты Ножай-Юртовского района ЧР). Кроме того, по сведениям А. В. Кадиевой (которой авторы выражают свою признательность за содействие), в эту часть коллекции А. М. Завадского входят бусы, бляха, фрагмент кинжала, монета и другие предметы, отнесенные к средневековью.

В материалах А. М. Завадского присутствовали и указания на находки бронзовых топоров, нагрудных привесок (в том числе крестовидных), браслетов в других местах – «неопределенных, без ясных следов, могилах (грунтовых –? авт.), попадавшихся на всем пути», а также упоминались курганы. Очевидно, ученый раскапывал и последние, но где и какие – неясно. При этом последние были сочтены ограбленными, поскольку в них оказались «...только скелеты, железные ножи, частью истлевшие, и стрелы» [30].

Подводя итоги краткого обзора (он не исчерпывающий) исследований Московского Археологического Общества

в Чечне, отметим большой и очевидный вклад, который был внесен его действительными членами и членами-корреспондентами в изучение археологических памятников края в последней четверти XIX – начале XX века. Эти работы, охватившие основную часть территории Чечни и самые разные категории объектов, при всем их методическом и научном несовершенстве, вызывавшем иногда негативные суждения в советской историографии, во многом оказались тем фундаментом, на котором отечественная археологическая наука продолжила успешное развитие в регионе уже в XXI веке.

Примечания

1. *Мамаев Х. М., Даутова Р. А., Мамаев Р. Х.* О начальном этапе археологического изучения Чечни // История науки и техники. 2012. №7.

2. *Серых Д. В.* Всероссийские Археологические съезды как форма организации отечественной археологической науки во второй половине XIX – начале XX вв. Автореф. дисс... канд.ист.наук. Ижевск, 2006.

3. *Смирнов А. С.* Власть и организация археологической науки в Российской империи (очерки институциональной истории науки XIX – начала XX века. М., 2011.

4. Императорское Московское Археологическое Общество в первое пятидесятилетие его существования (1864-1914 гг.). М., 1915. Т. II.

5. *Берже А. П.* Записка об археологии Кавказа // Труды II АС. Т. I. СПб. С.8

6. *Берже А. П.* Кавказ в археологическом отношении. Тифлис. 1874.

7. *Марковин В. И.* Культовая пластика Кавказа // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.

8. *Багаев М. Х.* Культура горной Чечни и Дагестана в древности и средневековье. VI в. до н.э. – XII в.н.э. М., 2008.

Рис. 218 и др.

9. Краткий путеводитель Кавказского музеума. Составитель Г. И. Радде. Тифлис, 1870.

10. *Кондаков Н. П.* Мелкие древности Кубанской и Терской областей // Труды Третьего Археологического съезда в России. Киев, 1878.

11. *Козенкова В. И.* Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. Восточный вариант // САИ. М., 1982.

12. Коллекционный список Археологического отдела ГИМ. IX/409

13. *Alexis A. Zakharov.* Material for the archaeology of the Caucasus // Swiatowit. T. XV – 1932/33. Warszawa. 1933.

14. *Анучин Д. Н.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года // Известия Императорского Русского географического общества.. СПб., 1884. Т. XX. Вып. 4.

15. *Виноградов В. Б., Марковин В. И.* Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР (материалы к археологической карте). Грозный, 1966.

16. Описание АК 1709/XXXI.

17. *Туаллагов А. А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ. 2010.

18. *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888 Вып. I.

19. *Стеганцева В. Я., Рысин М. Б.* Императорская Археологическая Комиссия и исследование памятников Кавказа и Предкавказья // Императорская Археологическая Комиссия (1859-1917). У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия. СПб., 2009.

20. *Тихонов И. А.* «Как поссорились Сергей Григорьевич и Алексей Сергеевич...» (к вопросу об истоках конфликта между Археологической Комиссией и московским Археологическим Обществом) // IN SITU к 85-летию профессора А. Д. Столяра. СПб., 2006.

32. *Малашев В. Ю., Мамаев Х. М.* Алхан-Калинский мо-

гильник (материалы раскопок 1937-1938 гг.) // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа. Грозный-Москва, 2011.

22. *Мамаев Х. М., Мамаев Р. Х.* П. С. Уварова и археология Чечни // Наука и образование в Чеченской Республике: состояние и перспективы. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 10-летию со дня основания КНИИ РАН, г. Грозный, 7 апреля 2011 г. Грозный, 2011.

23. *Абрамова М. П.* Курганные могильники Северного Кавказа первых веков нашей эры // Северный Кавказ и мир кочевников в раннем железном веке. М., 2007.

24. *Уварова П. С.* Могильники и курганы Кавказа // Древности. Труды ИМАО. М., 1894. Т. 15. Вып. I.

25. *Мамаев Х. М., Мамаев Р. Х.* Н. С. Семенов – первый археолог и краевед Чечни // История науки и техники, 2012. №7.

26. Программа для исследования древностей Кавказа составленная Императорским Московским Археологическим Обществом М., 1889.

27. *Хайнрих А.* Раннесредневековый катакомбный могильник у селений Чми и Кобан (по материалам Венского Естественно-Исторического музея // Аланы: история и культура. Владикавказ, 1995. Вып. 3.

28. *Вольная Г. Н.* Коллекции находок кобанской культуры в музеях России и Европы // Историко-культурное и природное наследие народов Юга России. Материалы Всероссийской научно-практической конференции г. Грозный, 25-26 июня 2009 г. Грозный, 2009. Т. I.

29. *Даутова Р. А., Мамаев Х. М.* Средневековые древности Аргунских ущелий (историографические наблюдения) // Историко-культурное и природное наследие народов Юга России: Материалы Всероссийской научно-практической конференции г. Грозный, 25-26 июня 2009 г.. Грозный, 2009. Т. I.

30. *Мамаев Х.М.* Об одном из эпизодов археологического изучения горной Чечни в начале XX в. (Материалы А.М. Завадского) // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения: Махачкала, 23-28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012.

31. *Мамаев Х.М., Мамаев Р.Х.* К истории археологического изучения Чечни в начале XX века // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. 2012. № 1.

32. Императорской Археологической Комиссии. Прибавление к выпуску 10-му (хроника и библиография. СПб., 1904. Вып.6.

33. *Месхидзе Дж.* Малоизвестные страницы Дагестано-Чеченской экспедиции 1923 г. (материалы А.Ю. Бальшина) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1998. Вып.12.

34. *Круглов А.П.* Археологические раскопки в Чечено-Ингушетии летом 1936 г. // Записки Чечено-Ингушского научно-исследовательского института языка и истории. Грозный. Т. I.

35. *Марковин В.И.* Пещеры – родовые усыпальницы в Шатоевской котловине (Чечня) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 86. М., 1961.

Ф. Х. Гутнов

(Владикавказ)

**ПРИРОДНЫЕ КАТАКЛИЗМЫ,
ЭПИДЕМИИ И ГОЛОД НА СРЕДНЕВЕКОВОМ
СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ**

Экономика Кавказа, впрочем, как и любого другого региона, страдала от природных катаклизмов и различных эпидемий. Устная традиция народов региона до наших дней донесла примеры на эту тему. Тем не менее, историки долго игнорировали такого рода памятники прошлого. Едва ли не единственной публикацией остается небольшая подборка Л. И. Лаврова 1984 г. [1, 65-71]. Учитывая скудность средневековых источников, это вряд ли оправданно. Стихийные бедствия, эпидемии различных болезней «оказали *огромное* влияние на экономическую, демографическую и политическую ситуацию в крае» [1, 65].

Ниже мы приведем сводку природных аномалий и моровых болезней, зафиксированных, главным образом, на средневековом Северном Кавказе. Сразу же признаемся: таких источников мало; поэтому иногда мы воспользуемся данными сопредельных стран и народов.

Природные катаклизмы. Одно из самых ранних сообщений о землетрясениях в регионе в средневековый период принадлежит Феофану. Согласно его свидетельству, в 743 или 745 г. сильное землетрясение произошло у Каспийских ворот [1, 66]. Под ними в раннем средневековье понимались либо Дарьяльское ущелье, либо Дербент.

Изучение городища Лыгыт в Чегемском ущелье Балкарии показало, что начиная с рубежа I-II-го тысячелетий оно практически постоянно подвергалось ударам стихии. Первое из известных разрушений произошло в X в. «в результате землетрясений, горных обвалов и сильных селей... Завершение селевого напластования относится к XII в.... По всем данным, селевые напластования происходили одновременно с землетрясениями и обвалами, которые... *повторялись*

периодически (курсив мой – Ф. Г.)». В арабской надписи на камне в сел. Ихрек (Рутул) говорится, что в 1240 г. был восстановлен минарет, «ранее разрушенный землетрясением». Надпись на персидском языке на соборной мечети Дербента сообщает о ее восстановлении в 1368/9 г. после «падения», возможно от землетрясения [1, 66].

В письме начала XIII в. французского крестоносца Г. де Буа архиепископу Безансона Амедею де Тремеле упоминается «землетрясение силы никогда еще не слышанной [курсив мой – Ф. Г.]». По косвенным данным, это событие произошло в одном из районов современной Турции незадолго до «вигилия» (22 июня) святого Иоанна Крестителя (праздник в его честь отмечается 24 июня). «Бедствие было столь сильным, что многие города и крепости обрушились, а два города и аббатство близ города по имени Финедельфа погибли со своими обитателями, поглощенные пропастью, да так, что от них одно ровное место осталось» [2, 137].

В 1590 г. кабардинские князья «доносили о суровой зиме» [1, 67]. Обширное по площади «очень разрушительное землетрясение» отмечено 13 января 1668 г. в Дагестане и Северном Азербайджане. Сильно пострадали город Шемаха и селение Цахур. Разрушения, сопровождавшиеся большими человеческими жертвами, наблюдались в агульских населенных пунктах Рича и Далдуг, а также в Аварии. В цахурских аулах Мишлеш и Гельмец погибло: в первом – 110 человек, а во втором – 190. Подземные толчки в названном районе продолжались до марта [1, 67].

По сообщению Вахушти Багратиони, в 1742 г. «было землетрясение великое, разрушились (в Грузии. – Ф. Г.) Алавердская церковь и замок Ходашени. Грузинская летопись уточнила: это случилось 5 августа, когда «в продолжение дня сотрясалась земля семь раз и в Кахетии от страшных толчков разрушился Алавердский архиерейский храм и погибло (в Дагестане – Ф. Г.) селение Дидо». Это же событие описал П. Орбелиани: «В 1742-м в августе месяце было

сильное землетрясение; земля тряслась 40 дней и ночей. В Кахетии разрушены были Алаверди, крепость в Лалискуре и Ахметы; горные вершины Кавказа во многих местах опрокинулись и похоронили под собой множество горцев. Много построек развалилось и в Карталинии» [1, 68].

Утром 9 либо 10 марта на северо-западе «Таманского полуострова произошло извержение грязевой сопки Куку-оба с небольшим землетрясением».

Памятные записи на арабском языке зафиксировали в Дагестане природные явления, будто бы предсказывавшие несчастье. Так, в одной из записей говорится, что 1760/61 г. – «это дата затмения солнца и появления темноты на нем». Чуме 1770-71 г. в Гидатле предшествовало покраснение края неба, а «перед началом чумы появилась звезда с хвостом» [1, 69].

В 19 часов 16 сентября 1799 г. «два толчка довольно сильных» отмечены в г. Екатеринодаре и в целом по всему Прикубанью. На одном из эпитафических памятников аула Рутул сохранилась, правда плохо, такая запись: некто «построил это... после землетрясения (оно оставалось) обезображенным десять лет» [1, 69].

Страшная засуха 1755 г. отмечена в Осетии. Иеромонах Осетинской духовной комиссии Григорий в донесении от 31 июля 1755 г. коменданту Кизляра генерал-майору Фрауендорфу писал: «сего июля 20 числа получил я из Осетии от архимандрита Пахомия» известие о том, что «ныне тамошней стороне хлеба и протчего ничего не родилось... никакого запаса тамо достать ниоткуда не могли и претерпевают в том несносную нужду» [3, 83].

Фольклорное отражение природных аномалий находим в нартовском эпосе. «Однажды в Нарте наступила суровая зима». А летом «бог наслал жаркие дни и все выгорело: из земли не поднялось больше ни травинки! Наступила осень. Нарты съели свои запасы, а нового хлеба не собрали и стали гибнуть... Никто не в состоянии был больше встать, до того

дошли нарты» [4, 46]. В другом месте отмечено: «Лютым выдался год для нартов» [4, 47].

Эпидемии. Страшная болезнь, названная «Черной смертью», неоднократно отмечена в письменных источниках и фольклоре. Например, в исторических преданиях жителей Чегемского ущелья говорится, что его население, «жившее здесь до прихода балкарцев, поголовно вымерло от моровой болезни» [5, 41]. С 1290 г. и на протяжении всего XIV в. на Западе поддерживалась потребность в рабочей силе, вызванная эпидемией «Черной смерти» [6, 227]. Последствия эпидемии 1348 г. сказывались и спустя несколько лет. После возвращения в 1353 г. брата Иоанна из Маринь-оли в Авиньон, орден не смог удовлетворить просьбу папы Иннокентия VI об организации новой экспедиции в Ханбалык. Дело в том, что «Черная смерть» 1348 г. произвела в Ордене такое опустошение, что было невозможно послать новую экспедицию до окончания 1369 г. [6, 229].

Аналогичная эпидемия отмечена в 1353 г. на Руси. Двое из трех сыновей Калиты, великие князья Семен и Андрей, «умерли от мора» [7, 27].

В конце XIV в. чума поразила Азию и Европу, в том числе Кавказ. Русская летопись под 1346 г. писала: «бысть мор на бесермены, и на татары, и на ормены, и на обезы, и на жидаы, и на фрязы, и на черкасы, и на всех тамо живущих, яко не бе кому их погребати». Очевидно, к Северному Кавказу имеет отношение еще один летописный сюжет, датированный 1364 г. «Бысть на люди *мор велик*... Приде же сиа *казнь* (курсив мой. – Ф. Г.) ... снизу... к Новугороду к Нижнему» [1, 66].

Старинная арабская запись, найденная в Дагестане, сообщает о том, что в 1378/79 г. здесь свирепствовала «большая чума». В сел. Кубачи сохранилась надпись 1404/05 г. о сооружении там медресе «в дни поражения этой страны чумой». Согласно арабскому автору ал-Макризи, моровая язва распространилась «в землях Сарайских и Дештских», т.е. в Золотой Орде. Интересны показания русского путеше-

стенника (1436-1447 гг.) о Дербенте: «в первобытные лета бывал город и измер в моровое поветрие и запустел». Надписи на могильных камнях в Кумухе (1450 г.) и Табасаране (1471/2 или 1490/1 г. и 1497/8 г.) указывают на эпидемию, унесшую значительную часть населения [1, 66].

Несмотря на серьезную «угрозу всему живому», в европейских странах иногда крайне беспечно относились к информации о «гневе Природы». Так, в «середине XIV в. слухи о чуме в Индии и Китае не вызвали в Европе пылких эмоций. Даже когда эпидемия проявилась в Сирии, Египте и Малой Азии, европейцы были уверены, что это их не касается. Но люди стали умирать и в Крыму» [8, 123].

Золотоордынский хан Джанибек в 1347 г., осаждая Кафу во время войны с генуэзцами, приказал перебросить через крепостную стену труп человека, умершего от чумы. «Так зараза проникла в неприступную твердыню». Генуэзцы срочно эвакуировались. По дороге домой, они останавливались в Константинополе и Мессине. В результате чума поразила Византию и Сицилию. В 1348-1349 гг. эпидемия опустошила Италию, Испанию, Францию, Венгрию, Англию, Шотландию, Ирландию, Данию, Норвегию, Швецию, Нидерланды, на кораблях была занесена в Исландию и Пруссию, после чего в Западной Европе затихла. Но уже в 1351 г. она отмечена в Пскове. В 1353 г., опустошив московское княжество, «злая зараза ушла на юг, в степи... Москва и Подмоскowie на время запустели». В тот же год от чумы умер великий князь Симеон Гордый со всей семьей [8, 124-125].

По непроверенным данным, численность погибших от эпидемии доходила до 30% населения. В Париже в 1349 г. ежедневно умирало до 800 человек. «На одном месте эпидемия продолжалась от четырех до шести месяцев, после чего уцелевшие могли считать себя в безопасности...» [8, 124]. На Руси для воспроизводства населения требовалось не менее четверти века [8, 127].

В документе 1458 г. из итальянских колоний в Причерноморье сказано: «*Огромное множество* (курсив мой – Ф. Г.) народа уничтожено чумой» [9, 433].

Из более поздних статистических данных приведем приписку на полях старинной арабской рукописи, по которой в Дагестане в 1687/8 г. «свирепствовала чума и в одном только Хукале (совр. Табахлу) было погребено 500 трупов» [5, 149].

Эпидемии на Кавказе отражены в материалах католических миссионеров. По их данным, а также из переписки Теймураза, царя Картли и Кахетии, с папой Урбаном VIII, в Грузии «по причине чинимых там опустошений и грабежей, не осталось хороших врачей, а в стране распространились болезни». В другом месте приведена аналогичная информация: «в той стране, по причине имевших там место опустошений и грабежей, не осталось ни одного хорошего врача, а при дворе их государя бытуют некоторые болезни...» [10, 442-443].

В «Информации о Грузии» Пьетро делла Валле упомянул о своей встрече в 1615 г. с вернувшимся из Мингрелии в Константинополь иезуитом. Спустя три-четыре дня иезуит «был сражен большой чумой, которая тогда там свирепствовала» [10, 353].

В 1716-1717 гг. на территории современного Азербайджана «свирепствовала чума, от которой только в Шемахе и ее окрестностях умерло 70 тысяч человек». Эпидемия распространилась и в Дагестане. Об этом свидетельствует, например, эпитафия кубачинца Абу Бакра, сына Мухаммеда, умершего в 1717/18 г. «от чумы». Другая надпись на арабском языке «приход большой чумы» в Дагестан датирует 1721/22 г. [1, 68].

Из рассказа П.Г. Буткова следует, что «моровое поветрие, появившиеся осенью 1726 г. в иранском городе Решт, вскоре распространилось на более северных территориях и в 1727 г. достигло Астрахани, где держалось до октября 1728 г.». В ряде лезгинских населенных пунктов в 1730/31 г.

имела место чума. Она «произвела *большое опустошение* (курсив мой – Ф. Г.) в Терском Кизлярском казачьем войске». По данным П. Г. Буткова, из 1000 казаков в 1722 г. к 1735 г. «не осталось и десятой части от заразы, свирепствовавшей при крепости Святого Креста» [1, 68; 11, 154].

В 1734 г. команда русских солдат «по причине большой смертности» была переведена из казарм южнее Дербента «в лес за семь верст от Кирзели». Правда, характер заболевания остался неизвестным. Подполковник Р. Шейдяков в июле 1737 г. доносил в Петербург, что «имеется в Кабарде *великое* (курсив мой – Ф. Г.) моровое поветрие». Тогда же капитан А. Лопухин не смог поднять кабардинцев в поход за р. Кубань, т.к. «до сего не допускает опасная болезнь в Кабарде, куда подъехать невозможно» [1, 68].

В документах фонда Кизлярского коменданта в переписке чиновников разного уровня неоднократно упоминаются опасные эпидемии, распространившиеся по Северному Кавказу. Так, посланный «для разведывания» к горцам полковник Давыдов 1 июня 1738 г. получил от некоего «Сулемана Резянова» письмо на турецком языке. В нем говорилось, «что в Большой Кабарде имеетца моровое поветрие в двенадцати кабаках...» [12, 62 об.]. 20 августа 1739 г. с грифом «секретно» комендант Кизляра получил из Астрахани известие со ссылкой на указ императрицы. В нем сообщалось о появившемся «вновь в Большой Кабарде морового поветрия... а сего августа 17 дня по указу ея Императорского Величества, присланной ис правительствующего сената велено, о предосторожности (неразборчиво) по сказанного появившегося в Большой Кабарде вновь морового поветрия» [13, 29]. Буквально следом в другом документе вновь о том же: «подполковника Бынина доношение о получении из Малого Ногая... Сулемана Резянова пише что в Большой Кабарде... имеется моровое поветрие... и оттого Большой Кабарды владельцы из домов своих повыехали» [13, 31]. В Указе императрицы от 11 января 1740 г. говорится: «по письмам костяковского

владельца князя Аляша Хамзина объявлено, что в Андреевской деревне имеется моровое поветрие чего де ради, вы сверх прежде учрежденных там застав еще несколько застав же учредили... ся опасная болезнь ... чтоб та злая болезнь в здоровые места нанесена быть не могла, накрепко смотреть и предостерегать во всем, без малейшего упущения» [14, 58].

Летом 1792 г. комендант Кизляра получил «достоверное сведение от прибывших в Баку персиян, что в окружности тальшшой происходит моровая язва... прибывший на Бакинскую рейду с бригантиного флота лейтенант Куцук донес ему... что действительно в Тальсшах происходит моровая язва от ленкорана разстоянием во ста верстах». В связи с этим, податель письма просил «приказать на учрежденном впереди Кизляра карантине умножить для выезжающих из Персии сухим путем все возможные предосторожности к недопущению сей заразы в пределы российские, с строжайшим наблюдением» за приезжающими персиянами [15, 5-5 об.].

В начале XIX в. «большая чума» унесла множество жизней среди населения Центрального Кавказа, особенно кабардинцев. Еще только прошел слух о «заразительной болезни», как администрация Кавказа отреагировала на него. В рапорте от 14 мая 1805 г. генерал-майор Дельпоцо писал князю Цицианову: «В рассуждении изыскания, действительно ли появляются между Кабардинцами признаки заразительной болезни, делал я подробнейшее в Кабарде через верных нам Кабардинцев исследование и по многим разведываниям и по это время еще никакого примечания до этой болезни не оказалось». Дельпоцо намеревался лично выяснить состояние дел по этому вопросу. С этой целью он планировал посетить собрание кабардинцев, чтобы «спросить относительно до заразительной болезни у всего собрания и какое о том получу от них сведение, тогда же, не медля нисколько, в. с. об этом донесу» [16, 147]. Не прошло и месяца, как 6 июня 1805 г. в рапорте князю Цицианову Дельпоцо «мором»

вую язву» в Кабарде назвал «несчастливым случаем» [16, 151].

Позже, в очередном рапорте от 16-го апреля 1811 г. Дельпоцо, на этот раз – генералу Торماسову, прокомментировал жалобы кабардинских князей: «1) Жалоба их, изъявляющая, что с 1806 и 1807 года у них не было чумы и их не пропускали для нужд их в Российские границы, чем чувствовали они во всем недостаток и почитают за притеснение, совершенно несправедлива... болезнь же она у них действительно существовала» [16, 318].

В 1807 г. «от чумы умер последний представитель мужского пола из владетельного княжеского рода Мударовых» [17, 318].

В январе 1809 г. Ахвердов «получил... от Андреевского владельца Чиофи Темирова, что в Андреевской деревне после последнего его уведомления также слава богу чумной болезни не было... уже месяц тамо оной не появляется» [18, 22-22 об.].

В «Доношении» архимандрита Пахомия коменданту Кизляра генерал-майору Фрауендорфу сообщалось, «что в осетинской земле в горах сначала свету моровой поветрий не бывало (курсив мой – Ф. Г.)» [3, 43 об.]. Чересчур оптимистичная оценка. Напомним хотя бы т.н. «мертвый городок» близ Даргавса, наземные склепы которого – немые свидетельства страшных эпидемий средневекового периода.

В начале XIX в. Мариньи в сюжете о торговле турков с черкесами писал: «Эта торговля, которая приносит им (черкесам – Ф. Г.) чуму...» [19, 21]. В тот период, впрочем, как и прежде, «чума неоднократно заносилась в Черкесию из Турции и унесла... (за сто с небольшим лет – Ф. Г.) две трети населения» [19, 79, примеч. 8]. В разговоре с молодым черкесским князем французский путешественник воспользовался турецким языком. И тут же заметил, что черкесы «весьма невзлюбили (турецкий язык – Ф. Г.) после опустошений, произведенных чумой, потому что из-за нее купцам было запрещено торговать на их берегах» [19, 32]. Другой черкес

признался Мариньи: «Я потерял свою семью во время чумы; дом, в котором мы проживали, сожжен со всем добром, а на моих полях сегодня пасутся овцы и лошади моих прежних соседей. Лишенный всего, я сегодня имею только вот это оружие, эту лошадь и это седло» [19, 64].

С 1805 по 1809 гг. на Кавказе свирепствовала чума, из-за чего подвижность населения была незначительной. К тому же она сдерживалась административными мерами. О степени их строгости можно судить хотя бы по тому, что в июне 1807 г. астраханского губернатора князя Тенищева отдали под суд «за слабость, оказанную им при сохранении карантинных мер». В том же году губернатору Кавказа отпущено 30 тыс. руб. «на оплату жителям за пожженные вещи» [20, № 2].

Из архивных материалов мы узнаем о случаях эпидемий среди горских народов. Так, в «Журнале заседаний Комитета министров за 1817 г. о состоянии Кавказской губернии» зафиксирована какая-то «болезнь» в районе Владикавказа [21, 378 об. – 380].

Голод. На протяжении античного и средневекового периодов рацион питания в разных слоях населения отличался ассортиментом и количеством. Но бывали периоды, когда обитатели замков голодали не меньше, чем жители хижин. Так, в Византии в 965-969 гг. царил голод; цены на хлеб возросли в 8 раз [22, 187].

По словам европейских хронистов, «в 1207 г. землю начал опустошать голод, и род человеческий был угрожаем близким разрушением. Погода сделалась до того худа, что невозможно было найти минуты ни для посева, ни для уборки хлеба вследствие залития полей водой. Казалось, что все стихии обрушились и вступили в борьбу... Вся земля была залита непрерывными дождями до того, что в течение трех лет нельзя было иметь ни пяди земли, удобной для посева. Зерновая мера на самых плодородных землях давала не более сам-шесть». Последним понятием обозначалось соот-

ношение между посеянным и собранным зерном. В нашем случае получается, что кто-то собрал урожай в шесть раз больше, чем посеял. «Этот мстительный бич», как подметил Л. Н. Гумилев, опустошил половину Европы. «Его удары обрушились на всех без различия». Сильные мира сего, «люди средние и бедняки равно испытывали голод». Практически везде мера зернового хлеба продавалась по 60 золотых солидов; иногда шестую часть меры покупали за 15 солидов. Когда переели весь скот и птиц, голод сделался чувствительнее, для «укрощения его приходилось пожирать падаль и тому подобную отвратительную пищу». Собирали травы и корни [22, 264].

Невозможность прокормиться за счет собственной экономики вынудила лакцев «добывать хлеб на стороне различными способами: они посылали постоянно партии для грабежа в Грузию и Ширван... занимались работою и торговлею почти во всех горных обществах Дагестана... в смутные времена охотно нанимались, за ничтожную плату, воевать с кем угодно» [23, 37].

В августе 1500 г. великому князю московскому Ивану III писали о голоде в Крыму: «Орду сказывают в Пяти Горах под Черкассы, а голодну кажут и безконну добре». В июле 1501 г. снова сообщалось: «Орда нынече худа» и в поисках пастбищ перекочевала из Пятигорья к Дону [1, 67].

Нередко в различных районах Кавказа и сопредельных регионах в силу ряда причин остро ощущалась нехватка продовольствия. Так, в «Книге» Марко Поло говорится о «помощи, которую Хубилай оказывает народу в *голодные* или *неурожайные* годы» [24, 43].

Напомним голод в Венеции 1268 г. По свидетельству очевидцев, «во время *большого голода* (курсив мой. – Ф. Г.) в Италии, хлеб поступил именно из Черноморья». Тогда «дож и знатные венецианцы разослали корабли всюду, даже к татарам и во многие другие приморские страны, с повелением закупить хлеб и привезти в Венецию... Татары, аланы, зихи,

русы, турки, армяне и греки дали в ту пору хлеб венецианцам» [25, 169; 26, 168].

В 1343 г. во время конфликта между монголами, Венецией и Генуей возникла задержка с поставкой продуктов в Византию. В империи «ощущался *сильный недостаток* (курсив мой. – Ф. Г.) ржи и соли». Как видно, даже *временная* «задержка с экспортом вызвала голод в Византийской империи» [9, 395].

Материалы по истории итальянских городов свидетельствуют о серьезной зависимости рациона питания горожан от урожаев в Крыму и на Кавказе. Так, засуха 1454 г. привела к неурожаю, что создало серьезные проблемы. Об этом можно судить по письму от 21 октября того же года консула Кафы протекторам: «мы опасаемся голода в будущем году по причине плохого урожая в окрестностях». Опасения консула подтвердились: «Город наш, – отмечали в письме протекторам жители Кафы, – не только *страдает от недостатка припасов*, но терпит *истинный голод* (курсив мой – Ф. Г.) ... Урожая, собранного в Кампанье, недостаточно даже для посева...» [9, 396]. В 1466 г. Генуя послала корабль с продовольствием на помощь голодающему населению колоний [9, 399].

Голод и мор приносили немалые бедствия итальянским форпостам в Причерноморье. 6 сентября 1455 г. боргези доносили в Геную, что Каффа «не только страдает от недостатка продовольствия, но терпит истинный и *величайший* (курсив мой. – Ф. Г.) голод, так что лишь с трудом удастся достать нам немного хлеба». В документе 1458 г. сказано: «*Огромное множество* народа уничтожено чумой» [9, 433].

После монгольского нашествия характер экономического ранжирования на Северо-Восточном Кавказе претерпел заметные перемены. Весной 1239 г. пал Дербент. По свидетельству Гильома Рубрука [26, 186-187], город был разрушен едва ли не до основания; башни и стены – сравнены с землей.

Традиционные связи горных районов и равнины были разрушены. Это привело к существенным изменениям «в соотношении видов хозяйственной деятельности – скотоводства и земледелия – в пользу последнего». В дагестанской историографии данное явление связывают «с земледельческим освоением части земель, ранее занятых под пастбища». Значительно выросло число террасных участков. С этими же процессами историки связывают миграцию населения с земледельческими традициями из районов военных действий, особенно в XIII-XIV вв., в предгорные и горные районы. Это, в свою очередь, скорректировало роль земледелия в структуре хозяйства и демографическую ситуацию в горных районах. В конечном итоге все это сказалось на социальной и этнической структуре отдельных аулов, в возникновении новых населенных пунктов «по чисто территориальному принципу».

Мухаммед Рафи сообщает о Дербенте как о своего рода базе татаро-монголов. «Отсюда они совершали набеги в разные районы Дагестана». В населенных пунктах Табасарана и Кайтага большинство жителей было уничтожено, селения сожжены [28, 120].

Постоянный грабеж скота привел к резкому сокращению сельскохозяйственного производства. Кризисные явления в скотоводстве, в свою очередь, отразились на земледелии. Элементарное отсутствие тягловых животных привело к возврату ручной обработки земель, сокращению посевных площадей, и, как следствие, к резкому ухудшению положения самого народа [24, 121]. В конечном итоге, подчеркнул Г. Х. Ичалов со ссылкой на Казвини (1275 г.), население равнинного и предгорного Дагестана, «вследствие притеснений и прохождения войск, прекратило заниматься хлебопашеством» [28, 126].

В 1833 г. весь аул поручика Дударова отказался от уплаты повинностей. Видимо, это связано с тем, что 1833 г. на Северном Кавказе отмечен «неурожаем хлебов и трав»; аналогичная картина наблюдалась «во многих губерниях». Еще

летом предвидели «недостаток в продовольствии бедного класса людей» [29, 157].

Министром Внутренних Дел 25 июля 1833 г. было утверждено специальное Положение. Им предполагалось «дать способы к пропитанию себя работою бедным жителям таких губерний. 1-е) Усилить и предпринять вновь следующие Общественные в Новоросском краю работы: а) устройство в городе Одесса мостов и набережной; б) устройство дороги по Южному берегу Крыма и в) ломку и приготовление гранита у берегов Буга для Одесских мостовых и тротуаров и проч. 2-е) К сим работам пригласить жителей означенных губерний... помещикам же дозволять своим крестьянам вступать в обязательство с казною с тем, чтобы получив вперед половину платы, они обеспечивали сим в то же время продовольствие идущих на работу и остающихся дома семейств их» [29, 157].

В начале 1834 г. выяснилось, что «некоторые солдатские жены, у коих есть не получающие провианта дети, употребив все свое имущество на покупку хлеба, не имеют никакой более возможности снискать пропитание себе и детям трудами». Командир Отдельного Кавказского корпуса генерал-адъютант Розен 21 декабря 1833 г. «разрешил хлеб таковым выдавать «заимообразно, с строжайшею однакож разборчивостью и с таким притом условием, чтобы при будущем урожае, занятый хлеб непременно был возвращен в казну» [30, 57].

Рассматриваемый вопрос отразился в нартовском эпосе. Так, в цикле об Урызмаге говорится: «Много трудных дней пережили нарты, но ничто так не сломило их духа, как чума на скотину и голодный год». Нарты «от голода валились на землю» и даже «гибли». «Славная нартовская молодежь на нихасе попадала». «На нартов нашли бедствие и голод, и они не были в состоянии выходить из дома. Однажды некоторые из тех, что были еще в силе, вышли на сборное место и от слабости повалились тут» [4, 46-47, 49].

Приведенный материал свидетельствует о серьезном

влиянии на экономику горцев стихийных бедствий, природных катаклизмов и эпидемий.

Примечания

1. *Лавров А. И.* Стихийные бедствия на Северном Кавказе // КЭС. М., 1984. Т. VIII.

2. *Ватейшвили Д. А.* Грузия и европейские страны. Т. I. Кн. 1: Грузия и Западная Европа в XIII-XVII века. М., 2003.

3. Центральный государственный архив Республики Дагестан. (далее *ЦГА РД*). Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп. 1. Д. 309.

4. *Нарты.* Осетинский героический эпос в трех книгах. М., 1989. Кн. 2.

5. *Лавров А. И.* Этнография Кавказа. Л., 1982.

6. *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

7. *Пчелов Е. И.* Династическая история рода Рюриковичей // ДГВЕ. 2005 год. М., 2008.

8. *Гумилев А. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1997. Кн. 2.

9. *Зевакин Е. С., Пенчко Н. А.* Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII и XV веках // ИВ. Нальчик, 2007. Вып. V.

10. *Жордания Г., Гамезардашвили З.* Римско-католическая миссия и Грузия. Тбилиси, 1994.

11. *Бутков П. Г.* 1869. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. СПб., 1869. Ч. 1.

12. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп. 1. Д. 19.

13. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп. 1. Д. 30.

14. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп. 1. Д. 31.

15. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп. 3. Д. 199.

16. Из документальной истории кабардино-русских отношений. Вторая половина XVIII-XIX в. / Сост. Х. М. Думанов. Нальчик, 2000.

17. Народы Центрального Кавказа в 40-х – начале 60-х годов XIX века. Сб. док. материалов/Сост. П. А. Кузьминов, Б.К. Мальбахов. М., 2005. Т. 1, 2.
18. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп.1. Д.55.
19. *Табу де Мариньи*. Путешествие по Черкесии. Нальчик, 2002.
20. *Бентковский И.* Чума на Северном Кавказе в прошлом и нынешнем столетиях // Ставропольские губернские ведомости, 1879. №2.
21. Центральный государственный исторический архив Российской Федерации. (ЦГИА РФ). Ф.1263. Ж.3. 1817. Д.119.
22. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 2002.
23. *Гаврилов П. А.* Устройство поземельного быта горских племен Северного Кавказа // ССКГ. 1869. Вып. II.
24. *Фишман О. Л.* Китай в Европе (XIII-XVII вв.). СПб., 2003.
25. *Хотко Самир.* Генуэзцы в Черкесии (1266-1475) // Эльбрус. № 1. Нальчик, 1999.
26. *Рубрук Г.* Путешествие в Восточные страны. М., 1957.
27. *Шихсаидов А. Р.* Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как исторический источник. М., 1984.
28. *Ичалов Г. Х.* Влияние иноземных завоеваний в XIII-XIV вв. на экономику Дагестана // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980.
29. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп.4. Д.529.
30. ЦГА РД. Ф. 379. Кизлярский комендант. Оп.4. Д.590.

Б. В. Туаева

(Владикавказ)

**РОЛЬ ПРОВИНЦИИ
В ФОРМИРОВАНИИ РОССИЙСКОГО
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА ВО ВТОРОЙ
ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Модернизационные процессы второй половины XIX века оказали большое влияние на все сферы жизнедеятельности общества. В результате трансформаций возросло влияние городов как центров социально-экономической и культурной жизни.

Одним из важных направлений социокультурного развития провинциального города в пореформенную эпоху стал всплеск светской общественной благотворительности. Активно развивавшаяся филантропическая деятельность сочетала в себе разнообразные формы и направления, имеющие три основные тенденции:

- 1) частные благотворители организовывали и финансировали институты помощи и поддержки;
- 2) оказывали единовременную или постоянную помощь в виде материальных и денежных вспомоществований;
- 3) осуществляли социальный патронаж над той или иной категорией нуждающихся.

Сторонников частной благотворительности условно можно разделить на две группы. Представители первой считали благотворительность добродетелью, которая предоставлялась всем, кто ее просит. Известный политик И. В. Лопухин еще в XVIII веке так сформулировал эту идею: «Кстати о милостыне. Странно, как очень многие против ея умствуют, главная причина, кажется желание оправдать свое нехотение подавать ее... Помощь ближнему, при старании делать ее из искреннего к нему сострадания, и для Бога особливо воспитывать дух в чистой любви...».

Идеолог другой группы, сторонники которой считали, что благотворительность должна быть выборочной,

В. Ф. Одоевский писал: «Помогайте... не наудачу, но умом и сердцем рассмотрите истинную нужду просящего и удовлетворите именно той нужде, сколько можете. Разумеется, это совсем нелегко, соединено с некоторыми затруднениями, заботами... кинуть грош или рубль и отвернуться – несравненно покойнее и удобнее, но такого рода благотворительность похожа на философию калмыка, который помажет своего деревянного болванчика жиром и спокоен, – думает, что сделал истинное доброе дело» [1, 100].

Добровольные пожертвования осуществлялись представителями различных слоев общества и были разными по сумме. Они могли быть разовыми, адресными, систематическими, приуроченными к каким-либо знаменательным датам, праздникам или событиям в жизни государства, города, сообщества.

Реформы 1860-х годов повлияли на организацию управления системой призрения, но не затронули ее содержания и формы, как и в большинстве российских губерний, на Северном Кавказе, а именно в Кабарде, Балкарии, Осетии, в Ставропольском крае функции общественного призрения были закреплены за городскими учреждениями, которые получали постоянные субсидии Государственного казначейства.

В пореформенное время на Северном Кавказе появились новые формы социального обеспечения: организации по поиску работы, устройство общественных работ, содействие профессиональному обучению, открытие санаториев на Кавказках Минеральных водах, улучшение санитарных условий жизни, основание школ и библиотек. Общественное и частное призрение приобретает в своем развитии новый импульс. В ходе реформ происходит реорганизация административной системы и государственного управления, что приводит и к изменениям в управлении общественным призрением. Функция наблюдения за общественным призрением остается за Министерством внутренних дел, хотя

в большинстве губерний надзор за ним осуществляли земские и городские учреждения, ставшие правопреемниками приказов общественного призрения на местах.

С 1869 года происходит разграничение капиталов приказов общественного призрения. Кредитная часть перешла в ведение Министерства финансов, оно же распределяло их по губерниям как средства для призрения бедных. Материальные средства данной группы заведений складывались из недвижимых имуществ, капиталов, пожертвований, пошлин, штрафных и пенных денег, кружечных сборов, процентов от карточных игр, обязательных пособий от городов и земств, субсидий Государственного казначейства. В пореформенный период к концу XIX века государственная финансовая поддержка впервые начинает приобретать систематический и регулярный характер. Помимо земских и городских учреждений, на местах существовало церковно-приходское призрение, на которое земские собрания после отмены приказов возложили обязанности по общественной поддержке. Дальнейшее развитие получают и учреждения, «управляемые на особых основаниях», чья деятельность была регламентирована и узаконена. В перечень данных учреждений вошли Императорское человеколюбивое Общество, Попечительство о трудовой помощи и Ведомство учреждений императрицы Марии, которое включало в себя Попечительство Государыни Императрицы Марии о глухонемых и Попечительство Государыни Императрицы Марии Александровны о слепых, Российское Общество Красного Креста, Александровский Комитет о раненых. В 1913 году к особым учреждениям добавляется Всероссийское попечительство об охране материнства и детства во главе с Центральным институтом, призванным распространять знания по уходу за младенцами и бороться с детской смертностью. В том же году в целях призрения сельских сирот учреждается Романовский Комитет.

Набирала силу частная и общественная благотворительность. Ее представители оказывали различные виды помо-

щи – от борьбы с детской смертностью, призрения нищих и больных алкоголизмом до поддержки деятелей науки, искусства и культуры. В 1909 году происходит объединение отдельных благотворителей и благотворительных обществ во Всероссийский союз учреждений обществ и деятелей по общественному и частному призрению.

Городские общественные благотворительные учреждения были сосредоточены во Владикавказе. Здесь были основаны городской ночлежный дом, городской приют для престарелых и увечных и городской приют для душевнобольных. Из городских общественных сумм выдавались ежегодные пособия обществу попечения о сиротах и больных детях Владикавказа, на воспитание подкидышей и содержание бесплатной частной Михайловской лечебницы.

На средства ежегодно ассигнованные городским управлением при содействии частных лиц, жертвовавших деньгами и вещами, содержались городские общественные учреждения. Кроме того, Городская Дума издавала постановления, согласно которым антрепренеры городского театра обязывались давать по два спектакля в течение каждого зимнего театрального сезона в пользу городского приюта для престарелых и увечных.

На содержание городских общественных благотворительных учреждений из сумм г. Владикавказа только в 1893 году было израсходовано 6352 руб.; в 1896 году – 7933 руб. 71 коп. [2, 103]. Из них в 1896 году на содержание ночлежного дома – 259 руб. 60 коп.; на содержание приюта для душевнобольных – 2614 руб. 85 коп.; на содержание приюта для престарелых и увечных – 1000 руб.; на воспитание подкидышей – 1319 руб. 26 коп.; на нужды лечебницы – 2500 руб.; на содержание бесплатной чайной – 240 руб. [3, 103-104]

В 1899 году из Владикавказского бюджета выделены были денежные средства на призрение «подкидываемых младенцев» в размере 952 руб.; на пособие закавказскому Попечительству о слепых, состоявшему под попечительст-

вом Императрицы Марии Федоровны – 100 руб.; на содержание приюта для престарелых и увечных – 446 руб.; на содержание ночлежного дома – 300 руб.

Показатели по другим городам Терской области были существенно скромнее. Так, если в 1887 году на содержание благотворительных заведений были выделены средства только во Владикавказе в размере 4680 рублей, то в Пятигорске они составили 359 рубля, а в Грозном – 702 рубля [4, 14].

В 1906 году назрела необходимость изменения способов призрения подкидышей. Дума обсуждала вопрос о закрытии приюта «Ясли» с тем, чтобы воспользоваться опытом других городов, где детей раздают на вскармливание бедным женщинам, преимущественно в деревне. Управа предполагала доставлять детей-подкидышей в особый приемный покой «Ясли» в городском доме. Для заведования приемными «Яслями» планировалось пригласить опытную фельдшерицу с жалованьем в 300-360 руб. в год, а надзор за подкидышами возложить на особое лицо женского пола, предоставив последней право разъезда по делам службы за счет города. Женщинам, у которых в течение одного года дети будут хорошо выкормлены, достаточно упитанны и вполне здоровы благодаря заботливому уходу, предложено было выдавать денежную премию по определению городской управы. При таком порядке призрения подкидышей город должен будет расходовать от 3000 до 4000 рублей в год. При баллотировке выяснилось, что большинство Думы стояло за закрытие «Яслей» с тем, чтобы ликвидировать все дело не тотчас, а оставить пока приемный покой для детей в занимаемом уже помещении, а поступающих детей отдавать на вскармливание с платой по 7 рублей в месяц [5]. Чуть позже городская надзирательница А. Магани уже сообщала городской управе, что с 15 по 21 октября 1906 года было роздано на воспитание частным лицам 20 детей, но из них умерло два [6].

Практика призвания бедных согласно постановлениям Городской Думы была разнообразной. Например, в

1896 году городом было выделено 2000 рублей на устройство праздника – священного коронования Николая II. В память этого события решено было «... сложить 2000 рублей недоимок с беднейших жителей города» [7]. Городские власти также поддержали почин других российских городов по организации биржи труда для посредничества между работодателями и рабочими. Городская управа устроила биржу на площади «четвертого базара» [8].

Особое внимание городская администрация уделяла санитарному состоянию ночлежного дома во время эпидемий – снижала цены на бани для малоимущих, организовывала врачебно-питательные пункты, страховала рабочих [9]. Откликались и на стихийные бедствия, так в 1870 году во Владикавказе был учрежден комитет для сбора и распределения пособий пострадавшим от пожара на Тенгинской слободке. Двадцать четыре пострадавшие семьи получили помощь на сумму 1184 руб. 86 коп. [10, 239]

В исследованиях советских авторов обстоятельно описывалось тяжелое положение рабочих, производ предпринимателей, попустительство властей, полное бесправие рабочих, в том числе и в северокавказском регионе. Особенно тяжелым было положение в городе Грозном. Первым жителям города была обещана льгота – бесплатный земельный участок в 400 кв. сажен, что привлекло массу переселенцев из центральных районов России – бедняков, разоренных неурожаем. Земли для всех желающих не хватало, но поток переселенцев не прекращался. «Терские Ведомости» сообщали, что «переселенцы прибывают в Грозный целыми семьями и во всякое время года. Обыкновенно это бедняки с бледными, изможденными лицами, одетые в лохмотья, безысходная нужда которых выгнала из России... Никто не может остановить этого потока голодных, доведенных до последней степени нищеты людей, ищущих работу и куска хлеба» [11].

Пик переселенческого движения приходится на конец XIX – начало XX веков. По свидетельству современников

было «трудно проехать хотя бы один раз по Ростово-Владикавказской железной дороге, чтобы не встретить немых, но довольных молокан, с увлечением рассказывающих о прекрасных местах в Терской области, или занятых распросами и расчетами о заветной мечте их за последнее время – об устройстве своем на Кавказе» [12, 21].

В конце 1890 года во Владикавказе было основано «Общество вспомоществования переселенцам», в функции которого входила забота о временном приюте переселенцев, строительство для них бараков, облегчение дальнейшего пути, «приискание для них временных заработков на пути следования к месту, избранному ими для водворения» [13, 73].

Городская администрация не отстранялась от решения социальных проблем. Например, Владикавказская Городская Дума своим постановлением ограничивала рабочий день 10 часами. Служащим парикмахерских разрешалось не работать по воскресным дням, в первые дни Пасхи, Нового года и на Рождество. В 1893 году Городская Дума удовлетворила просьбу ремесленников – «сидельцев» и приказчиков о сокращении рабочего времени в воскресенье и в праздничные дни [14].

Пятигорская Городская Дума постановила, чтобы все торгово-промышленные заведения в праздничные дни работали только с 12 до 16 часов. В воскресные дни, в период с 1 октября по 1 мая, торгово-промышленные заведения должны были быть закрыты, а с 1 мая по 1 октября – открыты с 12 до 16 часов, исключая работы овощных, мясных и фруктовых магазинов [13, 77-78].

В 1912 году в прессе было опубликовано распоряжение Начальника Терской области «Об упорядочении жизни на фабриках и заводах», где оговаривались правила техники безопасности, обязанности администрации при несчастных случаях и пр. [13, 79-80]. Вопрос о правильной организации благотворительности обсуждался в это

время в крупных городах России. Отмечались такие ее недостатки, как неравномерное распределение материальных средств и личных усилий между отдельными видами социальной опеки, появление массы профессиональных нищих – тунеядцев и др. В Москве в 1886 году на съезде представителей благотворительных учреждений по инициативе Городского общественного управления было решено учредить Московский Городской Благотворительный Совет, состоявший из представителей Горуправы, сословных учреждений, духовенства и благотворительных обществ Москвы. Цель Совета заключалась в объединении всех благотворительных обществ и установлении взаимодействия между ними. Совет обращался и к опыту Западной Европы, даже издал сочинение доктора Э. Мюнстерберга, авторитетного знатока вопросов общественного призрения и благотворительности, который занимался этими проблемами в Гамбурге и Берлине [15, 101]. Его рекомендации были использованы и Императорским человеколюбивым обществом, учреждения которого находились в Санкт-Петербурге, Москве и тридцати других городах России. Это общество занималось призрением, воспитанием и образованием сирот и детей беднейших родителей (в 62 приютах), призрением престарелых, бедных и убогих, находящихся в беспомощном положении (в 62 богадельнях), предоставлением бедным дешевых и бесплатных квартир и мест в ночлежных домах, устройством народных столовых, поисками работы для бедных, оказанием медицинской помощи, выдачей денежных и «вещественных» пособий [16, 15-27].

Еще один вариант организации благотворительности в социальной опеке населения был осуществлен в начале XX века во Владикавказе, когда был открыт «Трудовой дом», предоставлявший бедным ночлег за плату – 3 копейки с человека, но иногда и бесплатно. При «Трудовом доме» был открыт «Трудовой пункт», предоставлявший возможность

бедным женщинам за 10 коп. в день пользоваться всем необходимым для шитья, а также учиться кройке и шитью за символическую плату. Трудовой пункт принимал заказы от частных лиц и учреждений [3, 107].

Местные власти стремились расширить благотворительную деятельность состоятельных людей, привлечь их к решению социальных проблем. Общественные инициативы стали формой локальной, коллективной самоорганизации граждан для взаимопомощи или защиты своих интересов, осуществления назревших потребностей. Добровольные объединения играли важную роль в процессе роста самосознания, корпоративных интересов, в развитии частной инициативы и чувства гражданского долга.

Примечания

1. *Фирсов М. В.* История социальной работы в России. М., 1999.
2. ЦГА РСФСР – А. Ф. 17. Оп. 1. Д. 57.
3. *Мартиросиан Г. К.* Социально-экономические основы революционных достижений на Тереке. Владикавказ, 1925.
4. Обзор Терской области за 1887 год. (Приложение к Всеподданнейшему Отчету). Владикавказ, 1888.
5. Терские ведомости. 1906. № 151.
6. Терские ведомости. 1906. № 232.
7. Терские ведомости. 1896. № 27.
8. Терские ведомости. 1915. № 3.
9. Терские ведомости. 1915. № 46.
10. Статьи неофициальной части «Терских Ведомостей». 1870.
11. Терские ведомости. 1887. № 116.
12. В. Н. А. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис, 1896.
13. *Долгушин А. О.* переселении в Терскую область из внутренних губерний России. Владикавказ, 1907.
14. Терские ведомости, 1893. № 24.

15. Объединение деятельности благотворительных учреждений Д-ра Э. Мюнстерберга. М., 1900.

16. Всеподданнейший отчет Совета Императорского человеколюбивого Общества за 1899 год. С-Петербург, 1901.

С. А. Хубулова

(Владикавказ)

**ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
КРЕСТЬЯНСКОГО СОЦИУМА В УСТНОМ
НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Феномен крестьянства невозможно объяснить, не имея представления о его психологии, не зная традиций семейно-брачных отношений. Семейно-брачные отношения рассматриваются кавказоведческой наукой с позиции этнографии. Историография проблемы весьма обширна, освещение получили многие вопросы. Однако историко-психологические аспекты демографического состояния общества остались в тени. Этот пробел должен быть восполнен путем синтеза знаний этнографических, исторических и психолого-демографических. В этой большой проблеме интерес представляет прежде всего психологическая модель демографического поведения крестьянства Северного Кавказа, отраженная в устном народном творчестве (Пословицы и поговорки народов Востока. М., 1957; Осетинские пословицы и поговорки. М., 1968; Ингушские народные пословицы. М., 1975)

Нормы крестьянского поведения складывались столетиями, и население жило по утвержденному предками принципу: «Такой существует адат, так Бог повелел». И в этом заключался особый смысл, так как, по мнению современных этнологов, «несмотря на любые инновации, человечеству, чтобы самовоспроизводиться и саморегулироваться, необходимо сохранять связи между поколениями» [1, 24].

Проживание в тесных рамках сельской общины, большое влияние традиций, давление фамильных связей скрывали личную жизнь каждого отдельного члена общества, делали ее прозрачной для окружающих. Испокон веков главной добродетелью традиционного общества считались семья и брак. Заключение и существование брака, его расторжение зависят и обусловлены социальными и естест-

венными факторами. Их роль в отдельные периоды истории была неодинакова. Брак возник на определенном этапе развития общества из экономических нужд и как институт, осуществляющий воспроизводство населения, социальный и сексуальный контроль, как результат все большего подчинения естественных отношений между полами условиям социально-экономического развития [2, 116]. Таким образом, диалектика брака и семьи подчинена диалектике всего общественного развития. Все то, что включает понятие брака и развода, в общем, отражает, насколько социальная среда находится в соответствии с естественными потребностями в данной области.

Анализируя обычаи крестьян середины XIX в., современник писал: «На каждый свой шаг, каждое событие: выбор невесты, время для свадьбы, рождение детей, он (крестьянин – С. Х.) принужден смотреть преимущественно с экономической точки зрения». Семья, по его понятиям, по крайней мере юридическим, есть не только «личный союз родства, но и рабочий хозяйственный союз, связанный общностью средств, потребностей и обязательств; это если можно выразиться – кровная артель» [3, 43]. Создание семьи – условие порядочности, вступление в брак – моральный долг каждого члена общины, фамилии. Горцы допускали, что не жениться можно только при наличии серьезных физических отклонений.

В суровых условиях жизни, когда только коллективные усилия приносили успех, вступление в брак было крайне необходимым. «Одинокий всегда проклят», – гласила осетинская народная мудрость. Созданию семьи придавали большое значение еще и потому, что «таким путем значительно расширялся круг родни, а значит; и людей, на помощь и поддержку которых отныне можно было рассчитывать» [4, 37]. Брак считался необходимым для всякого порядочного человека, потому что каждому желательно иметь потомство как для продления своего рода, так и для

его увеличения, усиления. Над холостым ингуши «смеются, называя его «жирным вдовцом», т.е. беззаботным, ни о чем не беспокоящимся» [5, 3].

До вступления в брак крестьянский парень воспринимался как недоросль, даже старых холостяков именовали презрительно «мальчишко-мужчинами», подчеркивая их социальную неполноценность: «Неженатый мужчина похож, на куцего быка». Только после брака юноша становился солидным членом общины.

Брак у народов Северного Кавказа был покупным [6, 48]. Жених должен был уплатить выкуп-калым за невесту. Размер калыма в зависимости от социального положения колебался от 400 рублей у балкарцев до 600 рублей у осетин. В начале XX в. сумма калыма достигала даже 1000 рублей. Поэтому отец, невзирая на робкий протест девушки, продавал ее: «Взял отец сто пять голов: сто баранов, пять ослов да еще возьмет шестого – зятем» [7, 41]. Такие деньги были доступны далеко не каждому жениху, это обстоятельство заставляло его отправляться на заработки, подчас за границу, и свадьба оттягивалась на долгое время. Засватанная невеста по несколько лет сидела в доме отца, ожидая выплаты калыма. Поэтому брак был осложнен преградами, калым «вконец подрывает их (крестьян – С. Х.) благосостояние и развращающе действует на молодежь, заставляя при недостатке средств идти на преступления» [8, 2]. Одним из таких преступлений было похищение (умыкание) невест. Однако подобная практика была чревата: похищение воспринималось как оскорбление, влекущее за собой кровную месть. Адаты специально оговаривали такой факт: «При отказе родителей женщины выдать ее замуж за похитителя, она возвращается в дом родителей; а виновный в похищении изгоняется из селения в виде кровного врага, на определенный срок» [9, 54]. Кстати, подобные факты попадали в статистику. В отчете начальника Терской области существовал специальный раздел «Нравственность», где особо фикси-

ровались преступления «против чести и целомудрия женщин». Только в 1900 г. в области в судах всех уровней было рассмотрено 96 таких преступлений [10, 57].

В раннем браке были заинтересованы родители жениха (так как приобретали дополнительные рабочие руки) и родители невесты. Что толкало на ранний брак невесту и ее родителей? С одной, стороны, семья была заинтересована в сохранении рабочих рук, но с другой – побеждали внеэкономические соображения. Невеста боялась, что придется вековать одной («девушка, что цветок: если его вовремя не сорвешь, лепестки пожелтеют»). Родители юной невесты могли рассчитывать на хороший калым. Но помимо всего прочего, ранние браки были истари приняты, они были элементом обычного семейного права. По адатам минимальный брачный возраст в середине XIX в. для мужчин составлял 15-16 лет, для девушек – 12-14 лет. Возраст вступления в брак показывает, насколько естественная необходимость в этой области гармонирует с социальными условиями или искажается ими. Колебания величин этого показателя свидетельствуют об изменении не только экономических условий жизни, но и традиций. Брачный возраст был одним из факторов, от которого в значительной степени зависело воспроизводство населения. В прошлом существовала связь между процентом молодых невест и уровнем рождаемости [11, 16], неблагоприятные условия – войны, высокая смертность – увеличивали брачный возраст невест. Практически все женщины в возрасте от 18 до 40 лет состояли в браке, несмотря на значительное число вдовых. Что же касается мужчин, то у них доля женатых была наибольшей в возрасте после 40 лет. Причиной поздних браков «среди мужчин является уже приносящий страшный вред благосостоянию горцев калым, приходится понемногу копить, принося для этого всевозможные лишения и ждать до 35-40 лет» [12, 95].

Невеселая судьба ожидала незамужнюю женщину, по роковым обстоятельствам оказавшуюся одинокой. Вот ха-

рактерная бытовая зарисовка: «Однажды несколько человек сельских судей сидели на дороге и разбирали какое-то дело. Вдали показалась женщина. Судьи приняли ее за жену одного очень бедного мужика, но тем не менее приготовились встать, чтобы этим оказать должное почтение. Но один из судей узнал ее и сказал: «Э, да это старая дева!» Никто с места не тронулся» [13].

При сложившейся практике, а также когда при вступлении в брак должна была соблюдаться строгая очередность (младший брат или сестра не могли устроить свою судьбу раньше старших), поэтому засидевшихся невест было достаточно. Чтобы не подвергаться осмеянию со стороны односельчан, женщина предпочитала даже самую невыгодную партию. По поводу своего места в семье у невесты не было иллюзий: «Если на коня и на жену не замахиваться, – бытовала среди мужчин поговорка, – то они избалуются». Женщина в глазах общества не имела самостоятельной ценности: «Женщина без мужа не в почете».

Так как брак считался обязательным и только мужчина мог выступать в обществе как полновластный представитель своей семьи, то адаты гласили: «Если бы женщина могла сама решать дела, она и замуж бы не выходила». Хотя есть другая точка зрения: кабардинский исследователь Б. Х. Бгажноков привел немало доводов в пользу того, что женщины были предметом почитания, а следовательно, и в пользу своего рода «культы женщины» [14, 50].

Процедура заключения брака, брачная жизнь, рождение детей, общение с родственниками и знакомыми, наследственные права, – короче, все многообразие отношений семьи с людьми и обществом, а также внутри семьи отображалось в религиозных нормах, соблюдение которых было обязательным для всех верующих. Ислам, например, рассматривал брак, рождение детей и их воспитание как благо. Согласно шариату (в котором были записаны все основные нормы, касающиеся семьи и регламентировавшие педантично

демографическое поведение людей), брак есть «замечательное деяние». Но в то же время чистота религии должна была неукоснительно соблюдаться и поддерживаться. Поэтому шариат запрещал брак мусульманина и иноверки, но еще строже он относился к тому, чтобы женщина-мусульманка выходила замуж не за правоверного (кстати, это требование имеет место в некоторых районах Северного Кавказа и по сей день). В печати 20-х гг. XX в. часто публиковались сообщения типа: «Девушку-ингушку, полюбившую русского парня, жестоко избили родственники и выдали замуж за 70-летнего» [15].

Таким образом, в традиционном обществе лидирующее положение занимали мужчины. Они решали все вопросы, касающиеся положения семьи в общине, фамилии. Муж мог распоряжаться приданым жены, но всегда помнил о том, что за женщиной стоит фамилия, перед которой нужно ответить за свое поведение. Муж обязан был корректно относиться к своей жене, не обижать ее, заботиться о ней.

Глава семьи решал единолично вопросы заключения браков своих детей. «Против его слова слово жены – пустой звук, не имеющий ровно никакого значения. Дело жены «работать, нянчить» и мало есть. А если случается, что муж спрашивает свою жену, то не для того, чтобы изменить свое решение, а так, для формы, чтобы и ей угодить хоть немного» [16, 276]. Девушку выдавали замуж нередко против ее воли, но открыто выразить свой протест она не смела. Исследователи семейного быта единодушны в этом: «Произвольно решая судьбу своего сына, отец...также свободно распоряжался» и рукою дочери. Хорошо воспитанная девушка не в праве была высказывать своего предпочтения тому или иному жениху: на все расспросы матери она должна отвечать упорным молчанием...» [17, 287]. Считалось дурным тоном без посредников говорить о своих желаниях: «На губах девушки крючок с петлей» – обязательное требование к благовоспитанной невесте.

Положение девушек в отцовских семьях было лучше, нежели у снох: они должны были уметь исполнять все женские работы, но их никогда не загружали, так как ценность девушки была в ее свежести и здоровье. До 15 лет горянки имели относительную самостоятельность, но потом наступал новый период, «с этой поры начинаются постоянные стеснения в ее жизни мелочными, часто бессмысленными, предрассудками, притупляющими ее нравственную самостоятельность... Замужество завершает различные перемены в жизни ингушской женщины... Муж, почти купивший жену.., считает себя, в силу Корана, ее властелином и вообще деспотизм его не сдерживается ничем. Снисхождение к жене и тому подобные нежные отношения считаются, в глазах (горца), предосудительною и смешною слабостью» [18, 284].

Зависимое положение женщины в обществе, покупной брак создавали возможность многократных брачных союзов (это касалось прежде всего мужчин): «У горцев, как вообще у магометан, допускается многоженство. И этим правом горцы пользуются очень часто: многие из них имеют по две, а случается – и по три жены. Результатом подобных супружеств является почтенная цифра детей, доходящая очень часто до 17-ти душ одних живых» [19, 21]. О степени распространения полигамии мы не можем судить, однако известно, что многоженство имело место не только среди феодалов, но и среди простых крестьян. Кстати, в посемейных списках 1886 г. о таких браках имелись сведения, в более поздних практически уже не встречаются.

Прекращение брака из-за смерти одного из супругов было частым. Вдовство, по представлениям крестьян, – божье наказание, огромное несчастье: «Женщина без мужа – предмет сплетен». Второй брак не осуждался: «Смерть жены – смена постели». Нужда заставляла вступать в повторный брак, причем очень значительная часть вдовых вступала в брак с тоже овдовевшими. Но конечно, не всем удавалось

снова жениться или выйти замуж, причем с возрастом шансы резко сокращались. Особенностью горского крестьянства были браки, заключенные между близкими, но не кровными родственниками – левират и сорорат. В первом случае по причине смерти старшего брата на его вдове должен был жениться один из братьев, даже если у него уже была жена. Этот факт был всецело связан с экономическими обстоятельствами: не пришлось бы выплачивать вдовью долю, кроме того, племянники становились бы дополнительными работниками в хозяйстве.

Вдовый мужчина мог взять в жены незамужнюю сестру своей покойной жены, чтобы обеспечить своим детям уход и не платить большой калым.

Разводов практически не было. Строгий взгляд на неверность супругов, их убежденность в том, что брачные узы неразрывны, предполагал прочность крестьянских семей. Развод рассматривался религией и общественным мнением как тягчайший грех, ибо супруги верны друг другу «по гроб». Только в совершенно исключительных случаях (уход одного из супругов из семьи, садистское отношение к домочадцам и т.д.) крестьяне решались на развод, а церковь его санкционировала. Развод обычно имел односторонний характер, т.е. полностью зависел от мужчины: «Шариат предоставлял ему право отпускать жену без объяснения причин, лишь произнес три раза «Отпускаю» в присутствии муллы» [20, 116].

Супруга удерживал от развода возможный ущерб, поскольку он обязан был передать жене часть недвижимого имущества, обусловленную при заключении брака. При разводе судьбы со всей скрупулезностью выслушивали обвинения и выносили вердикт.

Сурово поступали в случае супружеской неверности по отношению к женщине. Если, например, новобрачная оказывалась порочной, то ее со всем позором отправляли в дом отца, и последний имел право поступать по своему усмотрению, вплоть до убийства. В романе В.Я. Иксуля «Святой

Илья горы Тбау» описана история девушки, совершившей такой проступок, ее ожидало суровое наказание: «Запихан (имя невесты. – С. Х.), мы – старейшины рода, в который, к нашему стыду, ты вступила, нашли тебя виновной в прелюбодеянии и порешили отослать тебя к твоему отцу, совершив над тобой наказание, предусмотренное нашими адатами в подобных случаях...». Отец Керима (свекр) хватает ее длинную косу и отрезает у самого затылка... Раскаленным прутом прижигают ее грудь» [21, 188-189]. Опозоренная на всю жизнь женщина возвращается в дом отца.

Если муж заподозрил жену в неверности, то «пойманных в прелюбодеянии дозволяется убить тут же, не иначе как обоих виновников... Муж, убивший любовника и пощадивший жену, – подвергается кровомщению со стороны родственников им убитого. Если же муж убьет жену, а любовник почему-то успеет избежать смерти, то последний становится кровным врагом родственникам убитой» [9, 55]. Таким образом, адаты четко следили за чистотой помыслов и семейной жизни.

Основная семейная обязанность женщины заключалась в воспроизводстве нового поколения. Дореволюционная деревня не знала сознательного регулирования рождений. Хотя некоторые авторы утверждают, что уже в конце XVIII в. «горец должен был прибегать к регулированию роста населения, он должен был искусственно понижать рождаемость или усиливать и без того сильную смертность, чтобы как-нибудь сохранить равновесие между количеством населения и емкостью своей территории... В целях понижения рождаемости практикуется, например, вытравливание плода и вообще разные способы лишения воспроизводительной способности» [2, 75]. Во всяком случае, ни официальная статистика, ни сведения современников не отмечают распространенности подобных фактов. Крестьянки не владели методами контрацепции и не делали абортов. Религия и общественное мнение были противниками ограничения рождений, и уклонение от

прямой обязанности женщины считалось тяжчайшим грехом – «бездетных мужа и жены даже змея боится». В традиционном кавказском обществе сильны были религиозные догматы, и браки, и рождения оформлялись через церковные инстанции. Религия оказывала повседневное воздействие на сознание и жизнь людей, особенно в мусульманских районах. Ранний брак женщин был важным фактором высокой рождаемости. Вероятность внебрачного рождения была практически равна нулю. Внебрачные дети, родившиеся у вдовы или девицы и не узаконенные через последующий брак, считались незаконнорожденными. Женщине, родившей ребенка вне брака, грозили позор и общественное презрение.

Высокая рождаемость, конечно же, давалась крестьянке нелегко. Примерно 20 лет (с вступления в брак и до окончания фертильного возраста) она непрерывно производила детей, являя собой «родильную машину». Практически не было послаблений во время беременности, крестьянка не имела возможности на дородовой и послеродовой отпуск. Громадная физиологическая нагрузка по рождению и кормлению детей и одновременно громадное физическое напряжение, связанное с выполнением домашних и сельскохозяйственных работ, вели к тому, что женщина истощалась раньше времени. Многодетность освящалась религией и поощрялась обществом: «Один ребенок все равно, что нет детей, а двое детей как будто один» – сказано в пословице. Имена детей – показатель количества их в семье: Авдан («Седьмой»), Дасан («Нас десять»). Предпочтение отдавалось рождению мальчиков: «Не будет сына – не будет и крова», «Дочка родится – чужой навоз» (т.е. выгода чужому – С. Х.). Бывали случаи убийства младенцев-девочек [23, 200]. Рождение сыновей сопровождалось особой торжественностью: «Угощениям нет конца, тотчас по получении об этом известии все бросаются поздравлять отца и всех родственников» [24, 62].

В обычае горцев была суровость по отношению к домочадцам, особенно детям: «Только в самом интимном кругу

или с глазу на глаз позволительно отцу дать волю своим чувствам и понынчить, приласкать детей» [25, 231]. Народная мудрость поучала: «Своих детей воспитай, как враг (т.е. не балуй их – С. Х.), и тогда будешь доволен ими».

Детская смертность была крайне высокой, к ней родители относились хладнокровно: «Бог дал, бог взял». О некотором безразличии говорят хотя бы имена многочисленных чад. Например, Налхъудта («Не нужна»), Дыдзы («Вторичный»). В отдельных случаях матери многодетных семей, измученные непосильной нагрузкой, благодарили бога за то, что он «прибрал» их ребенка. Чтобы избавить ребенка от тяжелых недугов, отпугнуть болезни, детям давали неблагозвучные имена: Саукудз (Черная собака), Кудзаг (Собачий). Широкому распространению эпидемических и эндемических заболеваний, помимо низкой – общей и санитарной культуры местного населения, способствовало отсутствие каких бы то ни было мер по профилактике и лечению болезней, а также по оздоровлению окружающей среды. В Терской области насчитывалось к началу XX в.: аптек – 25; военных госпиталей – 11; больниц – 6; врачей – 123; фельдшеров – 325; повивальных бабок – 37. Один врач приходился в округах на 65681 человека [26, 65]. Ежегодно разными болезнями страдало по области около 200 тысяч человек, из них смертный исход составлял примерно 15,2%.

Поэтому долгое время не отмечалось признаков снижения заболеваемости и смертности. Коэффициент смертности оставался на стабильно высокой отметке. Терская область издавна была зоной, где постоянно свирепствовали эпидемии тифа, малярии. Частые вспышки эпидемий холеры и тифа, уносившие многие жизни, были следствием плохого санитарного состояния края. Одним из наиболее распространенных эпидемических заболеваний была оспа. Даже в относительно благоприятные годы от оспы умирал каждый 4-й заболевший. Около 5% болело туберкулезом. В конце XIX в. от разных форм туберкулеза умирало 6 человек

из 1000. Распространенными были трахома, зоб, желудочно-кишечные, сердечно-сосудистые заболевания.

Итак, демографическая модель кавказского общества претерпела достаточно серьезные изменения. Объективно высокая рождаемость диктовалась социально-экономическими условиями. Крестьянское хозяйство втягивалось в новые отношения, это трансформировало традиционные устои общества, выразившиеся прежде всего в изменении половозрастной структуры населения, увеличении количества малых семей – наиболее оптимальной ячейки в капиталистических условиях. Это в свою очередь изменило отношение внутри этой организации, большую роль играли мужчины, которые добывали средства существования. При всех новациях в демографических процессах неизменно оставался предельно высокий уровень деторождения. Особенностью половозрастной ситуации Северного Кавказа был высокий удельный вес детской и рабоче-активной групп, в которых превалировало мужское население. Вместе с тем отмечалась повышенная детская смертность, связанная с плохими гигиеническими и социальными условиями жизни.

Примечания

1. *Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология: Учебник для вузов. М., 2000.

2. Брачность, рождаемость и смертность в России и в СССР./Под ред. А. Г. Вишневецкого. М., 1977.

3. *Бабич И.* Народные традиции в общественном быту кабардинцев. М., 1995. С. 43.

4. *Мусукаев А. И., Першиц А. И.* Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992.

5. *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей // Изв. Ингушского НИИ. Владикавказ, 1929. Вып. I.

6. *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983. С. 48.

7. Балкарская народная лирика. Нальчик, 1957.

8. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания (далее – ЦГА РСО-А), ф. 11, оп. 10, д. 6267, л. 2.
9. Сборник сведений о кавказских горцах (далее – ССКГ). Тифлис, 1868. Вып. I.
10. Отчет начальника Терской области за 1900 год. Владикавказ, 1901.
11. *Урланис Б.Ц.* Динамика населения России накануне Октября. // Ученые записки Всесоюзного заочного экономического института. М., 1957. Вып. 2.
12. *Скачков А.* Опыт статистического исследования горного уголка. Владикавказ, 1905.
13. Кавказ. 1894. №311.
14. *Бгажноков Б.Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978.
15. Власть труда. 1928. № 4.
16. *Кануков И.* В осетинском ауле. Рассказы, очерки, публицистика. Орджоникидзе, 1985.
17. *Ковалевский М.М.* Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1.
18. Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I.
19. ССКГ. Вып. III. 1890.
20. *Хубулова С.А.* Крестьянская семья и двор Терской области в XIX – нач. XX вв. СПб., 2002.
21. *Иксуль В.Я.* Кавказские повести. Цхинвали, 1969.
23. *Цаголов Г.М.* Край беспробудной нужды. Владикавказ, 1912.
24. *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
25. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1980. Вып. I.
26. *Хетагуров К.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 3: Дзауджикау, 1951.
27. Отчет начальника Терской области за 1902 год. Владикавказ, 1903.

И. Т.Цориева

(Владикавказ)

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕАЛИЗАЦИИ
ПОЛИТЕХНИЧЕСКОЙ РЕФОРМЫ В СЕВЕРНОЙ
ОСЕТИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ
МОДЕРНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ**

Анализ политехнической реформы середины 1950-х – 1960-х гг., существенно изменившей содержание образовательной и воспитательной работы в школе, имеет научный и практический интерес в контексте развития современной системы образования. Как известно, с середины 1980-х гг. российская школа переживает состояние практически не прекращающегося эксперимента. Разрабатываются и внедряются различные программы и методики обучения детей. Но, судя по уже рассмотренным или апробированным проектам, они, как правило, ориентированы на западноевропейские и американские модели школьного образования.

Без сомнения, изучение зарубежного опыта плодотворно. Но не в меньшей мере ценен при этом опыт, накопленный советской российской педагогикой. Найти разумный баланс между имеющимся российским опытом и достижениями других школ необходимо с точки зрения нашей национальной безопасности и суверенитета в XXI в. – времени стремительного роста потребности в высокоинтеллектуальном человеческом ресурсе.

Предыстория создания «трудовой школы» восходит к 1920-м гг. – периоду становления советской школы. Однако идея политехнического обучения стала активно реализовываться лишь с середины 1950-х гг. В теоретическом плане суть этой реформы сводилась к «укреплению связи школы с жизнью». На практике она должна была помочь восполнить постоянно растущие потребности развивающегося народного хозяйства в квалифицированных рабочих кадрах. Реформа также была призвана преодолеть неприязненное отношение общества к физическому труду и техническим про-

фессиям, не пользовавшимся популярностью у молодежи.

Одновременно с теоретическим обоснованием разрабатывались конкретные меры по осуществлению задач политехнического обучения. В 1954/55 учебном году в порядке эксперимента в отдельных школах страны перешли на новые учебные планы и программы. В Северной Осетии реорганизация учебно-воспитательной работы на принципах политехнизации начинается с 1955/56 учебного года. В старших классах городских и сельских школ вводилось преподавание машиноведения, электротехники и основ сельскохозяйственного производства. В 1957/58 учебном году по новому учебному плану занимались 16 из 99 средних школ [1, 22-23].

Однако реализация политехнической реформы встречала немало препятствий на своем пути. К примеру, программа политехнизации была хорошо отработана в декларативной части, но гораздо хуже обеспечена в материальном и организационном плане. Ликвидировать эти недостатки должны были промышленные предприятия, МТС, колхозы. Между тем, в школы, как правило, ими передавались оборудование и инструментарий, отработавшие свой срок и непригодные для обучения детей. Многие мастерские создавались спешно, размещались в непригодных для этого помещениях. Они не удовлетворяли требованиям безопасности труда на профессиональном уровне проводить уроки труда, практические занятия по машиноведению, электротехнике, растениеводству и т.д.

Трудности по осуществлению программы политехнизации усугублялись проблемами морального характера. Руководством школ, предприятий и других организаций, на которых возлагались обязанности по исполнению этой программы, она часто воспринималась как отвлечение от основной деятельности и трата «вхолостую» времени и материальных сил, т.е. как очередная «обязаловка».

Устойчивость связей между шефами и их подопечными во многом зависела от финансовых и технических возмож-

ностей предприятий. Большую помощь школам оказывали Теркумводстрой, заводы «Электроконтактор», «Электроцинк», ВРЗ, ОЗАТЭ, БМК, Швейная фабрика. Предприятия помогали в организации и оборудовании учебно-производственных мастерских, создании кабинетов естественного цикла, предоставляли базу для прохождения производственной практики, восполняли острый дефицит материалов [2, 15; 3, 15-17].

Составной частью трудового воспитания школьников являлась организация пришкольных участков и учебно-опытных станций. В 1956/57 учебном году в 186 школах имелись опытные участки. Учащиеся специализировались на выращивании фруктовых деревьев, плодово-ягодных кустарников, овощей. Наибольшее распространение пришкольные участки получили в сельской местности. В 1962 г. группа юннатов школы № 21, а также лучшие опытники ряда сельских школ побывали на Выставке достижений народного хозяйства в Москве [4].

После XX съезда КПСС особенно популярной стала идея организации ученических бригад. В 1957 г. на колхозных и совхозных полях республики работали 50 ученических бригад, насчитывавших 3429 учащихся старших классов. За ними было закреплено 3210 га земли, на которых учащиеся осуществляли весь комплекс сельскохозяйственных работ от посева до уборки урожая [5, 68]. Несмотря на организационные трудности, настороженность руководства колхозов и совхозов, выделение худших земель, показатели работы бригад позволили к 1959 г. увеличить число ученических бригад до 70. Они объединяли 6000 школьников, которые обрабатывали около 5000 га земли. По данным Министерства просвещения СО АССР, в этих бригадах были подготовлены 1357 специалистов по сельскохозяйственным специальностям, в том числе 170 трактористов, 260 шоферов, 108 животноводов, 80 полеводов [1, 76; 3, 15].

Особую известность приобрела в те годы кадгаронская

ученическая бригада. В 1959 г. она вырастила урожай кукурузы на площади 149 га по 170 ц в початках с каждого гектара. На фоне всеобщей кукурузной эйфории несомненный успех не остался незамеченным. Кадгаронских школьников поздравил Центральный Комитет КПСС. В ноябре 1959 г. принято постановление Северо-Осетинского обкома КПСС «Об опыте работы ученической производственной бригады Кадгаронской средней школы». Школам республики рекомендовалось популяризировать методы работы кадгаронцев. Определялись также льготы членам ученической бригады при поступлении в высшие учебные заведения [6, 83; 7, 93-94].

В сельской местности ученические бригады фактически стали «пробным камнем», а затем основанием для радикальной реформы школьной системы конца 1950-х – начала 1960-х гг. Кульминационным документом реформы явился закон «Об укреплении связи школы с жизнью и дальнейшем развитии системы народного образования СССР», принятый 24 декабря 1958 г. сессией Верховного Совета СССР.

В Северной Осетии закон о реформе школьного образования предусматривал введение всеобщего обязательного восьмилетнего образования для детей и подростков с 1961/1962 учебного года. Перевод школ на восьмилетнее обязательное обучение начался с 1959/60 учебного года. С 1 сентября на новый учебный план перешла двадцать одна школа. В этих школах, наряду с изучением основ наук, учащиеся 9-х классов должны были проходить производственное обучение на базе промышленных предприятий, колхозов и совхозов [1, 70-71].

В 1964/65 учебном году в Северной Осетии работало около 100 одиннадцатилетних школ с производственным обучением, составлявших почти половину общеобразовательных школ республики. В них насчитывалось более 9 тыс. учащихся 9-11 классов. В этом году был произведен выпуск из 11-х классов 2100 человек, специализировавшихся по различным

сельскохозяйственным и рабочим профессиям. По производственным специальностям в 43 городских школах обучались 4846 человек, в 54 сельских школах – 3810 человек [8, 2].

Сложности в реализации Закона «Об укреплении связи школы с жизнью...» стали проявляться практически сразу. Они были обусловлены многими причинами: небезопасностью материально-технической и финансовой базы реформы, отсутствием профессионально подготовленных мастеров производственного обучения, психологическим неприятием обществом преобразований, выразившимся в пассивном сопротивлении им.

Так, в 1964 г. для производственного обучения на предприятиях Северной Осетии были созданы 16 участков, 5 учебных цехов на 310 рабочих мест с пропускной способностью в 740 человек. Были открыты межшкольные производственные мастерские, обслуживавшие в течение дня 620 учащихся. В принципе, всего этого было недостаточно для осуществления политехнизации. Имевшаяся производственная база обеспечивала работу только 2360 учащимся. Остальные размещались в общих цехах на местах рабочих, что существенно затрудняло последовательное, систематическое прохождение программного материала и организацию производственного обучения [8, 1].

Программу политехнизации школ, требовавшую капитальных и профессиональных вложений, промышленные предприятия все более воспринимали как обузу, как отвлечение от основной производственной деятельности. Поэтому, по мере возможности, они игнорировали обязанности, возлагавшиеся на них советскими и партийными органами. К примеру, не было выполнено постановление органов Северо-Кавказского экономического района о дополнительном выделении в 1964/65 учебном году 195 рабочих мест на предприятиях республики. Из-за отсутствия необходимой производственной базы 60-70% учащихся вынуждены были наблюдать трудовые операции со стороны и за три года об-

учения в политехнической школе фактически не получали специальности.

Осознание тщетности моральных, материальных, временных затрат на производственное обучение не прибавляло популярности идее политехнизации школы. По приобретенной в школе специальности работало незначительное количество выпускников. Подавляющее большинство их избрало работу и учебу в сфере, совершенно не имевшей отношения к полученной рабочей или сельскохозяйственной профессии. Таким образом, главная цель политехнического обучения в школе – создание квалифицированных рабочих кадров для народного хозяйства – не достигалась.

Все эти факторы проявлялись на фоне усиливавшегося негативного отношения всех слоев общества к дальнейшей реализации программы политехнического обучения. Поступление в вуз теперь полностью зависело от производственного стажа и общественно-производственной характеристики, а не от блестящих результатов в овладении основами наук в средней школе. Помимо этого вузы должны были оставлять все большее число мест учащимся, прошедшим производство, и строить сложную систему посредствующих звеньев между предприятиями и учебными заведениями. Эта реформа вызывала всеобщее недовольство. Интеллигенция выступила против реформы потому, что она лишала их детей решающих преимуществ для получения высшего образования. Представители других слоев общества возмущались тем, что успехи их детей в школе, которые они полагали достаточными для дальнейшего продвижения по социальной лестнице, были дискредитированы неуместным «орабочиванием» и восхвалением производства, которое было вовсе нежеланно для них. Руководители предприятий также были встревожены перспективой наплыва «транзитных» на пути в вуз рабочих, вносящих беспорядок и дезорганизацию в производство [9, 411]. Пассивное сопротивление всех этих социальных категорий негативно отразилось на результатах реформы.

Ко всему прочему, чрезмерное расширение количества часов на производственное обучение в школе, несмотря на лишний год обучения, привело к резкому ухудшению качества изучения основных наук. Данное обстоятельство в значительной мере объяснялось тем, что старшеклассники охладевали к учению. Известный российский социолог М. Н. Руткевич отмечал: «Они ежедневно задумывались над вопросами такого рода: к чему изучать бином Ньютона, если я получаю специальность токаря или швеи, для овладения которой его знание не требуется?» [10, 29].

Снижение показателей успеваемости и по сельским, и по городским школам было настолько очевидным, что уже в 1960 г. органы народного образования забили тревогу. Серьезное беспокойство вызывал уровень подготовки детей по алгебре, геометрии, физике и другим естественным предметам. Особенно пострадали гуманитарные науки (русский и осетинский язык, литература, история). Снижалось не только качество знаний учащихся старших классов, но и наметился отток их из школ, объяснявшийся, в частности, боязнью производственной специализации. Ведь профессионализация определялась не способностями и интересами учащихся, а близостью к школе тех или иных предприятий. Старшеклассники, которые хотели получить рабочую профессию, предпочитали покинуть школу, рассуждая примерно так: для получения рабочей специальности целесообразнее поступить на год-два в училище, чем учиться в школе еще три года. Те из них, кто готовил себя к вузу, уходили после 8-го класса на производство и одновременно поступали в школу рабочей молодежи (ШРМ). Они выигрывали сразу по двум каналам: учились в ШРМ всего два года (вместо трех в «детской школе») и «зарабатывали» двухлетний производственный стаж [10, 30].

Таким образом, реформа вызвала недовольство всех слоев общества. Ее итоги были неутешительны. Она ухудшала общую культурную подготовку школьников и не давала про-

фессиональной подготовки. Государство, вынужденное считаться с отмеченными обстоятельствами, пытается вносить коррективы в программу политехнизации школьного образования. В августе 1964 г. срок производственного обучения после восьмого класса был сокращен с трех до двух лет. Тем самым школа превратилась в десятилетнюю. С этого времени сокращается число учебных мастерских в школах республики. Под видом создания комбинированных мастерских в одном помещении сосредоточивались слесарное, столярное оборудование и деревообрабатывающие станки, одновременно сокращались рабочие места для проведения уроков труда. По сути, происходившие процессы означали свертывание программы политехнического обучения в школе.

В марте 1966 г. Президиум Верховного Совета СССР принял поправку к Закону о реформе школьного образования от 24 декабря 1958 г., установив, что школа дает учащимся профессиональную подготовку лишь там, где для этого имеются необходимые условия. Эта поправка еще более ускорила наметившиеся процессы. Одними из первых на нее отреагировали промышленные предприятия республики, лишив многие школы производственной базы. Последние, осознав потерю, в то же время не оборудовали школьные кабинеты и лаборатории для проведения практикумов с учащимися старших классов, более того, уменьшилось количество кабинетов по электротехнике. Во многих школах читался лишь теоретический курс по данному предмету. Снижение интереса органов народного образования к проблемам политехнизации было подвергнуто критике контролирующими органами со ссылкой на указание ЦК КПСС и Совета Министров СССР о том, что советская школа и впредь будет развиваться как общеобразовательная, трудовая и политехническая [8, 12-14].

Однако возврат к политехнизации в прежней форме был уже невозможен. Об этом свидетельствовала позиция школ и промышленных предприятий, в наибольшей мере

ответственных за практическое претворение в жизнь программы политехнического обучения школьников. Идея «трудовой школы» в представленной форме исчерпала себя, но конструктивный потенциал ее был реализован в рамках начальной профессиональной школы. Анализ результатов политехнизации общеобразовательной школы подвел государство к осознанию необходимости формирования специальной системы подготовки квалифицированных рабочих для общественного производства. Эта идея была воплощена в системе профессионального технического образования, претерпевшей кардинальные изменения в 1960-е гг.

Суть реформы в сфере начального профессионального образования заключалась в преобразовании школ ФЗО, ремесленных, железнодорожных, горнопромышленных, строительных училищ, училищ механизации и других подобных учебных заведений разноуровневого подчинения в дневные, вечерние городские (со сроком обучения от 1-го до 3-х лет) и сельские (со сроком обучения от 1-го до 2-х лет) профтехучилища. Координация их деятельности осуществлялась созданным Управлением профессионально-технического образования. Средняя же общеобразовательная школа только выиграла от этого. Фактически вернувшись к классической модели развития, она получила возможность выполнять важнейшую функцию – давать прочные и глубокие знания учащимся по предметам гуманитарного и естественного цикла. Опираясь на закон о всеобщем обязательном восьмилетнем образовании, она обеспечивала надежную базу для развития высшей школы и науки.

В заключении, возвращаясь к современным задачам модернизации системы образования, еще раз подчеркнем важность обращения к опыту политехнизации советской школы. Сегодня, в условиях распада системы профтехобразования и возникшего острого дефицита в квалифицированных рабочих кадрах, опыт политехнизации школы, на наш взгляд, является ценным материалом аналитического поиска и опре-

деления целевых диапазонов новой системы профессиональной ориентации школьников и подготовки молодых рабочих кадров новой России. О плодотворности идеи политехнического обучения свидетельствует и тот факт, что в настоящее время на правительственном уровне поднимается вопрос об организации *малых инновационных предприятий* при высших и средних специальных учебных заведениях. Об этом, в частности говорил в своем выступлении Д. А. Медведева перед членами Челябинского отделения партии «Единая Россия» 10-11 сентября 2012 г.) [11]. Подобные предприятия могут стать учебной, научной и производственной структурой, обеспечивающей не только овладение теоретическими знаниями учащейся молодежью, но и приобретение ими опыта практической работы, формирование навыков научно-производственной деятельности уже на этапе обучения.

Такой путь с опорой на свой опыт и внутренние ресурсы, а не слепое копирование чужих систем, к тому же не обладающих, судя по ситуации, потенциалом развития на нашей почве, представляется наиболее перспективным в настоящее время.

Примечания

1. ЦГА РСО–А. Ф. 786. Оп. 1. Д. 724.
2. ЦГА РСО–А. Ф. 786. Оп. 1. Д. 683.
3. ЦГА РСО–А. Ф. 786. Оп.1. Д. 719.
4. Социалистическая Осетия. 1962. 3 августа.
5. ЦГА ИПД РСО–А. Ф. 1. Оп. 13. Д. 822.
6. Культурное строительство в Северной Осетии. Сб. документов и материалов. Орджоникидзе, 1983. Т. 2.
7. ЦГА ИПД РСО–А. Ф. 1. Оп. 3. Д. 18.
8. ЦГА РСО–А. Ф. 786. Оп. 2. Д. 46.
9. *Верт Н.* История советского государства. М., 1994.
10. *Руткевич М. Н.* Социология образования и молодежи. Избранное (1963-2002). М., 2002.

Ж. В. Кагазежев

(Нальчик)

ПОСЕЛЕНИЯ И КУЛЬТОВЫЕ СТРОЕНИЯ В КАБАРДЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Важную, но малоизученную часть материальной культуры восточных адыгов позднего средневековья составляют населенные пункты и строения, воздвигнутые для культовых целей. Строительство каменных крепостных сооружений, городов было развито в Черкесии неравномерно. Приморская Черкесия была более развита в экономическом отношении и ее геополитическое положение способствовало возникновению и росту городов. По мере удаления от морского побережья Черкесии, города были редки и сведения о них скудны. Интересны замечания Джорджио Интериано по данному поводу: «Было бы посрамление знатному человеку построить дом либо замок с крепкими стенами, в особенности для собственного жительство, потому что это показало бы человека малодушного и трусливого, неспособного уберечь себя и защититься» [1, 14]. Данная тенденция наблюдалась в основном в центральных и восточных районах Черкесии, где адыгское общество сохранялось в наиболее традиционном, архаичном виде. Несмотря на это, на территории восточных адыгов были воздвигнуты крепости и другие каменные строения, хотя плотность подобных сооружений в Западной Черкесии была несоизмеримо выше.

Для изучения обозначенной проблемы важное значение имеют труды, в которых исследованы города и крепости на территории восточных адыгов. По сведениям Е. П. Алексеевой значительными являлись каменные постройки у ст. Бургусантской: «Черкесские предания упорно называют Бургусантскую центром Кабарды и Черкесии в средние века. Возможно, что на этом месте, действительно, был черкесский город. Впоследствии (в XV в.) здесь, очевидно, была итальянская колония Борго-Санто» [2, 49]. Османский автор

более позднего времени (XVII в.) Эвлия Челеби упоминает о крепости Бургусантской в Бештаугорье (Пятигорье), очень красивой и хорошо укрепленной [19, с. 90]. Эта «устрашающая крепость», как пишет Эвлия Челеби, с которой не может сравниться ни одна крепость «во владениях дома Османа» – подвластна Кабарде [3, 20]. Крепость с четырех сторон была окружена неприступными горами. Площадь возвышенной цитадели составляла 16,3 га, площадь прилегающего открытого поселения 115-116 га. Сведения Эвлия Челеби согласуются и с данными Ш.Б. Ногмова [4, 64], называвшего Боргусант «древним адыгским городом». Он располагался на важном участке трассы Мисимианского Великого шелкового пути. Город подвергся сильному разрушению во время нашествия Тимура в 1395 г.

Большое внимание уделяется исследованию Нижне-Джулатского городища. Ш.Б. Ногмов указывал, что термином Жулат кабардинцы называли башни и минареты, находившиеся в большом количестве на берегу Терека выше его соединения с Малкой [4, 65]. Башни, по Ш.Б. Ногмову, построенные восточными адыгами носили сакральный характер и служили часто, помимо оборонительных, для ритуальных целей. По мнению Ш.Б. Ногмова с установлением на данной территории власти Золотой Орды, они получили название Татартуп. Первый осмотр Нижне-Джулатского городища в Российской империи произвел в 1807 г. Ю. Клапрот. Данный памятник привлекал особое внимание как место крупнейшего сражения между чагатайским эмиром Тамерланом и золотоордынским ханом Тохтамышем. В 30-х гг. XX в. М.И. Ермоленко собрал на территории городища разнообразный материал: квадратные кирпичи с поливой, фрагменты поливной керамики, глиняные водопроводные трубы, бронзовые светильники и т.д. [5, 4]. В 1962-1963 гг. Г.И. Ионе [6, 76] произвел первые стационарные раскопки города. Исследования продолжил в 1966-1967 гг. И.М. Чеченов [7].

Нижний Джулат, возникший в раннем средневековье, активно функционировал до конца XIV в., до момента захвата и разгрома города эмиром Тамерланом. В городище выделяется цитадель, защищенная с напольной стороны мощными рвами и валами, а с надпойменной стороны естественной крутизной склона. С юга к цитадели примыкает менее укрепленная часть (посад), а к востоку от них начинается территория обширного селища. Во время раскопок городища выявлена крупнейшая на Северном Кавказе соборная мечеть (436 кв. м.) сооруженная в начале XIV в.

Нижний Джулат являлся достаточно большим и процветающим позднесредневековым городом. Обнаружены подземный склеп-мавзолей, высеченный в материковом грунте, многочисленные зерновые ямы, остатки жилищ, мощная оборонительная стена из самана, следы металлургического производства и др. При раскопках обнаружены и обильный археологический материал, кости животных, керамика, монеты, изделия из металла, из кости, из камня и др. Расцветом Нижне-Джулатского городища считается золотоордынский период (XIV в).

Надо отметить, что в русских летописях XVI в. на территории восточных адыгов упоминаются городки и крепости. Так, во время похода Темрюка Идарова и его русских союзников в лице Григория Плещеева против князя Пшеапшоко Кайтукина были разорены кабардинские города и крепости Мохань, Енгирь и Ковань [8, 46].

Значительную работу по исследованию материальных памятников Центрального Предкавказья проделали братья Нарышкины. В 1867 г. во время археологической экспедиции братьев Нарышкиных в Сванетию через Кабарду к юго-западу от современного селения Верхний Баксан, вблизи истоков реки Баксан у перевала были обнаружены развалины крепости [9, 326]. Адыги называли крепость «ференджской», т.е. франкской. Так называли на Востоке жителей Западной Европы. В данном случае под ференджами

подразумевали генуэзцев, имевших свои фактории и крепости на всей территории Черкесии. Данные населенные пункты принадлежали генуэзским и адыгским феодалам, и зачастую в них имелось двойное правление. Крепость находилась на высокой скале. Братьями Нарышкиными были зарегистрированы остатки круглых башен, находившихся по углам площадки. Центр данной площадки занимали остатки еще более крупного сооружения. Крепость была сложена из хорошо обработанных камней, достаточно мастерской кладки. Она являлась одной из крепостей, контролировавших перевалы в Южный Кавказ.

Автором данной работы проведен осмотр на территории Республики Абхазия в верховьях реки Бзызь, района Псху, где обнаружены памятники адыгов позднего средневековья. В частности развалины средневековой крепости (предположительно XV в.) «Инал». Крепость возвышалась над р. Баул на высоте 100 м. На северных подступах имелся фасад и ров шириной 8 м. Главный вход крепости был с северной стороны – террасы. Высота стен достигала 7-8 м. Данная крепость, судя по всему, являлась хорошо укрепленным пунктом по пути в Кабарду через Санчарский перевал. Сюда же пролегалo ответвление шелкового пути.

Большое распространение на территории восточных адыгов имели культовые сооружения – храмы, церкви, часовни, склепы-кешене и т.д. Видный польский дипломат второй половины XVI в. Мартин Броневский во время пребывания послом в Крыму собрал значительный материал о Черкесии, в том числе о восточных адыгах. Он отмечал каменные постройки-храмы, где раньше служили христианские священники [1, 54].

С установлением российской администрации территории Кабарды начинает привлекать внимание российских исследователей. Свои исследования в Кабарде провел известный караимский писатель и археолог А. С. Фиркович. В 1849 г. в 1 км северо-восточнее селения Былым А. С. Фирко-

вичем были обнаружены и обследованы остатки башни. По его сведениям, сохранилась западная сторона башни, высота которой – 6, ширина – 10 и толщина около 1,5 аршина. На сохранившейся стене имелось небольшое окно. А. С. Фиркович в 1849 г. зарегистрировал в 12 верстах к западу от Налычика, на правой части реки Шалушка развалины часовни. Часовня представляла собой круглое в плане сооружение. Вокруг нее располагались несколько каменных плит с крестами [11, 124, 125].

В 1867 г. на правом берегу реки Гунделен братья Нарышкины зафиксировали наземные склепы-кешене [9, 332]. По сведениям Н. Нарышкина, местность, начиная от селения Заюково вплоть до впадения реки Гунделен в Баксан, была покрыта множеством могил, означенных грудями камней и местами довольно правильной формы памятниками, похожими на круглые или квадратные часовни с окнами, на которых хорошо сохранились арабские надписи. На самом деле лишь часть из них относилась к эпохе позднего средневековья, остальные датируются к XVIII в., временем принятия ислама в Кабарде. В 1932 г. был исследован один из полуразрушенных родовых склепов, имевший следующие параметры: длина – около 8 м, ширина – 5 м, высота сохранившейся части – 2 м.

Во время экспедиции Нарышкиных в 3 км к юго-западу от селения Верхний Баксан на правом берегу реки Баксан был обнаружен и обследован наземный склеп-кешене. В конце 80-х гг. XIX в. русский этнограф В. Я. Тепцов исследовал данный памятник. Склеп-кешене представлял прямоугольное в плане сооружение, сложенное из крупного булыжника на извести. Длина склепа составляла – до двух сажень, ширина – около сажени. На стене склепа имелись изображения фигуры оленя и человеческой руки. Под полом склепа обнаружены остатки деревянного гроба. Вокруг склепа расположен могильник [12, 60]. Тогда же В. Я. Тепцовым в 6 км юго-восточнее современного с. Былым на правом берегу

реки Гестенты обнаружен наземный склеп-кешене. Он представлял собой шестиугольное в плане сооружение из камня. По мнению В. Я. Тепцова, оно являлось церковью [12, 120]. В 1,5 км от реки Баксан близ селения Былым, на левом берегу реки Гестенты В. Я. Тепцов исследовал развалины небольшой христианской часовни. На восточной стене часовни сохранился выбитый на камне крест. Позже в XVIII в. часовня получила у балкарцев название «Байрым», «Божья мать».

Развалины храмов были обнаружены на территории и в предместьях г. Нальчик. По данным М. И. Ермоленко [5, 4], проводившего исследования в 1924 г., на территории г. Нальчика были обнаружены развалины церкви. По сообщениям старожилов, церковь представляла полуразрушившееся здание, поросшее мхом, которое впоследствии полностью разрушилось. В 12 верстах от Нальчика в досоветский период были обнаружены и обследованы часовни. Они представляли небольшие сооружения пирамидальной формы, из хорошо обработанных камней, на известковом растворе. С наружной стороны они имели кресты, высеченные на камнях, а с внутренней стороны прослежены остатки стеной росписи [13].

Важными для нас являются исследования археолога, этнографа, бывшего заведующего Этнографическим отделом Русского музея А. А. Миллера. В 1924 г. в районе Кашкатау А. А. Миллер [14, 71] осмотрел развалины наземного склепа. Позже в 1946 г. данный памятник обследовал П. Г. Акритас. Он представлял собой прямоугольное в плане сооружение с двускатной крышей, построенное из обработанного камня на известковом растворе, стены отштукатурены. К юго-западу от нее А. А. Миллер еще в 1883 г. обследовал склеп, представлявший восьмиугольное в плане сооружение с коническим покрытием. Построен из обработанных камней на известковом растворе. В данном районе М. И. Ермоленко к юго-западу от с. Бабугент описал развалины церкви. Она представляла каменную построй-

ку, на которой имелись высеченные кресты и надписи, предположительно греческие. Е. И. Крупнов, в 1947 г. обследовавший данный район, сообщал о руинах небольшого святилища или древнехристианской церкви с двухскатной крышей [15, 318].

Христианские культовые сооружения начинают приходить в упадок уже в XVI в. с началом проникновения ислама из Османской империи. В XVII в. под напором все возрастающего влияния ислама происходит полное искоренение христианства, с чем связано и окончательное запустение христианских храмов.

В 1967 г. И. М. Чеченов зарегистрировал в Нальчике к западу от курортной зоны Долинск селище [16]. Оно представляло собой слабо пересеченный участок, окруженный лесом и густым кустарником. Поверхность была усеяна костями животных и фрагментами керамики. Распространение находок позволяет сделать вывод о площади селища – не более 50×70 м.

Селения кабардинцев в русских и османских источниках XVI-XVII вв. назывались – кабаками. Большинство домов восточных адыгов являлись турлучными, и места поселений практически невозможно определить. Несмотря на это, надо все же отметить, что до сих пор никто специально не занимался данной проблемой. Кабаки являлись основным видом поселений восточных адыгов. Французский путешественник XVII в. Ж.Б. Тавернье описал кабаки как селения в форме круга, со свободной площадкой в центре для скота [10, 76]. Известный османский автор первой половины XVII в. Эвлия Челеби выделяет среди кабаков княжеские ставки, которые назывались «пшуко». По его сведениям пшуко (княжеское поселение – Ж. К.) кабардинского князя состояло из 300 домов. В нем находилась соборная мечеть, две мечети и баня. Эвлия Челеби описывает кабардинские кабаки как благоустроенные селения, находящиеся географически в удобных местах [3, 86-88]. В конце XVII в. Э. Кем-

пфер писал, что жилища кабардинцев сплетены из ветвей и внутри обмазаны глиной [10, 118]. Турлучные дома имели широкие трубы для выхода дыма. Они были сплетены из ветвей и обмазаны глиной. Жилища отапливали небольшие камини. Маленькие окна закрывались деревянными ставнями. Селения кабардинцев состояли из 300-400 дворов и были огорожены плетнем. Они были адаптированы к фортификации. Два параллельных ряда высокого плетня заполнялись плотно утрамбованной землей, образуя стену для защиты от врага. Поселения располагались в основном вдоль или близи рек.

Примечания

1. Рассказ генуэзца Джорджио Интериано о быте и нравах черкесов // Веселовский А. Н. Несколько географических и этнографических сведений о древней России, из рассказов итальянцев. ЗРГО по отделу этнографии. Т.2. СПб., 1908.

2. *Алексеева Е. П.* Очерки по истории черкесов XIV-XV вв. // Труды Карачаево-Черкесского НИИ. Черкесск, 1959. Вып.3.

3. *Челеби Эвлия.* Книга путешествий. М., 1979.

4. *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1994.

5. *Ермоленко М. И.* Археология Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1927.

6. *Ионе Г. И., Опрышко О. А.* Памятники рассказывают. Нальчик, 1963.

7. *Чеченов И. М.* Древний город на Тереке // Кабардино-Балкарская правда. 1967 г. № 243. Его же: Некоторые итоги раскопок Нижнего Джулата в 1967 году // Вестник КБНИИ. Вып 1. Нальчик, 1968. Его же: Раскопки городища Нижний Джулат в 1966 году // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Т. XXV. Нальчик, 1967.

8. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Документы и материалы. В 2-х томах. М., 1957. (КРО). Т. I.

9. *Нарышкин Н.* Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ с археологической целью в 1867 г. // Русское археологическое общество (РАО). СПб., 1871. Т. VIII.

10. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. (АБКИЕА). Нальчик, 1974.

11. *Деген-Ковалевский Б.Е.* Работы на строительстве Баксанской ГЭС. Известия ГАИМКа. Вып. 110. (Археологические работы Академии на новостройках в 1932-1933 гг. Т. II). М-Л., 1935.

12. *Фиркович А.* Археологические разведки на Кавказе // Русское археологическое общество (РАО). Т. IX. Вып.2, СПб., 1857.

13. Отчет археологической комиссии (ОАК) за 1897 г. СПб, 1900.

14. *Миллер А.А.* Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Государственной Академии истории материальной культуры // (СГАИМК) в 1924 и 1925 гг. 1926 г. Т.1.

15. *Круинов Е.И.* Отчет о работе археологической экспедиции 1947 г. в Кабардинской АССР // Ученые записки Кабардинского НИИ. Нальчик, 1948. Т. IV.

16. *Чеченов И.М.* Археологические работы в городищах Кабардино-Балкарии в 1965 году // УЗ КБНИИ. Т. XX. Нальчик, 1967.

М. Ч. Чшиева

(Владикавказ)

ИЗ ИСТОРИИ СКУТ-КОХА-ЕММАУСА

Еммаус (Скут-кох) – был одним из красивейших сел Осетии. Окруженный со всех сторон холмами с террас которых, как с амфитеатра публика и сегодня во время праздничных мероприятий любит наблюдать за демонстрирующей мастерство осетинского танца молодежью, этот живописный уголок Осетии привлекает к себе внимание не только своей необыкновенной красотой и мягким, приближенным к кисловодскому лечебным климатом и минеральными водами. Его история яркостью, сложностью и драматизмом исторических событий вряд ли кого-либо может оставить равнодушным.

Возникновение на южном склоне Сунженского хребта в Малой Кабарде на выкупленных у кабардинского князя Бековича-Черкасского казной землях аула Скут -кох происходило в условиях Кавказской войны 1817-1859 гг. Обеспечение контроля за районом Кабардино-Сунженского хребта имело большое значение для российской администрации. Покрытый лесом, аул служил кратчайшим, надежным сообщением для банд Шамиля с Западным Предкавказьем – с Кабардой и Карачаево-Черкесией. Осетинские аулы должны были исполнять роль военных укреплений или преграды (клина) от таких сообщений. Кроме того, с присоединением Грузии для России важной становилась задача обеспечения безопасного сообщения по Военно-Грузинской дороге. Устройство осетинских аулов и казачьих станций вдоль Военно-Грузинской дороги должно было обеспечить решение этой задачи. [1, 81]. А самое важное, что с переселением осетин с гор на плоскость и наделением их землей на равнине должен был решиться главный вопрос для Осетии – земельный.

Так в 1839 году семье тагаурского алдара из Горной Санибы Алхаста Кундухова за преданную службу России его сыновей – Каспулата, Муссы и Ибрагима, – разрешено было поселиться вместе с 80 дворами крестьян в урочище Скут-Кох. В топонимике села название Скут-кох (Скутты-к'юх) (разорванная роща) используется жителями по сей день, когда речь идет о сенокосных участках, находящихся в северной, пересеченной холмами части села.

Аул Скут-Кох находился на стыке четырех округов Терской области (Чеченского, Кабардинского, Ингушского и Осетинского). Через урочище Скут-Кох «хищнические партии постоянно пробирались на Военно-Грузинскую дорогу». Поэтому переселение сюда многолюдного аула было необходимо с военной точки зрения.

Один из сыновей Алхаста, Мусса Кундухов, был особенно чтим среди кавказских генералов. Именно Муссе Алхастовичу, заслужившему особую благосклонность начальства, был выделен в 1839 г. столь значительный надел, несмотря на остроту земельного вопроса в плоскостной Осетии. Кундуховым было отмежевано 5080 дес. земли, деньги за нее уплачены, но с выдачей плана на отведенную землю российская администрация оттягивала, то до «водворения спокойствия в крае», то до «общего размежевания», или, чтобы «подобные просьбы не последовали от других» алдаров. [2, 27-28]. Соседями Кундуховых были тагаурцы Теги и Беслан Кусовы, Гадоки Цомартов, Султан, Габис, Кучуко, Темрюко и Гапо Дударовы. [3, 75-76].

Кундуховы объявили Скут-кох своей феодальной собственностью, хотя документов на нее они не получили. Ситуация неопределенности привела к конфликтам Кундуховых как с собственными жителями, которые считали скут-кохскую землю и построенный на ней общими силами в 1840 г. оборонительный замок общими, так и с жителями соседних аулов. Из-за конфликта с соседями Каспулат Кундухов бежал в горы и стал абреком. Хотя через полтора года он вернулся,

но был лишен чина и жалованья [3, 30]. 20 семей из Скут-коха переселились в 1845 г. в соседние аулы. Переселенцы жаловались, что Кундуховы не дали им «ни земли, ни жилых строений, даже отняли весь засеянный хлеб...» и требовали взыскать с Кундуховых деньги за «хлеб, строения, сделанный общими усилиями в Скут-кохе замок». [4, 75-77.]

Брат М. Кундухова, штаб-ротмистр Индрис Кундухов, в свою очередь, в рапорте начальнику Владикавказского округа писал в 1851 г., что батакоюртовцы начали пахать землю еще ближе к аулу Скут-кох, причем в ответ на его предупреждение соседи начали стрелять.

Выстроенный совместно с проживающими в Скут-Кохе крестьянами оборонительный замок, Кундуховы использовали для защиты всего аула, все в порядке очереди держали дневной и ночной караулы по 4 человека. Замок в Скут-Кохе, выстроенный из белого камня, находился в северной части села на возвышенности, окруженный двухметровой белокаменной стеной, растянутой на 82 м, он служил настоящей крепостью, в которой укрывались жители аула во время набегов банд абреков, и из бойниц которой они держали оборону [5, 18-22].

Жители соседних аулов в случае опасности оставляли свои дома и укрывались в Скут-Кохе, а «неприятель предавал их жилища огню». Замок производил внушительное впечатление. Он словно парил, величаво возвышаясь над окружающим ландшафтом. Внутри замка находились мечеть и кунацкая. В 1842 г. М. Кундухов переселил к себе в Скут-кох жителей «Батако Акмурзиева, Ачалуков и Цицила Джантимилова (аулов, которые страдали от набегов абреков, доведя число своих жителей до 300 человек». Так они смогли отражать набеги чеченцев «под предводительством Ахверды Магомета» [4, 77; 6, 82]. О хороших отношениях Кундуховых с ингушами свидетельствовал и брак их сестры – Мамми (Фатимы) с назрановским подполковником Гаирбеком Гайтиевицем Мальсаговым [7].

По распоряжению Владикавказского коменданта в 40-е гг. XIX в. жители аулов Акмурзиева и Джантимирова были переселены на северную оконечность Ачалуковского ущелья в урочище Саби-юрт, якобы из-за контактов с Шамилем. В 1844 г. переселенцы-фарсаглаги из левобережных плоскостных сел, находившихся на русской службе, во главе с прапорщиком Бада Кадиевым основали аул Батакоюрт. В 1856 г. Батакоюрту было отмежевано из Кундуховских земель 5585 дес. на 155 дворов жителей и 80 дес. на церковь [8, 131-132]/

В 1857 г. полковник М. Кундухов стал начальником Военно-Осетинского округа. Назначение туземца на столь высокую и ответственную должность было явлением беспрецедентным. Он заслужил доверие высшего кавказского командования своей преданной службой. М. Кундухов был кавалером орденов св. Анны 3-ей, 2-й и 1-й степени, ордена св. Владимира 4-й степени с бантом, св. Владимира 3-й степени с мечами, ордена св. Станислава 2-й степени, пожалован кавалерийским крестом Леопольда Австрийского, а также золотой саблей с надписью «За храбрость», которыми он был награжден за доблесть в борьбе с врагом [9, 48-51]. Одновременно он стал председателем «Комитета для разбора личных и поземельных прав туземцев Военно-Осетинского округа». М. Кундухов хотел создать в Осетии такую же словесную структуру как в Кабарде. В 1859 г. Комитет М. Кундухова выработал «Проект личных и поземельных прав туземцев Осетинского округа», по которому 70% земли в Тагаурии должно было принадлежать алдарской верхушке. Но с поражением Шамиля, правительство стало игнорировать претензии алдар. Поэтому проект М. Кундухова был отклонен, и он сразу вышел из состава комитета. [10, 1; 11, 74-80]. Именно тогда М. Кундухов заявил, что «остаться здесь после пережитого означало бы обречь себя на пожизненную пытку» [12, 67-70.]

В 1861-1864 гг. М. Кундухов был начальником Воен-

но-Чеченского округа. В это же время его брат был заместителем начальника Кабардинского округа. По доносам местных жителей, в своей кунацкой они принимали в любое время суток «неизвестных людей» [12, 70]. Начальство стало подозревать Кундухова в намерении стать во главе общего восстания на Восточном Кавказе против Российского правительства и в связях с чеченской мусульманской сектой зикристов Кунта-Хаджи. Его единомышленниками-заговорщиками были кумыкский генерал, князь Мусса Уцмиев, чеченец Садулла Османов, ингуши Алико Цуров и кабардинец князь Атажукин. Начальство не забыло и то «зловредное влияние, которое М. Кундухов имел на Варшавско-конно-горский дивизион, которым он командовал, стараясь всеми силами обращать христиан к магометанству» [13, 39-об.]:

Недовольство крестьянской реформой 1861 года, и в целом российской политикой на Кавказе усиливало враждебные антироссийские настроения среди мусульманской знати. В этих условиях присутствие генерала М. Кундухова в пределах Терской области для царской администрации становилось более чем нежелательным. Поэтому когда М. Кундухов обратился к начальнику области с просьбой разрешить ему уволиться со службы и переселиться с семьей и родственниками в Турцию, то она «была встречена без огорчения». Кундухов обещал при этом, что возглавит переселение 3000-5000 семейств осетин, чеченцев и карабулаков.

Основной контингент переселенцев дал Восточный Кавказ. В составе первой партии переселенцев были семьи генерал-майора Муссы Кундухова, его жена Косерхан Кубатиева, сыновья Асланбек, Халибекир, его племянники Хазби и Хазимуар, его брат Афако, с женой Фардауз, их дети - Хаджимурат, Минат, Гутаз, Паша, другой брат Муссы – подпоручик Каспулат с семьей, их крестьяне, а также другие Кундуховы, алдары Тхостовы, Есеновы, Алдатовы, Кануковы, Мамсу-

ровы и другие [14, 1-3] Они отправились в Турцию в июле 1865 г.

Мусса-паша Кундухов, как его стали называть в Турции, обосновался в вилайете Сивас и получил должность командующего армией. В русско-турецкой войне 1877-1878 гг. он сражался против своих бывших товарищей по оружию. Скончался генерал в 1889 г. в Эрзеруме.

Скут-Кох в 1865 г. был выкуплен у Кундухова казной. Часть его земли была отмежевана Заманкулу (642 десятины) и 1055 десятин Батакоюрту. Оставшиеся в Скут-Кохе 17 дворов были переселены в Тулатово (Беслан) [1, 331 об.].

Новым владельцем скут-кохской казенной дачи (бывшей Кундуховской), уже значительно уменьшенной в размере (950 десятин), стал начальник Осетинского (впоследствии Владикавказского с 1863-1874 гг.) округа – А.Ф. Эглау. Замок Кундуховых из 6 комнат с восьмиугольной башней, каменным флигелем, с двумя жилыми и тремя нежилыми помещениями, флигелем с пятью жилыми помещениями, кунакской, каменной стеной с бойницами, окружающей двор с прилегающими конюшнями и амбарами, а также с каменной мечетью, были оценены в 2030 рублей, так как постройки эти после 5 лет после отъезда Кундуховых, пришли в ветхость и нуждались в ремонте [15, 4-5].

За время пребывания в должности Александр Францевич Эглау «отечески» управлял населением. В 1872 г. направил в Петербург прошение о необходимости введения всеобщего обязательного обучения в Северной Осетии. Городской голова Владикавказа Гаппо Баев писал об Эглау, что «он сам раздает семена по селениям, делит весной землю под огороды, под сады, тратится на школы, садоводство, в Гизели ввел гречиху, самые простые осетины день и ночь имели к нему доступ, зная окна его спальни, ночью стучали к нему и будили его. У многих горцев он был крестным отцом» [16, 1] Начальник области генерал-адъютант Шереметьев писал в 1889 г., что Эглау был одним из

заботливейших и попечительнейших окружных начальников осетинского населения, снискавшего ему особое доверие, любовь, понимание. Эглау был одним из тех деятелей, которые выступали за освобождение зависимых сословий, в 1871 г. его стараниями горский суд у осетин был заменен общими судебными учреждениями, за что он был пожалован чином генерала-майора [17, 13-14.] В 1883 г. атаман 2-го Военного отдела Терского казачьего войска был обвинен в «употреблении льготных казаков на работы не в установленное время и без оплаты, удержании у себя денег, следовавших нижним чинам в добавочное содержание, произвольном распоряжении казенными деньгами и в других противозаконных действиях» [18, 11-11]. Таким образом, Эглау, бывший начальник Владикавказского округа, бывший атаман Терского казачьего войска, бездетный, в возрасте 63 лет, остался без средств к существованию на склоне дней. Такова трагическая судьба второго владельца скут-кохской земли.

В 1887 г. Эглау пригласил на свои частно-владельческие земли в Скут-Кох 14 семей немецких колонистов, 10 семей из которых были германскими и австрийскими подданными, 3 семьи из Гнаденбургской колонии 1-го участка Сунженского отдела, одна семья из Саратовской губернии Сосновской волости. Они должны были организовать в Скут-Кохе «образцовое хозяйство» и «тем самым показать окружающему туземному населению улучшенные способы земледелия». После лишения генерал-майора Эглау «всех прав и преимуществ», проживающие в Скут-кохе колонисты были причислены в административно-полицеском отношении к селению Заманкул. После принятия колонистами русского подданства, Терская администрация утвердила самостоятельное колонистское правление и переименовала по просьбе его жителей колонию в Эммаус. Так же называлось святое для христиан селение недалеко от Иерусалима, где по библейской версии воскрес Спаситель. Колонисты

разделили между собой землю на участки: староста колонии Иоганн Реттебахер владел самым большим участком земли – в 450 десятин, остальные колонисты- Георг, Рихард Вильгельм Флейшгауеры, Отто Майле, Гейнрих Штеле, Карл Кноп, Георг Лам, Эрнст Беке, Иоганн Ландль, Фридрих Гебберт, Петр Кейнпрехт владели участками от 10 до 50 десятин, всего 950 десятинами. В 90-е гг. XIX в. число дворов в колонии возросло до 35. В селении была одна мужская и одна женская школы.

Колонисты по-новому обустроили селение, отстроили себе каменные и саманные дома (25 дворов). Разводили крупный рогатый скот (в 1889 г. – 96 голов, 74 лошади). Эммаус просто утопал в зелени. Фруктовый сад размером в 6 десятин окружал колонию переселенцев.

В северной части села немцы выращивали виноград, с северо-востока была высажена большая ореховая роща, создана система водоснабжения села и орошения сельскохозяйугодий (большинство этих садов было вырублено во время Великой Отечественной войны на дрова, когда в лес стало ходить опасно). Колонисты выращивали также хлеб, была у них и бахча. Около селения протекал обильный ручей с хорошей питьевой водой. (В настоящее время в селе ручья нет и оно испытывает проблему нехватки питьевой воды).

Таким образом, немцы превратили этот маленький уголок осетинской земли в райское место благодаря своему огромному терпению, трудолюбию и аккуратности – исконно немецким качествам. Несмотря на достигнутые успехи, 18 июня 1905 г. колонистское правление в Эммаусе было упразднено [19, 23]. Главной причиной переселения колонистов были постоянные набеги ингушских банд на колонию, от которых Эммаус был отделен только 5-километровой полосой леса.

Имение Эммаус было продано екатеринодарскому товариществу Дицман. Это была фирма-посредник между

колонистами и куртатинским товариществом. При содействии Крестьянского поземельного банка (КПБ) хутором Куртатинского товарищества, состоявшего из 55 дворов осетин, имение Эммаус и было приобретено у последнего. В этом приобретении большую помощь куртатинцам оказал присяжный поверенный Георгий (Гаппо) Васильевич Баев, стараниями которого в 1907 г. на Осетию было распространено действие КПБ и в целом проводились столыпинские преобразования. По замыслу П. А. Столыпина вся Россия должна была быть поделена на хутора-участки, полученные крестьянами в собственность вне пределов территории села. Покупная цена десятины составляла в среднем 150 руб. Из них 120 руб. в виде ссуды выдавалось КПБ, а 30 руб. вносили сами покупатели. Сумма долга банку от Куртатинского товарищества составляла 98000 руб., ежегодный платеж – 4410 руб. Не все жители справлялись с выплатой долга. Многие возвращались обратно в горы. Общая площадь хутора составляла 944 десятины, из которой удобной земли было 780 десятин, леса – 5. Земля между членами товарищества была поделена по жребию доверенными лицами. Количество приобретаемой земли было различным и зависело от состоятельности покупателя.

Так, переселившийся из с. Даллагкъау Д. Сокаев купил 5 дес., Тауби Сокаев – 20 дес., Бекмурза Кцоев из с. Гули – 20 дес., Пецо, Дзарахмат, Дрис, Заурбек и Хатахцкъо Кцоевы – по 10 дес. Джела и Габи Елкановы из с. Дзивгис – по 10 дес., Джела Цоколаев – 10 дес., Дзицыл Дзодзиев из с. Барзикау – 20 дес., Дола и Горджен Годжиевы 20 и 10 дес. соответственно, Туган и Дзиго Джелиевы 5 и 10 дес., Хамурза Габоев – 20 дес., Заурбек Мсоев из с. Барз – 20 дес. Хатахцкъо и Саукудз Хестановы – по 20 дес., Дзамболат, Инус и Миртиз Гусовы из с. Хидыкус – по 20 дес., Тепсарихъо Кодзаев из с. Урикау – 10 дес. Боци, Малаг и Акмурза Томаевы – по 20 дес. и 10 дес. Долг банку выплачивался товариществом еже-

годно. После Октябрьской революции он был аннулирован. [20, 28-29].

Так как село находилось в уязвимой для нападения разбойничьих ингушских банд местности, в Эммаусе велась постоянно караульная служба. В 30-е годы, во время коллективизации, этот населенный пункт получил новое название – Раздзог, то есть «идущий впереди». Но сейчас, к сожалению, Раздзог – далеко не первый. Сказались те потрясения и эксперименты, которым подвергалось село на протяжении последних лет. Главные его проблемы – это отсутствие рабочих мест, воды и, наверное, веры в собственные силы. Но жителям села незачем далеко идти за решениями своих проблем. Ведь ответы на многие сегодняшние вопросы они могут найти в своей собственной истории.

Примечания

1. ЦГА РСО-А. Ф.242. Оп.1. Д.1217.
2. ЦГА РСО-А. Ф. 290. Оп. 1. Д. 121.
3. ЦГА РСО-А. Ф.291. Оп. 1. Д. 18.
4. ЦГА РСО-А. Ф.233. Оп.1. Д.3
5. ЦГА РСО-А. Ф.290. Оп.1. Д. 784.
6. ЦГА РСО-А. Ф. 233. Оп. 1. Д. 1217
7. *Марзоев И.-Б.* Т.<http://iratta.com/stati/9886-rodstvennyye-svyazi-osetinskoj-i-ingushskoj-aristokratii.html>.
8. *Берозов Б.П.* Преселение осетин с гор на плоскость. Орджоникидзе, 1980.
9. НА СОИГСИ. Ф. Г. Дзагурова. Оп.1. Д.70
10. ЦГА РСО-А. Ф.291. Оп.1. Д.25.
11. ЦГА РСО-А. Ф.291. Оп.1. Д.30.
12. *Дзагуров Г.А.* Переселение горцев в Турцию. Ростов-Дон, 1925.
13. ЦГА РСО-А. Ф.291. Оп.1. Д. 1217.
14. НА СОИГСИ. Ф. 17. Оп.1. Д.14.
15. ЦГА РСО-А. Ф.242. Оп.1. Д.784.

16. ЦГА-РСО-А. Ф.224. Оп.1. Д. 279.
17. ЦГА-РСО-А. Ф.12. Оп.3. Д.169.
18. ЦГА РСО-А. Ф. 54. Оп.6. Д.35.
19. ЦГА-РСО-А. Ф.11. Оп. 6. Д.10.
20. ЦГА-РСО-А. Ф.224. Оп.1. Д. 85.

ЭТНОЛОГИЯ



З. В. Канукова
(Владикавказ)

АГРАРНАЯ ТРАДИЦИЯ В ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ

Исследовательский интерес к традиционной культуре, сохраняющейся и развивающейся в городском пространстве, проявился около трех десятилетий назад, когда советские этнографы поставили вопрос о необходимости этнографического изучения города. В частности, М. Г. Рабинович, рассматривая традиционную культуру в русском феодальном городе, призывал к исследованию народных традиций во взаимодействии с культурой городов всех предшествующих эпох [1, 33; 2]. Появился ряд интересных исследований этнокультурных проблем, связанных с урбанизационными процессами [3-8].

В региональной историографии наметилась тенденция изучения северо-кавказского города как сосредоточения различных культурных традиций и развивающихся новаций, но основное внимание уделяется городу как фактору общественной модернизации [9-12].

Социально-культурная практика многих поколений горожан, подтверждающая самообновленческие функции этнической культуры, значительно актуализировала проблематику модернизирующих возможностей традиционной культуры, способствовала формированию современных парадигм теории модернизации, включающих представления о позитивном потенциале этнических традиций.

В настоящей статье предпринята попытка рассмотрения аграрных традиций, функционирующих в городском пространстве Терской области в эпоху пореформенной модернизации. Наряду с архивными и опубликованными материалами, максимально использован высокий информационный потенциал дореволюционной периодики, привлечены нетрадиционные источники – городская хроника, реклама, различные объявления и сообщения, в которых сохранилась яркая культурноисторическая информация по городской повседневности, характеризующая как традиционные, так и новые, урбанизированные, этнически не маркированные явления бытовой культуры горожан. Городская хроника и реклама содержат уникальный и разнообразный материал, который подвергнут анализу на предмет происхождения и особенностей бытования отдельных фактов культурной жизни. Далекое не все из них закрепились в городской обыденности и перешли в традицию, поэтому отбирались только те факты, упоминание о которых неоднократно повторяется в прессе в течение изучаемого периода, а также подтверждается другими материалами.

Вторая половина XIX века стала важным этапом в становлении и развитии городских поселений на Северном Кавказе, значительная часть которых выросла из крепостей-форпостов. Города Терской области – Владикавказ, Грозный, Кизляр, Нальчик, Пятигорск, Георгиевск, Моздок – постепенно утрачивали свою первоначальную роль военных крепостей и становились административ-

ными, экономическими и культурными центрами. Они играли большую роль в установлении российско-северокавказских отношений, способствовали интеграции региона в российское экономическое, социальное и культурное пространство.

Жителей новых городов объединяло получение статуса горожан, общие процессы адаптации к урбанизированному хозяйству и культуре. Разные по численности, социальному составу, по уровню инкорпорации в хозяйство и общественно-культурную среду региона, горожане первых поколений были в своем большинстве носителями аграрной культуры и вырабатывали сходные модели жизнеустройства в городской среде, позволявшие им сохранить этническую идентичность.

Практически все мигранты из деревни концентрировались в землячествах, что приводило к консервации традиционной культуры, ценностной системы, образа жизни. На первых порах они стремились к компактному поселению, создавали в городах национальные кварталы, слободки или улицы. Горожане первого поколения – выходцы из аграрных районов, традиционные навыки которых не были востребованы городом, пытались устроить свою жизнь в соответствии с традиционными хозяйственными занятиями.

Во Владикавказе – столице Терской области – сельским хозяйством занималась значительная часть горожан – русские, осетины, грузины, немцы и другие. «Это владикавказские мещане, перенесшие с собой из деревни всю деревенскую обстановку, приемы и обычаи. В большинстве случаев сельское хозяйство служит для удовлетворения собственного обихода, но немало занимаются им с промышленной целью: сеют в больших размерах кукурузу, подсолнечник, картофель» [13,106]. Под полевые посевы, огороды и сады горожане арендовали землю у городской управы. Важное место в городском хозяйстве занимало скотоводство. В 1876 году в

городе насчитывалось 5684 лошади, 7928 волов, 6432 коровы, 5983 теленка, 485 коз, 8032 овцы, 6238 свиней, 132 осла и мула [14, 83].

По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи за 1897 год в сельском хозяйстве Владикавказа было занято 33,4% всего городского населения [15, 150-154]. Население Моздока в своем большинстве также было занято сельским хозяйством, но к 1874 году в городе было немало ремесленников, профессионально ориентированных на городские нужды [16, 27].

Важно отметить, что город не только сохранял традиции аграрной культуры, но и создавал условия для усовершенствования сельскохозяйственных занятий, к которым, прежде всего, следует отнести активную деятельность специализированных культурно-просветительских обществ.

«Общество распространения образования и технических сведений среди горцев Терской области», «Терское общество сельского хозяйства и сельскохозяйственной промышленности», «Общество птицеводов А. Б. Ленартовича» и другие устраивали выставки и практические занятия, знакомили горожан «с лучшими и наиболее удобными и применимыми сельскохозяйственными орудиями и машинами, а особенно с новейшими усовершенствованными плугами» [17, 17; 18, 76, 115].

Благоприятные условия создавала городская торгово-промышленная инфраструктура. Владикавказский склад машин и орудий Терского общества сельского хозяйства и сельскохозяйственной промышленности, склад земледельческих машин Владикавказской паровой лесопильни, английский магазин Копфшталь реализовывали оригинальные плуги, бороны, крюмеры, жатвенные и сноповязальные машины, плодосушки, зернодробилки, сепараторы, садовые инструменты, маслобойки гольштинские и лефельдовские и др. [19,13 и 47;20,21]. Состоятельные горожане в начале XX века имели воз-

возможность сделать заказы по каталогу Берлинскому заводу сельскохозяйственных машин и орудий Карла Беермана, известным фирмам «Гулье-Бландшард», «Генрих Лапц», «Перкунь», которые предлагали патентованные сеялки, конные грабли, многолемешные плуги, конные приводы и другую сельскохозяйственную технику и инвентарь [21, 33; 22, 43; 23, 176].

К сожалению, нет источников, позволяющих определить степень востребованности этой продукции, которую в течение многих лет рекламировала местная пресса, и влияние указанных урбанистических ресурсов на хозяйство горожан. Но с уверенностью можно утверждать, что в начале XX века сельскохозяйственные занятия развивались вполне успешно.

В Городскую управу Владикавказа часто обращались горожане с просьбой о предоставлении земли в аренду. Жители Осетинской слободки просили расширить площадь для своих пастбищ, брали в аренду новые участки земли, активно торговали сельскохозяйственной продукцией [24, 208]. Персидская община арендовала сады и выращивала фрукты на продажу, грузинская – торговала домашней птицей и продуктами скотоводства, а в декабре 1915 года даже ставила вопрос об открытии мелкорайонного сельскохозяйственного общества [25, 267]. Большие скотоводческие хозяйства были у татар: горожанин Якубов разводил кабардинских скакунов, на его подворье содержалось около 100 кобылиц и было организовано производство кумыса [26].

Известно, что сельским хозяйством не занимались, как правило, представители армянской и еврейской общин, хозяйственные традиции которых исторически сложились в условиях диаспоры, когда в традиционных аграрных обществах с жесткой системой землевладения, они не могли претендовать на землю и связанные с ней занятия. Подчиняясь законам принимающих обществ, они осваивали определен-

ные ниши в торговле, посредничестве и т.д. Материалы переписи населения за 1897 год подтверждают эти тенденции. Армяне, евреи и персы не были заняты в сельском хозяйстве, но торговали живым скотом, зерном и другими продуктами сельского хозяйства.

Вместе с тем, городская администрация была заинтересована в людях, способных обеспечить развитие городской экономики. При получении статуса горожанина предпочтение отдавалось лицам, имевшим навыки производственно-ремесленной деятельности, торговли или посредничества. Основой экономики новых городов была ремесленная деятельность, в которой четко прослеживалась этническая специфика. Остро востребованными оказались ремесленники – евреи, армяне, дагестанцы, что создавало условия для сохранения и развития традиционной ремесленной культуры. Одним из традиционных армянских ремесел было корзиноплетение, которое в городской среде получило новый импульс дальнейшего развития. При Владикавказском Армянском обществе была создана корзиночная мастерская, в которой изготавливали гнутую мебель, пользовавшуюся популярностью. К этой деятельности подключилось Владикавказское ремесленное училище графа Лорис-Меликова, имевшее столярно-ткацкую и слесарно-кузнечную мастерские. Попечитель Кавказского учебного округа, посетив училище, решил организовать выпуск такой мебели во всех промышленных училищах округа и просил выслать для этой цели образцы [25, 154]. Армяне заботились о передаче традиционных ремесел молодому поколению и использовали новые возможности. Грузинская община также заботилась о передаче молодежи традиционных ремесленных навыков и использовала возможности городской среды: в грузинской профессиональной школе были основаны «белешвейные и изящные рукоделия» и «мастерская дамских нарядов», где шили национальную

грузинскую и европейскую одежду. Персидская община Владикавказа сохраняла традиции ковроткачества, изготовления национальных кондитерских изделий, которые прочно вошли в городской быт: «на многих улицах города можно ежедневно видеть, как персияне-торговцы на подставных столиках продают разные сласти домашней фабрикации, окрашенные во всевозможные цвета» [18, 5]. Своеобразным брендом общины стали «восточные бани». Греки на Северном Кавказе занимались строительством домов, соборов, церквей, устройством улиц, тротуаров, площадей, бульваров. Они воздвигали мосты, берегоукрепительные сооружения и другие объекты. Среди немцев-ремесленников были мастера по традиционному литью свечей из сала. Особую группу ремесленников составляли «мусульмане-серебряки и золотых дел мастера», изготавливавшие разнообразные женские украшения, предметы быта. Обработка металлов к концу XIX века была основным занятием для большой группы кумыков, лезгин.

Ремесла долгое время сохраняли этническую специфику, чему способствовали ремесленные цехи, устроенные по национальному принципу. Моноэтничность долгое время сохраняли дагестанские, армянские, еврейские ремесленные объединения.

Крупные этнические группы имели своеобразную монополию в различных сферах торговли и производства, функционировали мононациональные ремесленные цехи, производственные и торговые кампании, сохранялась этническая специфика хозяйственных занятий.

Примечания

1. Рабинович М. Г. Город и традиционная народная культура // Советская этнография. М., 1980. №4.

2. Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М.: Наука, 1978.

3. *Рындзюнский П. Г.* Изучение городов России первой половины XIX века // Города феодальной России. М., 1966.

4. *Рындзюнский П. Г.* Крестьяне и город в капиталистической России второй половины XIX века. М., 1963.

5. *Будина О. Р., Шмелева М. Н.* Этнографическое изучение города в СССР // Советская этнография, 1977. №6.

6. *Юхнева Н. В.* Этнический состав и этносоциальная структура населения Петербурга. Вторая половина XIX-начало XX века. Л., 1984.

7. Старый Петербург. Историко-этнографическое исследование. Л., 1982.

8. *Семенова Л. Н.* Быт и население Санкт-Петербурга (XVIII век). М., 1998.

9. *Дзалаева К. Р.* Городская культура осетин (вторая половина XIX – начало XX вв.) Владикавказ, 2009.

10. *Туаева Б. В.* Города Северного Кавказа: общественно-культурная среда во второй половине XIX – начале XX вв. Владикавказ, 2008.

11. *Туаева Б. В.* Локальная история: особенности культурной и общественной жизни городов Северного Кавказа во второй половине XIX – первой трети XX веков. Владикавказ, 2010.

12. *Махмудова З. У.* Дербент в XIX-начале XX века. Этническая мозаичность города на «вечном перекрестке». М., 2006.

13. Терский календарь. 1905. Ч. II.

14. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (далее ЦГА РСО-А). Ф. 12. Оп. 7. Д. 432.

15. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Под ред. Н. А. Тройницкого. Терская область. LXVIII. Т. 68. Спб., 1905.

16. ЦГА РСО-А. Ф.12. Оп.2. Д.123.

17. *Ларина В. И.* Социально-экономическое развитие города Владикавказа во 2-й половине XIX века и его влияние

на окружающее горское население. // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Орджоникидзе, 1958. Т. XXI. Вып. I.

18. Терские ведомости (далее ТВ). 1909.

19. ТВ, 1884.

20. ТВ, 1902.

21. ТВ, 1900. №33.

22. ТВ, 1889. № 43.

23. ТВ, 1908. №176.

24. ТВ, 1906. №208.

25. ТВ, 1915. №267; ТВ, 1915. №154.

26. ПЭМ, 1992.

М. М. Гарсаева,

Л. М. Гарсаев

(Грозный)

ЧУХТА – ГОЛОВНОЙ УБОР ЧЕЧЕНОК

Согласно полевым этнографическим данным, чеченские и ингушские женщины носили на голове чухту – плотный волосяной мешок, прикрывающий женские волосы. Возможно, это слово заимствовано из даг. языков, ср. авар., анд. – *чухItIy*, лезг. – *шуткъу, чохту*.

По материалам, зафиксированным в ходе полевой работы в Назрани, Самашках, Ведено, Шатое, чухту шили из коричневого или черного ластика или атласа. Требовалась ткань шириной в 100 см и длиной в 80 см. Прошив вдоль, ей придавали форму мешка, в который вкладывали заплетенные в две косы волосы. С конца, со стороны головы, чухта была раскрыта на 18 см и с обоих краев имела пришитые шнуры, благодаря которым она укреплялась на голове. По кромке конца чухту украшали бахромой – *чечакх*. Поверх нее надевали головной убор из такой же ткани, называемый *чухтан кортали*, назначением которого было укрытие от посторонних взоров волос, как того требовала мусульманская религия. Этот убор среди молодежи впоследствии не утвердился [1, 15-18].

Данный элемент подробно описан у Л. Ю. Маргошвили, которая отмечала, что после принятия северо-кавказскими народами мусульманской религии все вайнахские женщины по достижении 15-летнего возраста были обязаны носить чухту [2, 74].

Н. Грабовский отмечал, что ингушскими женщинами «голова повязывается куском белой бязи, костюм девушки несколько не разнится с женским, но голова последних повязывается особым манером» [3, 174].

Во времена, описанным Н. Р. Мартиросяном, одежда ингушской женщины претерпела заметные изменения, однако,

«тот обычай их повязывать голову бязевым или ситцевым платком сохранился до сих пор во всей горной Ингушетии» [4, 15].

Этот элемент был широко распространен в одежде дагестанских народов. Например, С.Ш. Гаджиева отмечала, что «кумычки носили на голове повязки (чухту) в виде узкого, открытого сверху мешка длиной 100-120 см и шириной 40-45 см. Шили чухту из черной шерстяной ткани с яркими цветами. В неё опускали волосы, сплетенные в мелкие косички, и закидывали на спину. Чухту, прикрыв ею на 2-3 см лоб, плотно завязывали вокруг головы узкими полосами материи. Нижний её конец обшивали кружевами такого же цвета. К чухте не пришивали никаких украшений, как это имело место в горных районах Дагестана» [5, 236].

Почти аналогичный головной убор описан С.С. Агашириновой у лезгин. Правда, сами лезгины особое внимание уделяли украшению чухты, особенно налобной её части, которую обшивали позументом, галунами, бисером, серебряными блестками и т. п. [6, 232].

Очень интересна описанная Г.А. Сергеевой чухта аварской женщины, которая шире и длиннее вайнахской. По-видимому, аварка поверх чухты не всегда носила головную шаль. Как отмечала Г.А. Сергеева, чухта «по форме... мешкообразная, цельнокроеная, сшита из шелковой ткани голубого цвета, на подкладку использована желтая ткань с пестрым рисунком (ткань конца XIX – начала XX вв.), длина головного убора 150 см, ширина 41 см.

Лобная часть чепца отделана прямоугольным кусочком шелковой лиловой ткани, а хвостовая часть чухты украшена вышивкой из золотых, серебряных нитей и яркого цветного шелка. Орнамент применяемого узора – стилизованный растительный и сидящие на побегах птицы. Нарядный вид чухте придают также мишурная бахрома и галун, пришитые к краю ее хвоста» [7, 164].

Покрой типов чухты, описанный указанными авторами-

ми и использованный в костюме дагестанских народов, в основном один и тот же, но есть разница и в размерах, способе шитья, украшении, особенно в орнаменте. Как видно, мешкообразная чухта попала к вайнахам из Дагестана, однако она не достигла у них такого совершенства в отделке, украшениях, как среди аварцев, кумыков и других народов. Интересна и описанная Г.А. Сергеевой чухта кубачинки, которая отличалась от чухт соседней как длиной, так и шириной, а также оформлением. Как вайнахские женщины, кубачинки надевали поверх чухты шаль большого размера. Очевидно, что чухта – это головной убор, получивший свое распространение особенно в связи с утверждением ислама. Почти полная идентичность названия *чухта* в языках дагестанских народов и их соседей вайнахов и других позволяет считать Восточный Кавказ, в том числе Дагестан, родиной этого типа головного убора.

Женский вайнахский головной убор, как известно, претерпел большие изменения в различных кругах населения. Женщины из состоятельных семей носили головные уборы, выгодно отличающиеся от тех, которые были у малоимущих, однако в способах повязывания и практическом использовании их особой разницы не было. Поверх **чухты** пожилой или старой женщины голову обматывали **кледы болу кортали** (ящичная шаль) или **чечакх йолу тлергла кортали**, или **йовлакх** (головная шаль с бахромой), **шера кортали** (шаль из белого шелка), **бой** (головная шаль из ткани большого размера, выполняющая роль пальто). И молодые, и пожилые женщины надевали **бой** зимой поверх платья. В одежде незамужних девушек и невест встречался цветной шелковый головной платок: по-чеченски – **гуьлмаьнда**, по-ингушки – **гурмули**, по-кистински – **шаулакх**, шифон – **шипон** и шапка – **кий**. Об отмеченных головных уборах Е. Н. Студенецкая писала, что название **кортали** (головной платок) произошло от корта – голова, **йовлакх** (тюрск. **яумукь**) – платок [8, 65].

По нашему мнению, слово **йоваакх** 'платок (головной, носовой)', инг. *Йоллакх*, заимствовано из тюрк. языков: кум. *явлукъ*, карач.-балкар. *явлуукъ* 'головной платок', ног. *явлык*. Дифтонг *ав* в чеченском изменился в *ов*.

Разновидности вышеотмеченных головных платков появились в Чечне и Ингушетии одновременно с появлением на Кавказе более качественных тканей, изготовленных фабричным способом, а головные платки из изготовленных на месте кустарным способом тканей в основном сохранились до начала XX века и позже. Головные шали прочно вошли в быт чеченских и ингушских женщин и высоко ценились не только как носильная вещь, но и как символ, обладающий большой знаковой силой. Правда, головная шаль не всегда решала вопросы, связанные с кровничеством, однако, как уже отмечалось, во время стычки по какому-либо поводу платок, брошенный женщиной между спорящими, обычно сразу усмирал их.

Традиционный головной платок сохранился среди старых женщин, а молодые надевают небольшие, повязанные сзади шали. И в прошлом, и в наше время пожилые женщины складывали большие шали в виде треугольника, один конец оборачивали вокруг шеи и связывали с другим под подбородком. Кое-кто укреплял наброшенную на голову шаль разного рода булавками и оба конца шали заводил назад.

Каждая женщина выбирала цвет шали по возрасту. Пожилые – черного, синего, коричневого, темно-голубого цветов, а молодые – белого, красного, желтого, светло-голубого. У молодых были шелковые узорчатые шали, гладкие шали без узоров, с бахромой. Перед свадьбой невесту старательно наряжали, с целью чего ездили за покупками к соседним народам. Шали обязательно входили в число наиболее ценных свадебных покупок.

Примечания

1. Полевой материал, собранный автором в Чечено-Ингушетии. 1981. Тетр. №1,2.
2. *Маргошвили А. Ю.* Культурно-этнические отношения между Грузией и Чечено-Ингушетией. Тбилиси, 1990.
3. *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. III.
4. *Мартиросян Н. Р.* Нагорная Ингушетия. Владикавказ, 1929.
5. *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М., 1961.
6. *Агаширинова С. С.* Материальная культура лезгин XIX-начала XX вв. М., 1987.
7. *Сергеева Г. А.* Одежда народов Дагестана и Чечни // КЭС. М., 1976.
8. *Студенецкая Е. Н.* Одежда чеченцев и ингушей в XIX-XX вв. // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985.

**М. М. Гарсаева,
Л. М. Гарсаев,
Т. С. Шаипова**
(Грозный)

КУР-ХАРС – ДРЕВНИЙ ВАЙНАХСКИЙ ЖЕНСКИЙ ГОЛОВНОЙ УБОР

Из вайнахских женских головных уборов представляет большой интерес ингушский кур-харс. На Северном Кавказе он на сегодняшний день выявлен только среди ингушей. Курс-харс был далеко не у всех и, как отмечает Е. И. Крупнов, его носили лишь женщины из зажиточных семей. По мнению А. П. Семенова, ингушские женщины носили этот головной убор с XVII века до начала XIX века, а Е. Крупнов считал, что с XV по XVII век [1, 73]. Видимо, этот вопрос должен стать предметом дальнейшего исследования хотя бы потому, что в 1990-1991 гг. археолог Р. А. Арсанукаев выявил этот тип головного убора и в склепах Майсты Горной Чечни.

Глядя на него, человек, видевший его впервые, приходил в изумление. Е. И. Крупнов, А. П. Семенов, В. Б. Виноградов [2] и другие исследователи в результате раскопок представили нам различающиеся между собой формы кур-харса. По сей день сохранилась его архаичная форма – ингушская шапочка – **кий**, которая нашла распространение у ряда народов Северного Кавказа.

Как рассказывала 90-летняя Ашата Балгаева родом из с. Элистанжи, она сама не видела указанный головной убор, но запомнила услышанное от своей бабушки: «Прежний кур-харс шили из выделанной, с подстриженным ворсом шкуры, его обшивали цветной шелковой тканью и разноцветными нитками. Это был рогообразный высокий головной убор, который подвязывался шелковыми лентами под подбородком. У кур-харса сзади был один шов и к высоте он сужался. Был он и другого вида,

который шили из домотканой шерсти, делая подкладку. Женщины из зажиточных семей шили кур-харс из цветного шелка и бархата. Бедные – из простого материала и вышивки было поменьше» [3, 10]. Головной убор, представленный Е. И. Крупновым как кур-харс, более низкий, по лбу расшит серебряными пуговицами [1, 52]. Е. И. Крупнов отмечал, что «М. Герасимов, восстанавливая облик женщины по черепу из исследованного нами Нестеровского могильника У в. до н.э., установил грациозность лицевых костей черепа, присущую и современным горянкам Чеченской и Ингушской республик. А реставрируя (по останкам украшений) женские головные уборы на черепах из Нестеровского и Харачоевского могильников, он создал форму убора, близкую как средневековому ингушскому кур-харсу, так и современным северо – кавказским головным уборам, например, чеченским» [1, 74].

Языковед И. Ю. Алироев [4, 80] указал на то, что «слово *кур-харс* образовано из двух компонентов, первый из которых *кур* означает: 1) рога оленя, кочкаря; 2) чуб, локон, прическа женщины, а семантика второго *харс* неясна. По нашему мнению, слово *кур-харс* вошло в научную литературу в искаженной фонетической транскрипции.

В селе Арамхи (Ингушетия) во время полевой работы мы встретили старушку, которая по нашему устному описанию этого головного убора вспомнила его название, утверждая, что ей в детстве пожилые люди рассказывали, что, якобы, более состоятельные женщины – ингушки в бытность свою носили шелковые дорогие шапки с двумя *чугулами*, называемые *кур-хьарс (аш)*. Значит, второй компонент данного слова звучит не как *харс*, а как *хьарс*. Известно, что в вайнахских языках наличествует древний глагол *хьарса*, означающий «посыпать, обсыпать чем-либо, прикрывать чем-либо (отсюда *хьаьрса* – рыжий, обсыпанный веснушками). Итак, понятие *кур-хьарс* буквально означает женскую прическу или накидку на женскую голову.

Как видно, кур-харс был самобытным ингушским головным убором, который определенно датируется средневековым.

Один из элементов наряда ингушской невесты – шапочка *кий* представляется нам пережитком кур-харса. Как отмечали информаторы, осетины, адыги, абазины, черкесы переняли этот головной убор у ингушей. *Кий* шили из желтого, красного, голубого, зеленого бархата и шелка. Гордились позуменгами и разноцветными шелковыми кантами, изображающими национальный орнамент. Подобную шапочку носили молодые девушки и невесты до свадьбы. Чеченские девушки, по свидетельству информаторов и данным литературы, шапочек не носили. Нет их и в собраниях краеведческих музеев. Девушки из Ингушетии, особенно из зажиточных семей, надевали на свадьбу шапочки с вышивками в виде усеченного конуса, заимствованные у осетин.

Значительный интерес представляет терминология женских головных уборов народов Северного Кавказа, в особенности замужних женщин. Например, узел головного платка замужних женщин, завязываемый на темени, в Кабарде называется *рог* – *бжъакъуэ*. По-карачаевски такой же узел называется *чох* – гребень, чуб. Это значение близко к ингушскому *кур-харс*, где *кур* обозначает рог, чуб, хохол. Женский головной убор у осетинок носит название *гопи*, обозначающее хохол, гребень у птиц, так же *члугал* у ингушей.

Рогатые головные уборы замужних женщин встречались и у других народов, например, у русских – кичка рогатая, которую также носили только замужние женщины. Рога, петушиные гребни, по-видимому, связаны с древними магическими представлениями.

Конечно, эти выводы не исчерпывают все вопросы, возникающие при изучении кур-харсов. Этот древний вид одежды женского головного убора нуждается в последующем исследовании.

Примечания

1. *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.
2. *Виноградов В. Б., Абдулвахабова Б. Б.-А., Чахкиев Д. Ю.* «Солнечный гребень» ингушских женщин // Советская этнография. М., 1985. №3.
3. Полевой материал, собранный автором в Чечено-Ингушетии. 1987. Тетр. №1.
4. *Алироев И. Ю.* Название одежды в нахских языках // Вопросы филологии. Грозный, 1970. Вып. 16. № 33.

Р. Г. Дзаттиаты

(Владикавказ)

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФЛАГ: БЛАГОСТЬ,
МУЖЕСТВО, ФАРН**

О флагах в Осетии есть отрывочные сведения. В основном – устные. Достоверных, документированных нет. Покойный Энвер Махарбекович Туганов рассказывал, что был еще флаг зеленого цвета с изображением Коста Хетагурова. Слышал я и о том, что у Хазби Аликова было боевое знамя – красного цвета. Даже если бы никаких сведений не сохранилось о древней истории предков осетинского народа, надо было предполагать и не только предполагать, но и утверждать: у такого народа как аланы, отличавшего высокой военной организацией с сопутствующими элементами – вооружением, тактикой и пр., безусловно, были соответствующие знаки подразделений для успешной военной деятельности в походах и битвах.

Флаг – один из древнейших символов, дошедших до наших дней. У многих народов он сохранился как символ единства, непоколебимости, боевой доблести и т.д.

В этом смысле показателен и осетинский трехцветный флаг (рис.1).

Как отмечает Ю.С. Гаглойти, символика трех цветов – белого, красного, желтого – восходит к глубокой архаике – к трехфункциональности скифского, легендарного нартовского и средневекового осетинского обществ. Отголоски этой трехфункциональности дошли до нас в пережиточных формах, зафиксированных в этнографии осетин [1, 336-341].

О значении флага в семейной обрядности Осетии, о истоках символика этого атрибута военного дела у осетин написал великолепную статью Вилен Уарзиаты [2, 279-301].

Вот красочный отрывок из сочинения Моисея Херенского (Мовсес Хоренаци) «История Армении»: «Как ураган несется по лесу, срывая листья, точно с такой же быстротой

несутся юноши наши, с коней поднимая своих противников на копья. Золотое и серебряное оружие. Такое же убранство было на конях... Многие были в броне из ремней и кожи и представляли собою вид крепких скал, на голове у них развивались гривы, как листья тенистых деревьев. Вьющиеся на знаменах драконы с ужасно разинутой пастью, вздымаемые дыханием ветра» [3, 174]. Многие народы восприняли эти боевые знамена. Распространились они далеко за пределы Алании, как в пространстве, так и во времени, т.е. в армиях древности и средневековья. Драконы изображались также и на флагах (рис. 2, 3, 4, 5).

«Драконообразные» флаги этого типа у осетин не сохранились. Наличие такого флага – «дракона» отметила у сванов П. С. Уварова. Называется этот флаг «леми». В. В. Бардавелидзе – грузинский этнограф – описала его. Полотнище «сшито из желтой шелковой материи и имеет зооморфную форму» (рис.6). «При спокойном положении изображение висит на древке бесформенной массой, а при движении знамени оно наполняется воздухом, вздувается и принимает форму животного» (4, 37-38). Она же, со ссылкой на К. В. Тревер отметила, что знамя «леми» относится к драконовидным штандартам, засвидетельствованным во II веке у парфян, скифов, сарматов, даков, с III века – у римлян, а с IV века у сасанидских царей, перенявших его от парфян.

«Кроме того, подобные штандарты существовали в Византии и Западной Европе» [4, 38]. Сказанное говорит о том, что в древности зооморфные штандарты, или боевые знамена были широко распространены.

Итак, драконовидный флаг «леми» обнаружился не так далеко от Осетии у соседних сванов. О том, что и сваны заимствовали этот тип знамени, говорит следующее. В. В. Бардавелидзе продолжает: «В Сванетии мною засвидетельствовано несколько версий предания о происхождении знамени ЛЕМ. По одной версии – вызвавшей протест и сильное возмущение всех моих сказителей-стариков

против свана, якобы исказившего предания, – знамя ЛЕМ было отнято у «татар» во время поражения, их бегства из Сванетии; по другой – оно было сшито самой царицей Тамарой и посвящено Сети Джрагу; наконец, по третьей версии знамя вручила сванам богиня Ламариа, покровительница материнства, плодородия земли, и в особенности хлебных злаков» [4, 44].

Версия, по которой знамя было сшито самой царицей Тамарой, вряд ли достоверна и напоминает легенды о строительстве этой прославленной царицей церкви и святилищ в горах Осетии. Легенды эти, надо полагать, сочинялись и рассказывались с целью придания особой значимости святым местам. Однако в сванской версии можно усмотреть рациональное зерно, т.е. появление знамени у сванов отнести ко времени правления царицы Тамары.

Еще большей архаичностью и легендарностью веет от версии, по которой знамя «леми» было вручено сванам мифическим персонажем – богиней Ламариа. Здесь, кроме того, явное несоответствие флага как атрибута военного дела и функций богини – покровительства материнству, плодородию земли и урожайности злаков.

Несмотря на фантастичность сюжета, и здесь, видимо, следует выделить рациональный момент – это то, что знамя «леми» попадает к сванам уже готовым, так сказать, в законченном виде.

И, наконец, высказанная вначале версия, заслуживает, на наш взгляд, пристального внимания, т.е. версия, по которой знамя «леми» было отнято у «татар» во время поражения их и бегства из Сванетии. Обращает на себя внимание отношение автора В.В. Бардавелидзе к этой версии. Она поставлена первой, во вторых, слово «татары» взято в кавычках, т.е. это не татары татаро-монгольского нашествия или иранцы, а какой-то другой народ, отложившихся в народной памяти под этим этнонимом. Знаменательно и резко отрицательное отношение информаторов-сванов к этой версии, хотя сваны

в ней выглядят весьма положительно – это победители, с честью отразившие враждебное нашествие.

Организаторами нашествия или, скорее всего, набега, были, по-видимому, северные соседи сванов – аланы, позднее подвергшиеся тюркизации, а еще позже исламизации – точнее, балкарцы и карачаевцы. Еще недавно [XIX в.] их называли горскими татарами.

Видимо, связь христианско-языческой святыни «леми» с чем-то мусульманским, пусть даже трофеем, считалась кощунственной и недопустимой для свана-христианина.

Однако в XII-XIII вв. т.е. во времена царицы Тамары или в XIII-XIV вв. в эпоху татаро-монгольского нашествия к северу от сванов, за Кавказским хребтом, жили аланы у которых еще ранее, чем XII-XIII вв. зафиксированы были воинские знамена в виде зооморфных значков-флагов. Знаменательно, что сванское знамя «леми» было разных цветов. По словам 87-летнего Алексея Свинчидича Джапаридзе, записанным В.В. Бардавелидзе, за свою жизнь ему пришлось держать знамя «леми» сначала красного цвета, затем белого, а в последний раз он видел – желтого. Цвета знамени вряд ли зависели от прихоти или вкусов сшивавших его мастериц. Надо полагать, что цвета – красный, белый, желтый были каноническими.

В связи с использованием этих трех цветов для ритуального флага или знамени мы и предполагаем заимствования знамени «леми» сванами у средневековых осетин.

В свете сказанного обратимся к цветовой символике осетинских культовых памятников – святилищ-дзуаров.

Среди разного рода дзуаров у осетин обнаруживаются дзуары с «цветовым» обозначением например – «Урс-дзуар» – т.е. «Белое святилище», «Сырх-дзуар» – «Красное святилище». Оба они в верховьях реки Лиахвы в Южной Осетии. Первое – в ущелье около Багъиатæ, а второе у с.Уаллаг Ерман. Что касается дзуара желтого цвета, то такого святилища нет, но зато есть святилище – Сыгъзæрин дзуар, т.е.



Рис.1. Флаг республик
Северная Осетия – Алания
и Южная Осетия



Рис.2. Сарматское
надгробие

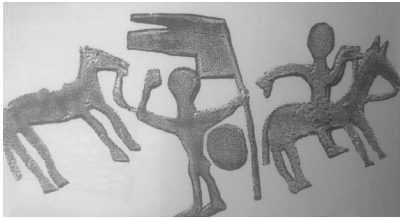


Рис.3. Изображение на стене
Кяфарской гробницы

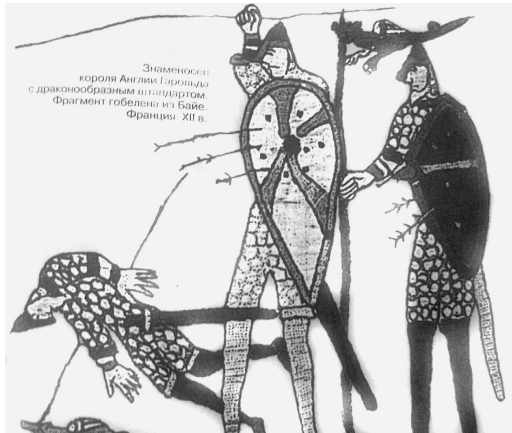


Рис.4. Знаменосец короля Англии Гарольда.
Рисунок на гобелене. Франция XII в.



Рис. 4. Изображение драконнообразного штандарта «Золотый псалтирь» из Сент-Пола. Франция IX в.



Рис. 6. Сванское знамя «леми»

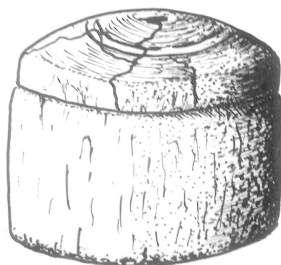


Рис.7. Шкатулка из катакомбы Даргавского могильника

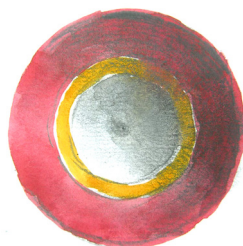


Рис.8. Крышка шкатулки из катакомбы Даргавского могильника

«Золотое святилище» около с.Сыба, в том же, что и первые два, Дзауском районе Южной Осетии. Для «золотого» святилища цветовым маркером должен был стать желтый.

О сочетании этих трех цветов – желтого, красного и белого, как и на флаге, безусловно говорит и раскраска крышки деревянной шкатулки, найденной нами в катакомбе VIII-IX вв. Даргавского могильника. Это невысокий цилиндрический полый предмет с круглой крышкой, на которую нанесены концентрические полосы: с краю красная, затем желтая и в центре – светлосерого цвета (рис.7, 8). Надо полагать, что это – выцветший белый. Т.е. эти цвета на предметах бытового [шкатулки] и ритуального [флаги] назначения у осетин в средневековье широко использовались. Цветовая символика дошла до нас только в названиях святилищ, а на материале не сохранилась. Возродилась она в наши дни в образе национального флага и воплощает разные ипостаси Фарна – благодать – белый, доблесть – красный, и изобилие – золотой или желтый цвета. Они совершенно правомерно олицетворяют осетинский национальный флаг.

Примечания

1. *Гаглойти Ю. С.* Избранные труды. Т.1. Цхинвал, 2010.
2. *Уарзиати В. С.* Аланский триколор // В.А. Уарзиати. Избранные труды. Кн.1. Владикавказ, 2007.
3. *Хоренский Моисей.* История Армении. М., 1893.
4. *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

З. У. Цораев

(Владикавказ)

**ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ ДУШИ
В ОСЕТИНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
КУЛЬТУРЕ**

Современные тенденции развития идеологической сферы, возрождение древних верований и рост религиозного сознания выдвигают на повестку дня практический и теоретический вопросы. Это и восстановление утраченных ритуалов и религиозных традиций с целью сохранения этнокультурной и этнорелигиозной идентичности. Но прежде всего, тщательное исследование глубинных духовных пластов религиозной культуры, эволюции её различных идей и традиций.

Об актуальности этих проблем для Осетии в конце XIX в. писал ещё К.Л. Хетагуров. Например, в стихотворении «Бед доли» [1, 48-49] он размышлял о религиозных традициях осетинского народа, в частности об обычаях, сопровождающих переход человека в иной мир. Почитание умерших – это целостная религиозно-культурная традиция, базировавшаяся на понимании единства мира живых и мира мёртвых. Пылающие на могиле дрова, символизирующие огонь, восстанавливающий разорванные связи бытия, плачь девушки, рыдание скал, игра фандыра и бег коней на поминальных скачках – всё это элементы единой картины жизни народного духа, культивировавшего идею единого бога и бессмертия души, связанной бесконечными нитями с миром живых. Эта традиция, отмиравшая уже во времена Коста под давлением экономических и идеологических факторов, практически утрачена в наше время.

Теоретическая часть проблемы привлекает внимание учёных, специалистов в различных областях социально-гуманитарных наук: историков, археологов, филологов, этнологов, культурологов. Добытые ими знания составляют сегодня золотой фонд, служащий базой для выдвижения новых идей и концепций.

В предлагаемой статье мы попытаемся проанализировать идею бессмертия души, которая является основополагающим принципом любого религиозного учения, в том числе и традиционной религии осетин. Сложность и многогранность данной проблемы не позволили в рамках небольшой работы раскрыть все её аспекты. Поэтому, отвечая на основной вопрос об эволюции идеи бессмертия души в контексте развития мифорелигиозных представлений, мы сконцентрировались на решении двух задач:

1. Выявление роли гносеологических факторов в эволюции идеи бессмертия души;
2. Определение степени взаимосвязи идеи бессмертия с представлениями о происхождении Вселенной из жертвоприношения.

Это потребовало, в свою очередь, обращения к нарративным источникам, духовному наследию, сохранённому в Нартском эпосе, данным археологии и этнографии, истории религии.

Все известные науке религиозные культуры древности опирались в своей организации на определённые принципы, среди которых первостепенная роль принадлежала мировоззренческим принципам высшего порядка. К их числу относятся идеи бога и бессмертия души, выполнявшие в традиционном обществе конструктивно-созидательную и смыслообразующую функции и влиявшие, тем самым, прямо или косвенно на мышление и способ действия людей, на их образ жизни и историческую динамику культуры в целом. В древности религия выступала, прежде всего, в качестве социокультурной программы и была сердцевиной духовной сферы, которая надстраивалась над природной основой человека. На развитых ступенях своей эволюции она поднялась до индивидуально-созерцательно-мистического отношения к окружающей человека природной, социальной и воображаемой действительности, когда особую роль приобрёл трансперсо-

нальный опыт харизматических лидеров. Именно в этот период происходит переход от примитивных мифических представлений о высших силах природы и потусторонней жизни к развитым религиозным идеям бога и бессмертия индивидуальной души.

Понятие души связано с древнейшими представлениями о существовании человека и исторически является одним из первых. Оно возникло в процессе наблюдения за телом, в те моменты, когда прерывалась привычная жизненная активность и человек умирал: останавливалось дыхание, прекращались движения тела, речь и выражения чувств, одним словом наступала смерть.

Оставалось только неподвижное тело, которое представляло перед древним созерцателем как вместилище (сосуд) души. Из тела ушло то, что им двигало, то, что говорило, то, что чувствовало и давало тепло. Такое понимание вело к далеко идущему выводу: душа, обладающая оживляющими качествами, в симбиозе с телом выступает как главное определяющее начало, а значит и после смерти может существовать независимо от брэнной телесной оболочки. Отдельное существование души от брэнного тела обретает статус бессмертия или вневременного бытия. Смерть мыслится как уход души из временной обители – тела, а не как окончательное небытие, растворение души. Поиски смысла жизни усилили и без того мощную интенцию к идее бессмертия, вечного загробного существования, жизни после смерти или нового телесного рождения.

Представления о вечном посмертном бытии, в той или иной степени, отражали реальный порядок социальной жизни, историческую статику и динамику социальной реальности древнейших кочевых и оседлых племён. Для человека степной цивилизации курган представлял собой реальную модель вечного Космоса, пространственную форму освоения времени. Это был открытый древними способ запечатлеть себя в вечности, путём сотворения вневременной и неизменной части Космоса.

В эпоху бронзы в предкавказских степях и Закавказье достаточно чётко выявляются общества, характеризующиеся сословной дифференциацией [2, 164]. Огромные курганы с основанием более ста метров, в которых находились повозки и человеческие жертвоприношения, свидетельствуют о существенных различиях в положении социальных слоёв. Идеологические представления, охватывавшие все стороны бытия, в том числе и систему социальной стратификации, подталкивали общинную знать к необходимости обозначить свою обособленность во всех формах жизни, включая и загробную жизнь.

Постжизненная проекция социального пространства воспроизводит нижний мир (страну мёртвых), который изоморфно отражает систему земных отношений. Мрак подземного мира хранит престижность погребений царской знати, достигавших гигантских размеров, и ординарность небольших захоронений рядовых воинов. Особенностью погребального обряда являлось наличие повозки, символизировавшей номадический образ жизни в захоронениях курганов. И в этом сказывается влияние обычая царского захоронения, сложившегося в Месопотамии к 28 в. до н.э. Неподвижность и вечное стояние повозки в развоплощающем мраке означали остановку, завершающую непрерывный бег по степным просторам. Повозка уже не может двигаться в мире физическом, но продолжает свой бег в пространстве загробного мира, в мире инобытия. Степь воздвигала свои монументальные символы – курганы, являющие собой полное слияние омертвевшего, окаменевшего пространства и времени. Земное существование в мифорелигиозном восприятии обладало меньшей ценностью, нежели жизнь по ту сторону бытия. Только этим можно объяснить долговечность монументальных сооружений, переживших постройки, предназначенные для живых. Истинный мир требовал вечных и подлинных материалов, отмечающих места погребений. Будущее воспринималось как переход в инобытие,

в мир подлинной реальности, тогда как историческая проекция сознания в поисках связей с мифическими предками устремлялась в прошлое. Поэтому настоящее представлялось всего лишь призрачным мгновением, оценить которое можно было только с позиций запредельной вечности. Человеческие жертвоприношения, клинки, оружие, посуда, найденные в курганах, показывают, что инобытие полагается не только как пространство смысла, но и как физическое пространство, изоморфное бытию. Такая двойственность определяется тем, что мифорелигиозное сознание, отличающееся чувственной конкретностью и наглядной образностью, не утрачивает связь с земной основой и раскрывает за ней иную, сверхприродную реальность.

В евразийском пространстве в эпоху ранних цивилизаций идея бессмертия души встраивалась в космологическую схему устройства мироздания и играла существенную роль в её организации. У ранних кочевников – скифов и саков размеры насыпи курганов (от 1-2 до 25 м) отражают не только социальный статус погребённого, но и трёхчленную социальную структуру общества. Геродот следующим образом описывает погребальный ритуал скифских царей: труп клали в могилу на подставках, по обеим сторонам его втыкали колья. На них клали доски и покрывали камышом, а в остальном пространстве могилы хоронили одну из наложниц, предварительно задушив её, а также виночерпия, повара, конюха, слугу, вестника, лошадей, по отборной штуке всякого рогатого скота и золотые чаши. Серебро и медь вовсе не употреблялись. После они насыпали большой курган, стараясь сделать его как можно выше. Через год после смерти, – сообщает далее Геродот, – выбирали 50 слуг и 50 лучших лошадей, убивали их, и трупы, надетые на колья, придав им позу всадников, расставляли вокруг могилы [3, 71-72]. Пышность погребальных обрядов свидетельствует так же о значимости для человека ранних цивилизаций материальных затрат на благоустройство загробного мира.

Погребаемые предметы должны были по замыслу живых вечно служить своему хозяину.

Магико-мифологическое сознание, тем самым, конструировало потусторонний мир как некую схожую с миром живых вневременную реальность, но не как трансцендентную духовную сферу, а в качестве существующего во плоти природно-социального космоса. Это означает, что проблема соотношения бытия и небытия пока ещё не встала во весь рост перед сознанием древнего человека, т.к. искусственно сотворенный загробный мир и был фактически модификацией земного мира. Для того, чтобы отойти от непосредственного магико-мифологического восприятия действительности, смерти и бессмертия требовалось, прежде всего, осознание различий между феноменальным и умопостигаемым мирами. Со временем бытие начинало осмысляться как разделённое на призрачное, посюстороннее и на истинное, потустороннее. Если прежде с покойником хоронили его оружие, вещи, а со знатным покойником царского происхождения ещё и его жену, слуг, коней, домашнюю утварь, то спустя века всё это стало замещаться изображением некоторых вещей на могильном столбе (нож, ружьё, плеть, а также конь, кувшин). Желание устраивать богатые погребения приобретает более или менее благоразумную форму. Для похорон использовалась золотая фольга, изделия из которой вряд ли употреблялись в повседневной жизни. Многие золотые вещи были сделаны наспех, по всей вероятности особой группой ремесленников и ювелиров, способных изготовить всё необходимое для осуществления ритуального погребения [4, 99,119].

Подвижки в структуре мировоззрения были обусловлены действием общих гносеологических принципов уподобления и замещения, что в свою очередь вызвало изменения в характере и содержании обрядов. Сказание «Сослан/Созырыко в Стране мёртвых» прекрасно передаёт нам процесс магического замещения материального субстрата – духовным, а

инертной, брэнной телесности – нетленным духом и образной символикой. Возвратиться из Страны мёртвых Сослан может только на подобии образа своего живого коня. Издыхающий конь говорит Сослану: «Такому мужу как ты, не пристало на плечах нести седло домой. Сними с меня шкуру, набей соломой, и довезу я тебя до дому, моих сил на это ещё хватит. Снял Созырыко с коня шкуру, набил её соломой. В семь раз лучше того, чем был, стал конь» [5, 155]. Его потрошение и набивание соломой – не что иное, как дематериализация субстанции тела и сотворение субстанции духа – идеального образа коня. Примером замещения является также замена ритуального убийства жены покойного приношением её отрезанной косы. В. Миллер отмечал, что вдова, подходя ко гробу, отрезала с помощью своих родственниц косу и клала её на грудь мужа, убеждённая в том, что через это она будет его женою в загробном мире [6, 294].

Ещё в XIX в. у осетин сохранялся обряд посвящения коня, сопоставимый со скифским обычаем захоронения коня вместе с хозяином. Назначение обряда заключалось в том, чтобы помочь покойнику добраться до предназначенного ему места в загробном мире. Посвятитель коня брал дорожную провизию покойника – бутылку араки и чурек, разбивал первую о камень, а второй бросал в сторону и произносил: «Эта пища и это питьё да будут, сколько бы ты их ни употреблял, неистоимы для тебя, пока не достигнешь дзэанэт^а а». [6, 295] Подобные действия (магическое разрушение), произведённые над пищей, означают её переход с материального плана на идеальный, потусторонний. Ж. Дюмезиль отмечал, что коню отрезали кончик уха или делали надрез для того, чтобы покойник узнал своего коня на том свете [7, 42]. Однако, на наш взгляд, надрез на ухе, скорее всего, является общим, нежели индивидуальным признаком. Поэтому, и это действие можно интерпретировать только в одном, уже известном нам смысле, т.е. как замещение ритуального убийства коня символическим пролитием его крови.

Таким образом, замещение происходило по трём направлениям:

1. Материальной субстанции духовной.
2. Дорогих материальных предметов и украшений их подделкой.
3. Реальных практических действий условными, духовно-практическими, символическими.

Замещение реальных предметов их образами – это качественный скачок в развитии мировоззрения и показатель более глубокого осмысления факта несовпадения истинного (идеального) и призрачного (материального) миров. В новом осмыслении идеальный мир, как мир образов, является совершенным, подлинным миром, миром, в котором нет ни холода, ни жары, ни замерзания, ни гниения, ни порчи. В осетинской религиозной культуре и сегодня сохраняется это понимание различий между миром феноменальным, призрачным (мæнг дуне) и миром истинным и неизменным (æцаг дуне).

В силу такого понимания изменяется и ритуальная практика, когда на смену материально-практическим действиям приходят духовно-практические, «выпаривается» всё материальное и конструируются идеальные модели. Духовная практика отображает идеальные сферы бытия, ступени проникновения в высший мир и уровни постижения его моральных законов.

Моральное сознание универсально охватывает всю непосредственно данную и опосредованную реальность, весь действительный мир. Закон воздаяния за нравственные поступки становится актуальным для целостного религиозного мировосприятия т.к. выступает в качестве вневременного регулятора земной жизни. Достаточно красноречиво выглядят предстающие перед нартом Сосланном/Созырыко, посещающим Страну мёртвых, картины страданий грешников и воздаяний за добродетель, проявленную при жизни. Это целая вереница назидательных зрелищ, о которых он дол-

жен поведать, возвратившись в Верхний мир: о супругах, наказанных за то, что они при жизни тайно от семьи готовили себе еду, и теперь у одного из них изо рта сыплются горячие угли; о муже и жене, которым просторно даже под заячьей шкуркой, так как и прежде они любили и берегли друг друга; о женщине, наделённой изобилием, за то, что и в земной жизни была доброй и отдавала, не жалея, всё, что имела [5, 153,158,159]. Загробный мир представляется путешествующему по нему нарту Сослану/Созырыко в размерах, которые многократно превосходят срединный мир.

Два противоположных мира, один из которых является изнанкой другого, одинаково богаты описаниями и не различаются по нравственной оценке. Земное добро освящено абсолютным светом истинного добра вечного мира, а земное зло подвергается наказанию, которое находит своё обоснование во внеземных безотносительных истинах. Здесь действуют законы космической справедливости, к которым неприменима идея страха божьего, и цель которых – не запугать, а научить человека.

Открытие духовной всеобщности в человеческих силах и свойствах, распадающейся на множество духов, способствовало расширению религиозного опыта, который становился и в самом деле путём связи человека с подлинным бытием сущего, фактически методом раскрытия в себе абсолюта. Индоевропейский космогонический миф утверждает человека повсеместно в качестве устроителя мира. Образы богов и людей идентичны, и, к тому же, люди считают богов своими мифическими предками и идеальными образцами, так, что «космический первопредок» помещается архаическим сознанием в центре событий. В «Ригведе» это Пуруша, в «Эдде» его называют Имиром, в религии осетин это – Хуыцау [8, 41]. Они создали Вселенную посредством жертвоприношения и, таким образом, стали «отцами всех существ». В мифическом восприятии древних обитателей Евразии жертвоприношение играло первостепенную роль,

т.к. «...ритуал... воспроизводил акт творения...» [9, 205], зарождения древнего мира с его природным и социальным порядком. Расчленение Пуруши, Имира и Хуыцау происходит в начале мира, что предопределило назначение ритуала жертвоприношения в качестве основополагающего в традиционном культе. Древние ритуалы основывались на особом понимании значения жертвоприношения: восстанавливая и повторяя вновь и вновь акт рождения мира, участники ритуала как бы приобщались к этому процессу и воссоздавали заново первоначальную реальность. Переживая момент рождения мира человек перепрограммировал и перекодировал как своё индивидуальное пространство-время, так и пространство-время этносоциума, проецируя его на высшие образцы, которые, по замыслу участников жертвоприношения, пребывают в мифическом времени начала. Мифореligиозное сознание объединяет воспроизведение акта творения с обретением бессмертия.

В осетинской духовной традиции жертвоприношение – это мистико-мифическое, и в то же время зримое (очевидное для массового коллективного сознания) воспроизведение акта зарождения Вселенной. В троичности мира, символизируемой тремя пирогами и тремя частями жертвенного животного, заключается целостность Божественного мироздания, т.к. Хуыцау объединяет всё сущее и не-сущее, всё, что рождается, пребывает в этом мире и переходит в иной. Три пирога раскладывают по спирали (нижний остаётся на месте, средний выдвигается в сторону сидящего справа от главы пиршества, а верхний в сторону сидящего слева), что может означать распределение благодати по поколениям (старшему, среднему и младшему). Поскольку смысл жертвоприношения заключается в восстановлении первоначального совершенного состояния всего Космоса и идеальной общественной иерархии старшие рассаживаются за ритуальным пиршественным столом в соответствии со своим общественным статусом. Вся ритуальная процедура

символически повторяет акт рождения мира, а её участницы непосредственно входят в сакральное пространство, совпадающее с центром мира. После торжественной молитвы младший должен отвесть ритуальную жертвенную еду и напитки, т.е. жертвенную пищу бессмертия, что означает его инициацию. «Инициация – это, собственно говоря, завоевание бессмертия и преобразование из человеческого в божественное состояние» [10, 30]. Именно таким образом, посредством ритуала человек приобщается к первоначальной жертве, т.е. к высшему началу, открывающему душе путь к бессмертию. В XIX в. В. Миллер зафиксировал интересный мифорелигиозный сюжет: «В загробном мире души также стареют, как люди на земле. Для обновления им служит особая пища – тело Руймона (змеевидного чудовища), о происхождении которого рассказывается следующее поверье. Руймон рождается от оленя. Когда самка разрешилась, она отбегает от телёнка. Если он похож на неё, она возвращается назад и кормит его. Иногда же новорождённый вырывает деревья с корнями и грызёт зубами землю; это признак того, что он Руймон и тогда мать убегает от него. Руймон, к счастью для людей, рождается слепым. Чтоб спасти людей Белый Елиа опускает с неба цепь, окружённую облаками, накидывает её на шею чудовища и тянет его наверх. Елиа спешит это сделать, пока Руймон не прозрит и не издаст крик. Если Руймон станет зрячим, он разрастётся на такое пространство, какое обнимает глазом, а если человек услышит его рёв, то заболит и умрёт. В то время как Руймон доходит на цепи до неба, небесные духи отрубаят от него мечами куски и раздают мёртвым. Те варят из них себе взвар и вкусив его снова молодеют, т.е. принимают тот возраст, в котором умерло тело. Из костей изготавливаются в загробном мире кольца для плетня, которые переплетаются кожей чудовища» [6, 295-296]. Приведённый отрывок вызывает у исследователей немало вопросов, связанных с пониманием природы Руймона, его места в евразийской космологической системе

ме, этимологией этого имени. На наш взгляд, эти вопросы были достаточно основательно проанализированы в статье В.С. Газдановой «Руймон: имя и образ» [11, 232-248], где верно отмечается характер мифических представлений о цикличности всех космических процессов – время безжалостно не только к живым, но и к душам умерших. Восстановить мировой цикл можно путём принесения в жертву Руймона, являющегося символом хтонического мира и тёмного периода временной структуры Вселенной. Эта жертва становится преддверием перехода от хаоса к космосу – новому порядку и новому временному циклу. Тело Руймона, из которого приготовлена жертвенная пища, также служит для обновления душ умерших. Таким образом, жертвоприношение уже в самых древнейших пластах осетинской мифорелигиозной системы является, с одной стороны, источником происхождения Вселенной, а с другой – средством возобновления циклического времени посредством ритуала и способом восстановления нарушенного миропорядка.

В соответствии с древней религиозной традицией человек приобщён к богу, а небесное воинство ангелов и духов предстаёт в качестве божьих посланников, помощников человека (ахъазгæнæг, æххусгæнæг). Земные и небесные духи, хтонические силы наделены великим божеством властью, которая соответствует их функциям. Великий Творец управляет миром посредством этих духов, осуществляющих его волю, оставаясь, при этом, невидимым, непроявленным, неуловимым началом мироздания. Вверяя себя действию высшего, безличного начала человек, в то же время, ощущает единство с конкретным эмпирически данным и непосредственно проявляющимся миром таинственных сил и энергий. Вот почему в повседневной жизни он обращается к различным проявленным силам, «заведующим» теми или иными космическими явлениями.

Одной из таких сил является Барастыр («наделенный властью») [12, 236] – повелитель загробного мира, имею-

ший неограниченную власть над мёртвыми. Согласно древним верованиям, он мог даже отпускать некоторых из них, правда ненадолго, наверх к родным для их защиты и восстановления справедливости [5, 52,56,58,401]. Все сюжеты с Барастыром показывают, что в мифических представлениях загробный мир локализуется под землёй, на третьем уровне.

К таким же силам относится и бессмертная душа человека, которая не теряет связи со срединным миром и может оказывать на него влияние, благодетельствуя своей семье, родным и близким людям. При этом, покровительство души умершего приравнивается к покровительству высших духов. Умершего поминают как мёртвого, а обращаются с молитвой к нему как к зеду-ангелу [5, 402].

Таким образом, в заключение отметим, что в осетинской религиозной культуре идея бессмертия души развивалась на базе представлений, синтезировавших богатство композиций мифического образного сознания и рационализированных теологических построений. Считаем, что вполне корректно определить её как «культуру единения», т.к. она продолжает на основе универсального принципа бытия древнеарийскую традицию взаимодействия человека со всеми силами, действующими в мире.

В осетинской религиозной культуре человек испытывает единство со всем окружающим Космосом и находится в гармонии с его творцом – Хуыцау – единым, невидимым, непроявленным началом. В ней представлена исторически скоординированная система взглядов, в которой идея бессмертия души непосредственно связана с идеями возникновения Вселенной из жертвоприношения бога и существования подлинного мира. Глубокое проникновение в смысловое пространство религиозной жизни позволяет связать формы проявления бессмертной души и ступени её восхождения с именем великого Хуыцау, творческая энергия которого поддерживает человека и в мирные будни, и во время военных испытаний, и в загробном мире.

Примечания

1. *Хетагуров К.Л.* Осетинская лира. Думы сердца, песни, поэмы и басни. Орджоникидзе, 1974.
2. *Массон В.М.* Экономика и социальный строй древних обществ. Л. 1976.
3. *Геродот.* История в девяти книгах. Кн. 4. Л., 1972.
4. *Гутнов Ф.Х.* Ранние скифы: проблема социальной истории. Учеб. пособ. Владикавказ, 2002.
5. *Нарты.* Осетинский героический эпос: в 3-х кн. Кн. 2. М., 1989.
6. *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
7. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1977.
8. *Цораев З.У.* Теологический код: символы рождения Вселенной // Философские исследования. №3-4, 2010.
9. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М., 2001.
10. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
11. *Газданова В.С.* Руймон: имя и образ // В.С. Газданова. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.
12. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 4-х т. Т. 1. М.-Л., 1958.

И. Т. Марзоев

(Владикавказ)

«ГОЛОДНЫЙ» ПОЧЕРК И МЕЧТА А. Г. КЁЛЕР



Григорий Эдуардович Кёлер
(Фото из НА СОИГСИ)

Кёлер Григорий Эдуардович (род. 28 февраля 1872 г.). Полковник. Сын чиновника. Уроженец обл. Войска Донского. Образование получил в Воронежском реальном училище. В службу вступил 1 сентября 1889 г. вольноопределяющимся рядового звания в 49-й пехотный Брестский полк. Окончил военно-училищные курсы Киевского пехотного юнкерского училища в 1894 г. Служил в Туркестанской артиллерийской бригаде с 28 декабря 1896 г.

Участвовал в русско-японской войне 1904-1905 гг. в составе 74-й артиллерийской бригады. С 4 октября 1906 г. – офицер-воспитатель Владикавказского кадетского корпуса. С началом Первой мировой войны был призван в армию. В ноябре 1914 г. направлен в г. Елизаветполь и назначен командиром запасной сотни Татарского конного полка. Григорий Эдуардович сформировал ее, обучил и весной 1915 г. привез из Закавказья в Действующую армию. Тогда же Г. Э. Кёлер, по своему ходатайству, перевелся на службу в Чеченский полк. В 1917 г., после ранения в бою командира Чеченского полка принца Фазулы-Мирзы Каджара, командование полком принял полковник Григорий Эдуардович Кёлер. С 13 сентября 1917 г. состоял в должности командира 2-го Осетинского конного полка.

За боевые отличия был награжден орденами: Св. Станислава 3-й степени (5 мая 1902 г.); Св. Анны 3-й степени (12 сентября 1905 г.); Св. Станислава 2-й степени (6 декабря

1912 г.); Св. Владимира 4-й степени с мечами и бантом (18 октября 1915 г.); Св. Анны 2-й степени с мечами (6 октября 1916 г.); Св. Владимира 3-й степени с мечами (28 апреля 1917 г.).

Г.Э. Кёлер был женат на дочери куртатинского таубия штабс-капитана Иналука Гайтова – Раисе.

После революции 1917 г. проживал во Владикавказе. Работал ответственным бухгалтером шубо-шапочного производства кожзавода артели «Оссафьян». 8 мая 1930 г. был арестован органами ГПУ и 15 июля 1930 г. приговорен к высшей мере наказания. Расстрелян в метехской тюрьме г. Тифлиса. 17 мая 1960 г. военным трибуналом Закавказского военного округа решение в отношении Г.Э. Кёлера было отменено и его дело прекращено за отсутствием состава преступления. Реабилитирован посмертно [1].

С именем полковника Григория Эдуардовича Кёлера связана история освобождения из-под ареста членов СОВДЕПа. В 1917 г. Кёлер состоял командиром 2-го Осетинского Конного полка во Владикавказе. В ночь на 30 декабря 1917 г. был полностью разгромлен Владикавказский Совет Рабочих и Солдатских Депутатов. Всадниками двух осетинских конных полков, стоявших в городе, руководимыми несколькими офицерами, были арестованы руководители местного СОВДЕПа – член Президиума Совета С.Г. Буачидзе, председатель Совета И.Д. Орахелашвили, доктор Рыскин и представитель Центра солдат Соколов. Узнав об их аресте, Г.Э. Кёлер приказал дежурному офицеру немедленно выяснить: «поскольку это верно, где арестованные:



Раиса Иналуковна Гайтова
(фото из НА СОИГСИ)

находятся и позаботьтесь, чтобы они были в безопасности. Обо всем сейчас же доложите». Вскоре полковник Кёлер отдал приказ об освобождении Н. С. Буачидзе и его товарища. В газете «Возрождение» № 6 от 10 января 1918 г. в статье «Разгром Владикавказского Совета С и РД» об этом факте сообщалось: «...арестованные распоряжением командира 2-го осетинского полка Кёлера освобождены». Такая же информация была опубликована в газете «Горская жизнь» от 3 марта 1918 г.

Данный исторический факт впоследствии был включен в тексты некоторых изданных исследовательских трудов, но с искажениями и без упоминания имени Г. Э. Кёлера. Спасение большевиков от неминуемой смерти в этих изданиях связывалось с решительными действиями вооруженных осетин-керменистов и рабочих железнодорожных мастерских.



*Дочери Иналука Гайтова: Любовь,
Раиса и Залихан
(Фото из НА СОИГСИ)*

Эту несправедливость позднее попытается исправить дочь Г. Э. Кёлера – Алла Григорьевна. В письме к руководителю республики Б. Е. Кабалаеву от 14 декабря 1973 г. А. Г. Кёлер просила разобраться в ситуации и указать хотя бы в газетной статье реальные факты этой истории: «протестую против такого искажения личности моего отца, как высказывания в этой книге: «в виду ситуации был вынужден». «Он пошел против своего командира Корпуса генерал-лейте-

нанта Половцева, он пошел против офицеров и всадников, он пошел против своего класса ради спасения их жизни и я предъявляю справедливое требование написать честно, добросовестно». И еще: «Революция слишком грандиозный факт, что бы его еще нужно было подкреплять мелкими фальсификациями. А правда всегда выглядит гораздо красивее, чем приукрашенная любая ложь» [2].

Мать А.Г. Кёлер – Раиса Иналуковна Гайтова (1874-1949 г.) происходила из осетинского дворянского рода и была старшей дочерью штаб-ротмистра Иналука Тасоевича Гайтова (род. в 1843 г.) и Гугуды Дударовны Мистуловой.

Она окончила заведение св. Нины в Тифлисе с высшей похвальной наградой – золотым крестом. Ее средняя сестра Надежда (Залихан) была замужем за известным осетинским поэтом Блашка Гуржибековым, а младшая Любовь, окончившая Московский патриотический институт, – за адвокатом Амурханом Цаголовым.



*Генерал-майор Арсений Александрович Таучелов,
его жена Махо Тасоевна Гайтова, две дочери и сын Таучеловых,
Иналука Тасоевич Гайтов (стоит справа)
(Фото из НА СОИГСИ)*



Иналук Тасоевич Гайтов
(Фото из научного архива
СОИГСИ)

Дед по линии матери Тасо Магометович Гайтов (род. в 1800 г.) в возрасте 6 лет был отдан в аманаты и воспитывался в семье русского полковника в Варшаве. Прослужил в русской армии более 25 лет. Имел награды: орден Св. Анны 3-й степени с бантом, орден Св. Владимира 4-й степени с бантом, серебряную медаль в память Высочайшего путешествия Государя Императора по Кавказу, бронзовую медаль в память минувшей Турецкой войны 1853-1856 гг. и Знак Отличия Беспорочной Службы за XXV лет. В разное время занимал должности

пристава Ингушских и Карабулакских народов, Куртатинских и Алагирских народов, Дигорских народов, возглавлял сословный суд в Осетии. Он является основателем с. Ардон [3,1-3].

Через чин был представлен к генералу, но лишился этого чина за укрывательство и покровительство абрека Магомеда Томаева – офицера русской армии, воевавшего с грузинскими князьями Мачабели.

Тасо Гайтов был женат на Анне Николаевне Кусовой. В их семье было 10 дочерей и два сына: Иналук (род. в 1843 г.) и Исса (род. в 1845 г.). Сыновья продолжили военную династию: Иналук Тасоевич ушел в отставку в чине штабс-капитана, а Исса Тасоевич – в чине генерал-майора [4, 110-121].

Родилась Алла Григорьевна Кёлер 22 декабря 1909 г. Местом ее рождения в документах указан Владикавказский Кадетский Корпус, что возможно и определило сферу ее деятельности в дальнейшем. В графе «национальность» значится «осетинка». Социальное происхождение – дочь военного педагога. А.Г. Кёлер получила неполное высшее

образование – училась в Тбилисской Академии Художеств на отделении керамики. В разной степени владела русским, немецким, английским, осетинским языками.

В Грузию ее семья переехала в начале 30-х годов XX в., после революции и гонений. Ее единственный брат, воспитанник Владикавказского Кадетского Корпуса 9 марта 1918 г. был расстрелян.

До 10 ноября 1930 г. Алла Григорьевна значилась уполномоченным Госиздата в г. Владикавказ. Лишившись родины и оказавшись вдали от дома, ей пришлось осваивать новые и новые профессии. Это секретарь-машинистка фабрики «Пролетарий», скорняк «Союзмехторга», портной «Мкерави», литправщица «Зари Востока», модельер «Грузтрикотаж», учетчица производства «Культхозтоваров», библиотекарь.

Во время Великой Отечественной войны Алла Кёлер работала медицинской сестрой эвакогоспиталя в Тбилиси [5].

Выйдя на заслуженный отдых, так и не создав семьи, она продолжала работу, посвятив себя занятиям, которые ей были дороги и связывали ее с прошлым. В то время, когда люди боялись вслух говорить о своем происхождении, Алла Григорьевна по крупицам собирала фамильные истории, биографии представителей известных осетинских родов, описывала старинные фотографии.

В начале 1970-х годов А.Г. Кёлер работала в Центральном Государственном Военно-Историческом архиве в Москве, откуда привезла свыше 300 послужных списков осетин-офицеров, служивших в русской армии, в том числе



Георгий Григорьевич Кёлер
(Фото из НА СОИГСИ)



Алла Григорьевна Кёлер
(Фото из НА СОИГСИ)

генералов, полковников и других чинов, а также множество документов, касающихся структурных армейских подразделений на Кавказе.

Не имея технических средств, она проделала титанический труд: от руки переписывала документы в общие тетради: «Осетины-офицеры на службе в русской армии (XIX-XX вв.)». Выписки из документов ЦГВИА.: Казачьи войска, Приказы по Татарскому Конному полку Кавказского Туземного Корпуса,

Царское посольство в Санкт-Петербурге на праздновании 300-летия дома Романовых, 14-й Восточно-Сибирский стрелковый полк, послужные списки подполковника Гайтова П. Н. и есаула Гайтова И. П. и др.

Работа А. Г. Кёлер не сводилась к простому копированию документов. Деятельность её справедливо можно отнести к научно-исследовательской сфере. Недостающие факты биографии офицеров и солдат русской армии она старалась уточнять, связываясь с их потомками и родственниками. На страницах ее тетрадей таких адресов множество – это и во Владикавказе, и в Москве, Ростове, Баку, Тбилиси и других городах СССР.

С 20 апреля 1976 г. А. Г. Кёлер являлась младшим научным сотрудником отдела рукописных фондов СОНИИ и занималась исследованием вопросов военной интеллигенции и генеалогией. По первой теме ею был собран материал: «Ошибки военного командования» и «Владикавказский кадетский корпус». Также ею были составлены полные родословные куртатинских фамилий – Цаликовых и Есиевых, тагаурских – Баевых, дигорских – Тургиевых и баделят Тугановых. Она же составила пофамильный список селений Северной Осетии.

Собранные материалы А.Г. Кёлер значительно пополнили фонды Центрального государственного музея РСО-А, Центрального государственного архива РСО-А, Научного архива СОИГСИ. Это и документы, извлеченные ею из фондов ЦГВИА и других центральных архивов. Причем, работа эта часто была сопряжена с тяжелыми лишениями, о чем свидетельствуют такие записи Аллы Кёлер: «14 января 1969 года. Начала переписывать в условиях больницы...», и далее «...поела сыр и немного окрепла – моя жизнь это сплошной анекдот». Свой почерк Алла Григорьевна сама назвала «почерком голодного человека». Стилистика изложения материалов Кёлер тоже уникальна, поскольку ее тетради – это своеобразный симбиоз исследовательской работы и дневниковых записей. Благодаря этому обстоятельству можно проследить хронологию работы над той или иной темой. К примеру, составление родословной карты Есиевых у А.Г. Кёлер началось в мае 1937 г., а закончилось 25 февраля 1969 г., то есть работа заняла 32 года! Кстати, в ее тетрадях есть запись о данном труде: «Карта составлена в невероятных условиях!» – пишет Алла Григорьевна.

Большую ценность для современных исследователей представляют составленные ею родословные росписи фамилий. Записи А.Г. Кёлер, касающиеся военной службы осетин, словного вопроса, генеалогии еще ждут своего исследователя.

В силу специфики и тематической направленности деятельности А.Г. Кёлер, её работа при жизни была не только не оценена, но и воспринималась официальной исторической наукой, мягко говоря, неадекватно. После трагической гибели Аллы Григорьевны прошло много лет, за эти годы изменились и приоритеты науки. И возможно, сегодня настало то время, когда потомки смогут правильно распорядиться ценными архивными материалами, а заодно, и отдать дань памяти Аллы Григорьевны Кёлер, которая в своих тетрадях отразила свою мечту: «Да послужит моя работа на благо Осетии!»

Примечания

1. Русская армия в Первой мировой войне // [www.grwar.ru / persons/](http://www.grwar.ru/persons/)
2. НА СООГСИ. Ф.21. Оп.1. Д.425.
3. НА СООГСИ. Ф.1. Оп.1. Д. 288.
4. Кусов Г.И. Вокруг Коста. Орджоникидзе, 1979.
5. Личное дело А.Г. Кёлер // НА СООГСИ. Ф.13. Оп.1. Д.267.

С. Р. Чеджемов

(Владикавказ)

ПРИНЦИП ТАЛИОНА И ОРДАЛИИ В ОБЫЧНОМ ПРАВЕ ОСЕТИН

Осетинский народ является наследником древне-аланской государственности. Применительно к истории осетинского государства мы придерживаемся концепции выходящегося русского юриста Н. М. Коркунова солидаризировавшегося с мнением Г. Еллинека в отношении того, что государство является суверенным, если осуществляется властвование по собственному праву, и оно, сделавшись частью союзного государства, сохраняет самостоятельное право властвования [1].

Как и другие народы, аланы – осетины имеют богатую, полную драматизма историю, многие страницы которой все еще ждут своего скрупулезного исследователя и, очевидно, не одного. Начиная с XV века главный район проживания осетин – среднее течение реки Терек.

Видный российский ученый, профессор права В. Б. Пфаф опубликовал интересное исследование по истории государственно-правовых отношений осетин в период великого переселения народов. Оно вышло в свет в 1871 году в г. Тифлисе и до сих пор не потеряло своей научной значимости. Автор справедливо отмечал, что история осетин и вообще Кавказа в эпоху великого переселения народов весьма мало известна, потому что это время «было слишком смутным, чтобы о нем могли сложиться какие-нибудь сказания или предания, сведения же, почерпываемые из письменных источников, слишком неполны, чтобы можно было составить по ним об этом времени вполне ясное и отчетливое понятие» [2]. Ко времени присоединения Осетии к России осетинские общества имели государственный суверенитет в пределах своих территорий. Они проживали по северную и южную стороны Кавказского хребта.

Опубликованные в начале 80-ых годов XIX века труды профессора права Одесского университета Федора Ивановича Леонтовича в виде двухтомника (или как значится в оригинале 2-х выпусков) материалов по обычному праву Северного и Восточного Кавказа под общим названием «Адаты кавказских горцев» явились поистине энциклопедическим изданием [3]. Этот труд позволил с большой долей убедительности говорить о характере правовых взаимоотношений в осетинском обществе, и, в целом, о системе обычного права горских народов Кавказа.

Как справедливо отмечал сам составитель, сведения были извлечены из собрания рукописей, подаренных Одесскому университету секретарем Ставропольского статистического комитета Б.В. Бентковским. Это были материалы, собранные в середине XIX века известными исследователями жизни и быта кавказских народов, многие из которых ни до, ни после Ф.И. Леонтовича не издавались, да и, за редким исключением, не анализировались в историко-правовом контексте.

Составленные в начале 40-ых годов XIX века адаты осетин были обнародованы и одобрены старейшинами осетинских селений на специальном всеосетинском собрании старейшин. Это событие датируется 1836 годом. Они, в целом, отражали систему осетинского обычного права.

Очевидно, что и до этого времени, как и позже, на протяжении 40-ых годов XIX века, работа по составлению и редактированию адатов продолжалась, о чем красноречиво свидетельствовали материалы предисловия Ф.И. Леонтовича к «Адатам кавказских горцев» [3].

Характеризуя социальную структуру осетинских обществ Леонтович отмечал отсутствие четко выраженного привилегированного и зависимого слоя, ибо «каждый, способный носить оружие, почитает себя независимым. Убийства между ними бывают весьма часто, и наказываются одним убийством со стороны родственников убитого».

В адатах утверждалось, что право мстить за убитого есть священный долг родственников убитого по отношению к убийце и его родственникам. Не исполнившие этот долг, подвергались жесточайшему бесчестию и всевозможным обидам со стороны своих соплеменников. Вместе с тем, как явствует из содержания адатов, к началу XIX века уже сложился и широко применялся механизм суда над убийцей и примирения родов, что в значительной мере ограничивало кровную месть, однако не делало ее индивидуальной по отношению к убийце. «Слепое» возмездие по-прежнему падало на весь его род.

Весьма показательно, что в адатах нашла отражение система наказаний за различные категории преступлений. Это свидетельствует о более высокой стадии обычного права, характеризующейся классификацией как самих преступлений, так и полагающихся за их совершение наказаний. Нормотворчество осетинского общества тех лет не знало юридических обобщений, в том числе такого понятия, как мера пресечения. Поэтому цель наказания определялась как возмездие за преступление. Фактически действовал принцип талиона, основанный на адекватном возмездии и, даже в большей мере причинения вреда, чем было нанесено. Меры наказаний за различного рода преступления без их детальной классификации содержались в адатах в ст.ст. 109-122.

Судебные дела разбирались на ныхасе. Судебные решения подлежали официальному оглашению, а исполнение было строго обязательно для всех. С 1870 года значительно снизилась роль ныхаса как общинного института самоуправления и суда. Это было связано с тем, что в соответствии с новым российским законодательством изменился состав его участников. Согласно «Положению об аульных сходах» в селах, имевших 30 дворов коренных жителей или меньше, в сходе участвовали все домохозяева общества; в селах, имевших не более 300 дворов, на сход посылали по 30 выборных; если же количество дворов превышало 300 – выборных было по одному человеку от каждых 10 дворов.

В пореформенное время изредка на сельском сходе стали появляться и женщины, но только преклонных лет. Они являлись с просьбами либо в качестве свидетельниц по какому-нибудь делу; либо как подсудимые. Все решения сельского схода стали фиксироваться в письменной форме, – отмечала З. В. Канукова [4, 84].

В это же время в осетинских селах существовали суды, избиравшиеся из среды общинников – уазданлагов – и действовавшие на основе обычного права. Судьями становились лица пожилого возраста, имевшие достаточный жизненный опыт.

Одним из основных элементов осетинского судопроизводства была присяга. Статья 23 определяла простейший вид присяги. Присягающий, ударяя собаку, говорил: «Пусть она будет за моего покойника». Перед принятием присяги присягающий должен был провести близ церкви целую неделю. Это было временем своеобразного бдения, поста и молитвы. Согласно записанным древним обрядам дигорского общества (1844 г.), присяга принималась у мусульман на Алькоране (Коране), а идолопоклонники принимали ее по обряду в Цуоар, у так называемого святого дерева, у которого они совершали свои молитвы».

Так же как и в российском праве, присяга рассматривалась в качестве доказательства и, вместе с тем, была для обвиняемого элементом защиты. Если обвиняемый отрицал свою вину, суд непременно выносил решение о самооправдании присягой. Сила присяги была исключительно велика. Она принималась в крайне редких случаях, к тому же именно наиболее почитаемого в данной местности святого или прахом покойника-родственника.

У осетин, как и других народов Северного Кавказа, «всякие прегрешения перед дзуарами (святыми), небом, землей, перед своими покойниками и богом считались всегда страшными преступлениями, за которые эти божества наказывали людей неумолимо строго, не только за прямую вину

перед ними, блиставшими в сознании народа страшную карательной мощью, но и за один призыв, одно обращение к ним, сделанное в свое оправдание ложно» [5].

Присяга назначалась судом, главным образом в делах о краже с целью обнаружения преступника или опровержения подозрений. Частым явлением у горцев были земельные споры (конфликты из-за границ, нарушенных межей, присвоения целых участков и т. д.). Для их разрешения суды также назначали присягу. Присягавшие по обычаю должны были набрать в полы своей одежды землю из спорного участка и произнести клятву в священном месте в том, что правильно указывали настоящую границу своего участка. Такая же присяга принималась при земельных спорах у балкарцев.

Присяга должна была обязательно подкрепляться поручительством со стороны родственников, без чего она не признавалась в качестве судебного доказательства и свидетельства со стороны ответчика. Неисполнение приговора суда, нарушение присяги влекли за собой изгнание нарушителя из общины. В общем, судебная присяга у осетин была схожей с судебными присягами не только кавказских народов, но и восточных славян [6].

Судебные разбирательства для каждого отдельного осетинского общества происходили в определенных местах, как правило, около святилищ. Основной функцией осетинского суда являлось третейское разбирательство дел, т. е. посредничество между враждовавшими сторонами, примирение кровников, установление размеров компенсации за причиненный ущерб и иные вопросы казуального характера. Судебная практика не кодифицировалась, хотя отдельные элементы прецедентного права в обычном праве осетин прослеживались в виде народных песен, в которых торжествовал закон и справедливость.

Имеющиеся устные предания, запечатленные в памятниках обычного права осетин, весьма разноречивы. В целом нам представляется, что, согласно обычному праву осетин,

применение смертной казни относилось лишь к юрисдикции «божественного провидения». Его самой распространенной формой являлось гипотетическое проклятие, поэтизированное К. Л. Хетагуровым: «Судьи народные, падая шумно, Пусть вас схоронит обвал под собой». Как видим, исполнение данного вида наказания возлагается на силы природы, которые как считалось, подчинялись Богу.

Широко применявшаяся в Осетии кровная месть или говоря словами общественно-политической лексики XVIII-XIX веков, «кровомщение», как мы уже писали выше, находит отображение практически во всех фундаментальных исследованиях жизни и быта осетинского общества. Нам представляется, что в этот период оно являлось ничем иным, как обезличенным выражением применения смертной казни со стороны общества. Правда, никаких ограничений по половому признаку в праве мстить за убитого в обычном праве осетин не зафиксировано. Очевидно, это были случаи, когда женщина мстила соразмерно с принципом талиона, что нашло свое отражение в устном народном творчестве осетин, например в поэме о Гуймане, сыне Уахатага [7, 22-24].

В новой истории Осетии родственники убитого почти всегда ходатайствовали о примирении. Процедура примирения целиком и полностью покоилась на обычаях архаичного общества, живущего по обычаям родоплеменных отношений.

Истцы и ответчики выбирали из своей среды по несколько представителей медиаторов (*тæрхонгæнæг*). Обычай требовал, чтобы со стороны истца было на одного медиатора больше. Образовавшийся таким образом совет играл судебскую роль в дальнейшем процессе примирения сторон. В своих решениях он основывался не только на обычаях народа, но и на и современных представлениях о преступлении и наказании. Это шло свое отражение в определении суммы платежа и специального подарка (по-осетински *бонгана*), который делали ответчики представителям истца.

Решение медиаторов было устным и гласным в той части, в которой определялась сама идея примирения за счет соответствующего платежа. Однако остальная процедура, согласно традиции, оставалась в глубокой тайне. Речь идет об имени или именах поручителей, которые поручались в том, что решение примирительного суда будет исполнено. Как правило, его имя или их имена, а также сумма и сроки платы не объявлялись до того момента, пока виновный или его сторона в точности не выполняли условий соглашений, достигнутых медиаторами.

Однако, согласно п. 10 цитируемых адатов, кровная месть и механизм примирения не распространялся на преступления внутри рода. Обычай не определял наказания за убийство родителями своего сына или дочери, либо за убийство родственника в первом колене. Наказание, согласно адату, наступало лишь в случае убийства отца или матери сыном. В этом случае, согласно обычаю, родственники сжигали дом и изымали имущество убийцы. Впрочем, как утверждалось в адатах, такие происшествия случались крайне редко. А случаев убийства женщиной – мужчиной или детьми – матери не было, их примеры в адатах не приводятся.

Статья 11 адатов определяла, что в случае побега убийцы истец имел право забрать его имение и семейство, за исключением жены, в случае, если родственники истца не выполнят медиаторского решения. Эта грозная санкция побуждала родственников ответчика неукоснительно следовать постановлению суда. Согласно этой же статье, кровная месть не распространялась на детей мужского пола до 12-летнего возраста.

Особую роль в перечне преступлений по обычному праву играло оскорбление умерших. Это имело место согласно ст. 22 адатов в том случае, если кто «при свидетелях убьет собаку и скажет, что он убивает ее за принадлежавшего к такому-то роду покойника; такая обида отчищается только убийством».

Свидетельством все еще распространенного обычая кровной мести является ст. 109, которая, хотя и отмечала возможность откупаться за убийство деньгами, вещами, скотом, тем не менее признавала, что у осетин «считается постыдным принять плату за кровь своего родственника, и почти всегда требуют кровь за кровь». В таком случае право кровомщения переходило от отца к сыну, от брата к брату, и передавалось беспределно, пока враждующие семейства не соглашались собрать суд для примирения.

Как показывает анализ судебной практики тех лет, возмездное убийство, как правило, не останавливало цепную реакцию ответных убийств. Оно лишь служило в одинаковой мере лишним поводом и к примирению, и к кровной мести.

Выдающийся российский юрист и социолог, общественный и государственный деятель Максим Максимович Ковалевский внес огромный вклад в разработку исследований, посвященных правовой тематике. Являясь автором около 500 научных трудов, он, по воспоминаниям другого видного российского ученого и государственного деятеля П. Н. Миллюкова, всесторонне исследовал обычное право осетин [8, 73].

В исследовании, посвященном историко-сравнительному анализу обычного права осетин, Ковалевский предложил специальный термин – эмбриология права. Им он обозначил часть обществоведения, предметом изучения которого являлось объяснение порядка зарождения правовых институтов. Необходимость этого нового направления научного изыскания – эмбриологии права – Максим Максимович объяснил тем, что в деле анализа порядка зарождения правовых институтов «выводы, полученные на основании этнографических данных, далеко не сходятся пока с теми, какие установлены путем историко-сравнительного изучения» [9, 5].

Отмечая, что осетины сохранили в своем быту многочисленные остатки уже пройденных ими стадий развития, ав-

тор предлагал как метод исследования не простое описание обычаев осетин, а сравнение их с эпизодами современного юридического быта и сопоставление с фактами древнего права представителей арийской правовой семьи. М. Ковалевский предложил взаимодополняющую систему изучения осетинского права, основанную на необходимости «широкого применения историко-сравнительного метода и взаимного объяснения осетинских обычаев арийскими правовыми древностями и арийских правовых древностей осетинскими обычаями» [10, 4].

По сути дела, М. М. Ковалевский – первый российский ученый-юрист, детально рассмотревший систему осетинского обычного права в контексте мирового правосудия. Сам автор подчеркивал, что данная работа была бы невозможной без того базиса, который был заложен трудами осетина-юриста Джантемира Шанаева, профессоров В. Б. Пфаффа, Ф. И. Леонтовича, В. Ф. Миллера. Последнему и было посвящено указанное издание. Тем не менее, вклад Ковалевского трудно переоценить, ибо он на долгие годы предвосхитил историко-правовые исследования обычного права осетин – как системы.

Ковалевский выявил две особенности уголовного права осетин. Первая заключалась в родовом возмездии прекращаемого выплатой денежного выкупа. Вторая – в признании им одной материальной стороны преступления. Однако это не означало, что преступление, совершенное внутри рода, противоправным деянием не являлось. В данном случае вместо кровомщения применялось изгнание, хотя некоторыми исследователями высказывались мнения о смертной казни, которая осуществлялась соплеменниками. Существует даже легенда о том, что подобные преступившие закон люди в Осетии раньше сбрасывались с так называемой «собачьей скалы».

Так, например Пфафф и Ковалевский имели возможность проанализировать дело о братоубийстве, произошед-

шее в 1684 году. Мухаммед и Гобе Дзугаевы из Ардона находились в гостях у жителя с. Эльхотово Умата Кубалова, в доме которого между братьями произошла ссора, во время которой Мухаммед смертельно ранил Гобе. Спустя два года, в 1866 году отец убийцы явился в народный суд с просьбой помиловать его сына, так как последний был его единственной опорой в старости, а убитый брат своим дурным поведением сам подал повод к убийству. Народный суд, принимая во внимание, как значится в его решении, что «по обычаю право наказывать и миловать сыновей принадлежит отцу, решил удовлетворить этому ходатайству» [1, 121]. Братоубийца был приговорен к одному году каторжных работ в Георгиевской крепости.

«Осетинам неизвестно наказание за ложную присягу, – отмечал М. М. Ковалевский, – но не потому, что они не ценили высоко святости последней, а потому что санкцией ее является нечто более страшное, чем всякий личный или имущественный вред, какой может быть причинен наказанием. С ложной клятвой осетин связывают представления о гибели всего рода, о муках предков в загробной жизни и ряде несчастий, которые неизбежно должны постигнуть как самого присягнувшего, так и его близких» [11, 133].

Таким образом, как отмечал автор, клятвопреступник по обычному праву осетин не нес никакой светской кары, на него лишь обрушивалось наказание ровно в той степени, в которой он сам укорял себя.

Характеризуя уголовное право осетинского народа, М. М. Ковалевский отмечал, что «всякий, кто занимается археологией права, кто старается по возможности поднять ту завесу, которая отделяет нас от эпохи первоначального зарождения основных юридических понятий, найдет в праве осетин обильный материал для характеристики древнейших воззрений на цели наказания и характер преступных действий [11, 3].

По мнению Ковалевского, кровная месть в Осетии обусловлена религиозными представлениями о ней, как о священном долге. Поэтому осетин не видел в кровной мести ничего позорного, считая ее поступком, заслуживающим всякой похвалы своих соплеменников, как живых, так и даже в большей степени мертвых. Это побуждало человека, совершившего убийство в качестве кровной мести, спешить оповестить о своем деянии.

По свидетельству графа Паскевича, родственники убитого часто осуществляли право мести на самой его могиле, думая, что таким образом они успокаивают жаждущего отмщения покойника. Об этом же писал и Клапрот. «После того как осетин отомстил за убийство своего родственника или гостя, он направляется к его могиле и кричит громким голосом, что он умертвил его убийцу и отомстил за его кровь» [12, 160]. По свидетельству Н. Берзенова, осетины часто отрезали у убитого в порядке кровомщения ухо и зарывали его в могилу отомщенного.

Обобщая эти и иные факты, Ковалевский, на наш взгляд, сделал совершенно справедливый вывод о том, что «религиозный характер мести, воззрение на нее, как на обязательство, принятое потомком перед предком, выступает также в тех действиях, какие предпринимаются убийцей с целью избежать кровомщения. В траурной одежде, с опущенными волосами приходит на могилу убитого им осетинский убийца, чтобы совершить обряд самопожертвования, так называемый, «кифаельдисин». Обряд этот состоит в том, что убийца добровольно отдает себя в руки покойника, а последний, в лице своего потомства прощает ему его обиду» [11, 10].

Автор отметил определенные аналогии в осуществлении кровной мести, существующие в германском, древнерусском и осетинском праве. Так, и германское, и осетинское право допускало возможность кровомщения и уплаты выкупа со стороны дальних родственников, освобождает женщин от кровомщения, уплаты и получения выкупов за кровь. Дого-

воры Руси с Византией и Русская Правда ограничивали кровомщение лишь кругом ближайших родственников убитого.

Кровная месть, по осетинскому обычному праву, полагалась не только за убийство, но и за оскорбление семейной святыни – надочажной цепи, ее кражи или надругательства над нею, кровомщение полагалось за прелюбодеяние. В этом вопросе Ковалевский оспаривал мнение «путешественников о легкости нравов и неверности осетинских жен» [11, 35].

В вопросах осуществления кровной мести осетинское обычное право не знало института «специального мира», т. е. времени приостановления ее действия, но встречаются специальные места, на которых нельзя было осуществлять кровомщение. Это были у христиан церкви и их ограды. Со времени укоренения христианского вероучения в некоторых осетинских обществах стал наблюдаться запрет на осуществление кровной мести в первые две недели Великого поста [11, 51].

Ковалевский логически верно объяснил причины избрания в качестве судей стариков. Это было обусловлено тем, что в решениях суда применялось обычное право, отраженное в народном предании. Естественно предположить, что чем старше человек, тем больше преданий он знал. В виду отсутствия в те годы у осетин письменности, письменные доказательства в суде не имели места. Не пользовались доверием свидетельские показания и собственное признание подсудимого. Гораздо большее значение придавалось присяге сторон свидетелей. В качестве средства установления достоверности осетинский третейский суд также широко использовал судебный поединок либо жребий.

Одним из наиболее распространенных испытаний в Осетии был обычай, по которому обвиняемый в убийстве становился под выстрел. Право стрелять в обвиняемого в убийстве доставалось по жребию одному из представителей рода истца, причем по обычному праву осетин к участию в

жребии допускались и несовершеннолетние. Это было результатом веры в божественное провидение, только ему одному, как считали осетины, был подвластен случай. Данный обычай, при кажущейся на первый взгляд несуразности, в те годы играл весьма прогрессивную и полезную роль. Только он один представлял собой одно из действенных средств, способствовавших прекращению кровной мести, т. к. разрешал сложившуюся юридическую практику, выраженную в пословице «Должник крови и ищущий кровомщения равны при встрече» [11, 229].

Равное право убить друг друга заменялось таким образом возможностью ищущему кровомщения, положась на волю случая, стрелять в обидчика. Делался лишь один выстрел. По обычаю этот выстрел должен был стать последним во всех трех случаях: если обидчик был убит, ранен или остался жив.

Можно ли считать обычай «стать под выстрел» видом судебного поединка? Судебный поединок предусматривал равенство сторон истца и ответчика. М. М. Ковалевский привел аналогию между ним и американской дуэлью, когда по жребию один из участников должен был покончить жизнь самоубийством. Ковалевский считал, что в средние века судебные поединки тоже были неравными и по оружию, ибо сословность накладывала свой отпечаток на вооружение, простолюдин выходил на бой с палкой, дворянин с мечом. Исходя из этого, обычай «стать под выстрел» М. М. Ковалевский вслед за Гакстгаузеном считал поединком [11, 230].

Судебный поединок, хотя и подразумевал вмешательство провидения в его исход, тем не менее совершался, что называется, «руками людей». Что же касается Божьего Суда, получившего в англо-саксонском праве наименование «ордалий», то он обосновывался мнением о том, что лишь Бог знает всю правду, следовательно, истинную вину могут выявить судебные испытания, в которых правоту подозреваемого может доказать лишь чудо.

М. М. Ковалевский отмечал, и мы полностью согласны с его мнением о том, что осетинские поговорки и пословицы сохранили следы некогда существовавших у них огненных и водных ордалий [1, 254]. Так, например, об этом свидетельствовали такие пословицы, как «я готов за тебя в огонь и в воду». Об этом говорит и само название присяги у осетин – «ард хæрын», что переводится с осетинского, как «пожираемый огнем».

Таким образом, присяга у осетин, как и у иных народов, заключалась не столько в произнесении в клятвенной форме обещания говорить правду и призыва бога в свидетели своей правоты, сколько в испытании веры человека в божеское наказание за неправду. Присягу у осетин принимали не только истец и ответчик, но и свидетели, поручители. Примечательно, что личное возмездие суду со стороны недовольных его решением становилось формальным и, как отмечал Ковалевский, рано или поздно оканчивалось третейским разбирательством и примирением [11, 410].

Анализируя обычное право, мы придерживаемся мнения о том, что юридический быт складывался из различного рода обычаев (обрядов, ритуалов), действий, правил и органов, с помощью которых осуществлялась правовая деятельность. К концу XIX века на Северном Кавказе и, в частности, в Осетии, сложился новый, более прогрессивный тип правовых отношений, но и в них доюридические феномены продолжали играть одну из ключевых ролей.

Примечания

1. *Коркунов Н. М.* Русское государственное право. М., 1901.
2. *Пфаф В. Б.* Материалы для древней истории Осетии. // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Вып. IV. 1871.
3. *Леонтович Ф. И.* Адамы кавказских горцев. Материалы

по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса. Вып. 1. 1882. Вып. 2. 1883.

4. *Канукова З. В.* Этнография осетинского пореформенного села. Владикавказ. 1992.

5. *Дзидзоев М. У.* Общественно-политическая и государственно-правовая мысль в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1979.

6. *Владимирский-Буданов В. Ф.* Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону, 1996.

7. Антология педагогической мысли Северной Осетии./Сост. Э. К. Каргиев, С. Р. Чеджемов. Владикавказ, 1993.

8. *Миллюков П. Н.* Воспоминания. М., 1991.

9. *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т.1. 5.

10. *Козаев А. И.* Анахарсис. Цхинвал, 1982.

11. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т.2.

12. *Клапрот Ю.* Путешествие по Кавказу и грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967.

Л. К. Гостиева

(Владикавказ)

ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ: Н. Г. БЕРЗЕНОВ

В истории этнографии и фольклора Осетии хорошо известно имя Николая Георгиевича Берзенова – известного грузинского публициста, опубликовавшего на страницах дореволюционной кавказской периодической печати многочисленные очерки по этнографии Осетии и Грузии. Н. Г. Берзенову принадлежит также книга «О грузинской медицине», вызвавшая в свое время одобрение знатока грузинских древностей академика М.-Ф. Броссе, и этнографическая часть в составленной Н. Г. Берзеновым и известным грузинским историком Д. З. Бакрадзе книге «Тифлис в этнографическом отношении», опубликованной в 1870 г.

В большинстве справочных изданий, научных публикаций, в том числе в статье Д. З. Бакрадзе «Н. Г. Берзенов и его литературная деятельность» [1] и в статье осетинского этнографа А. Х. Магомедова «Николай Георгиевич Берзенов – этнограф-литератор» [2], отмечалось, что публицист родился в 1831 г. в селении Ардон в семье священника Георгия Берзенова.

Однако, по ставшему доступным автору метрическому свидетельству Н. Г. Берзенова, сохранившемуся в Центральном государственном историческом архиве Грузии, установлено, что он родился 13 июня (по старому стилю – 1. Г.) 1831 г. в селение Душети в Грузии в семье диакона Георгия Берзенова и Нины Георгиевны [3].

По архивному делу «Прошение священника Георгия Берзенова о пострижении его в монашество от 12.06.1857 г.», в котором приводится его послужной список, удалось воссоздать основные этапы детских лет Николая Берзенова [4].

В январе 1835 г. Николай вместе с семьей переехал в Назрановский приход Ингушетии, куда был рукоположен

в священники Осетинской духовной комиссии его отец. В сентябре 1835 г. семья Николая переехала в Северную Осетию, поскольку его отец был перемещен на священническое служение в Стур-Дигорский приход с исполнением должности благочинного. Через некоторое время семья Берзеновых переехала в сел. Ардон, где продолжил свое служение о. Георгий Берзенов, сохранивший должность благочинного. Николай Берзенов имел сестру и четверых братьев – Михаила, Константина, Ивана и Иосифа, ставших впоследствии священниками.

Николай окончил Владикавказское духовное училище и Тифлисскую духовную семинарию (1849). 11 декабря 1849 г. Н. Берзенов уволился из духовного звания [5, 5], а 31 июля 1850 г. был принят на работу в канцелярию Грузино-Имеретинской Синодальной конторы. [6, 1-3].

В 1855 г. Н. Берзенов стал редактором газеты «Закавказский вестник», издававшейся в Тифлисе с 1837 г. С 1844 по 1855 г. редактором газеты был грузинский историк и этнограф П.И. Иосселиани. До 1844 г. газета имела только официальную часть. С 1845 г. стала издаваться (отдельно) и неофициальная часть, до 1847 г. выходившая 2 раза в месяц. С 1848 г. официальная и неофициальная части объединились и выходили еженедельно.

Н. Берзенов, как редактор, способствовал тому, чтобы в газете уделялось значительное внимание этнографическому материалу. Н. Берзенов исходил из того, что «для правильного освещения жизни кавказских народов в «русских и европейских научных органах» работы местных историков, этнографов и литераторов могут сыграть первостепенную роль» [2, 180]. Поэтому Н. Берзенов сам часто выступал со своими содержательными этнографическими статьями, в том числе и об осетинах, в газете «Закавказский вестник» и других периодических изданиях, выходивших в Тифлисе, и старался привлечь к этой работе местную интеллигенцию.

В 1855 г. он привлек к сотрудничеству в газете Соломона Жускаева, с которым был хорошо знаком. В 1842 г., когда 12-летний Н. Берзенов учился в последнем четвертом классе Владикавказского духовного училища [7, 1, 170б.], восьмилетний С. Жускаев поступил в 1 класс. Знакомство Н. Берзенова с С. Жускаевым продолжилось в Тифлисской духовной семинарии, в которой они какое-то время одновременно обучались.

С. Жускаев опубликовал в газете два информативных этнографических очерка. Первый очерк был посвящен похоронным и поминальным обрядам осетин, второй – одному из главных календарных аграрных праздников осетин – «Атинаг», предварявшему наступление важнейших сельскохозяйственных работ. Благодаря поддержке Н.Г. Берзенова, С. Жускаев стал первым осетином, выступившим в периодической печати с этнографическими очерками.

С 1856 г. «Закавказский вестник» стал «Казенным прибавлением» к газете «Кавказ».

Будучи редактором «Закавказского вестника», Н. Берзенов одновременно занимал должность помощника редактора в газете «Кавказ». Газета, издававшаяся в Тифлисе с 1846 г., с 1852 г. находилась в собственности канцелярии наместника Кавказа. С 1850 по 1875 г. газета выходила два раза в неделю. В газете «Кавказ» официально был редактор, однако фактически газетой руководил Н. Берзенов.

Известный кавказовед Б.М. Городецкий писал, что «лучшими годами для «Кавказа» были первые два десятилетия... Особенное же близкое участие в судьбе газеты принимал популярный местный деятель Ник. Георг. Берзенов, который в течение с лишком 15 лет исполнял обязанности то корректора, то самого редактора, успевая в то же время писать свои талантливые очерки из быта местной сельской жизни» [8, 102].

Российский этнограф М.О. Косвен отмечал в своей работе «Материалы по истории этнографии Кавказа в русской науке», что «газета «Кавказ», наряду с вниманием к произ-

водительным силам, экономике и истории Кавказа, широкое место отводила этнографии. Может и должно без всякого преувеличения сказать, что газета «Кавказ» сыграла крупную роль в развитии русской этнографии Кавказа и одновременно сделала сюда очень большой вклад.... В особую заслугу «Кавказу» надо поставить то, что он стимулировал вступление на литературно-этнографическое поприще ряда представителей местных народов» [9, 321].

В газете «Кавказ» Н. Берzenов работал до 1870 г., нередко исполняя корректорские и редакторские обязанности. Кроме «Закавказского вестника» и «Кавказа» Н. Берzenов сотрудничал во многих периодических изданиях, выходивших в Тифлисе. В журнале «Цискари», в котором Н. Берzenов заведовал отделом публицистики и критики, он опубликовал ряд ценных работ по литературной критике и литературоведению.

В 1870 г. Н. Г. Берzenов был приглашен в состав Кавказской археографической комиссии, организованной в 1864 г. Он активно работал над изданием «Актов Кавказской археографической комиссии», которые как отмечал Д. Бакрадзе в своей работе о Н. Г. Берzenове, «аккуратностью своей корректуры и редакции весьма много ему обязаны».

Многие годы Н. Г. Берzenов состоял действительным членом Кавказского отдела Русского географического общества.

Н. Г. Берzenов умер 4 сентября 1874 г.

В основу этнографических работ Н. Берzenова об Осетии легли личные наблюдения об общественном устройстве, нравах и обычаях, устном народном творчестве осетин. Интерес к истории и культуре Осетии пробудился у Николая Берzenова еще в детстве и юности, когда ему приходилось вместе с отцом благочинным священником Осетинской духовной комиссии Георгием Берzenовым, который занимался вопросами восстановления православия осетин, подолгу бывать в разных селениях Осетии.

В статье «Новый год у осетин Владикавказского округа» [10, 92-95], впервые изданной в 1850 г. (№2) в газете «Кавказ», Н. Берзенов описал праздник Ног бон (в переводе «новый день»), соответствующий Новому году. Он обрисовал приготовления к празднику, на который хозяйки пекли из пшеничной муки лепешки в виде домашних животных и птиц. Эти фигурки называли «Басила – Василий», что, по мнению Берзенова, «может служить яснейшим доказательством, что Осетия некогда исповедовала христианство» [10, 93], Н. Берзенов писал о древних следах христианства в Осетии: «В ущельях Осетии – Алагирском и Дигорском поныне существует бесчисленное множество развалин церквей, отчасти уцелевших от разрушения, а многие обычаи, которые очевидно обличают процветавшее у них христианство. Самые названия некоторых праздников, имена святых – чисто христианские» [10, 93].

В ночь под Новый год происходила стрельба из ружей и пистолетов. По данным Н. Берзенова, «осетины стреляют в воздух, прицеливаясь в луну, с убеждением, что в эту ночь раз в году луна находится в крайней опасности от какого-то дракона арви калм (арвы калм — Л. Г.), небесный змей, угрожающего ей совершенною гибелью. Созная бедствия, которые могут постигнуть свет, если дракон уничтожит луну, осетины принимают за защиту ее общими силами и при каждом выстреле мужчин, женщины и ребятишки восклицают: «Табу, хуцау!» (помилуй, избави боже)» [10, 93].

Н. Берзенов описал обряд колядования, который состоял в том, что мальчики и молодые люди обходили дома с поздравлениями. Он обратил внимание на факт ряжения колядовщиков в вывернутые овчинные шубы. Как известно, «шерсть/шкура и одежда из нее являются у многих народов символом благополучия, обильного урожая и плодородия в целом, заменяющим живые жертвенные существа» [11, 102].

Берзенов привел текст обрядовой песни «Хæдзаронтæ, хæдзаронтæ», в которой колядовщики высказывали ново-

годние благопожелания и здравицы. Хозяева дома, в свою очередь, угощали пришедших гостинцами. Мужчине высказывались пожелания убить на охоте оленя, женщине – рождение сына.

В статье «Осетинский обряд сидения мертвецов» [10, 95-97], изданной в газете «Кавказ» в 1850 г. (№7), Н. Берzenов рассмотрел поминки «Маэрдды бадаэны бон», справлявшиеся спустя неделю после Нового года в семьях, которые в течение года потеряли близких. Он подробно описал особенность поминок, на которых на деревянный крестообразный остов надевали комплект одежды покойного. Н. Берzenов отмечал, что «сделанное таким образом чучело, в котором олицетворяется как бы сам покойник, и даже, по мнению осетин, переселяется его душа, ставят на скамейку, нарочно для этого приготовленную: кругом скамьи раскладываются все любимые предметы покойника» [10, 96].

Н. Берzenов описал в статье такую неотъемлемую часть похоронного обряда осетин как причитания. Н. Берzenов отмечал, что причитания являлись «привилегией» исключительно женщин: «Плач осетинок весьма любопытен и занимателен особенно по энергичным выражениям, которые бывают плодом опытности туземных плакальщиц» [10, 96]. Н. Берzenов привел несколько примеров причитаний, исполнявшихся плакальщицами.

В конце статьи Н. Берzenов остановился на скачках (дуг), происходивших в честь покойного на другой день поминок. Он указал на то, что расстояние скачек (15 или 40 верст) зависело от состоятельности семьи покойного. Победителю скачек в качестве приза доставалась лошадь покойного, наезднику, пришедшему вторым – бык или корова, а третьим-папаха. Н. Берzenов отмечал, что скачки не обходились без несчастных случаев, свидетелем которых он неоднократно становился.

В статье «Очерки Осетии. Хетаджи-кад, Бахи фалдист. Акалдама» [4, 98-103], опубликованной в газете «Кавказ» в

1950 г. (№15), Н. Берзенов приводит легенду о Хетаге и его роще. По свидетельству осетинского этнографа А. Х. Магометова, вариант, приведенный Н. Берзеновым, примечателен тем, что «он является самой ранней публикацией текста легенды и коренным образом отличается по своему содержанию от сюжета последующих вариантов» [2, 184].

Большое внимание в статье Н. Берзенов уделил похоронным обрядам осетин, которые он лично наблюдал. Описывая обрядовое самоистязание, он писал: «Войдя в саклю, я увидел покойника около дымного очага, укутанного с ног до головы; он лежал на длинной скамейке; кругом расположились родственники и знакомые; у каждого из них была в руке ременная плеть, которую с изумительным остервенением били себя до крови по голове, по шее и по чем попало; женщины также ударяли кулаками по обнаженной груди, рвали волосы и, рыдая, приговаривали; дадай, дадай...» [10,101].

В статье Н. Берзенов приводит текст «Посвящение коня покойнику». Этнограф А. Х. Магометов отмечал, что «вариант, записанный в свое время Н. Берзеновым и опубликованный им в печати под осетинским названием «Бах-фалдист», является первым по времени воспроизведением в печати текста «посвящения коня». Он обращает на себя внимание прежде всего тем, что в нем наряду с языческими верованиями ярко выступают элементы магометанской религии. Позднейшие же варианты, наоборот, характеризуются тем, что в них сугубо языческие представления о загробном мире получают уже налет христианских религиозных верований. Текст Н. Берзенова отличается от последующих вариантов и по своему содержанию» [2, 183].

В конце статьи Н. Берзенов упомянул о фамильных склепах – акелдама, в которых погребали покойников.

В 1950 г. в двух номерах газеты «Кавказ» (№47,48) Н. Берзенов опубликовал статью «Очерки Осетии. Тутури-хури. Рамон-бон. Вацилла-Цоппай» [10, 106-110], в которой рассмотрел некоторые календарные праздники осетин.

Описывая праздник «Тутуроба», Н. Берzenов отметил, что праздник справлялся в пятницу первой недели Великого поста в честь Феодора Тирона. Он опроверг мнение академика Шегрена, который связывал название праздника с преданием о Фараоне и погибели его в Черном море. Н. Берzenов привел текст молитвы, с которой обращался старший.

Второй праздник, на котором остановил внимание Н. Берzenов, «Рамон-бон», справлявшийся во вторник второй недели поста. Этот праздник, как известно, имел и другое название Хоры бон. Праздник знаменовал начало сельскохозяйственных работ, вспашку и посев.

Значительным элементом праздника было тоекратное обрядовое обливание бузой головы старшего мужчины, которую потом выпивали как святыню. При этом обряде старший мужчина громко, три раза обращался с риторическим вопросом к мальчикам: «Цы курут лаппута?» – (Что просите, юноши?), на что те также громко отвечали «Хор-хор! Хор-хор! (Хлеб! Хлеб!). По мнению этнографа В. Уарзиати «Обливание брагой, символизирующей «жидкий хлеб», по всей видимости, связано с обращением к покровителям хлебных злаков Хор-Алдари Уацилла!» [10, 110].

Далее Н. Берzenов остановился на проведении праздника Уацилла, в который «зарезали козла и сняв шкуру, при которой были оставлены ноги и голова, – повесили ее на вершине длинного шеста» [10, 110]. Он также отметил, что с молитвой к Уацилла осетины обращались во время засухи или продолжительной непогоды.

В статье «Очерки Осетии. Чиндз-ахсав. Сой-сой» [10, 113-117], опубликованной в газете «Кавказ» в 1850 г. (№95), Н. Берzenов описал свадьбу и обычаи, связанные с рождением ребенка, происшедшие в селении Баргзанг. Отметив общественный характер свадебного обряда. Н. Берzenов выделил такие основные черты свадьбы как отсутствие на свадьбе жениха, обвод невесты три раза вокруг очага, привел текст обрядовой свадебной песни.

Берzenов отметил также обряды, связанные с рождением мальчика. Так, группа молодежи приходила к дому новорожденного мальчика и пела обрядовую песню «Сой, сой, сой», в которой высказывала пожелания здоровья, долгой жизни младенцу, благополучия его семье. Объясняя смысл обрядовой песни, Н. Берzenов писал: «Сой, значит сало, жир, тучность; этим выражается изобилие, а впоследствии его и радость, счастье семейства, в котором родилось дитя, что подпояшет потом кинжал да сядет на коня и будет джигитовать и разбойничать, т.е. родился мальчик» [10, 117].

Статья Н. Берzenова «Из воспоминаний об Осетии» [10, 124-126], изданная в газете «Кавказ» в 1851 г. (№92), представляла собой этнографические заметки о разных сторонах семейного и общественного быта осетин. Так, Н. Берzenов особое внимание уделил обычаю гостеприимства и ритуальной трапезе.

В статье «Из записок об Осетии» [4, 126-132], опубликованной в газете «Кавказ» в 1852 г. (№67, 68), Н. Берzenов рассмотрел материальную и духовную культуру жителей Дигории.

Относительно общественных отношений дигорцев Берzenов писал: «Политическое устройство Дигории несколько сходно с феодалами. Князья или дворяне (уазданы) (уаздан. – Л. Г.), известные во всем ущелье под именем бадилата, крестьяне и рабы (кавдасард) составляют весьма раздельные классы» [10, 126-127].

Н. Берzenов подробно описал жилища и хозяйственные постройки дигорцев.

Большое внимание в статье Н. Берzenов уделил аталычеству. Он отметил, что передавали сыновей на воспитание в другую семью в основном представители высших сословий. Берzenов указал на то, что воспитатель даже брал на себя обязанность женить воспитанника, выплатив за него калым. Между семьями воспитателя и воспитанника

устанавливались отношения условного родства. Берзенов писал по этому поводу: «Возвращение сына от наставника в дом родительский торжествуется большим пиром, на который приглашаются почти все родственники и после которого эмчек, т. е. наставник, возвращается домой, обремененный подарками, и с того времени пользуется в семье своего воспитанника большим уважением и некоторым родством, которое ничем не может быть разрушено» [10, 128].

Н. Берзенов указал на важную роль гостеприимства и уважения старших в общественно-бытовом укладе осетин. Он указал также на распространение обычая кровной мести.

Затронув вопросы управления общиной и регулирования общественных отношений, Берзенов отметил значение «нихаса» – совета в решении общественных дел. Он указал также на то, что в рассматриваемое время для «нихасов» устраивались в центре селения на площадке специальные навесы.

Берзенов кратко остановился и на вопросах судопроизводства у дигорцев. Он рассмотрел религиозные воззрения дигорцев, отметив влияние ислама и христианства.

При описании погребальных обрядов дигорцев, Н. Берзенов провел аналогию со скифскими обычаями: «Дигорцы наносят себе удары плетью по лицу для оставления на нем знаков своей горести. Проливать кровь для выражения печали и отчаяния – общий у кавказских народов обычай. Древние скифские народы Крыма терзали себе лицо острыми кремнями, которые потом бросали в могилу и которые теперь, как известно, по ученым открытиям в развалинах бывшего Боспорского царства и др., попадают в древних курганах подле тел» [10, 130].

Н. Берзенов привел подробные сведения о хозяйственных занятиях дигорцев: земледелии, огородничестве, скотоводстве. Он указал на заметную роль пчеловодства в

их хозяйстве, описал традиционное добывание меда. Развитие товарно-денежных отношений Н. Берzenов видел в том, что производимый мед в значительном количестве сбывался в г. Моздоке, Владикавказе и ближайших казачьих станицах.

В конце статьи Н. Берzenов остановился на традиционной пище дигорцев, перечислив некоторые блюда и напитки.

Таким образом, рассмотренные в статье этнографические очерки Н. Г. Берzenова имеют большую научную ценность. М. О. Косвен в указанном выше историографическом труде посвятил вкладу Н. Г. Берzenова в этнографию Осетии справочную статью [9, 354]. Этнографические очерки Н. Г. Берzenова проливают свет на многие вопросы общественного и семейного быта осетин. Н. Г. Берzenов ввел в научный оборот много новых этнографических материалов по Осетии. При создании очерков Н. Г. Берzenов в качестве источников часто использовал устное народное творчество. Некоторые фольклорные материалы были приведены им впервые. Слабой стороной этнографических очерков Н. Г. Берzenова, как и подавляющей массы дореволюционных публикаций по этнографии Кавказа, являлся их описательный характер.

Примечания

1. *Бакрадзе Д. З.* Н. Г. Берzenов и его литературная деятельность // Тифлисский вестник. 1874 г. № 97.

2. *Магомедов А. Х.* Николай Георгиевич Берzenов – этнограф-литератор // ИСОНИИ. Т. XXI. Вып. I (История). Орджоникидзе, 1958.

3. Центральный государственный исторический архив Грузии (далее ЦГИАГ). Ф. 489. Оп. 1. Д. 13888.

4. 5. ЦГИАГ. Ф. 488. Оп.1. Д.13131.

6. ЦГИАГ. Ф.488. Оп.1. Д. 13731.

7. Центральный государственный архив Республики

Северная Осетия-Алания (далее ЦГА РСО-А). Ф.149. Оп.1. Д.148.

8. *Городецкий Б. М.* Очерк развития русской периодической печати на Северном Кавказе // Известия общества любителей изучения Кубанской области. Екатеринодар, 1913. Вып. VI.

9. *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Ч. I.

10. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах/Сост. Чибиров Л. А. Цхинвали, 1981. Т. I.

11. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

М. А. Абдуллаева

(Нальчик)

**ТРАПЕЗЫ В ЦИКЛЕ ПОМИНАЛЬНО-
ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ БАЛКАРЦЕВ
И КАРАЧАЕВЦЕВ**

Еще Л. Н. Гумилев отмечал, что в тенгрианстве¹ было утвердившееся представление о бессмертии души и загробном существовании. Такое представление сохранилось у балкарцев и карачаевцев до сегодняшнего дня. Смерть предъявляла особые требования к живым не только во время исполнения погребально-поминального обряда усопшему, но и в дальнейшем поведении родных и близких по отношению к ней и её таинствам. Анализ всех действий живых был направлен не только на сохранение чести и достоинства умершего, но и его семьи и народа т.д. Балкарцы и карачаевцы считали, что умерший родственник всегда знает, что с ними происходит, радуется и огорчается со своими родными и, если случается что-то плохое, может им помочь. Об этом свидетельствует героическая песня о князе Камгуте. Стоило прийти к его могиле и позвать его на битву с врагами, напавшими на родную землю, он всегда приходил на помощь своим соплеменникам. Бессмертие человеческой души утверждается и различными выражениями типа: «Он был бы тобой доволен» или «Как только он узнал, перевернулся в могиле!»

Похоронно-поминальный обряд сформировался еще в давние времена предками балкарцев и карачаевцев и сохранил многие особенности в быту, языке и памяти народа.

В этой статье мы рассмотрим похоронно-поминальный обряд балкарцев и карачаевцев, исполняемый ими в тенгрианстве. Это поможет понять многие аспекты восприятия смерти и жизни представителями народа. Современной мусульманской общиной соблюдается мусульманские обряды

¹ Религия древних тюрков.

захоронения усопшего и поминание его, что также представляет интерес для изучения быта и культуры народа.

Насильственный или естественный конец жизненного пути человека характеризовало остывание его тела. На карачаево-балкарском языке слово «суууду» означает «остыл, умер». Естественно и логично думать, что в остывшем теле был источник тепла, который погас. В природе таким источником является огонь (от). Слово «от» часто характеризует в народной речи, состояние души: «Жюрегимде от жанады!» (букв. перевод с карач.-балк. языка: «В моем сердце горит огонь!») – «Душа горит!» Так, «жан» в карачаево-балкарском языке означает «горение», «душа». Связь между словами «горение» и «душа» дало осознание того, что человек состоит из души и тела. Однако, душа, как думали горцы, имеет способность покидать тело и возвращаться обратно. В карачаево-балкарском языке часто можно услышать выражение: «Жаным ичиме кирди» – «Душа вернулась (в меня)». В связи с этим отметим, что у балкарцев и карачаевцев считается непозволительным будить спящего человека окриком, или ещё какими-либо другими резкими или громкими действиями: душа, покинувшая тело на время, пока человек спит, могла не успеть вернуться, что могло привести к его смерти.

Смерть тела наступает тогда, когда душа покинет его навсегда. Чтобы убедиться, что душа покинула человека окончательно, усопшему делали больно, например, кусали или щипали. Тело, не реагирующее на боль, говорило о том, что душа навсегда покинула этого человека. Отсюда у балкарцев и карачаевцев появилось выражение, характеризующее смерть близкого человека: «Атасын къапты» – «Укусил отца» и т.д. Покойника хоронили – бастырдыла (в переводе с карач.-балк. значит «закопали»). Однако бывали случаи, когда людей хоронили в состоянии клинической смерти, которая не была известна в древности. Такие «покойники» возвращались домой, однако не всем удавалось выбраться из могилы. Это породило страх перед мезьтью души чело-

века, похороненного заживо. Покойники снились в ночных кошмарах – бастырыкъ (от бас – давить, туракъ – обитатель). В представлении людей давление чужого обитателя порождало ночные кошмары. Говорили: «Душа человека, погребенного заживо ищет себе новое тело». И когда ей это удавалось, она становилась там туракъ – обительницей. А хозяина тела называли сандыракъ (от сан – тело, дыракъ, туракъ – обитатель). Такой человек бредил, в нём как бы происходила борьба двух душ за обладание телом. Жрецы исполняли ритуальный танец «Сандыракъ», который должен был помочь больному изгнать чужую душу. Позже значение этого танца было утрачено.

Большой загадкой для предков балкарцев и карачаевцев стало коматозное состояние человека, при котором тело сохраняет тепло, человек дышит, но при этом не подает признаков жизни. Теплое тело свидетельствует о том, что душа не покинула её, несмотря на это человек, все же, остается неподвижным. Размышления об этом привели к выводу, что человек состоит не из тела и души, а из тела – сан и духа – сюддер. «Сюддер» – это светоч, который излучает семь лучей, соприкасающихся в семи точках человеческого тела, в силу чего организм человека функционирует. Эти точки носят название: 1) къут – расположена на лобке; 2) кёл – находится под пупком, 3) тин – точка, расположенная в солнечном сплетении, 4) жан – точка в области сердца; 5) ах – расположена в области щитовидной железы; 6) ал – точка расположена в области предполагаемого третьего глаза на лбу; 7) мус – расположена в области темени.

Балкарцы и карачаевцы считали, что дух бессмертен, а тело всего лишь его оболочка. Они верили в судный день – Тиргизиу кюн, когда дух вернётся в тело, и оно снова оживет. Слова: суууду – остыл, ёддю – умер заменили словом аууушду – сменил, т.е. дух (сюддер) сменил эту жизнь на иной мир. Слово бастырды (закопали) заменили термином асырады (спрятали).

Древние балкарцы и карачаевцы нашли объяснение возвращению некоторых захороненных людей. Это случается тогда, когда дух (сюддер) перестает управлять шестью точками, кроме одной – мус, отвечающей за работу мозга. Так, клиническая смерть получила название «мыртыскы», когда душа уходит, а дух еще не покинул тело. Чтобы избежать захоронения человека, у которого клиническая смерть, предки балкарцев и карачаевцев помещали тело человека в гроб и опускали его на три дня в углубление в земле – имитацию могилы, которую также именовали «кёр». Священнослужители и друзья покойного наблюдали за усопшим, чтобы убедиться, что он умер на самом деле. Слово «кёр» имеет и другое значение в карачаево-балкарском языке – смотри, наблюдай. Родственники и односельчане умершего приходили в это время выразить свое беспокойство за исход наблюдения за погребенным – «къайгъы сез» (что значит – беспокойство, переживание за исход дела), но это не было соболезнованием. На четвертый день, если наблюдаемый человек не давал признаков жизни, его считали умершим. Наблюдатели возвращались в дом покойного, соседи подавали им «къайгъы аш», что означает – пища, приготовленная обеспокоенными (людьми), читали «кёр дууа» – молитву о смерти наблюдаемого. Если человек подавал признаки жизни, то наблюдатели требовали «суйюмчю» – подарок.

Захоронение покойных происходило в специальных семейных склепах – кёр, которые строили во дворе дома. Люди верили, что дух человека отыщет свое схороненное тело и для облегчения поисков создавали надгробные плиты с опознавательными знаками. В стенах склепа имелись ниши, куда прятали (асырадыла) покойных. Отсюда двойное значение карачаево-балкарского слова: «къабыргъа» – стена и «къабыр» – могильник. После того как тело покойника клали в нишу могильника, двери в него закрывали. Выражение: «Эшиги жабылды» – «Его двери закрылись» используется, когда речь идет о смерти. Иногда оно употре-

бляется для выражения горького непоправимого поворота в жизни или судьбе человека.

В горных районах, где было неудобно рыть могильники во дворе, их рыли у подножия гор. Множество подобных могил были найдены впоследствии исследователями, как молчаливые свидетели былых обрядов.

В доме усопшего соболезнования принимают с четвертого по шестой день, на седьмой день стирают вещи покойного и раздают мучные изделия – жайма. А священнослужители читают молитву «Жет» – «достиг». Считалось, что дух покойного пролетит через семь небес и достигнет мира духов через семь дней. Поминальная трапеза состояла из мучных и мясных изделий, прожаренных в масле, так как духи, для которых приготовлялась еда, наслаждаются запахами пищи. Отсюда выражение «ийис этдирген» – «создание запаха». Люди верили, что благополучие умершего родственника на том свете зависит от обилия запахов жаренной и вареной пищи, исходящих из дома покойного, приносимых в дар духам в течение первых семи дней. Это должно было их задобрить, а дух родственника получал помощь в предстоящем допросе, который должен был состояться на следующий день.

На восьмой день дух покойного приглашается на суд – Тёреш, вершимый 215 судьями, которых больше всего ублажает запах жареного мяса. В этот день родные покойного справляли обряд «Сюеклик», при котором жарились и раздавались 215 шампуров шашлыка. Считалось, что скелет человека состоит из 215 костей, и каждый шампур отмывает греховное деяние одной косточки перед упомянутыми судьями.

Если родные покойного не совершали все похоронно-поминальные обряды, посчитав умершего плохим или недостойным человеком, то разгневанные судьи уничтожали его останки, лишая его права на воскрешение, а сам дух подвергали жестоким пыткам. Вследствие чего дух пытался

вернуться на землю, но так как его останки были уничтожены, он становился призраком (ханзур). Он причинял много бед и хлопот своим родным и старался вселиться в новое тело, чтобы совершать благие поступки, которые могли бы изменить его участь в мире духов. Чтобы дух покойного родственника не причинял зла, родные и близкие умершего человека совершали все похоронно-поминальные обряды.

На 52-й день балкарцы и карачаевцы отмечали «жик дууа». В этот день раздавали мучные изделия – кьатлама, жаренные в масле слоеные лепешки с 52 защипами внутри [1, 5-13].

Мы привели описание похоронно-поминальных обрядов, которые существовали у балкарцев и карачаевцев примерно в XVI-XVIII веках.

Исследователи более позднего периода жизни горцев описывают многочисленные поминальные жертвоприношения (аш), которые справлялись в семье усопшего ежемесячно, в определенный срок [2, 362]. Перед похоронами приносили в жертву скот, варили бозу и сыра (чёрное пиво). Пришедшие на похороны совершали поминальную трапезу. Отваренную голову жертвенного животного выставляли в качестве мишени, и мужчины стреляли по ней. Того, чья пуля (а ранее стрела) попадала в лоб мишени, одаривали одеждой покойного. После этого считали, что болезнь, от которого умер этот человек, более не вернётся в это село, а грехи покойного будут прощены.

Частью поминок был «байрым ингир», который проводили ежемесячно в пятницу вечером. Как и у многих тюркских народов, он назывался чёк – т.е. «присядь». В ночь перед поминками изготавливали деревянное чучело, на него надевали одежду покойника, усаживали чучело у семейного очага, ставили перед ним угощение и просили у него помощи в своих житейских бедах. Затем все выходили из дома, чтобы покойник мог поесть в одиночестве. Возвратившись, съедали пищу [2, 362]. Под таким же названием этот обычай

зафиксирован еще в Орхоно-енисейских тюркских надписях VIII в.

В один из последних дней праздника «Голлу» совершали общие поминки по умершим предкам. Пекли пироги, жарили баранину, и самые лучшие куски предлагали усопшим. Люди думали, что в эту ночь умершие родственники выходят из могил и что, если их умилостить пищей, можно ждать ближайшим летом хорошей жатвы [3].

В нартском эпосе читаем описание обряда похорон нарта, героически погибшего в месяц Хычауман (май). Над могилой устанавливали камень (сын таш). Рядом с могилой разводили большой обрядовый костер. Над костром вешали большой котел. Для поминок разделяли белую лошадь, мясо варили. Часть поминального мяса съедали присутствующие, а умершему оставляли его долю, которую клали на могилу. Здесь же присутствующие нарты давали клятву умершему быть смелыми в бою и верными друг другу и родной земле. Этот поминальный обряд исполняли каждые четыре года.

Из вышеизложенного мы видим, что пища в жизни балкарцев и карачаевцев имела сакральное значение. Она была связующим элементом между живыми и ушедшими в мир иной. «Потомок обязан был питать предка и после его смерти, принося ему пищу в положенные для того сроки, – ведь жизнь загробного мира схожа с жизнью на земле – так звучит древнейшее учение о загробной жизни» [4, 73]. С помощью пищи балкарцы и карачаевцы старались облегчить жизнь усопшего родственника в загробном мире, считая что потусторонняя жизнь лишь продолжение земной жизни. Никогда не экономили на поминальных трапезах, выполняя все ритуалы с поминальными угощениями, думая, что довольный своим потомством предок будет им помогать в житейских делах, избавит от засухи, неурожая и других невзгод. Люди молились и старались на поминках исполнять все, что любили их предки. Поэтому после поминок всегда следовали скачки.

Культ предков был связан со многими сторонами жизни балкарцев и карачаевцев. Это и институт гостеприимства, связь предков с домашним очагом, с общественной жизнью горцев.

Погребальные и поминальные обряды балкарцев и карачаевцев тесно связаны с религиозными верованиями и традиционными народными обычаями. Это ритуал, при котором особенно проявляется жизнеспособность кровнородственной общины, её способность объединиться и помочь родственнику в тяжелое для него время. На похоронах присутствовало много людей: кровные родственники, породнившиеся с ними, друзья, соседи и просто знакомые. Традиционные похоронные обряды практически не были затронуты русскими, а позже и советскими нововведениями. С приверженцами старых устоев постоянно конфликтовала общественное мнение, которое было против многочисленных похорон, забоя большого количества скота. Постоянно велась борьба и религиозными деятелями против расточительства. Но, все же, в целом погребальный обрядовый цикл и сегодня сохраняет свой консерватизм.

На сегодняшний день поминально-погребальный цикл можно разделить на четыре этапа:

предсмертный этап: посещение родственниками и соседями смертельно больного человека, которого не оставляли одного, т.е. *сакълайдыла* (в переводе – «ожидают»); завещание (кар. – балк. осият от араб. уассият «завещание») при двух свидетелях; чтение умирающему до наступления агонии напутственной молитвы (иман чакъырыу), произнесение умирающим формулы шахады букв. «свидетельства» (ашхаду ан-ля иляха илл-ллах уа ашхаду анна Мухаммаду-р-расулю-ллах);

предпохоронный этап: при смерти человека манипуляции с его телом (закрытие глаз, подвязывание челюсти, вытягивание рук и ног до наступления посмертного окоченения, омовение, облачение в саван, чтение над покойным

суры из священного Корана «Йа-Син» и т.п.); оповещение о смерти; дача-принятие соболезнований;

похоронный этап: в установленное время тело выносилось во двор; муллоу у собравшихся испрашивалось благословение (*разылыкъ*), основанное на свидетельстве (*шагъатлыкъ*) того, что покойный был правоверным мусульманином, порядочным человеком; доставка тела на кладбище, проведение *жаназы-намаз* – коллективной заупокойной молитвы; обряд выкупа грехов покойного (*деур*), погребение, чтение над могилой молитвы – *дуа*, *благодарственное слово от имени родичей покойного*;

поминальный этап: 3-дневные поминальные молитвы в мечети, приношение поминальных пожертвований – *схат*, поминки на 52-й день и на год после погребения; элементы фетишизма (раздача одежды покойного: считается, что на том свете умерший одевает ту одежду, которой пользуются живые люди). Иногда раздавали многодетным матерям клочки от одежды умершего человека, прожившего долгую и сравнительно благополучную жизнь (*огъурлу*), дочери и внучки брали на память клочки одежды матери, чтобы хорошие качества её характера (острый ум, талант, трудолюбие, мудрость и т.д.) сохранились среди женской половины семьи (эти обычаи восходят к временам тенгрианства).

Так же, как и раньше, поминки справляются на 3-й, 7-й, 52-й дни и в годовщину смерти. Похоронив покойного, за упокой его души раздается подаяние: *садакъа*, *деур* и *схат*. Различие между ними состоит в сроках и размерах подати. *Схат* раздают только детям. Он мог состоять из куска мяса и денег. *Деур* и *схат* (от араб. *искъат* – падение, в смысле. значении – падение грехов, откуп грехов) отправляется только суннитам – сторонниками Абу-Ханифа, к чьей сунне относят себя балкарцы и карачаевцы. *Схат* является как бы уплатой штрафа за пропущенные долги по намазам, постам, закятam, хаджу и т.д. [5]

В доме покойного в течение трех дней не зажигают очаг и не готовят пищу. Балкарцы и карачаевцы верят, что душа умершего родственника приходит посмотреть на свою семью, чем занимаются родные, что они говорят о нем и какие пожертвования собираются сделать. В течение первых сорока дней поминального цикла она находится среди людей, обнаруживая себя различными способами (стуком, тенью, призраком в сновидении). С этим связан обычай, бытующий у балкарцев до сегодняшнего дня, когда на третий день поминок женщины специально пекут лепешки (тыммыл), и съедают по кусочку, чтобы умерший приснился одной из них.

Всех, кто прибыл издалека и родственников покойного кормят соседи – родственники по атаулу. На третий день поминального цикла – дуа тохтагъан кюн, совершаются жертвоприношения. А те, кто приходит на соборезнование (къайгъы сёз) в этот день приносят с собой пищу (къайгъы аш).

С самого раннего утра третьего дня со дня похорон умершего мужчины режут скот, а женщины готовят пищу. Для приготовления пищи, учитывая количество соборезнующих, приносят в жертву несколько баранов или одну скотину (бычка или корову). Готовят шорпа с порционными кусками мяса (мясной бульон с различными добавками – картофель, лук, перец или без ничего), особенно, в холодное время года. Жарят большие локумы – пышки (примерно, размером 8×10 см), большие бёреки – пирожки полудунной формы с мясом или субпродуктами (печень, легкие, картофель). Для стариков варят суу бёрекле (пельмени). Подают чай, чаще калмыцкий. К ритуальным блюдам, которые подаются на поминках, относится и халва, издревле считающаяся поминальной и утешительной пищей. Ее готовили из просяной муки, а позже из пшеничной. Употребление ритуальной халвы, как в дни поминок, так и в дни радостных событий восходит к гунско-алано-хазарскому периоду истории.

В этот день собирались священнослужители села и читали суры из Корана. Для них накрывали отдельный стол, обязательно подавали сладкую рисовую кашу с сухофруктами, заправленную айраном (жууурт). Эта еда относилась к сакральной пище.

Затем раздавали садакъа (подавание, милостыня). Милостыня полагалась только детям, сиротам, бедным, особенно многодетным семьям и немощным старикам. Это мог быть кусок мяса около 1-1,5 кг (бир шорпалыкъ), обязательно локумы (пышки), фрукты со своего сада, иногда конфеты. Детям отдельно раздавали паи (юлюш), в состав которой входили локум (пышка) или хычин (пирог с начинкой), кусок вареного мяса и конфеты или фрукты.

На седьмой день (когда считалось, что дух покойного пересек семь небес) приглашались духовные священнослужители и читали суры из Корана и обращались к Аллаху с просьбой о прощении усопшему его грехов. Им подавали поминальную пищу. В этот же день семья покойного раздавала бедным и соседям круглые лепешки (жайма).

На пятьдесят второй день после смерти считается, что у умершего происходит отделение суставов от плоти (жик жигинден айырылган). Этот процесс очень мучительный и чтобы облегчить страдания умершего, необходима специальная молитва и поминальная трапеза. Обряд называется «Жик дууа». На сороковой или пятьдесят второй день со дня похорон снова приглашаются духовные священнослужители. Они читают суры из священного Корана, обращаются с просьбой об облегчении мук усопшего к Всевышнему Аллаху. В этот день жарят слоеные лепешки (къатлама) нечетное количество (5-7-9 штук). Их выпекают из тонко раскатанного пшеничного теста, края которого режут бахромой, выпекают в раскаленном масле. При подаче его на стол разрезают на четыре части и угощают только самых достойных верующих людей, которые должны были просить у Всевышнего прощение грехов усопшего.

До исполнения года каждый четверг (байрым ингир) пекут локумы (сладкие пышки) и вместе со сладостями раздают соседям. Годовщина смерти также сопровождается жертвоприношением и поминальной трапезой – «жыллыкъ аш». В этот день приглашают сельских духовных священнослужителей, которые читают суры из Корана и молятся за упокой души умершего. В этот день приходят поминать усопшего его родственники и односельчане. Домочадцы накрывают столы. Затем раздают садакъа (подавание) детям и бедным.

«Этническое сознание карачаево-балкарцев хранит в памяти и такие приметы и признаки, по которым определяют насколько добропорядочным был умерший. Так, если кровь жертвенного животного сходит быстро, а, следовательно, быстро происходит его разделка, то считается что умер хороший человек» – отмечает Маремшаова И. И.

Сегодня эти обычаи, в силу изменений в жизни балкарцев и карачаевцев, также претерпевают небольшие изменения, хотя весь поминальный ритуал сохранен и исполняется с некоторыми особенностями в разных ущельях Балкарии и Карачая.

Часто с первого дня в доме умершего готовят еду для родственников и стариков. Соседи и родственники уже не принимают значимого участия в поминальных трапезах. Къайгъы аш измеряется деньгами от 50 до 500, 1000 рублей, хотя многие не принимают деньги, не желая исполнять трансформированный обычай. После угощения всем раздают пакеты (хызен), куда складывают мясо, конфеты, мука, сахар, рис и т.д. Получается, что пришедший на соболезнование человек покупает этот пакет, заплатив за него деньги. Значение милостыни, которую дают не бедным, а чаще имущим, теряется. На поминальных трапезах столы ломятся от различных кушаний: фрукты, сухофрукты, финики, конфеты, печенья, различная халва, из мясных блюд – сохта (домашняя колбаса), тефтели, мясное азу, из мучных – локумы

(пышки), пироги, хычины (пироги с начинкой), в Карачае даже красная и черная икра.

В некоторых селах Балкарии и Карачая в день начала священного поста Ораза-байрам сельчане собираются возле сельского кладбища, где раздают милостыню. Милостыню раздают, поминая умерших родных, и после окончания поста. Чаще всего это локумы и сладости. «С кладбищем был связан целый ряд ограничений, привнесенных, в основном, шариатскими установками. Так, запрещалось: читать намаз на кладбище, садиться на могилу, разговаривать, возводить что-либо над могилой, на кладбище резать скот и вкушать мясо, часто посещать кладбище женщине».

Появившиеся в конце 80-х обычаи ограждать могилу решеткой и отображать на памятнике фотографию усопшего, не дозволены в исламе, заставляют некоторых духовных священнослужителей поднимать вопрос о регулировании этой стороны погребального процесса.

Сегодня нарастает тенденция обращения к нормам ислама, на отступлении от которых и держатся разорительные поминки, излишества в украшении надгробий и памятников, длительный поминальный цикл, обильно накрытые столы, совершенно неприемлемые, по мнению многих здравомыслящих людей, для скорбных дней.

Пройдя через смену религий, балкарцы и карачаевцы сохранили консервативность в погребально-поминальном цикле. Духовное содержание цикла – вера в бессмертие души человека, в переселение его духа в иной мир. Это дало возможность и желание народу сохранить традиционное разнообразие обрядов, направленных на обеспечение достойной загробной жизни усопшего, что роднит его с другими тюркскими народами.

Примечания

1. *Будаев М. О.* Похоронные обряды карачаево-балкарцев. Карачаевск, 2007.
2. *Иванюков И., Ковалевский М.* «У подошвы Эльбруса»// Балкария. Страна гор и ущелий. Т.1. Нальчик, 2000.
3. *Азаматов К. Г.* Пережитки язычества в верованиях балкарцев Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик. 1980.
4. *Сысоев В. М.* Карачай в географическом, бытовом и статистическом отношении. // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 43. Тифлис, 1913.
5. ПМА. Информатор Таумурзаева Лейля, г. Нальчик, 86 лет.

А. Алисултанова

(Грозный)

**Б. К. ДАЛГАТ ОБ ОБРЯДОВО-РИТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ
ВАЙНАХОВ**

Башир Керимович Далгат посвятил себя изучению жизни, быта и фольклора кавказских горцев под непосредственным влиянием таких светил русской науки как Э. Ю. Петри, В. Ф. Миллер, М. М. Ковалевский, Д. Н. Анучин, Н. Н. Харузин и др.

Известно, что ещё студентом университета, уже имея определенный опыт в собирательской работе в области фольклора и этнографии, изучив всю имеющуюся кавказоведческую литературу о вайнахах, Б. К. Далгат в 1891-1892 гг. предпринимал продолжительные экспедиции в горную Чечню и Ингушетию [1]. За время экспедиций учёный приобрёл не только общие научно-теоретические знания о чеченцах и ингушах, но также ознакомился с их внутренней духовно-культурной жизнью. В целях изучения особенностей быта и прав нахцев он ходил по аулам, беседовал с горцами, присутствовал на языческом празднике на горе Мятцели с обрядами жертвоприношений и молитвами жрецов.

Б. К. Далгат точно и достоверно фиксировал весь полевой материал, воспринимал и чувствовал всем сердцем «природного» горца, восхищался многим, с чем ему приходилось знакомиться. За свой труд «Первобытная религия чеченцев», студент-выпускник Б. Далгат в 1895 году получил самый высокий балл и был удостоен учёной степени кандидата права [2].

Народная первобытная религия в русской и западноевропейской этнографической и исторической науке всегда рассматривалась как часть национальной культуры. Примером тому – этнологическая работа Б. Далгата, в которой он пишет о «проникающей насквозь все верования чеченцев неподдельной поэзии». Архаические нормы общественных

и семейных традиций пронизывали повседневность чеченцев. Учёный придавал огромное значение исследованию их традиционно-бытовой культуры, считая, что оно даёт возможность «узнать историческое прошлое народов, которое проявлялось в хозяйственных занятиях, обычаях, обрядах, а также и воззрениях людей» [3].

Вызывали интерес у учёного представления чеченцев и ингушей о загробной жизни. Он отмечал, что вера в загробный мир и продолжение существования предков на том свете играли руководящую роль в урегулировании отношений людей друг с другом.

Рассматривая религиозно-нравственные понятия народа, Башир Далгат отмечал насколько была важна вера чеченцев в «Тарамагения» – хранителя человека. Добрый дух Тарам, – писал Б. Далгат, – «осуждает поступки своих хозяев, одобряет их за все хорошие деяния или осуждает за дурные». Причём Тарам наказывал своего хозяина за злодеяния и предостерегал человека от их совершения. Тарам – могущественный блюститель интересов дома, семьи, рода. Этот домашний дух-покровитель человека, по утверждению Б. Далгата, выступал и в качестве почитаемого предка.

Учёный акцентировал внимание на общественном и нравственном значении культа домашнего очага, который сосредотачивал вокруг себя членов семьи и имел организующее значение. Культ очага освящал власть главы семьи. Влиянием этого культа объясняются многие институты наследственного права, например, исключение женщин из прав наследования. С ним связаны институты усыновления, святость и неприкосновенность гостя как временного члена семьи. Культ домашнего очага делал невозможной месть за смерть родственника родственнику и налагал священную обязанность мести инородцу за каждую каплю крови члена семьи и рода.

В чеченском народе, по наблюдениям Башира Далгата, были выработаны и действовали средства избавления от

кровной мести. Например, если убийца прикасался губами к груди матери убитого, он становился его молочным братом. Убийца освобождался от кровомщения, если ему удавалось прикоснуться к надочажной цепи и получить защиту святого очага. Избежать мести убийце удавалось, если он приходил на могилу им убитого с повинной головою, в полном отчаянии вымаливал у Бога прощение. С кровником приходили и его родственники, которые убеждали родственников убитого простить убийцу.

Б. К. Далгат восхищался образами одухотворенной природы у чеченцев и ингушей. Водяной дух, или Мать Вод – Хинана, жила в горных ручьях, сочувствовала людям и предупреждала их о бедствиях. Но Водяной дух мстил за неблагоприятные поступки людей. По легенде, мать и дочь, которые стирали грязные пеленки в хрустальном озере Галанчо́ж были превращены в камни. А Мать вьюг, богиня Да́дза-нянильг, сидящая на вершине Казбека, охраняла свое обиталище. Она не любила, когда человек нарушал тишину гор, шумел, курил трубку и т.п. Тогда она мстила ему, посылая горы снега и льда, или сбрасывала его с кручи.

Особое внимание уделял Б. Далгат так называемым патронам – богам, которые выполняли значимую роль в личной, и общественной жизни ингушей и чеченцев. Это – Гальерда, дух-покровитель детей и плодородия скота; Мельерда, покровитель плодородия хлебов; Молдзыерда, подобный Аресу, на войне он шёл впереди войска и нес победу людям; любимое божество – святой Тушоль, почитаемый всеми чеченцами. Женщины вымаливали у него сыновей.

Бог Елта (хлебное зерно) – покровитель плодородия, охоты, наказывавший за непослушание (например, если охотник убивал больше дичи, чем ему разрешено).

А вот три родных брата-божества: Амгалиерда, Тамыжерда и Мятцели. Тамыжерда, решал порою судьбу целого народа. В гневе рост его увеличивался в 15 раз, а конь его

становился выше горной башни. Одним из высших богов у чеченцев считался Мятцели, одухотворенный предок и старший среди трех братьев. Это почтенный седобородый старец, которому приносили жертвы на Столовой горе, покровительствовавший в основном женщинам и деторождению. Мятцели не терпел несправедливости, уличал злодеев и воров.

Рассматривая функции богов и их участие в судьбе народа, учёный подробно останавливался на образе бога царства мёртвых – Эштр; на боге-громовержце Сели, который, считая убийство девушки большим грехом, позором для мужчины, обязательно наказывал такого человека, насмерть поражая его огненными стрелами и громом.

Главой всех богов и творцом мира Б. Далгат называл верховного бога Дяла.

Молитва, произносимая жрецом Мятцели, была записана и опубликована Б.К. Далгатом на ингушском языке, в русском переводе. Несомненно, она имела этическое и эстетическое значение: в ней отражены высокий моральный кодекс, нравственные устои и общественные понятия чеченского народа, такие, как гостеприимство, порицание неблагодарности, непочитание умерших предков, игнорирование родных, трусость, неблагородное поведение и пр.

Нарисованная Б.К. Далгатом картина духовного мира чеченцев и ингушей свидетельствовала о богатой творческой фантазии нахских народов: «Теперь, проникая вглубь внутренней духовной жизни чеченца, мы не можем считать его неспособным к культуре, не имеющим богатой устной словесности и т.п., не признающим каких бы то ни было нравственных правил и будто бы руководствующимся одними хищническими чувствами. Напротив, содержание религиозного мировоззрения, строгая мораль, построенная на той религии, которую мы старались воспроизвести, и многое другое говорят в пользу способности этого народа к культурной жизни...» [4].

Собранный и обобщенный учёным полевой материал обладал научной точностью и исторической достоверностью, подкупал читателя профессиональным анализом и авторской позицией.

Примечания

1. *Далгат У.Б.* Вклад учёного в популяризацию древней обрядово- вербальной культуры вайнахов // *Культура Чечни: история и современные проблемы* / Отв. ред. Х.В. Туркаев. М., 2002.

2. *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев // *Терский сборник*. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2.

3. *Хасбулатова З. И.* Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX вв.). М., 2007.

4. *Далгат Б.К.* Происхождение, организация и разложение агнатического рода у чеченцев и ингушей // *Первобытная религия чеченцев и ингушей*. М., 2004.

С. Г. Бидеева

(Владикавказ)

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ
ТРАДИЦИОННОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ОСЕТИН**

Традиционная культура, и прежде всего ее религиозная часть носят бытийный характер. Они вне времени, они находятся в вечном «сейчас». В экологической культуре, с выражением жизни через природу, в моменты высшего подъема духа не существует ни вчера, ни завтра, а только вечное сегодня, сейчас, вечное настоящее.

Именно благодаря этому свойству – важности каждого момента бытийности, связанности всего со всем, традиционная культура причиняет гораздо меньший ущерб и окружающей природной среде и человеку, так как не требует больше того, что нужно для жизни.

Национальная культура осетин, как и многих древних народов, сформировалась под влиянием определяющей жизни и быт связи «человек – природа». Вынужденное существование в экстремальных условиях горных территорий приучили осетин к подчинению законам среды, в которой они обитали. Благодаря этому национальная культура строилась на таких фундаментальных основах как труд, бережное отношение к природе и разумное природопользование, нравственность и уважение к человеку как носителю народной мудрости.

Первичными формами заповедности окружающей среды служили многочисленные святилища и священные места, нередко расположенные на обширных территориях. Они являлись консервантами природных ресурсов и, в результате, явились залогом сохранения биоразнообразия.

Не испытывая недостатка ресурсов в виде древесной и кустарниковой растительности, осетины весьма расточительно пользовались ими. К такому выводу мы можем прийти, ознакомившись с заметками Н. Я. Динника о его путе-

шествии по Дигории: «Проезжая по проложенным через лес дорогам, на каждом шагу видишь следы самого варварского обращения с лесом. Приходится видеть громадные срубленные деревья, валяющиеся и гниющие без всякой пользы для кого бы то ни было. Срубались они для различных целей, но большей частью вовсе не в силу необходимости. Часто огромные деревья рубят ради одной какой-либо части его, даже ради одной его ветви, причем толстый ствол, аршин в 15 или 20 длиною, и все прочие ветви, которыми можно было бы отапливать избу в течение целой зимы, выбрасываются на месте и гниют» [1, 6].

Но благодаря наличию множества священных рощ, лесов и прочих местностей, сохранились нетронутыми значительные территории с характерной флорой и фауной. Это было обусловлено глубокой и непоколебимой верой осетин в их святость. Никто, даже при особо острой нужде, не осмеливался вынести даже ветку. Считалось, что, за рубку дерева в священном месте человека настигали болезни, слепота, смерть. В них можно было рубить дрова и использовать древесину только для изготовления амулетов или для разведения костра, когда готовилась ритуальная пища в честь праздника данного святилища. Такое отношение к священным рощам сохранилось и по сей день.

Одной из наиболее известных в Осетии священных рощ является Хетæджи къох (Роща Хетага). С ней связано большое количество легенд. В мифологии осетин Хетæджи дзуар (Роща Хетага) – покровитель путников и воинов. Эта уникальная роща-святилище – памятник живой природы и духовной культуры осетинского народа. [2, 40] В ней запрещалась любая хозяйственная деятельность. Под страхом смерти и слепоты никто не осмеливался брать оттуда что-либо, даже маленький камешек. Если кто-то из осетин при удалении из священного леса замечал, что он забыл в оном какую-нибудь вещь, то он уже не мог возвратиться за ней, даже если бы она и составляла самую большую драго-

ценность во всем его имуществе. Человек, укравший из святого места (святилища, рощи), не впускался ни в чей дом. Кражей у соседних народов можно было похвалиться, а вот кража из святыни не допускалась [3, 295]. Преследовать преступника или разбойника, нашедшего убежище на территории священной рощи, у осетин запрещалось, также как у абхазов и у других соседних народов.

Известно существование святынь, в которых не только не разрешалась рубка и сбор растений, охота и любой другой промысел, но даже существовал запрет на посещение без веской на то причины. Таковым, согласно «Запискам КОИРГО» 1893 г., являлось священное место близ аула Кора: «мы навлекли неудовольствие жителей, остановившись на этом месте, которое считается у них священным, и поэтому должно не только содержаться всегда в чистоте, но и не может без особой нужды попирацца ногами людей или животных». Осетины верили, что за проявленное неуважение к святым местам непременно последует наказание – «кроме того они говорили, что дождь, мочивший нас в течении почти целой ночи был послан нам за неуважение к осетинской святыне» [4, 69].

Глубоким почитанием и уважением пользовалась у осетин пещера пророка Ильи (Уацилла) близ селения Ламардон. Верхняя часть пещеры – зеленая, а в середине стоит высокий камень, служащий жертвенником, в углублении которого находится серебряный кубок с пивом. Вход в святилище был доступен только одному человеку, старейшине из селения Ламардон. Считалось, что все, кто попытается проникнуть в святилище, могут подвергнуться несчастью. Ежегодно жрец, одетый во всё новое, светлое, совершал паломничество в пещеру. При жертвоприношении, по его словам, он видел священный свет, далее по чаше с пивом он определял, что сулит предстоящий год. Если пиво переливалось через край кубка, то это предсказывало хороший урожай и спокойную жизнь, в противном случае – голод, войну и несчастье [5, 26-27].

Сила почитания данного святого проявлялась в том, что даже на территорию святилища вход был доступен только одному избранному из старейшин. Его одеяние так же заслуживает внимания. Белое – символ чистоты не только у осетин, но и у других народов. Магия белого цвета проявлялась не только в одежде жрецов и паломников, но и в цвете стен святынь, которые старались окрашивать с помощью извести. Так, Дзвгисская молельня, созданная в честь Георгия Победоносца, известная у осетин под именем Джиор-Гоба (или же Дзвгисдзуар), снаружи полностью была выбелена [6, 5].

Святость белого цвета ещё доказывает тот факт, что во всех кувæндонах на самом верху были расположены белые камни. По наличию их сразу можно было определить даже самый неприметный кувæндон, а, как известно, их на территории Осетии очень много. Чтоб миновать изнурительные подъемы к святилищам, расположенным высоко в горах, у подножия гор устанавливали обломок от святой скалы, и таким образом появлялись новые места поклонения, своего рода филиалы (кувæндоны). Кувæндоны могли располагаться непосредственно в селах или их ближайших окрестностях [7].

Одним из элементов сакрального почитания святилищ являлось то, что при входе в него снимали обувь, чтоб не осквернить святое место. Таким образом входили на территорию древней церкви Юст-Дзиуар в селении Галиат Уаллагкомского ущелья, которая в последствии превратилась в святилище [8, 60, 162].

Без обуви входили и на территорию Рекома («Ивард Реком» – заповедный, запретный Реком), который находится в Цейском ущелье. Это главная святыня рода Царазонта и одна из самых почитаемых святынь древней и средневековой Осетии. Растянувшись на 21 км от устья р.Цейдон до вершины горы Уилпата, Реком представляет собой священную обитель десятков святилищ и алтарей [9, 9]. И даже то,

что территория Рекома была весьма значительной, а ближайшим поселением у северной окраины Касарской теснины был Нузал, нисколько не смущала паломников. Данный способ выражения своего почтения указывает на то, что осетины демонстрировали, таким образом, тесную связь с окружающей их природой, и только бережное отношение к ней будет залогом гармоничного сосуществования с человеком.

К сожалению, на сегодняшний день традиции гармоничного взаимодействия с природной средой, складывавшиеся на протяжении столетий, утрачиваются. На смену им приходят новые технологии, которые основаны на получении максимума благ для человечества. В большинстве они отражают экономические ценности, получение максимальной прибыли, игнорируя при этом экобаланс.

Одним из важных аспектов формирования нового экологического идеала может стать традиционная экологическая культура осетин – мудрость предков, благодаря которой вырабатывались устойчивые стереотипы поведения, направленные на сохранение баланса с окружающей природной средой. Совокупность достижений современных информационных технологий и процессов с традиционной экологической культуры народа приведет к более ощутимым положительным результатам в достижении этой цели.

Примечания

1. Динник Н. Я. Путешествие по Дигории // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Кн. XIV. Вып. 1. Тифлис, 1890.

2. Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. II.

3. НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. I. Д. 101.

4. Динник Н. Путешествие по Западной Осетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Кн. XV. Тифлис, 1893.

5. НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. I. Д. 6.
6. *Кокиев Г.* Склеповые сооружения горной Осетии. Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928.
7. Полевые материалы автора. Информатор Попов К. П. Алагир, 2012
8. НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. I. Д. 58 «б».
9. *Джанайты С. Х.* Три слезы Бога. Владикавказ, 2007.

И. А. Бедоева

(Владикавказ)

ХМЕЛЬНЫЕ НАПИТКИ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН

В традиционной культуре осетинского народа особое место занимают поминальные и погребальные обряды. Важно отметить, что многие черты погребального обряда уходят в глубокую древность. Они вполне содержательны, значимы и даже красочны.

Хмельные напитки являются важнейшим элементом в погребальной и поминальной обрядности осетин. Наиболее ярко они отразились в обряде посвящения коня.

Старик-посвяtitель выходил из толпы, брал уздечку и проводил ею по рукам покойника, что означало передачу коня умершему. На коне была торба с ячменем, чтобы тот стоял спокойно. Затем старик брал рог или стакан с аракой (или чашу с пивом – популярным напитком осетин) и произносил длинную напутственную речь. Затем проливал несколько капель напитка сначала на голову коня, затем на покойника, после чего разбивал стакан или чашу о подкову правой передней ноги [1, 80].

Аланы, совершая этот обряд, по-видимому не разбивали чашку или кувшин с содержимым, а укладывали их с покойником в могилу целыми. Есть мнение, что в этих кувшинах содержался ритуальный напиток. Этим напитком могли быть пиво или ронг – как наиболее распространенные у алан. Важно отметить, что позднее во время погребения в могилу стали укладывать бутылку араки и три хлебные лепешки [2, 30].

После этого посвяtitель трижды обходил с конем вокруг покойника в сопровождении вдовы и нескольких близких родственников. Затем у коня отрезали кончик правого уха или делали на нем надрез; во многих местах отрезали вместо уха часть гривы. Отрезанное ухо или гриву бросали

в могилу. После посвящения коня совершался обряд отрезания косы у вдовы. Посвятитель брал отрезанную косу и клал ее на грудь покойного [3, 3].

Похороны проводились до заката солнца, когда, по народному воззрению, ворота страны мертвых, охраняемые Барастыром – владыкой этой страны, закрываются.

Барастыр определяет место умершим в раю или в аду в зависимости от их земных деяний. Рай в нартском эпосе – это огромный цветущий сад, где стоят золотые столы, накрытые всякими яствами и напитками. Ад – это окруженное высоким забором место, где находятся грешники. Только по просьбе Бога (Хуыцау) или других высших святых Барастыр может перевести умершего из ада в рай. По воззрению осетин, Барастыра можно задобрить многочисленными поминками [1, 91].

Весь год по пятницам, при закате солнца, вдова ходила на могилу мужа, взяв с собою яства и напитки. Подходя к могиле, она предварительно касалась ее пальцами правой руки, в знак своего уважения к священному праху мужа [4, 156].

Обычай носить на кладбище пищу и напитки после похорон бытует и по сей день. Строго соблюдается и непрерывное сидение вокруг покойника и выставленные у изголовья до момента выноса тела яств, напитки, свечи. Обычай освящать покойного и охранять его известен широкому кругу народов, восходит к древнейшим представлениям, согласно которым в первые дни после смерти покойника надо охранять от злых духов [5, 31].

В горных районах нередко были случаи посвящения забивших ключей-родников покойнику. Родник также освящался пирогами и аракой.

Поминание покойника устраивали и в различные праздники – Комахсæн (заговенье), Зазхаессæн др.

Посвящение одежды и постели происходило в один из этих праздников в «ночь бдения» (бадæн æхсæв – ночь си-

дения). По представлению осетин, умерший в эту ночь посещает дом и следит за соблюдением ритуала. Еще днем приносили в дом ель и украшали его разнообразными лоскутками материи, орехами фруктами и сладостями.

Заранее готовилась также одежда для покойного, которую надевали на крестообразно сколоченные палки, укрепленные на специальной скамье. Перед этой имитирующей покойника фигурой ставили фынг (треногий стол), на котором укрепляли украшенную ель, а рядом – специально приготовленные для покойника блюда и напитки. Свечи зажигали только в эту ночь, в другие поминальные дни свечей не жгли.

Специально для этой ночи готовили обрядовый предмет – «алам», на который нанизывали фрукты, конфеты и пр. Почтить память умершего приходили родственники со своими подношениями. Когда все приготовления завершались и зажигались свечи, самая старшая и опытная плакальщица начинала плакать и причитать. После этого старший мужчина в доме с рогом араки в руке посвящал еду покойнику. Острием ножа притрагивался к каждому блюду и из рога отливал немного водки на край стола, а остальное выпивал. И только по окончании моления все рассаживались за столом и, произнеся с первым рогом «Рухсаг у», приступали к трапезе.

Утром на следующий день, с наряженной фигуры снимали одежду, расстилали ковры во дворе и клали на них «алам». Аламы передавались верховым, которые скакали по селениям и трясли их. Вернувшись обратно во двор, всадники спешивались, выражали различные пожелания хозяевам дома, затем отправлялись на кладбище, втыкали аламы в могилы, предварительно сняв с них сладости и разделив их между собой.

Складбища до дома покойного верховые устраивали скачки в его память. Первый всадник-победитель получал приз из одежды покойного, остальным преподносили бокалы [6,

31-32]. Скачки устраивали обычно наиболее состоятельные семьи в честь покойного мужчины обычно в день похорон [1, 87]. Наездники еще задолго до начала состязания усиленно готовили своих коней, проводя ежедневную тренировку. Коня ставили в отдельное помещение на стойловое содержание, кормили только ячменем, поили квасом [1, 88]. Перед скачками одному из старших давали рог с аракой, чтобы он благословил всадников. После его напутственной речи каждый из них окунал свою плеть в рог, который он держал в руке [6, 33].

Во время больших скачек всадники выпивали только по одному рогу. Когда они проезжали мимо села, где жили родственники умершего, им выносили квас (къуымæл), приготовленный из кукурузной муки. Всадники окунали в сосуд свою плеть, а коням давали его пить только во время скачек. Во дворе умершего при приближении первых всадников собирались люди. В середине двора стоял пожилой мужчина, обычно кто-то из близких или дальних родственников покойного. В руках он держал чашу с пивом. При приближении всадника все замолкали. Всадник спешилался и молча поводил коня к старцу, который давал коню пиво, затем поздравлял самого победителя.

Иногда вознаграждения получали только первые три всадника. Несмотря на это, считалось большой честью для всех участвовать в скачках, так как за поминальным столом провозглашали их фамилии и специальный тост в их честь [6, 37].

По сведениям Б. А. Калоева в некоторых селах Южной Осетии «во время традиционной поминальной трапезы: у мужчин, сидевших отдельно от женщин длинными рядами, каждым 10 людям прислуживал один распорядитель (уырдыглаæууæг) из родственников покойного. Тосты произносил самый пожилой старик, сидевший во главе стола, при этом полагалось произнести только три тоста: в честь Бога, за покойного, за семью покойного. После произнесения

последнего тоста трапеза завершалась. По обычаю, первой завершала застолье молодежь (на свадьбе делалось наоборот). Односельчанин, не имевший возможности по болезни присутствовать на поминках, получал свою долю (хисты хай). Особая доля предназначалась общественному кузнецу (куырды хай – доля кузнеца), она обычно состояла из ляжки вола и кувшина пива.

В ряде мест горной Осетии существовал обычай, по которому во время больших поминок (в день похорон, через год) глашатай, обходя села, созывал каждую фамилию со словами: «Уæ хисты хаймæ рацæут» («приходите на поминки за получением своей доли»). Приглашенные приходили и рассаживались пофамильно, получали причитавшиеся им яства и напитки [1, 92].

За поминальным столом пьют за Великого Бога, за покойного, за здоровье семьи, за тех мертвых к которым он ушел, за здоровье пришедших на похороны, соседей и прислуживающих за столом и наконец, старший поручает покойного Мыкалгабырта мертвых и выражает пожелание, чтобы отныне его семья использовала свое изобилие только на празднествах. Перед тем, как произнести поминальный тост, у жертвенного животного отрезают левое ухо, разрезают на две части, посыпают солью и кладут на голову (жертвенного животного). Во время поминального застолья нельзя подносить почетные бокалы. Пьют только сидя [7, 161-162].

На годовых поминках дележ всего приготовленного кушанья и напитков производился выбранными для этой цели уырдыгыстаег и их помощниками. Они разносили и раздавали собравшимся яства и напитки. Все делимое потреблялось на месте, и разносилось по домам тех, кто по той и ли другой причине не участвовал в тризне [8, 407].

Этими заключительными поминками завершался годовой цикл поминальных обрядов.

Осетины нисколько не сомневались, что благосостояние

умерших предков зависит от количества доставляемых им пищи и питья. Вот потому они так старались, чтобы покойник во время путешествия по загробному миру не испытывал голода и жажды, а по возможности даже мог одарить встречаемых. Только этим объясняется снабжение его бутылкой араки и пирогами. При этом бутылка разбивается о камень, и ее содержимое выливается на могилу, а пироги разбрасываются по сторонам со словами: «Эта пища и это питье да останутся для тебя до тех пор, пока ты не достигнешь рая» (дзæнæт).

Следует отметить, что ритуальные предметы в поминальной обрядности несут в себе символический и мифический смысл. К примеру, соль – символ, используемый в основном в качестве оберега, нож употреблялся как оберег от нечистой силы. Мотивация такого рода действий связана с представлением о том, что металл предохраняет от смерти как некой враждебной силы человеку, от покойника как вместилища этой силы [9, 244-245].

В связи с этим следует отметить поверье о том, что ножом можно нанести рану нечистой силе. Нож считается оберегом и параллельно используется во вредоносной магии. «Посыпают солью еду и выпивку, приносят полный кувшин воды с тазом, возле них кладут мыло и полотенце, на стол нож. Старшему подают бокал. Он снимает шапку и начинает посвящать их покойнику [10, 96].

В поминальном обряде обрядовая еда занимает особое место как обязательный материальный атрибут похорон, представляется строительным материалом загробья.

Главенствующая роль среди обрядовых яств принадлежит хлебным изделиям, потому что «хлеб» – наиболее сакральный вид пищи, символ достатка, изобилия, материального благополучия [9, 249].

Обряд посвящения производился издавна с помощью рога пенящегося густого пива, потому что оно служило и ритуальным напитком, и пищей. В. С. Уарзиати пишет о роли

пива в религиозно-магических церемониях и о том, что все ритуально-престижные трапезы начинались именно с этим напитком, известным еще легендарным нартам. Пиво обладало высоким сакральным значением и, как другие пищевые элементы ритуального застолья, являлось жертвой во славу божественных сил [11, 124].

Все вышеописанное показывает, что традиционные хмельные напитки занимали значительное место в погребальной и поминальной обрядности. При этом раскрывается многофункциональная направленность использования напитков: они играли в первую очередь ритуальную, также коммуникативную, знаковую, утилитарную роль, не исключалась а также функция магии и передачи информации последующим поколениям.

Примечания

1. *Калоев Б.А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Т. 8.

2. *Дзатттиаты Р.Г.* Традиционные погребальные обряды осетин. Владикавказ, 2005.

3. *Калоев Б.А.* Обряд посвящения коня у осетин // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 1964.

4. Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. Т. II. Ч.3.

5. *Чибиров Л.А.* Анимистические верования осетин. Цхинвали, 1984.

6. *Кокоева А.Б.* Из истории погребальных обрядов у осетин/Известия ЮОНИИ АН ГССР. Цхинвали, 1979. Вып. XXIV.

7. Осетинские обычаи/Сост. Гастан Агнаев. Владикавказ, 1999.

8. *Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н.* Религиозные верования осетин. Владикавказ, 2000.

9. *Бесолова Е. Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008.

10. *Къарджиаты Бекызæ.* Ирон æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу, 1991.

11. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА, МИФОЛОГИЯ
И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ



Т. А. Гурьев

(Владикавказ)

ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ОДНОГО НАРТОВСКОГО КАДАГА

1. В цикле «Ацамаз» осетинской Нартиады видное место занимает кадаг (сказание, сага) «Ацамаз и Нашран-алдар». Это один из самых запутанных и загадочных кадагов в эпосе. Как нам представляется, исследователи эпоса не придали ему достаточного внимания. А между тем, как мы увидим, данный кадаг имеет весьма специфическое значение.

2. Кадаг начинается несколько необычно:

*Иу райсом раджы хуры фыццаг тынтимæ
Хуын æрбацыди Насран-æлдармæ.
Йæ хуыны цы уыди? Уыди йæ хуыны
Урс фыры хъуынаей угейлаг урс нымæт.
Насран-æлдар ыл тынг фæцин кодта.*

[1, 483]

Однажды утром с первыми лучами солнца
Нашран-алдар получил подарок.
Это была белоснежная бурка
Из отборной шерсти белых баранов.
Нашран-алдар очень порадовался.

Приведённое сообщение никак не связано с последовавшими событиями. Однако оно представляет определённый исторический интерес и мы позже вернёмся к нему.

Любопытно, что Нашран-алдар остался непредставленным. Кто он? Почему подарок какому-то неизвестному алдару (князю, владетелю) привлёк внимание автора или исполнителя кадага?

Или, может быть, Нашран-алдар был хорошо известен нартам и его представление было избыточным?

Так получилось, что вслед за получением ценного подарка Нашран-алдару сообщили, что алдар Мысыра похитил его красавицу-жену. Нашран-алдар немедленно поручил глашатаю объявить во всеуслышание:

*Нарты хæрзæджытæ, фæдисы рацæут!
Нашран-æлдары уæ сæр бахъуыди,
Алы хæдзар дæр æфсæддон рарвитæд.
Чи нæ рарвита, уыцы хæдзарæн
Куы аргæвддзыстæм йæ гал иварæн,
Йæ артыл та йын дон ауадддзыстæм,
Ныддæрдзыстæм ын йæ къæрмаг дымгæмæ...
«Нæ фехъуыстон, зæгъгæ, мачи зæгъæд!»*

[1, 483-484].

Славные нарты, тревога!
Нашран-алдару понадобилась ваша помощь.
Каждый дом пусть выставит воина.
Кто не выставит (воина), у того
Зарежем его вола (в наказание),
Его очаг зальем водой,
А пепел по ветру развеем...
«Пусть никто не скажет, что не слышал!»

Так кто же этот Нашран-алдар, который объявил тотальную мобилизацию во имя спасения своей жены? Как посмел он грозить нартам столь жестокими карами?

Мы дадим ответы на поставленные вопросы, а пока в самом кратком виде напомним читателю содержание кадага.

3. Кадаг «Ацамаз и Нашран-алдар» состоит из нескольких частей. Мы уже знаем завязку рассматриваемого кадага. Услышав угрозы Нашран-алдара, мать и няня грудного ребенка Ацамаза, стали оплакивать судьбу дома прославленного Аца: он сам был слишком стар, а его сын еще был в колыбели. Как принято в фольклоре, мальчик... стал успокаивать мать и няню, пообещав принять участие в походе в страну алдара Мысыра. Он разбил свою колыбельку вдребезги и сказал:

– Дайте мне коня и доспехи. Да поскорее, чтобы догнать
Мне войско Нашран-алдара...

Побежали матери к Аца – отцу Ацамаза – и сказали ему:

– Сын твой уходит на войну [2, 340].

Ацамаз оседлал неукротимого коня своего прославленного отца, надел его доспехи... Аца призвал сына и дал ему совет: узнать количество воинов в армии Нашран-алдара, угостить всех шашлыками и т.п. Жорж Дюмезиль назвал совет старого воина «un curieux conseil» [3, 334]. Важно учесть, что объявленная Нашран-алдаром тотальная мобилизация распространялась не только на нартовское племя. В рассматриваемом кадаге говорится:

«Многочисленно было грозное войско Нашран-алдара, и не только люди, но и великаны-уаиги, черти-жители преисподней и зэды-неисчислимые духи земли и неба служили Нашран-алдару» [2, 344].

Как видно из приведенного пассажа, власть жестокого Нашран-алдара была беспредельна «на земле, в небесах и на море».

4. Появление воина-мальчика в армии Нашран-алдара имело решающее значение для исхода борьбы с алдаром Мысыра. Последний предложил Нашран-алдару стародавние условия борьбы:

«Чем лить нам кровь наших войск, вступим, давай, в единоборство, и если ты убьешь меня, то народ мой и страна моя покорятся тебе, а если я тебя убью, то твоя страна и твой народ покорятся мне.

...Испугался Нашран-алдар и стал искать, кого бы вместо себя послать в единоборство» [2, 340].

Никто из огромного воинства не отважился выступить против могучего алдара Мысыра. Вызов принял мальчик Ацамаз... С большим трудом, с помощью жены врага, он убил алдара Мысыра и вернул Нашран-алдару его жену.

В кадаге проводится мысль о том, что Нашран-алдар был племянником славного нартовского рода Ацата. Однако эта неубедительная информация вряд ли способна стереть из памяти приведённый страшный приказ, который был издан трусливым алдаром.

Рассматриваемый кадаг довольно хорошо изображает смертельную схватку двух враждующих сил. Хотя Нашран-алдар повел в поход огромную армию, войско алдара Мысыра имеет явные преимущества. Например, Нашран-алдар не мог переправить свою огромную армию через море, и тогда положение спасает юный герой Ацамаз. Далее. Алдар Мысыра предложил рыцарские условия борьбы: не проливать кровь воинов, а решить вопрос в личном единоборстве с ним. Нашран-алдар испугался и стал искать себе замену. Никто не отважился вступить в борьбу с могучим великаном. И юный Ацамаз опять выручил алдара...

5. Есть несколько версий рассматриваемого кадага, которые появились, кажется, сравнительно недавно. В одной из них говорится, что Нашран была... девушкой в мужском одеянии. Здесь сказитель утверждает, что она была из нартовского рода, возглавляла огромную армию, вела бескомпромиссную борьбу с могущественным Гучмаз-алдаром. Следуя советам своего коня, Ацамаз в трудной борьбе одолевает алдара враждебного племени. Наконец она открывается юному герою Ацамазу и становится его женой [2, 340].

В данной версии кадага легко угадываются сказочные черты. Подобные поделки фольклорного типа являются результатом падения исполнительской культуры сказителей и мы не будем останавливаться на них.

6. Известный русский писатель XVIII века А. П. Сумароков заметил, что «... язык есть, ко снисканию исторической истины, вернейший руководитель» [4, 42]. Текст рассматриваемого кадага свидетельствует о том, что он сформировался сравнительно поздно, хотя он изобилует архаизмами. Например, антропоним *Ацамаз* мы связываем с именем древнескифского царя At (t) *amaz* – ом. А имя *Нашран* и название страны Мысыр «Египет» могли появиться в «Нартиаде» лишь в средние века. Об этом же свидетельствует текст грозного объявления приказа Нашран-алдара, приведённого в начале нашего сообщения: он составлен в стиле уложений о наказаниях, имевших хождение в Золотой Орде [5, 55].

7. Текст рассматриваемого кадага даёт скудную информацию о Нашран-алдаре, но вкупе с данными языка она может оказаться весьма полезной. В нашем случае исключительное значение имеет происхождение имени непредставленного трусливого алдара. В. И. Абаев возвёл его в арабскому *nasran* «назарянин», «христианин» [6, 162]. Свою этимологию автор даже не попытался как-то обосновать.

В. И. Абаев имел в виду, очевидно, арабское *насери* «назарянин», «христианин»; ср. также персидское *насери* с теми же значениями [7, 554].

Содержание рассматриваемого кадага подсказывает нам мысль, что перед нами не вымышленный персонаж, а образ вполне реального правителя, известного своими жестокостями. Ему безропотно подчинялись многие народы, даже зэды и дауаги (божества).

Нельзя не заметить, что славные Нарты, не прощавшие несправедливости даже небожителям и самому Богу, исполнили приказ Нашран-алдара как должное, без тени сопротивления.

8. Известно, что некоторые правители арабского Востока охотно принимали титул *насир* «защитник», «помощник» и т.п. например, легендарный полководец Салахуддин (Саладин), одержавший ряд блистательных побед над ев-

ропейскими крестоносцами, принял титул ал-Малик *ан-Насыр* «царь, защитник». После этого на арабский престол возшел халиф Ахмад, который принял новое имя *ан-Насир ибн Диниллах* «защитник веры Аллаха» [8, 108]. Халиф выразил своему вассалу Салахуddину своё неудовольствие по поводу взятого им упомянутого титула: заступником или защитником ислама и правоверных мог быть только халиф, правитель страны.

Данный титул понравился и некоторым властолюбивым правителям Золотой Орды. Так, Тохтамыш, добившийся с помощью своего покровителя Аксак-Тимура власти над Белой Ордой, облюбывал новое имя – *Насретдин Багадир*.

Для нас особый интерес представляет биография брата хана Бату, известного под разными именами – Берке/Беркай/Беркэ/Бэркэ/Биркэ и т.п. он принял ислам и сменил своё монгольское имя на арабское Барэк «источник благополучия». Когда же он стал правителем Золотой Орды, ему был дарован звучный титул *Насретдин абу аль-Магали* «защитник веры, носитель возвышенных мыслей». Писатель Мухтар ибн Махмуд аз-Захиди сочинил в честь Берке поэму «Рисаляте Насырия» и подарил ее адресату в 1259 г.

Именно с первой частью прозвища Берке мы связываем имя Насран-æлдар осетинского нартовского эпоса. Конечное *-ан* имя *Наср-* приобрело в осетинском языке. Другими словами, – *Наср-* и *Наср-ан* являются двумя формами одного имени.

В своё время В.И. Абаев рассмотрел большую группу имён аланского средневековья с суффиксом *-ан/-он* и сделал следующее заключение: «Создаётся впечатление, что в ту эпоху любое (разрядка моя. – Т. Г.) собственное имя могло быть «усилено этим суффиксом» [9, 226]. Далее Василий Иванович заметил, что в известной исторической поэме «Алгузиани» имя осетинского царя встречается то в форме *Алгъуз*, то в форме *Алгъузон*. Логично предположить, что и

рассматриваемое нами имя правителя Золотой Орды является следствием «усиления» заимствованного *Наср-*, т.е. в осетинском языке он фигурирует в форме *Насран*.

Тот факт, что монгольский правитель выступает в Нартиаде под своим приобретаемым прозвищем, не должен нас удивлять. До него хан Бату вошёл в нартовский эпос под своим прозвищем Саин-хан «хороший, «добрый хан». (Так его звали в Золотой Орде и за её пределами. Изменение монг. *Саин-хан*» *Сайнаг-æлдар* вполне закономерно [10, 21-22].

9. А теперь мы позволим себе представить краткую справку о титуле *наср-* и деятельности *Берке/Насретдина*, имевшей трагические последствия для алан – создателей и носителей героического эпоса о Нартах. В одной средневековой грузинской хронике говорится, что во время правления Берке Хана (1256-1266) в Грузию пришли осетины, преследуемые им. «среди них была удивительная женщина по имени Лимачав, и она с собою привела малолетних детей родом ахасарпакаяннов: первенца Пареджана и младшего Бакатара и много князей. Они прошли ворота Дарубанди и пришли к царю, он их принял с большим уважением и направил к хану Улагу, который также принял их хорошо. Он назначил им вознаграждение за военную службу и выслал обратно к царю» [11, 60].

Грузинская хроника на время ухода представителей аланского (осетинского) высшего сословия к хану Хулагу, с которым конфликтовал Берке. Указанная в грузинской хронике дата ухода части алан в Закавказье нуждается в уточнении. Возможно, описанное событие произошло в то время, когда он «сидел» в Алании по приказу своего брата Бату. Тогда подвластные ему контингенты заняли все выходы из горных ущелий, чтобы лишить алан доступа к источникам пропитания, уморить их голодом. Данная суровая обстановка хорошо описана в кадаге «Поход Нартов». В нём говорится, что славные Нарты ушли в поход и взяли с собой коварного Сырдона.

Нарты поиздевались над Сырдоном, привязали его к верхушке дерева и ушли. Сырдон же хитростью освободился и вместо себя привязал пастуха Балга к верхушке дерева, а его стадо досталось ему. Сырдон отдал Нартам всю добычу и сказал, что в степи Балга много бесхозного скота. Тогда нартовская молодежь бросилась в степь Балга. Их встретили войска Балга и они истребили друг друга.

Описанный эпизод не был, видимо, исключением. В книге известного миссионера Гильома Рубрука о путешествии в Монголию и обратно (1253-1255 гг.) приводятся интересные сведения об аланах, с которыми он имел встречи. В частности, путешественник указывает, что в начале его путешествия Берке был правителем важного региона на Кавказе, что он вёл себя, как полноправный хозяин. «Пастбища Берке находятся в направлении к Железным Воротам, где лежит путь всех Саррацинов, едущих из Персии и из Турции; они, направляясь к Бату и проезжая через владения Берке, привозят ему дары. Берке выдаёт себя за Сарацина и не позволяет есть при своём дворе свиное мясо. Тогда, при нашем возвращении, Бату приказал ему, чтобы он передвинулся с того места за Этилию к Востоку не желая, чтобы послы Саррацинов проезжали через его владения, так как это казалось Бату убыточным» [12, 117].

Гильом Рубрук указывает одну причину перевода Берке за Этилию, но не исключено, что были еще и другие. (Из приведённого текста следует, что Бату направил на Северный Кавказ своего сына Сартака. Заметим, что во время болезни Бату его старшему сыну были предоставлены большие права в его улусе. Напоминаем, что интересующий нас кадаг «Ацамаз и Нашран-алдар» начинается с описания дорогого подношения алдару. Случайно ли это?!)

Приведённые сведения Рубрука характеризуют деятельность Берке в первый период его правления на Северном Кавказе. Когда путешественник возвращался через эти районы, отношения между ханом Золотой Орды и жителями данного региона, видимо, стали меняться.

«Аланы на этих горах всё ещё не покорены, – писал Гильом Рубрук, – так что из десятка людей Сартака двоим надлежало караулить горные ущелья, чтобы эти Аланы не выходили из гор для похищения их стад на равнине» [12, 186]. Далее путешественник заметил, что из двадцати проводников-татар у двух оказались латы. «Я спросил, откуда они к нам попали, писал Г. Рубрук. – Они сказали, что приобрели латы от вышеупомянутых Аланов, которые умеют хорошо изготавливать их и являются отличными кузнецами» [12, 186].

Ясно, что монголы обеспечили надежную охрану перевальных дорог из Персии и из Турции на Север, но жители высокогорных мест продолжали борьбу за свободу. Между этими аланами и монголами, обеспечивавшими безопасность дорог, были какие-то взаимовыгодные связи.

10. Берке, видимо, давно мечтал о захвате трона в Золотой Орде. Об этом говорят некоторые его действия ещё при жизни болевшего брата Бату. В армянской «Летописи» Себастици говорится, что в 1256 году «умер Бату – великий властитель Севера, а сын его (Сартак. – Т. Г.) отправился к Мангу-хану; последний почтил его и отдал ему власть отца, признав вторым правителем после себя. Но когда он вернулся в свои владения и так как был другом христиан, родственники Баркай и Баркачаин, принявшие мусульманство, отравили его. Это была большая скорбь для христиан» [13, 27].

А. Г. Галстян обращает внимание на то, что Сартак с согласия отца Бату специальным указом освободил церкви и священников от податей. Более того, «он грозил смертью тем, кто осмелится потребовать подати от церквей и их служителей, к какому бы народу они ни принадлежали» [13, 27].

После смерти Сартака власть в Золотой Орде должна была перейти к его младшему брату Улакчи. Приготовления к его коронации шли полным ходом, однако он внезапно умер при загадочных обстоятельствах. После этого Берке стал законным претендентом на трон Золотой Орды.

С приходом к власти Берке Насретдина данный указ был отменен. О борьбе за власть и обострении межконфессиональных противоречий на Кавказе и в передней Азии говорят многочисленные факты.

В армянской летописи Степаноса Епископа сказано, что в 1264 году умер Хулагу (с которым вёл долгую борьбу Берке), а вслед за ним умерла его супруга – «великая благодетельница и надежда христиан Аронгуз-хатун; говорят, что оба они были отравлены проклятым Сахибом» [13, 36].

Упомянутый «проклятый Сахиб» был опытным царедворцем и вряд ли пошел на столь ответственный и опасный шаг по своей инициативе.

Но кто же в таком случае стоит за этим злодеянием?

После смерти Хулагу Берке до конца своей жизни продолжал борьбу с его старшим сыном и преемником Абага (Позже Абага был отравлен).

Интересно, что последователи того же Берке снова вернулись к политике, обеспечивавшей равноправие религий, веротерпимость. Например, хан Узбек, который объявил ислам государственной религией в Золотой Орде в 1313 году встретился с митрополитом Петром и издал льготную грамоту для церкви. В грамоте говорилось: «Узбеково слово ко всем князьям великим, средним и нижним, воеводам, книжникам, баскакам, писцам... во всех улусах и странах, где силою наша власть держит и наше слово владеет. Да никто не обидит в Руси церковь соборную, Петра-митрополита и людей его, архимандритов, игуменов и проч. Их грады, волости, сёла, земли, ловли, борти, луга, леса, виноградники, сады, мельницы, хутора свободны от всякой дани и пошлыны: ибо всё то есть Божие; ибо сии люди молитвою своею блюдут нас и наше воинство укрепляют. Да будут они подсудны единому митрополиту, согласно с древним законом их и грамотами прежних царей ордынских... Кто возьмёт что-нибудь у духовных, заплатит втрое. Кто дерзнёт порицать веру русскую, кто обидит церковь, монастырь, часовню, да умрёт!...» [14, 32].

Текст льготной грамоты Узбек-хана не оставляет сомнения, что правитель Золотой Орды вёл осторожную политику в отношении религий.

Впрочем, и Хулагуиды проводили ту же политику веротерпимости [15, 648].

11. Ф. Ризаэтдин восхваляет Берке/Насретдина за его заслуги в распространении и защите ислама. Он обратил внимание, в частности, на то, что Берке затеял войну с ханом Хулагу и тем самым сорвал план покорения Египта и других стран арабского Востока [16, 84-85]; при этом прочие аспекты политики Берке автора фактически мало интересуют. Напомним, что вторая перепись населения в Золотой Орде, проведённая Берке, была использована для ужесточения взимания дани, вызвавшая возмущение во многих районах страны [17]. Эта система сохранялась в течение длительного времени. В русской народной песне о Щелкане Дуденьевиче (Щелкан – монг. Чолхан был представителем хана Золотой Орды в Твери) говорится о наказании за невыплаты дани:

У которого денег нет
У того дитя возьмёт;
У которого дитя нет,
У того жену возьмёт;
У которого жены нет,
Того самого головой возьмёт.

[5, 155].

В своей известной работе «Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century» Карл Маркс дал в высшей степени чёткую оценку ситуации в России периода татаро-монгольского владычества. Он писал: «The Tartar yoke lasted from 1237 to 1462- more than two centuries; a yoke not only crushing? but dishonouring and withering the very soul of the people that fell its prey. The Mongol Tartars established a rule of systematic terror, devastation and wholesale massacre forming its institutions» [18, 111].

Некоторые авторы считают, что правитель Золотой Орды «особенно угнетал русских». Не исключено, однако, что он «особенно угнетал» иноверцев. В таком случае христиане-аланы были, как и русские, в немилости у Берке.

Режим систематического террора, массовых убийств и т.п., установленный татаро-монголами на Руси и описанный Карлом Марксом, действовал, очевидно, и в Алании. Не об этом ли свидетельствует сходство русской народной песни о Щелкане Дудентьевиче и текста приказа Нашран-алдара с угрозами, приведённого нами в самом начале настоящего сообщения.

Примечания

1. Нарты каджытæ. Дзæуджыхъæу, 1946.
2. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.
3. *Dumezil George. Romans de Scythie et d'alentour. Paris, 1978.*
4. *Сумароков А. П.* О происхождении российского народа // Сб. «Русские писатели о языке». Л., 1954.
5. *Мавродин В. В.* Образование русского национального государства. М.-Л., 1939.
6. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т. II.
7. *Миллер Б. В.* Персидско-русский словарь. М., 1953.
8. *Гафуров А.* Лев и Кипарис. М., 1971.
9. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, т.1. М.-Л., 1949.
10. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. III.
11. *Тогошвили Г. и Цховребов И.* История Осетии в документах и материалах. (С древнейших времён до конца XVII века). Т. I. Цхинвали, 1962.
12. *Рубрук Гильом де.* Путешествие в Восточные страны. // «Путешествие в Восточные страны Платона Карпини

и Рубрука». Редакция, вступительная статья и примечания Н. П. Шастиной. М., 1957.

13. *Галстян А. Г.* Армянские источники о монголах. М., 1962.

14. *Балязин В. Н.* Неофициальная история России. М., 2008.

15. *Гусейнов Р. А.* Сирийские источники XII-XIII в. об Азербайджане // Труды XXV Конгресса востоковедов. Т. III. М., 1963.

16. *Ризаэтдин Ф.* Ханы Золотой Орды. Казань, 1996.

17. *Петрушевский И. П.* Иран и Азербайджан под властью монгол (1256-1353 гг.) // Татаро-монголы в Азии и Европе. Изд. 2-ое. М., 1977.

18. *Marx Karl.* Secret History of the Eighteenth Century and the Story of the Life of Lord Palmerston. Edited and with introductions and notes by Lester Hutchinson. N. Y. 1969.

З. Д. Джапуа

(Сухум)

НАРТСКИЙ ЭПОС У ЗАРУБЕЖНЫХ АБХАЗОВ

Изучение абхазского нартского эпоса, составляющего одну из основных версии кавказской Нартиады, до сих пор базируется, прежде всего, на материалах, собранных в Абхазии начиная со второй половины XIX в. Но здесь нельзя не учитывать одно существенное обстоятельство. Как известно, в течение всего XIX в. бо́льшая часть абхазов (вместе с другими горцами Кавказа) была выселена за пределы родной земли в результате различных исторических процессов, связанных, главным образом, с многолетней Кавказской войной. Поэтому многочисленные абхазские диаспоры живут в ряде стран Ближнего Востока и Западной Европы, в особенности – в Турции, на территории которой численность абхазов достигает, по одним источникам, до 200 тысяч человек, по другим – около 500 тысяч [1, 451-475].

Это значит, что в начале XX в., когда появились первые полноценные записи абхазских нартских сказаний на языке оригинала, можно сказать, более 50 процентов из числа носителей абхазского фольклора было депортировано. Как справедливо замечал Ш. Д. Инал-ипа, «абхазскому фольклору был нанесён громадный ущерб в результате выселения в Турцию половины абхазского населения во второй половине XIX в. Это выселение, известное под названием махаджирство, сопровождалось разрушением и гибелью многих произведений материальной и духовной культуры абхазского народа.<...> И при этом, несомненно, с ними (абхазами. – З. Д.) вместе ушли за пределы нашего края многие замечательные творения народной поэзии» [2, 132-133]. «Абхазия была обездолена в своей даже центральной этнографической части.<...> Остались одни одичалые дворы с фруктовыми деревьями, ни души абхазской, ни звука абхазского», – писал Н. Я. Марр [3, 177].

Фактически это время выселения абхазов совпало с началом фиксации образцов абхазского фольклора и нартских сказаний в том числе. Хотя «не было также своевременно записано и многое из того, что хранила память оставшихся на родине народных певцов и сказителей, которые, уходя из жизни, унесли с собой в могилу немало образцов устно-поэтического творчества» [2, 133]. В Османской империи, куда целиком были выселены целые этнографические группы абхазов (гумцы, цабалыцы, псху-ахчипсы, цвыджи, садзы), сбором материалов абхазской традиционной культуры и фольклора долгое время никто не занимался. Фольклорное знание зарубежных абхазов оставалось совершенно не тронутым около ста лет. Представить только, за это время какие слои абхазской фольклорной культуры ушли в небытие! Кто знает, сколько среди них было и сказаний о нартах?

О фольклоре зарубежных абхазов написано очень мало. Непосредственно этой теме посвятили работы Ш. Д. Инал-Ипа и С. Л. Зухба [4, 59-72; 5, 134-138], в которых характеризуются некоторые доступные им фольклорные материалы абхазской диаспоры. В настоящей своей статье я, конечно же, учитываю данные этих работ. Однако, следует сказать, что основываюсь, прежде всего, на собственном аналитическом опыте, полученном, с одной стороны, во время систематического проведения полевых экспедиционных работ в Турецкой Республике в течение шести лет – в 2004, 2007 и с 2009 по 2012 год, а с другой стороны, в процессе подготовки семитомного издания текстов абхазского нартского эпоса («Нарты: Абхазский героический эпос в семи томах/Под редакцией З. Д. Джапуа»), куда войдут немало текстов, записанных от зарубежных абхазов.

О широком бытовании нартского эпоса у абхазов, живущих за морем, свидетельствует и слова лидера абхазской диаспоры в Турции, учёного, просветителя и поэта О. Б. Бейгуаа, высказанные им после выхода сводного текста абхазского нартского эпоса «Нарт Сасрыква и его девяно-

сто девять братьев» (Сухум, 1962): «Это очень хорошо, но я не совсем согласен с составителями: у абхазов нартский эпос представлен гораздо шире и богаче» [4, 69].

О.Б. Бейгуаа и является одним из первых (если не самым первым) собирателей нартских сказаний у зарубежных абхазов. Он посетил почти все абхазские сёла в Турции и обследовал их, записал много этнографических, фольклорных и языковых материалов [4, 70; 6, 82]. С 1970-х годов учёный издал несколько книг по истории, этнографии, фольклору, культуре абхазов и других горцев на турецком языке, в которых широко пользуется своими полевыми материалами. В его книге «Абхазская мифология древнейшая ли?» (Abhaz Mutolojisi – Anaç mi?) (Стамбул, 1971) встречаются несколько текстов абхазского нартского эпоса, которые пересказываются им в виде иллюстрации своих выводов. К сожалению, в силу ряда причин, с самими оригиналами рукописей этих нартских текстов я не знаком. Но рукопись перевода на абхазский язык данной книги хранится в Диалектологической лаборатории Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии, сотрудники которой любезно предоставили мне эту работу. Книга была переведена самим автором с помощью фольклориста и литератора Махиуры Папбой. Из этой рукописи я извлёк пять нартских сказаний, которые, по всей вероятности, записаны в 50-х – 60-х годах XX в. и представляют собой своеобразные пересказы или конспекты нартских сюжетов.

Первый короткий текст посвящён рождению Сасрыквы посредством непорочного зачатия (1.2). Композиция второго текста составляется из нескольких сюжетов и мотивов: Сасрыква рождается посредством непорочного зачатия (1.2) + нартский кузнец Айнар-жьи изготавливает железную люльку для Сасрыквы (2) + одновременно с Сасрыквой рождается его богатырский конь (аращ) (3) + Сасрыква добывает огонь у великана (4.1). Третий текст повествует о ма-

тери нартов Сатаньиа, в котором рисуется в гиперболизированном виде мощь, красота, магическая сила слов матери нартов. Сказание предстаёт в виде первой части сюжета о рождении Сасрыквы (1.1): мотив хождения к реке с шерстью из тысячи овец, веретеном из целого дерева и пряслон из целого валуна. Четвёртый текст представляет сюжет о том, как Иарчхьоу и Хважварпыс вступают в жаркий поединок из-за Гунды-красавицы (10). В коротком тексте передаются основные мотивы сказания об умыкании Гунды-красавицы: Гунда-красавица сосватана Хважварпысом + Иарчхьоу умыкает Гунду-красавицу + оба героя вступают в поединок + герои превращаются в камень [7, 104-105]. Пятый текст из рукописей О.Б. Бейгуаа характеризует нартов как мифопоэтическое племя. Согласно тексту, нарты являлись абхазами, жили на Кавказе, занимались охотой, составляли большую семью в количестве 103 человек.

Ещё два коротких нартских текста, записанных в 1984 (?) году О.Б. Бейгуаа, любезно представил мне историк и фольклорист Р.Х. Гожба, который одним из первых начал собирать фольклорные материалы абхазской диаспоры с помощью корреспондентов из числа зарубежных абхазов. Тексты посвящены происхождению, нравам и именам нартских героев.

По сообщению Ш.Д. Инал-Ипы, агроном И. Григолия «привёз из Турции грамзапись нескольких песен и текстов на чистом абхазском языке, сделанную им в 1965 году: «Героическая песня» в двух вариантах, «Песнь Айргъ» и др., нартское сказание – «Песнь матери нартов», новый вариант легенды об Абрскиле («Абрцкьыл») и др.» [4, 69]. Однако с сожалением приходится констатировать, что до сих пор местонахождение этих материалов неизвестно. Вероятно, упомянутая в сообщении песня о матери нартов (1.1) представляла собой вариант уникального архаического текста, записанного в Абхазии, в г. Гудауте К.С. Шакрылом от талантливой певицы Езуга Лазбы [8, 139-141, 167-169].

В сентябре 1975 года в г. Стамбуле представитель абхазской диаспоры, известный спортсмен, собиратель и носитель абхазского фольклора О. Шамба записал на магнитофон два сказания о нартах от сказителя Нихата Пасания (1925 года рождения, с. Кайлар, г. Адапазар), услышанные информантом в детстве от своей бабушки [9, 74-78]. (Звукозаписи были расшифрованы С.А. Зухбой и А.Д. Хециа; недавно эти же звукозаписи вновь прослушаны и расшифрованы З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц с более точным учётом лексических и фонетических данных для их публикации в много-томном издании текстов абхазского нартского эпоса.)

Одно сказание посвящено основному подвигу героя – добыванию огня у великана (4.1). В 1980-х годах этот же текст от того же сказителя записала на магнитофон фольклорист А.О. Ачба, но, к сожалению, значительная часть записи испорчена по техническим причинам. (Звукозапись расшифрована З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц.) Интересно, что основной персонаж сказания Сасрыква в повторной записи назван Тасрыквой. Характерной особенностью композиции сказания в обеих разновременных записях является то, что оно начинается как сюжет об освобождении источника воды: великан, с которым встречается герой, охраняет не огонь, а источник воды. Однако дальнейшие события описываются сходно с сюжетом о добывании огня: встреча с великаном + не узнавание героя + «игры» Сасрыквы, которые выполняет великан + замораживание великана в водоёме + узнавание героя + отсечение головы великану.

Второй текст в записи О. Шамбы от Пасания Нихата повествует о встрече героя (вдового сына) с великаном-пахарем (5). В данном сказании вводной частью основного сюжета (встречи героя с пахарем) является героико-исторический сюжет об освобождении своего селения от захватчиков: перед встречей с великаном-пахарем в момент отсутствия героя враги разоряют его село; герой настигает врагов и возвращает своих односельчан с их имуществом. Подобное

сочетание героико-исторического и нартского сюжетов исходит не столько из традиции, сколько из импровизации сказителя, из его личного сказительского начала, из творческого состояния его эпических знаний.

В 1977 году лингвист Э.К. Килба в Аджарии, в селении Ангиса записала на магнитофон одно нартское сказание от 56-летней сказительницы Назиква Адзинбы-Кутелиа. Звукозапись текста утеряна, сохранилась лишь расшифровка Э.К. Килбы. В тексте сочетаются разные сюжеты и мотивы цикла сказаний о Сасрыкве: Сасрыква рождается посредством непорочного зачатия – пастух проходит мимо стирающей в реке Наны-Гуаши и выражает свою страсть к ней (1.2) + Сасрыква спасает братьев-нартвов от холода (4.3) + противники убивают Сасрыкву выстрелом в него (8.1). Все эти части композиции текста описываются весьма полно, образно, своеобразно и развёрнуто.

В 1980-1981 годах в Турецкой Республике Д. Хараниа (представитель абхазской диаспоры в Турции, собиратель фольклора, поэт) записал от руки три нартских сказания [10, 84-91].

Одна запись сделана от сказителя Бекира Агумаа (1911 года рождения, с. Максудиа, г. Адапазар) в декабре 1980 года. (Сказитель сообщил собирателю, что в Турции в селении Хаджы-Сулеймане жил Айса Капба, который под аккомпанемент струнного музыкального инструмента апхьярцы исполнял сказание о Нарте Сасрыкве.) В записи 1980 года очень естественно сочетаются два нартских сюжета: Сасрыква встречается с великаном-пахарем (Полувыхсошим-Полусырым) (5) + Сасрыква вступает в бой с великанами и побеждает их (7). Интересна мотивировка стыковки сюжетов: при встрече с Полувыхсошим-Полусырым пахарем образ Сасрыквы минимализируется, он встречается с людьми, превосходящими его в силе, однако по просьбе пахаря Сасрыква же спасает жителей того мира от непобедимых врагов, живших за горами и не дававших им спокойной жизни.

От сказителя Бекира Агумаа Д. Хараниа записал ещё одно нартское сказание 10 ноября 1981 года. Текст заметно отличается от обычных нартских сказаний, связанных с образом Гунды-красавицы. В нём события разворачиваются в ином русле: Гунда-красавица влюбляется в красивого юношу Хьгу (их отношения описываются весьма красочно и романтично); он рисует её образ на деревьях, строит ей памятник из камня; она задаёт ему трудные задачи – уничтожить великанов, которые не дают абхазам покоя, привести на их свадьбу великана в качестве обслуживающего; герой погибает при выполнении этих задач, и героиня, не сумев вынести это горе, умирает (11). Причиной такого необычного повествования может быть как импровизация сказителя, так и возможное вмешательство в текст самого собирателя, имеющего литературные способности.

Третья запись Д. Хараниа произведена от сказителя Раифа Хараниа (78 лет, с. Куарацвга, г. Хендек) в 1981 году. Сказание повествует об убийстве Сасрыквой гигантского адауы-великана Юджа, не дававшего спокойной жизни на Кавказе (7).

В 1982 году С. Габниа (актёр Абхазского театра и любитель словесности и культуры) записал от руки одно нартское сказание от информанта Щаафеттина Чанбы (48 лет, г. Адапазар) в г. Сухуме [10, 183-184]. Незначительный по объёму текст включает в себя несколько сюжетов и мотивов: Сасрыква рождается посредством непорочного зачатия (1.2) + одновременно с Сасрыквой рождается его богатырский конь (арац), герой приводит его и укрощает (3) + Сасрыква стрелой сбивает звезду (4.2) + стрела, которой Сасрыква сбивает звезду, вонзается в ногу (8.1) + за его подвиги Боги забирают Сасрыкву в небо на вечный покой (8.2).

19 сентября 1982 года ещё один нартский текст, имеющий песенно-прозаическую форму, записал от руки Д. Начкебия (житель г. Дюздже) от информанта Намука Килбы (25 лет, с. Дариара, г. Дюздже) [10, 91]. Спустя 28 лет во время фоль-

кларной экспедиции в Турецкой Республике (в составе З. Д. Джапуа, А. П. Какобы, А. Е. Ашубы) 16 августа 2010 года мне удалось найти этого же сказителя и произвести от него аудио-видеозапись того же текста. (Аудио-видеозапись расшифрована З. Д. Джапуа и Н. С. Барциц.) Сличение разновременных записей одного текста показывает, что информант прочно держит в памяти содержание сказания и его песенно-прозаическую форму. При этом, естественно, имеют место композиционные и вербальные варьирования. Также если в первой записи основной персонаж носит имя Нащбабух, то во второй – он Сасрыква, что, по всей вероятности, связано с забывчивостью сказителя. Текст посвящён встрече Сасрыквы (Сасраныквы) с великаном-пахарем (5).

Зимой 1987 года Ч. Бганба (житель г. Адапазара, носитель фольклора и собиратель) записал от руки от сказительницы Бахаиры Тыкубы (78 лет, с. Гума, г. Адапазар) весьма развёрнутое сказание о том, как нарты истребили драконов и великанов (7) [10, 176-185]. В данном сказании, имеющем прозаическую форму с песенными вставками, ярко выражена динамичность непрерывной и многолетней истребительной борьбы нескольких поколений нартов с драконами и великанами. Повествование заметно отличается масштабностью фабулы, большим количеством действующих лиц, имена которых отличны от обычных имён персонажей нартского эпоса. По сообщению С. Л. Зухбы, 31 августа 1990 года этот же текст (7) он записал на диктофон (?) от самого собирателя Чингиза Бганбы в г. Адапазаре, в основе которого лежит «повествование о борьбе нартов с драконами» [5, 137].

Через год (в 1988 году) Ч. Бганба записал от руки ещё три нартских текста [19, 172-183]. Одно сказание произведено от сказителя Али Чауца Квадзбы (г. Адапазар), в котором сливаются несколько сюжетов: появляется вино в Абхазии (9) + Сасрыква вступает в бой с великанами и побеждает их (7) + Сасрыква поднимается в небо (8.2) + Сасрыква добывает огонь (4.1). Однако основным и ведущим среди них является

сюжет о борьбе с великанами. Второе сказание также записано от Али Чауца Квадзбы, но здесь ему помогают Щакир Тванба и Бекир Тванба. Текст посвящён драконоборству – Сасрыква вступает в бой с драконами и побеждает их (7). Третье сказание частично можно считать повторной записью второго сказания, поскольку информант, рассказавший этот текст (Щакир Тванба), принимал участие и при передаче второго текста. Здесь так же, как в первых двух текстах, события связаны с образом Сасрыквы и они посвящены теме борьбы с драконами (7).

Следует сказать, что в вышеназванных записях Д. Хараниа и Ч. Бганбы особое место занимает тема борьбы героя с драконами и великанами. Также они отличаются некоторой своеобразием, связанной, по всей видимости, со спецификой их фиксирования, которая заключается, может быть, в конспектировании текстов во время их исполнения и в «литературном» написании по памяти.

В 1991 году лингвист В. А. Чирикба записал на диктофон нартское сказание от талантливого сказителя Саадеттина Айкусбы (1923 года рождения, с. Акбалык, г. Адапазар). (Аудиозапись расшифрована В. А. Чирикбой, З. Д. Джапуа и Н. С. Барциц.) Текст состоит из двух сюжетов: Сасрыква рождается чудесным образом: семя пастуха, посланное с противоположного берега реки, попадает в Сатаный-Гуацу и им она намазывает своё лоно (1.1) + Сасрыква добывает огонь у великана (4.1). Сказитель передаёт эти сюжеты довольно полно, поэтически насыщено, артистично и эмоционально. Сочетание сюжетов о рождении героя и о добывании им огня – самая традиционная форма бытования этих сюжетов в эпическом репертуаре абхазов.

В июле 2010 года (через 19 лет после первой записи) В. А. Чирикба вновь встретился с этим сказителем и произвёл аудио-видеозапись данного нартского текста. (Аудио-видеозапись расшифрована З. Д. Джапуа и Н. С. Барциц.) В этой записи сказитель пропускает первый сюжет (чуде-

сное рождение героя) а ко второму сюжету – Сасрыква добывает огонь у великана (4.1.) – добавляет сказание о том, как Сасрыква хитростью убивает великана-всадника (6). Замечательно, что В. А. Чирикба в тот же день записывает на диктофон и видеокамеру у дочери этого сказителя Айсун Айкусбы (1948 года рождения) усвоенное у своего отца данное нартское сказание, которое составляется из двух сюжетов: Сасрыква добывает огонь у великана (4.1.) + Сасрыква хитростью убивает великана-всадника (6). (Аудио-видеозапись расшифрована З. Д. Джапуа и Н. С. Барциц.) Дочь довольно близка к сказительской традиции своего отца, однако в её тексте видно некоторое упрощение изложения, сокращение повторов и т. д.

Через месяц (25 августа 2010 года) мне, совместно с другими участниками экспедиции А. П. Какобы и А. Е. Ашубы удалось встретиться с этим одарённым сказителем Саадеттином Айкусбой и произвести аудио-видеозапись данного нартского текста. (Аудио-видеозапись расшифрована З. Д. Джапуа и Н. С. Барциц.) Композиция этого акта исполнения сказания похожа на композицию первой записи (1991 года), которая объединяет сюжет о чудесном рождении героя (1.1) с сюжетом о добывании огня (4.1). Сюжет же, встречающийся во второй записи, где Сасрыква хитростью убивает великана-всадника (6), при нашей встрече со сказителем рассказывается отдельно, как самостоятельное сказание. (Аудио-видеозапись расшифрована З. Д. Джапуа и Н. С. Барциц.) Все 4 текста (или повторных записей) сказителя рассказаны стабильно и стереотипно (хотя в поздних записях сказался преклонный возраст и нездоровье сказителя), но в то же самое время при каждой повторной передаче своих нартских текстов исполнитель не только варьирует слова, словосочетания и отдельные предложения, но меняет местами сочетающиеся сюжеты в текстах.

В 2001 году В. А. Чирикба записал на диктофон ещё одно нартское сказание в селении Малан (г. Адапазар) от

талантливому сказителю Руцты Кутарбы (1922 года рождения), повествующее о встрече Сасрыквы с великаном-пахарем (5). (Аудио-видеозапись расшифрована З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц.) 14 июня 2004 года аудио-видеозапись того же сказания у того же сказителя произвели участники первой официальной фольклорной экспедиции Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии – Ш.Х. Салакая, З.Д. Джапуа, А.П. Какоба. (Аудио-видеозапись расшифрована З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц.) Третью повторную аудио-видеозапись этого текста выполнили З.Д. Джапуа и А.Е. Ашуба в 2009 году. (Аудио-видеозапись расшифрована З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц.) Все три повторных записи сохраняют близкое сходство и взаимно дополняют друг друга. При этом последняя запись беднее первых двух по поэтической насыщенности (сказываются преклонный возраст и болезнь исполнителя).

22 августа 2010 года экспедиционная группа (в составе З.Д. Джапуа, А.П. Какобы и А.Е. Ашубы) произвела аудио-видеозапись нартского сказания в селении Апсаре (г. Хендек) от замечательного сказителя Суаата Хватыща (65 лет). Запись представляет собой известный и очень популярный сюжет о добывании огня Сасрыквой у великана (4.1). (Аудио-видеозапись расшифрована З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц.)

Наконец, 13 июня 2012 года участники очередной фольклорной экспедиции в Турции (З.Д. Джапуа, А.П. Какоба, Е.В. Тодуа) встретились ещё с одним информантом, помнящим нартское сказание о встрече Сасрыквы с великаном-пахарем (5). 57-летний сказитель Иартан Гвазаа (с. Сариара, г. Адапазар) услышал этот сюжет в 12-13-летнем возрасте от своей бабушки и до сих пор помнит его и рассказывает очень привлекательно, активно жестикулируя и сохраняя все вербальные подробности текста. Мы произвели аудио-видеозапись этого текста два раза с получасовым промежутком времени. (Аудио-видеозаписи расшифрованы З.Д. Джапуа и Н.С. Барциц.)

Сюжетный состав записанных произведений

Название сюжета	самостоятельно	в составе сюжетов	итого
1.1. Сасрыква рождается через противоположные берега	2	5	7
1.2. Сасрыква рождается посредством непорочного зачатия	1	2	3
2. Нартский кузнец изготавливает железную люльку для Сасрыквы	–	1	1
3. Одновременно с Сасрыквой рождается его богатырский конь, герой приводит его и укрощает	–	2	2
4.1. Сасрыква добывает огонь у великана	3	6	9
4.2. Сасрыква сбивает звезду	–	1	1
4.3. Сасрыква спасает братьев-нартов от холода	–	1	1
5. Сасрыква встречается с великаном-пахарем	7	2	9
6. Сасрыква хитростью убивает великана-всадника	1	2	3
7. Борьба Сасрыквы с драконами и великанами	5	2	7
8.1. Противники убивают Сасрыкву выстрелом в него	–	2	2
8.2. Сасрыква поднимается в небо на вечный покой	–	2	2
9. Появляется вино в Абхазии	–	1	1

10. Иарчхьоу и Хважварпыс вступают в поединок из-за Гунды-красавицы	1	–	1
11. О Гунде-красавице и Хьгу	1	–	1
12. О происхождении и нравах нартов и их имена	3	–	3

Из проведённого экскурса в историю записи абхазских нартских сказаний у зарубежных абхазов можно сделать следующие выводы.

1. К настоящему времени имеются в наличии более 30 записей нартских сказаний, произведённых в Турецкой Республике (за исключением одного текста, записанного в Аджарии). Они являются результатом полевых работ, проводимых рядом учёных и любителей словесности как из Турции, так и из Абхазии. К ним, в частности, относятся: О.Б. Бейгуаа, О. Шамба, Д. Хараниа, Ч. Бганба, М. Папба, Д. Начкебия, Р.Х. Гожба, Э.К. Килба, А.О. Ачба, С.Л. Зухба, С. Габниа, В.А. Чирикба, Ш.Х. Салакая, З.Д. Джапуа, А.П. Какоба, А.Е. Ашуба и др. Материалы записаны как от руки, так и с помощью магнитофона, диктофона и видеокамеры. В их числе – до 10 повторных записей одних и тех же сказаний от одних и тех же сказителей, что чрезвычайно важно для изучения сказительского мастерства, сохранности и вариативности эпической традиции во времени.

2. Вышеназванные сказания связаны с эпическими образами Сасрыквы (25 текстов), братьев-нартвов (5 текстов), Сатаней-Гуащи (2 текста), Иарчхьоу, Хважварпыса и Гунды-красавицы (2 текста). Как видно, в нартском репертуаре зарубежных абхазов, так же, как у абхазов, живущих на своей исторической родине, основное место занимают сказания о Сасрыкве. Именно Сасрыква пользуется здесь особой популярностью. Это обстоятельство ещё раз подтверждает мысль о том, что в абхазском нартском эпосе,

так же, как и в адыгской версии эпоса, основным и ведущим героем является Сасрыква, что сказания о нём составляют ведущий цикл во всём тематическом диапазоне нартского эпоса.

3. К самым популярным нартским сюжетам у зарубежных абхазов относятся: чудесное рождение Сасрыквы (1.1); добывание огня Сасрыквой (4.1); встреча Сасрыквы с великаном-пахарем (6); борьба Сасрыквы (или всех нартов) с драконами и великанами (7). Эти и другие сюжеты нартского эпоса сохранились у зарубежных абхазов, можно сказать, в том виде, в каком предки современной абхазской диаспоры унесли их с собой со своей исторической родины. Оказавшись в иноязычной культурной среде, абхазам удалось почти в первоизданном виде пронести свои архаические нартские сказания более чем через 150 лет. Незначительное турецкое влияние обнаруживается в них только на уровне лексики. Все другие их составляющие (сюжетика, поэтика, стиль и т.д.) сходны с абхазской эпической традицией. Об этом свидетельствуют и места действия, и предметные реалии, и имена основных персонажей в нартских сказаниях зарубежных абхазов. Очевидно, столь прочная сохранность нартских сказаний у абхазской диаспоры основана на том, что сама традиция нартского эпоса у абхазов довольно сильна, исконна и глубинна.

Примечания

1. *Аргун Ю.Г.* Абхазы за пределами родины// Абхазы/Ответственные редакторы Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. М., 2007.

2. *Инал-ипа Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны. Сухуми, 1977.

3. *Март Н.Я.* О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938.

4. *Инал-ипа Ш.Д.* Зарубежные абхазы (Историко-этнографические этюды). Сухуми, 1990.

5. *Зухба С.А.* Нартский эпос в фольклоре абхазов, жи-

вущих в Турции//Нартский эпос и кавказское языкознание: Материалы VI Международного Майкопского colloквиума Европейского общества кавказологов. Майкоп, 1994.

6. *Бигуаа В.А.* Абхазская литература в историко-культурном контексте. Исследования и размышления. М., 1999.

7. *Джапуа З.Д.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.

8. *Салакая Ш.Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.

9. Из устного творчества заморских абхазов/Публ.С. Л. Зухбы, А.Д. Хециа//Алашара. 1976. №6. (на абх. яз.).

10. Сказания турецких абхазов/Публ.Р. Х. Гожбы//Алашара. 1989. №5. (на абх. яз.).

Т. В. Тадевосян

(Ванадзор, Армения)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СОБЛАЗНИТЕЛИ: ЧУРИЛО ПЛЁНКОВИЧ И НАРТ ХАМЫЦ

Архаические представления о любви были связаны прежде всего с телесным эросом. Любовь объяснялась воздействием внешних факторов, так как духовно-психологическая сущность этого явления оставалась непостижимой для сознания древнего человека.

В связи с этим, зарождение любви часто мотивировалось использованием приворотов, заговоров и зелий. Выпитый напиток заставлял человека влюбиться в того, кто его приготовил. Однако, помимо любовных эликсиров, в этой роли могли употребляться и другие атрибуты. В этом плане примечательна история о Хамыце, зафиксированная в осетинском нартском эпосе. Хамыц, оскорбленный тем, что его тетя Кызмыда не признала его первородство, обещает превратить ее в осла, но та просит не делать этого и дарит ему волшебный зуб, доставшийся ей от бога Аркыза, что делает Хамыца неотразимо желанным для женщин.

В русских былинах подобным «дамским угодником» выступает красавец Чурило Плёнкович. По поводу генезиса этого образа существуют несколько точек зрения, но по устоявшейся в фольклористике традиции, восходящей к А. Веселовскому, Чурило Плёнкович рассматривается как чужеземный богатырь: Кирилл, сын Пленка, Френка, Франка, то есть итальянского купца из Крыма (так называли крымские татары генуэзцев).

Однако, по нашей версии, в образе Чурилы контаминировались и модернизировались два древнейших мифологических типа: божество растительности – Ярило (по ассоциативной связи и созвучию имен) и божество межи, дух-предок Чур (Щур). Связь между Чурилой и Ярилой подтверждается множеством фактов.

Чурило в былинах изображается в виде молодого человека с «кудрями желтыми». Символика желтого цвета тесно связана с весенним плодородием и ростом. Ярило представлялся светловолосым всадником на белом коне с венком из весенних цветов на голове. Любовно-эротический аспект походов Чурилы находит подтверждение в параллелизме между плодородностью земли и деторождением – как известно: «Ярило изображался в виде мужчины с огромным фаллосом» [1, 420].

В архаических представлениях существовала особая связь между вспаханным полем и женским началом, поэтому весенние земледельческие работы и плодovitость женщины образовывали один мифологический ряд. В скандинавской мифологии: «Один, великий обольститель, покорил множество женщин и официально имел трех жен: Йорд, Эрриг и Ринд, являющих собой три ипостаси Земли (они олицетворяют, соответственно, невозделанную, возделанную и истощенную землю)» [2].

Чурило, таким образом, представляется модификацией древнейшего верования в умирающего и воскресающего бога. Чурило гибнет от руки Бермяты, в котором проявляется тифонический аспект репрезентанта «чужого» этноса, олицетворяющего злое начало (Бермята – финно-угорская Бьярмия, позднее Пермская земля). Любопытно, что у А. Островского в пьесе «Снегурочка» Бермята выступает как придворный царя берендеев, в холодной стране которого и летом лежит снег. Надо отметить, что одним из источников написания «Снегурочки» стал многотомный труд А. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», где собран бесценный материал по мифологии.

Еще В. Миллер обратил внимание на то, что былина о Чуриле Плёнковиче является единственной русской былинной, «в которой действие совершается среди зимнего пейзажа» [3, 193]. Зимой божество плодородия и растительности должно быть убито, чтобы воскреснуть весной. Таким

образом, Бермята выступает воплощением божества зимы – Морозко. Ярило держал в одной руке человеческую голову – символ собственной смерти и будущего воскресения. Бермята также убивает Чурилу, отрубив ему голову. По словам Э. Нойманна: «Характерно, что фаллические юноши, божества растительности, не являются только лишь богами плодородия; как нечто появившееся из земли, они представляют собой саму растительность. Их существование делает землю плодородной, но как только они достигают зрелости, то должны быть убиты, скошены и убраны в виде урожая» [4, 72].

В результате десакрализации божества растительности и профанизации его смерти, Ярило стал представляться в виде соломенного идола. Во время похорон Яриле оказывались внешние почести. «Однако, – как замечает В. Пропп, – все эти знаки почтения, траура, горестное пение и причитания носят нарочито притворный и иногда фарсовый характер» [5, 98]. Чучело Ярилы имело ярко выраженные признаки пола, а «эротическая символика Ярилы проявляется и в непристойностях, сопровождающих его праздник» [6, 651].

Еще один земледельческий обряд, связанный с почитанием Ярилы, известен под названием «хождение в жито» (жито – ржаное поле; Ярило в левой руке непременно держал сноп ржаных колосьев). Во время этого обряда играли в свадьбу, изготавливали чучела с ярко выраженными фаллическими атрибутами. «[Игра] превращалась в разнузданное бесчинство со сквернословием, неприличными жестами и пением срамных песен, основным содержанием которых было описание коитуса всех видов, дефлорации и т.п.» [7].

Здесь стоит обратить внимание на одну деталь в описании Чурилы Плёнковича:

Обувае сапожки зелен сафьян,

Круг носочка носочка яичко кати [8, 75].

В русской ритуальной практике известен обряд «катания яйца», приуроченный к празднествам в честь Ярилы.

«Делали особый желоб из ствола дерева, с круглыми «воротами» на конце. По этому желобу начинали катить крашеное расписное яйцо» [9].

Однако, как отмечалось выше, образ Чурилы восходит не только к Яриле, но и к божеству межей – Чуру и духу-предку – Щуру. И здесь сексуальная символика Чурилы находит свое обоснование. Итифаллические камни ставились по обочинам дорог, на границах земельных участков, чтобы защищать и оберегать их. Подобные камни-менгиры, в которых покоится дух предков, в то же время являются орудием оплодотворения полей (по ассоциации – и женщин).

Чем же покоряет Чурило Плёнкович женщин? Исключительно внешними факторами и аксессуарами: «перстами злаченными», «камнями самоцветными», «платьем цветным», «шапкой соболиной», «шубой куньей», «сапожками козловыми». Стоит обратить особое внимание на такой мотив обольщения как игра в шахматы, который встречается во многих вариантах былины. Здесь снова проявляется фаллическая символика, ведь в шахматах «употреблялись фишки фаллической формы (известно немало типологических параллелей, где разные стороны в играх такого рода обозначаются как «мужская» и «женская» и фигуры уподобляются соответствующим символам)» [10, 343].

Фаллические божества играли большую роль в архаических культах как покровители деторождения и плодородия земли. На связь Чурилы с плодородием указывает и отчество – Плёнкович: в русских диалектах и в белорусском языке слово «плён» означает «плоды», «урожай» [11, 230].

С фаллическими культами тесно связан и нарт Хамыц, чья сексуальная сила была заключена в зубе Аркыза. Корреляция зубов и фаллоса прослеживается во всех мифологических моделях (ср.: Кадм посеял зубы дракона, из которых выросли воины; Ясон также посеял зубы дракона по приказу колхидского царя Ээта). Кроме того, по утверждению В. Смирнова: «Юношам во время инициации наносились

различные ритуальные раны, характер которых зависел от местной обрядовой мифологии. Нередко встречались обрезание крайней плоти, отрубание мизинца (так часто упоминаемое в народных сказках) и выбивание зуба/.../, то есть действия, наиболее ярко символизирующие кастрацию» [12].

Хамыц исполнитель фаллических ритуалов, по всей вероятности, является жрецом бога плодородия, а не богамеча, как указывает В. Цагараев. Ритуальная кастрация Хамыца замещается символическим использованием зуба – он утратил способность обладать женщинами, не прибегая к услугам дара Аркыза. По предположению В. Цагараева: «Нартровский сюжет о волшебном зубе донес до нас древнеиранскую культовую функцию жреца, в одну из обязанностей которого входило переводить девственницу из хтонической зоны мира в среднюю, проводя над ней обряд дефлорации» [13, 254].

Страх перед девственницами, как память о тератоморфной Великой Богине, породил представления об устрашающем зубастом женском лоне, побороть которое в состоянии только жрецы, справляющие культ богов плодородия. Ср.: упоминание в «Нартах» о том, что некогда зуб Аркыза принадлежал исключительно женщинам.

Именно таким жрецом-дефлоратором выступает в эпических сказаниях нарт Хамыц, обольщающий всех встреченных женщин. Ср.: принесение в жертву девственницы в русской сказке «Морозко».

Не случайно, Хамыц грозит превратить Кызмыду в осла: осел в народной культуре символ необузданной сексуальности (ср.: любовно-эротический сюжет, где брат Хамыца – Урызмаг, после женитьбы на Шатане, три раза проехал на осле задом наперед).

Осел – атрибут древнегреческого бога плодородия Приапа, был непременным участником фаллических мистерий. А сам Приап изображался с чрезмерно развитыми органами

плодовитости, что роднит его с Ярилой-Чурилой. На связь между Приапом и Ярилой указал еще Дж. Фрэзер. Описывая обряд похорон Ярилы, английский ученый отметил: «Выбирался старик, которому давали маленький гроб с находившимся в нем чучелом, похожим на Приапа, олицетворением Ярилы» [14, 301].

Зуб Аркыза, сделанный из золота, в контексте желто-золотой цветовой символики соотносится с весенним пробуждением природы, с божеством плодородия. Бог плодородия связан с желтыми растениями, которые затем стали считаться целебными.

Б. Алборов считает, что зубом Аркыза мог быть и «кабаний клык в виде украшения или амулета». «Особенно дорогими считались обложенные в оконечностях серебряной оправой с чернью или с позолотой» [15]. А вот, что пишет А. Афанасьев по поводу одного зооморфного образа, связанного с наступлением весны: «Свинка-золотая щетинка/.../ – это образ весенней тучи, озаренной яркими солнечными лучами и сверкающей золотистыми молниями/.../. Молния, уподобляемая в мифических сказаниях острию копья и стрелы, в применении к туче-борову казалась его сверкающей щетиною или золотым, блестящим зубом (клыком)» [16, 370].

А сама молния, по А. Афанасьеву, принималась за фаллос Ярилы, «бога-оплодотворителя, представителя благодатной весны» [16, 438]. Чудовищный змей мог проглотить дождевые облака и лишить землю обильной влаги, а в этом ему противостоит бог плодородия. Смутные отголоски этого сюжета сохранились и в осетинском эпосе, и в русском фольклоре. Отвергнутая Хамыщем девушка (после того, как он соблазнил ее зубом Аркыза) превратилась в змею. Хамыц вытащил зуб, потерял им девушку, и она снова приняла свой прежний облик. Налицо параллель с преданием о Яриле-змееборце, который «змею рассекал – мечом заклятье снимал» [17, 509].

Хамыц с помощью зуба Аркыза соблазнил дочь Сайнаг-Алдара – Мысырхан. Сайнаг-Алдар убил своим мечом Хамыца, ударив его по зубу: символическая кастрация заменилась реальной, что наполнило плодоносные силы земли новой живительной энергией.

Фольклорный герой Чурило Плёнкович, прославившийся как былинный Дон Жуан, генетически восходит к божееству плодородия Яриле, а также к божееству межевых границ Чуру и божееству-первопредку Шуру. Нарт Хамыц, постоянно хвастающийся своими любовными победами, также непосредственно связан с божееством плодородия, выполняя, по всей вероятности, функцию жреца-дефлоратора. Отсюда фаллоцентризм и неуправляемая страсть этих двух эпических героев-соблазнительей, по происхождению восходящих к приапическим культам.

Примечания

1. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
2. д' Апремон А. Один // Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 6. М., 1998.
3. Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности: Былины. М., 2012.
4. Нойманн Э. Мифологические стадии эволюции сознания. М., 1998.
5. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
6. Иванов В. В., Топоров В. Н. Ярило // Мифология. Энциклопедия. М., 2003.
7. Банников Е. Славянские праздники и обряды. М., 2010.
8. Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом. СПб., 1873.
9. Тюняев А. Славянский календарь. Режим доступа: <http://www.dazzle.ru>, свободный. Заглавие с экрана. Яз. рус.
10. Топоров В. Н. Протоиндийская мифология // Мифы народов мира в 2-х т. М., 1982. Т. 2.
11. Белорусско-русский словарь: в 2-х т. Минск, 1989. Т. 2.

12. *Смирнов В.В.* Эта операция зовется дефлорация. Женский вариант мифа. Тотем и табу девственности. Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru>, свободный. Заглавие с экрана. Яз. рус.

13. *Цагараев В.* Золотая яблоня нартов. Владикавказ, 2000.

14. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1983.

15. *Алборов Б.* Зуб любви «Архъизы даендаг», «Хъох даендаг» осетинских нартских сказаний // Дарьял. 2006. № 4.

16. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 тт. М., 1994. Т. 1.

17. Свято-Русские Веды. Книга Коляды. М., 2010.

Р. Я. Фидарова

(Владикавказ)

**ДИАЛЕКТИКА МИФИЧЕСКОГО
И ИСТОРИЧЕСКОГО В СТРУКТУРЕ ОСЕТИНСКОГО
РОМАНА-МИФА**

Особенность жанровой разновидности романа-мифа такова, что в нем мифологическое и историческое органически «прорастают» одно в другом, детерминируют друг друга, в чем-то продолжают одно другое. И потому логически оправдано выделение типов романа-мифа по характеру историзации мифического, во-первых, и мифологизации исторического, во-вторых. Это в данном случае объясняется природой жанра: роман-миф скрупулезно ищет внутреннюю связь частного случая, явления с общими законами жизни.

Романное мифомышление формирует свою философию общества, как и свою философию истории. И тем самым оно проявляет свою сущность как тип художественного мышления, а не только как способ мышления. И осуществляет это многообразно, в том числе и через художественное решение социальных и психологических проблем человека, т.е. через сложнейшие антропологические искания.

Сущность же художественной концепции, как и философии человека, заключается в том, что на сложные вопросы о человеческом 'бытии и человеческой сути отвечает однозначно: человек самоутверждается в мире, преодолевая сопротивление обстоятельств, т.е. проявляя важнейшее человеческое качество: социальную активность, в утверждении своих жизненных позиций. Только так происходит движение к возвышенной нравственной цели – к совершенствованию внутреннего мира. К обогащению типа связи человека с миром, движение к идеалу.

Итак, диалектика мифического и исторического осуществляется в жанровой структуре в сфере пространственно-временного континуума:

1. В акте творения, созидания мира.
2. В организации пространства действия (по мере усиле-

ния субъективного фактора, развития психологизма описание событийного ряда уступает место описанию чувств, т.е. действие перемещается извне во внутренний мир героев).

3. Движение сознания от космологического к «историческому», человеческому.

4. При формировании «культурного героя», который завершает устройство космоса (добывание огня, пашни, зерна, пива и т. п.).

5. В открытии культурно-исторической традиции установлением норм социального поведения (скажем, Сырдон в среде нартов, Сырдон в брачных отношениях, Сырдон и проблема воспитания детей, молодого поколения и т.д.).

6. В исторической памяти и преемственности.

7. В формировании исторического взгляда на мир и его отдельных фрагментов.

8. Во временной, т.е. вертикальной оси (первопредки – потомки).

9. В выработке понятия «причинности», детерминированности.

10. В интеллектуализации, идущей от философии.

11. В психологизации, идущей от психологем.

Итак, диалектика мифического и исторического своеобразна в жанровой структуре романа-мифа.

История имеет выход через миф в романе-мифе, во-первых, как отзвук отдельного, реального, конкретного события. Скажем, бои Хазби Алыккаты с войском Апхазова у М. Булкаты в «Седьмом походе Сослана Нарты». Во-вторых в реалистическом отражении общественных отношений и институтов, в условиях которых жили субъекты мифов (обычай кровной мести, например). Так сквозь мифологический вымысел проступает история, т.е. реальная действительность.

Первобытный человек органически связан с природой. Но постепенно в нем происходит важнейший социально-исторический процесс, имеющий существенное значение для судеб прогресса человечества, космоса и вечно-

сти: развитие сознания от животной бессознательности, символа хаоса в мифологии. Здесь опять-таки сложно и тонко проявляется диалектика мифа и истории, их причинно-следственные связи: как нет мифа без истории, так нет и истории без мифов. Потому такое большое значение и сейчас имеет миф для культурного сознания как его база, его основной фонд. Особенную актуальность приобретает это для типа мышления, имеющего восточную ориентацию. Потому миф активно используется такими писателями как Ч. Айтматов, Н. Думбадзе, О. Чиладзе, Ч. Гусейнов, Н. Джусойты, М. Булкаты и др. Обусловлено это типом сознания. Как определил К. Юнг, западное сознание направлено на внешний мир, отсюда большие успехи в технологии производства машин и т. п. Восточное же сознание, составляющее основу традиционной восточной культуры, ориентировано внутрь человека. Отсюда и философия, где важнейшим элементом является духовное начало. Своеобразным феноменом являлась в современном мире Япония, сумевшая творчески использовать культуру и опыт обоих типов сознания, своеобразно синтезировав их. Отсюда удивительное сочетание западного уровня развития техники и технологии и сохранение своей духовной и национально-традиционной «самости». По мысли К. Юнга, не случайно стали возможны в европейской истории наивные, с точки зрения современного разума, но на практике покорившие умы миллионов, расовая мифология нацизма и коммунистический миф «о светлом будущем». Надо сказать, что в районах с восточной ориентацией сознания (Кавказ, Закавказье, Средняя Азия) коммунистический миф «о светлом будущем» долго не приживался. Что же касается расовой мифологии нацизма, то она вообще чужда восточному типу разума с его культом добра и гуманизма.

Взаимодействие мифа и истории протекает довольно сложно и многообразно. В романе-мифе, скажем, хотя бы

в том, что если для нартов совершение набегов на мирных жителей – явление нормальное (такова была норма морали в эпоху аланской военной демократии), то и позиция Сырдона, приложившего невероятные героические усилия для спасения пастбища, скота и пастухов Бурафарныга, человека чуждого для него – тоже нормальное поведение с точки зрения исторической действительности, значит и эпической: при разложении родовых отношений заметно выделяется из родоплеменного фона личность с ее ярко выраженной гуманистической направленностью и устремлениями к идеалу. Так, временные структуры участвуют в формировании романного типа героя и романной жанровой структуры, сюжета, системы образов и т.д.

Мифологизация истории в романе-мифе происходит довольно своеобразно. Формы и способы здесь могут быть самые разные. У М. Булкаты, скажем, через отношение героев к конкретной исторической эпохе и ее реалиям: рядом живут герои от эпического Сантара до исторического Чермена, и никому не приходит в голову спросить, почему они столь непохожи.

Диалектика мифического и исторического своеобразно используется при типизации. Так, при формировании образа Чермена Тлаттаты в качестве одного из основных средств художественной изобразительности писатель использует социальный аспект. Во-первых, происхождение героя. «Я – кавдасард», т.е. рожденный в яслях, говорит он. Во-вторых, Чермен – герой романа-мифа и историческое лицо, прообраз романного героя, погиб, отстаивая свои человеческие права. В-третьих, в его сознании и поступках, поведении социальный аспект является детерминирующим фактором: он отнимал ворованный скот у богачей Тагиаты и раздавал беднякам, считая восстановление социальной справедливости своим святым долгом.

Диалектика мифического и исторического проявляется и на гносеологических глубинных уровнях романного мифо-

мышления. В частности, это серьезно сказывается в сфере характерологии. Этим объясняется появление интеллектуальных героев, подобно, скажем, Сослану («Седьмой поход Сослана Нарты») и Сырдону («Слезы Сырдона»). Они много размышляют о смысле жизни, о добре и зле, о справедливости, о гуманизме и т.д.

Диалектика мифического и исторического находит проявления и в трактовке брачных отношений.

Отражением ранних форм брачных отношений в эпосе являются сюжеты некоторых сказаний, особенно относящихся к совместной жизни Урузмага и Шатаны. Причем этот женский образ не имеет себе равных в эпосе: мир нартов нельзя себе представить без Шатаны. И как нет без нее нартов, так и нет Шатаны вне нартовского общества.

На протяжении ее вневременной жизни, т.е. эпического бытия, Шатана выполняет множество различных социальных функций: она и воспитательница нартских богатырей Сослана и Батраза, она и кормилица нартов в голодный год, и ясновидица, предсказывающая будущее, мудрая советчица. Можно сказать, сфера ее личных интересов – вся многообразная жизнь нартов с ее слабыми и сильными сторонами. Она – центр всего нартского мира.

Здесь отражаются не просто черты матриархата, как, скажем, в Калевале или ирландских сагах. Но и проявляется диалектика мифического и исторического: предки осетин, аланы – одно из сарматских племен, по свидетельству античных авторов, отличались высоким социальным положением женщины [1]. В некотором смысле можно сказать, что нартская Шатана напоминает сарматскую царицу Амагу или скифскую Томирис.

Шатана – дочь солнца и воды: отцом ее был Уастырджи – слегка христианизированный старый солнечный бог, мать – богиня Дзерасса, дочь Донбетра, бога моря. Тут вспоминается предание Геродота о происхождении скифов: «Скифия была вначале необитаемой. Первый человек, который там

появился, Таргитаос. Родители его были, как говорят, Зевс и дочь реки Борисфена (Днепра)» [2, 5].

Что же касается кровосмесительных браков, то они были приемлемы у древних иранцев. Инцест, как социальный институт, свойственен многим народам. Соответственно в мифологическом плане отражение супружества брата и сестры встречается во многих древних памятниках. В древне-индийской мифологии Яма и Ями – первая человеческая пара – брат и сестра, в иранской – Йим и Йимак. Также Кронос и Рея, Зевс и Гера. Или родители Петепра у Т. Манна («Иосиф и его братья»). Так что сказание об Урузмаге и Шатане – это миф о первой человеческой паре. И здесь опять-таки удивительно проявляется диалектика мифа и истории.

Исходя из особой роли Шатаны в мире нартов, можно понять, почему именно с ее рождением связано появление первого коня и первой собаки. Здесь сказываются исторические корни: аланы – скотоводы, охотники и воины, из всего животного мира больше всего нуждались в лошадях и собаках и потому и вводили их в свои мифы.

С именем Шатаны связано также появление пива у нартов, любимого напитка как алан, так и современных осетин. Если исходить из того, что у истоков культа пива в Калевале стоит сам Калева, а в Авесте – Йима, то и в нартском эпосе осетин создателями пива является супружеская пара Урузмаг – Шатана, что и подтверждает миф о первой человеческой паре.

В плане осмысления диалектики мифа и истории интерес представляют записанные армянским историком Моисеем Хоренским легенды об аланской царевне Сатиник, напоминающие мартовские сюжеты о Шатане.

Шатана во многом воплощает идеал реальной, земной женщины. Во всяком случае отражает черты, которыми отличались наиболее значительные женщины, известные создателям эпоса. «Над саками (родственные скифам племена – Р. Ф.) царствовала Зарина, женщина воинственная и да-

леко превосходящая смелостью и деловыми способностями всех прочих сакских женщин. В народе этом женщины отважны и помогают мужьям своим в военных опасностях.

Зарина же, всех красотой превосходя, дивила как предприимчивостью, так и удачею в своих действиях. Варваров соседних, которые, возгордясь, хотели подчинить себе сакков, покорила она силою оружия, значительную часть страны привела в возделанный вид, немало городов выстроила и вообще своему народу создала счастливую жизнь. Поэтому подданные по кончине Зарины в знак признательности за благодеяния ее и в память ее благодетелей соорудили ей гробницу, далеко превосходившую прочие... И воздали ей почести несравненно большие, чем всем ее предкам» [3, 40].

Диалектика мифа и истории проявляется и по-другому. Так, Ж. Дюмезиль записал легенду о происхождении и общественном строе скифов: «Первым жителем этой, тогда необитаемой еще страны, был человек по имени Таргитая. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфен (нынешний Днепр). У него было трое сыновей: Липоксаис..., Арпоксаис и самый младший Калаксаис. В их царствование на скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но когда подошел третий брат, младший, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему» [3, 132].

Эти предметы символизируют три функции: чаша – орудие культа и празднества, секира – оружие, плуг и ярмо – земледелие. По логике взаимосвязей мифического и исторического происходят довольно существенные, в смысле прогресса и гуманизма, явления в бытии и быту скифов и алан: начинает меняться, «облагораживаться» весь их облик

и менталитет. Это отразилось и в эпическом сознании.

В одном из сказаний боги одаривают Сослана хлебными зернами, сохой, ветром для веяния зерна, мельницей для его размола. То есть он проявляет черты «культурного героя» (Е. М. Мелетинский).

Романное мифомышление, продолжая традиции мифомышления, также отразило этот процесс. Сырдон («Слезы Сырдона») взял к себе уайыга Сагсура, пленника нартов, чтобы полечить его. Уайыгу вначале все в быту и бытии хозяев в диковину, словно в другой мир попал. По-существу так оно и есть. В сюжете романа-мифа встречаются разные пространственно-временные структуры: в результате так сложно взаимодействуют мир нартов (более высокая ступень человеческой эволюции) и мир уайыгов. Племя Сагсура не знает земледелия, занимается исключительно охотой и скотоводством. Попробовав вкус хлеба у Сырдона, Сагсур удивляется, почему это у них никто не занимается выращиванием хлеба. Сырдон же со своей стороны советует ему пожить у него, присмотреться к хозяйственным делам и потом внедрить у себя более высокие методы хозяйствования. Такова здесь диалектика.

В романе-мифе М. Булкаты отражаются мифические представления о времени и пространстве довольно своеобразно. А мифическая модель мира – многоуровневая структура, три измерения которой формируются по вертикали и объединяются по принципу «мирового дерева», имеющего корни в нижнем мире, а крону – в небесах.

Для каждого уровня мира существует «свое» время, у которого конкретные физические характеристики: ритмика, длительность и т.д. И если время, существующее в реальном земном мире, принять за норму, то соотношение времени по отношению к пространству в других мирах движется по убывающей линии. То есть в раю время такое же, как в земном мире, в смысле ритмики, в смысле длительности оно бесконечно: в раю все «бессмертны». В аду роль времени ог-

раничена: оно течет очень медленно в смысле ритмики, тогда как оно тоже бесконечно: здесь все тоже «бессмертно». Что же касается Третьего мира, то в нем напрочь отсутствует время. «Время текло, словно Дзам-Дзам (река забвения в царстве мертвых – Р. Ф.), но жители Третьего мира не ощущали этого».

Мифические представления о времени схожи с образом реки, которая катит свои воды из прошлого через настоящее в будущее. Поэтому часто звучит в романе-мифе выражение: «Много воды утекло в Дзам-Дзаме с тех пор», – в качестве логической связки событий в сюжетной структуре или в отдельных частях повествования.

Сущность Третьего мира состояла из суммы отрезков всех времен. Здесь знали не только секрет бессмертия, но и было полно оружия. Ведь собрались тут люди, живущие во все времена и принесшие с собой несметные знания (оружие тоже атрибут времени одно из бытовых, конкретно-исторических его характеристик).

Так, в Третьем мире сосуществовали разные социально-исторические эпохи. При том они никак не смешивались. Тому, кто пришел из эпохи луков и стрел, молочное озеро как вечный символ зла, как средство создания манкуртов, не давало подняться до уровня человека эпохи изобретения пороха. А завидев воина с кремневым ружьем, он даже не любопытствовал, что это у того на боку висит. Да и воин не спрашивал лучника, почему это он пользуется допотопным оружием?

То есть каждое из субъективных времен существует вполне независимо, «объективно» и не поддается процессу изменений, что является собственно важнейшей, сущностной чертой истории, историзма как принципа. В результате как бы распалась связь времен и нет движения, нет развития. Нет истории, важнейшей сутью которой как раз и является это движение, развитие в процессуальном аспекте.

Граждане Третьего мира не помнили, что есть время вообще и что оно играет огромную роль в жизни человека. Каждый, подобно животному, лишённому разума, пребывал в той материальной оболочке, в которой родился, и никому не приходило в голову спросить, почему он не похож на соседа. И хоть и представляли разные эпохи: от каменного века до изобретения пороха, не замечали бесконечного времени, простиравшегося между ними. Только Сослан, не испытывавший воздействия чар волшебного молочного озера, ощущает эти временные расстояния: у него иная субъективная временная структура. «Железное одеяние, железное оружие, железная комната, железные темницы, железный ад! Что за люди, почему они так любят железо? Наш Курдалагон (кузнец нартов – Р. Ф.) только и делал, что ковал булатную сталь, но и он не так любил железо!» – недоумевал он.

Философский центр романа-мифа М. Булкаты – постоянная беспрерывная борьба добра со злом.

Что есть добро? И что есть зло? Что есть бог? И что есть дьявол? Какую судьбу они готовят для человека? В какой мере эта фатальная предопределенность детерминирует человеческую жизнь? Эти вопросы не просто поднимаются в произведении: они «выстраивают» весь его художественный мир, определяют структуру его, всю жанровую сущность. Словом, философские вопросы бытия становятся важнейшим жанровым фактором.

Зло побеждает только Хурзарин, такова философско-этическая концепция романа-мифа. Все миры, все человечество, вся природа – все сущее должно объединиться под лучами матери-Хурзарин. Такова в романе-мифе М. Булкаты концепция космического братства, единства. Тогда возможно равенство. Но не в марксистском понимании, а в смысле равной совестливости и равной высокой духовности и нравственности. Тогда и осуществится гармония как высший принцип организации социального единства, отвергающего

войны, порабощение, физическое истребление живого, т.е. подлинный гуманизм.

Два начала, две субстанции: субъективная и объективная, человек и Бог, спасут мир от зла в любом его обличи. Ведь и образ Хурзарин напоминает образ богоматери: она – мать вселенной, у нее большое, горячее, любвеобильное материнское сердце.

Примечания

1. *Абаев В.И.* Избранные труды. Т. I. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990.
2. *Геродот.* История. В девяти книгах. Кн.4. М., 1972.
3. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990.

Т. К. Салбиев

(Владикавказ)

**КАК ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ ПРОРОК ОКАЗАЛСЯ
ПРИКОВАН К ЛУНЕ (ОСЕТИНСКОЕ ПРЕДАНИЕ
О САМЕЛИ)**

Освоение богатого и многообразного наследия В. Ф. Миллера в осетиноведении пока еще далеко от завершения. Так, например, все еще ждет своего исследователя мифологический образ чудовища Самели, являющегося главным персонажем осетинской легенды, введенной в научный оборот В. Ф. Миллером. Эта легенда, объясняющая происхождение пятен на луне и причину лунных затмений, пока еще не удостоилась заслуживаемого ею внимания. Между тем, выяснение происхождения и семантики главного персонажа этой легенды могло бы, как представляется, внести существенный вклад в реконструкцию осетинского лунарного мифа. Кроме того, изучение этого персонажа весьма плодотворно для понимания механизмов адаптации христианских сюжетов народной традицией.

Следует заметить, что это предание не имеет общесетинского распространения и представляет локальную традицию. «Легенда о Самели», опубликованная по-русски во втором томе «Осетинских этюдов» в числе прочих осетинских преданий о небесных светилах, была представлена В. Ф. Миллеру одним из его помощников-осетин, С. А. Туккаевым (снабдившем его также и другими материалами) [1, 18-19]). Вот первая ее часть: «Некогда жил на земле чудовищный Самели, который возненавидел человечество и дал себе слово не щадить никого. За какой-то проступок он был взят Богом на небо и прикован к луне железными цепями, вследствие чего на ней и видны пятна. Но у него остались сыновья, которые до настоящего времени в виде щенят странствуют между небом и землей. Они-то в известное время пытаются освободить отца и, нападая на луну, начинают ее есть. От этого происходят затмения луны. С ос-

вобождением Самели, говорят осетины, всему человечеству грозит опасность превратиться в ослов, мужчинам – в самцов, женщинам – в ослиц. Избегнет этой участи только тот род, к которому принадлежал сам Самели» [2, 299].

Приведенное предание представляет собой прекрасный образец этиологического, или объяснительного мифа: пятна на луне *оттого*, что это цепь, которой прикован Самели, затмение луны – *следствие того*, что сыновья Самели, пытаются освободить отца, и начинают пожирать луну. Это мотивы характерные для всех лунарных мифов. В. В. Иванов отмечает, у большинства народов возникновение пятен на луне чаще всего объясняется тем, что там находится особый «лунный человек» [3, 80]. Вместе с тем, для многих лунарных мифов также характерен мотив чудовища, часто собаки, которое начинает есть месяц (чем объясняются не только его уменьшение, но и лунные затмения) [3, 78]. Ведь неслучайно сыновья Самели, как известно, носят ясное по своей внутренней семантике имя *mæjxortæ*, представляющее собой форму множественного числа от *mæjxor* | *mæjxwar* «пожиратель луны» [4, 84].

Отметим, что мотив поедания луны находит развернутое отражение и в обряде, особом молитвенном застолье, связанном с культом Самели, который описан во второй части предания: «Потомки Самели, которыми считают себя некоторые осетинские фамилии, за такую милость с его стороны чтут его память ежегодным *кувдом*, который не похож на обычные *кувды*. Для *кувда* не готовят ватрушек, *ахсарфамбалов* и араку, а пекут простые пшеничные лепешки (без начинки) в определенном числе: отцу семейства, или старшему, три больших, с которыми он произносит *кувд*, и ему же девять маленьких, каждому же из остальных членов семьи по три маленьких. Все это раскладывается, вместе с сыром, по *фингам* и всякий член семьи должен съесть определенную ему порцию в глубоком молчании. Лицам, не принадлежащим к семейству, строго воспрещается участвовать

в трапезе» [2, 299].

Поедание лепешек может быть своеобразным содействием сыновьям Самели в освобождении их отца. В осетинском традиционном фольклоре, в частности в загадках, отождествление луны с обрядовой выпечкой является устойчивым мотивом. Обратимся к известным вариантам загадки о луне (ос. *мæй*).

Вар. 1: (д.) *Нæ уæлдуар – губораæ.* [5, 11]

(У нас над крыльцом пирожок с сыром.)

Вар. 2: *Нæ уæлхæдзар гуыдыны æрдæг.* [6, 398]

(На крыше нашего дома половина большого пирога
гудына.)

Вар. 3: (д.) *Фæсхонхмæ гудун фæззелуй.* [5, 12]

(За горы заходит большой пирог *гудын*.)

Вар. 4: *Нæ уæлхæдзар уæлибæх.* [5, 11]

(На крыше нашего дома пирог с сыром)

Вар. 5: *Нæ уæлхæдзар цæхæры кæфой,*

сæ астæу – дзулы чъири. [5, 12]

(На нашей крыше совок углей,

а среди них – пшеничный пирог с сыром.)

Вар. 6: (д.) *Раздæр фæууы æхсирфау,*

ку рацæруй – къерейау. [5, 12]

(Бывает поначалу похожа на серп,

а поживет – на пирог.)

Как видим, во всех приведенных вариантах загадки луна уподобляется различным разновидностям пирогов: (д.) *губораæ* 'небольшой чурек, пирожок с сыром', *гуыдын* 'большой пирог, большой чурек, приготовляемый в особых случаях', *уæлибæх* 'пирог с сыром', *дзулы чъири* или (д.) *къере* 'пшеничный пирог с сыром'. Во всех случаях луна мыслится как съедобный объект.

Сошлюсь в этой связи на еще один фольклорный жанр. В сказке «*Хæххон æлдары фыртты сема быдырон æлдары чызджы аргъау*» (Сказка о сыне горского алдара и дочери алдара, живущего на равнине) также встречаем образ луны,

основанный на пищевом уподоблении. Герой сказки, юноша, попав в гости, говорит эзоповым языком, который понятен только разумной дочери алдара. Именно она объясняет отцу смысл очередного, третьего по счету, замечания, сделанного юношей в иносказательной форме:

«Артыккаг, ардаем куы арбацыд аема уазæгдонма куы бацыд, ды та хæдзарма куы арбацыдта аема «уазæгæн кæрдзын скæнут» куы загътай, стæй Аæна хæбизджын куы скодта аема йæ аейчытимæ кусæгæн куы бахæссын кодта, уæд кусæг фæндагыл иу айк ахордта! «Мæй йæ цалхы дзаг у, фæла стъалытæй иу фæхъуыди», æгъгæ, та уый тыххæй загъта, Ома, иу айк ахордта» [6, 194].

(В-третьих же, когда он пришел к нам и прошел в комнату для гостей, ты же пошел туда, где готовят пищу, и велел, чтобы гостю приготовили угощение, и когда затем Матушка испекла пирог с сыром и кусочками жира, и, обложив его яйцами, послала его со слугой, то по пути слуга съел одно из яиц! Тогда он и сказал: «Луна та полная, а вот из звезд одна упала», говоря тем, что, дескать, одно из яиц съедено.)

Вновь, теперь уже в сказке, бесспорное уподобление пирога, приготовленного для гостя, с луною. Известна также и сказка, со сходным сюжетом, в которой сестра пожирает брата [4, 84].

Вновь вернемся к обряду. Обращают на себя внимание также две особенности этого *кувда*. Во-первых, отсутствие напитков, обязательных для традиционного осетинского молитвенного застолья. Во-вторых, молчание участников, за исключением старшего. Каждая из названных особенностей заслуживает отдельного рассмотрения. Все же наибольший интерес представляет сам образ Самели, занимающего в приведенном мифе центральное место.

Согласно предположению известной исследовательницы осетинской ономастики С. Фриц, само имя чудовища, следует возводить к имени ветхозаветного пророка Самуила. Она же предполагает, что это имя было заимствовано из запад-

но-грузинского, что вполне согласуется с локальным распространением сюжета [7, 187]. Тем самым, изучение образа Самели приобретает особую интригу, поскольку в осетинском лунарном мифе в роли «лунного человека» оказывается ветхозаветный пророк.

Самуил является одним из центральных персонажей Ветхозаветной «Первой книги царств». Согласно Библии, у его матери долго не было детей и своего первенца, Самуила, она посвятила Богу (по-древнееврейски его имя буквально и значит «Испрошенный от Бога») и отдала его на службу при священнике Илии. Отроку Самуилу открывается Господь, и он становится его пророком. Однако не все было так гладко. Он сам вершил суд в Израиле, до тех пор, пока не состарился. Затем же поставил вершить суд своих сыновей, злоупотреблявших авторитетом своего отца. Книга Царств, глава 8-ая, стих 3: «Но сыновья его не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки и судили превратно». Собрались все старейшины Израиля и попросили, чтобы Самуил поставил над ними царя. Тем самым, Самуил утратил верховную власть. Хотя он сам становится помазанником первого светского правителя Саула, все же он не может простить обиду. Иногда он указывает народу на его греховность и обращается к ним с грозными предостережениями. Это переломный момент в судьбе пророка – из заступника народа перед Всевышним он превращается в грозного проповедника, пугающего народ божественным гневом.

Все же ключевую роль для объяснения того, каким образом ветхозаветный пророк оказался прикован к луне, играет, как представляется, та угроза, которую несет освобождение Самели и его приход на землю: превращение людей в ослов и ослиц. В речах Самуила осел, хотя и упоминается, однако нигде не несет какой-либо важной смысловой нагрузки. Так, говоря о царе, которого просят для народа старейшины, Самуил перечисляет те жесткие меры, к которым может прибегнуть будущий царь. Среди них, например, и такая:

«и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела» (Книга царств, глава 8-ая, стих 16). Позднее, Саул, будущий царь, по приказу отца идет искать пропавших ослиц (глава 9-ая). Поиски ослиц приводят его к Самуилу, помазавшему его на царство (глава 10-ая). Глава 9-ая, стих 17: «Когда Самуил увидел Саула, то Господь сказал ему: вот человек, о котором я говорил тебе; он будет управлять народом Моим. 18. И подошел Саул к Самуилу в воротах и спросил его: скажи мне, где дом прозорливца? 19. И отвечал Самуил Сауду и сказал: я прозорливец, иди впереди меня на высоту; и вы будете обедать со мной сегодня, и отпущу тебя утром, и все, что у тебя на сердце, скажу тебе; 20. А об ослицах, которые у тебя пропали уже три дня, не заботься, они нашлись». Тема нашедшихся ослиц в главе 10-й стих 2-ой во время помазания Саула на царство. Грозный Самуил так наставляет Саула от имени Господа (глава 15): «3. Теперь иди и порази Амалика (и Иерима) и истреби все, что у него; (не бери себе ничего у них, но уничтожь и предай заклятию все, что у него;) и не давай пощады ему, но предай смерти от мужа до жены, от отрока до грудного младенца, от вола до овцы, от верблюда до осла».

В осетинской же традиции именно осел становится ключевым персонажем. По-видимому, именно через него происходит культурная адаптация сюжета. Это особое внимание, которое в осетинском мифе получает осел, связано с его культурным статусом, решающее значение для которого имеет его цвет. Примечательно, что у осла в осетинской традиции есть постоянный цветовой эпитет – *с'æх* 'серый'. Если обратиться к самому обозначению осла в осетинском языке – *хæрæг*, то окажется, что и оно несет в своей семантике цветное обозначение. В отношении осетинского существительного *хæрæг* 'осел' убедительно установлены индоиранские связи, где его исходное значение также было «серый». Это же значение распознается и за пределами

арийской группы языков, в так называемом тохарском В [4, 177]. Серый цвет также мотивировал название ивы – *xærīs*, которое разлагается на *xær* + *wīs* | *wes* и буквально значит «серая лоза» – не только в осетинском языке. Латинское название ивы *salix* является производным от и.-е. **sal-* ‘серый’. Следует указать также и на древнеиндийское название ивы – *palita* ‘серый’ [4, 180]. В осетинском языке есть также устойчивое сочетание *xæræ miġ* ‘густой туман’, которое также содержит постоянный эпитет, производный от того же самого корня. Приведенные примеры позволяют думать, что серый цвет выступает, не просто как средство описания внешних характеристик, но и как интегрирующий признак, поскольку объединяет объекты, относящиеся к различным мифологическим классам: *xæræg* ‘осел’ – мир животных, *xærīs* ‘ива’ – мир растений, *xæræ miġ* ‘густой туман’ – метеорологическое явление. Посредством цвета могли выражаться представления об их внутреннем сходстве, ключ к которому следует искать в мифологии.

Известно, что для архаического мышления был характерен особый тип отношений между объектом и его признаками, который определяют как *диффузность*, то есть их неотчетливое разделение, их взаимопроникновение [8, 165]. Из этого следует, что признак может трактоваться не как случайное свойство, а как средство выражения внутренних имманентных свойств объекта, определяющих его культурный статус.

Предположительно, всех трех могла объединять связь с небесными осадками и водной стихией: ива, как известно, «плачет», что легко может объединять ее с серыми тучами. Связь осла со стихией воды также вполне допустима. Альфред Брем приводит следующие наблюдения о привычках домашнего осла: «Замечательно то, что осел заранее чувствует изменение погоды: перед дурной погодой печально свешивает голову или же весело прыгает, если будет вёдро. <...> Осел довольствуется самой плохой пищей и самым

скудным кормом. <...> Но он очень разборчив в питье: ни за что не станет пить мутной воды; она может быть солоня, но непременно чиста» [9, 212]. Может быть, в силу данного обстоятельства, будучи семантической доминантой, сочетание *xæræ miġ* 'густой туман' смогло сохранить свою семантическую мотивацию. Сюда же следует добавить д. *xæræ* 'сель, горный поток, состоящий из жидкой грязи и камней, возникающий после проливных дождей'. Даже не будучи связан с серым цветом с точки зрения научной этимологии [4, 175], он наверняка включался в грозовой комплекс в силу своего фонетического облика.

Предполагая связь осла с грозой, мы вправе заключить, что освобождение Самели означает обильные губительные осадки, ведущие к гибели урожая зерновых. Именно таков смысл угрозы, который лежит в основе этого мифа. Но как ветхозаветный пророк Самуила может быть связан грозой?

Известно, что в результате молитвы последнего в решающей битве с филистимлянами возгремел сильный гром, повергший врага в ужас и принеший победу Израиле. В *Первой Книге Царств*, главы 7, стих 10, гласит: «И когда Самуил возносил всесожжение, Филистимляне пришли воевать с Израилем. Но Господь возгремел в тот день сильным громом над Филистимлянами и навел на них ужас, и они были поражены перед Израилем». Кроме того, обращаясь к народу, Самуил упоминает гром и дождь в своих угрозах (Глава 12-ая): «17. Не жатва ли пшеницы ныне? Но я воззову к Господу, и пошлет Он гром и дождь, и вы узнаете, и вы узнаете и увидите, как велик грех, который вы сделали пред очами Господа, прося себе царя. 18. И воззвал Самуил к Господу, и Господь послал гром и дождь в тот день; и пришел весь народ в большой страх от Господа и Самуила».

Знаменательно, что образ Самуила может быть узнан и в народных поверьях чувашей, имеющих ясную христианскую основу. Любопытные сведения приводит в своем очерке о чувашском селе Смолькино, расположенном на

западе Самарской области, Н. Ю. Локтева: «Жертвой проклятия почитают здесь и местную языческую святыню – Каменного Коня. Коню этому, как утверждает главная хранительница лесных тайн Малка-апа – Меланья Андреевна Ионова, – две тысячи лет, есть у него и имя – Самеле. По преданию, конь, даже несмотря на побои, не смог сдвинуть с места слишком тяжёлый воз с дровами, и тогда жестокий хозяин, потеряв терпение, проклял верного труженика. И живёт теперь в Каменном Коне дух дождя – Киреметь. Во время засухи Коню до сих пор приносят дары (считается, что необходимо что-нибудь «живое» – яйца, рыбу и т.д.) и с помощью специального берёзового веника омывают его водой от Семиключья. <...> к Коню, находящемуся в глубине леса, в нескольких километрах от села, восьмидесятипятилетней бабушке Меланье ходить уже тяжело. Но когда я в разговоре, выясняя религиозную принадлежность своих собеседниц, назвала этот обычай языческим, на меня едва не обиделись: какое же язычество, если молитвы при этом читаются самые что ни на есть православные – «Отче наш», «Богородице», «Святой Боже...» [10].

Имя каменного коня Самеле вряд ли может быть отделено от ветхозаветного Самуила. И здесь Самуил способен вызвать осадки. Однако в основу был положен другой сюжет, связанный с деятельностью пророка. Можно высказать догадку, что в основе приведенного поверья лежит сюжет о возвращении ковчега филистимлянами. Овладев ковчегом, филистимляне стали терпеть всякие бедствия и потому решили вернуть его евреям. Они водрузили его на колесницу, впрягли в нее двух коров, которые сами направились в сторону Израиля. Книга Царств, глава 6-ая: «14. Колесница же пришла на поле Иисуса Вефсамитянина и остановилась там; и был тут большой камень, и раскололи колесницу на дрова, а коров принесли во всеожжение Господу. 15. Левиты сняли ковчег Господа и ящик, бывший при нем, в котором были золотые вещи, и поставили на большом том камне...».

Благодаря сопоставлению с чувашским сюжетом становится очевидна самобытность осетинской традиции. Важные дополнительные сведения для понимания механизма адаптации библейского сюжета о Самуиле осетинской традицией могут быть обнаружены при обращении к преданию об Артуазе, мифическом существе, прогневившем бога и в наказание прикованным к луне, являющимся еще одним вариантом осетинского лунарного мифа. Сближение двух этих мифических существ уже сделано осетиноведами [11, 7]. Примечательно, что, судя по именам, оба демонических существа были, по-видимому, заимствованы у соседей. Первое имя, вероятно, попало к осетинам из западной Грузии, где оно встречается в качестве собственного имени [7, 187]. Предоставленное В. С. Миллеру тем же С. А. Туккаевым, оно, скорее всего, происходит из Дигории, имевшей непосредственное соприкосновение с этим регионом Грузии. Имя *Artawyz* представлено в югоосетинских текстах. Хотя оно и восходит к имени армянского царевича *Art'avazd*, сам армянский миф изначально не был связан с луной, а представлял собой, как считает В. И. Абаев, один из вариантов Прометеевского цикла. Вот какой вариант этих эпических сказаний о сыне царя Арташеса и аланской принцессы Сатиник приводит Моисей Хоренский: «...Арташес проклял его (Артавазда), сказав: «если ты поедешь на охоту на свободный Масис, тебя захватят каджи и света не увидишь более». Старухи также рассказывают про него, что он, связанный железными цепями, заключен в какой-то пещере; что две собаки грызут беспрестанно его цепи и он силится выйти и положить конец миру; но что от звука удара кузнечных молотов снова, говорят, оковы укрепляются. Поэтому также и в наше время многие из кузнецов, следуя легенде, по воскресеньям ударяют трижды или четырежды (молотом) о наковальню, чтобы укрепились, как говорят, цепи Артавазда» [12, 71].

В. И. Абаев полагает, что выводить имя осетинского Артуазы следует, возможно, из грузинского *Art'avazi* 'глав-

ный над чародеями'или *At'raozi* 'черт', 'колдун' [12, 71]. Однако ни с фонетической, ни с семантической точек зрения нет оснований, чтобы допускать грузинское посредство. С одной стороны, в осетинском имени отсутствует конечное *-i*, характерное для грузинского (ср. Самели). С другой стороны, в осетинской версии сохранено не только имя, но образ и сюжет. Тогда как в грузинской традиции сам сюжет утрачен и, как следствие, образ переосмыслен. Для сюжета об Артуазе, также как и для Самели, весьма важно то, что изначально они оба действуют во благо людям и лишь затем образ главных героев меняется на прямо противоположный.

Приведем осетинское предание об Артуазе в русском переводе, выполненном В. И. Абаевым: «Бог создал четыре блага: главное из них – Артауз, другое мужчина, другое овца, другое пшеница. Вместе с мужчиной, овцой и пшеницей он создал по чорту для каждого: для мужчины – женщину, для овцы – козу, для пшеницы – *s u s u l y* [сорняк, примесь которого делает муку горькой]. Артауз был сотворен нам на благо, но он стал учить людей недоброму (превратному). Тогда Бог велел Уацилле, чтобы он втащил Артауза к себе. Уацилла навел на небо тучу, ударил и поднял его к себе... Тогда его железными гвоздями пригвоздили (пришили) внутри луны. Если Артауз вырвется, то он сожрет людей. Чтобы он не вырвался, каждый кузнец должен лишний раз ударять по наковальне» [12, 71].

В приведенном отрывке грозовая природа лунарного мифа получает развернутое обоснование благодаря участию святого Уацилла, который в осетинской традиционной религии является громовержцем и покровителем урожая. Принято считать, что по своему происхождению его имя, как и в русских народных верованиях, этого святого восходит к библейскому пророку Илье [4, 31].

Действительно, ветхозаветный пророк Илья жил при самом нечестивом Царе Ахаве, с которым он состоял в

конфликте и которому объявил, что за его нечестие «в сии годы не будет ни дождя, ни росы, разве только по моему слову» (3-я Книга Царств, глава 17, стих 1). Так и случилось, началась страшная засуха. Она длилась несколько лет и прекратилась лишь по молитве пророка, вызвавшего дождь. Это противостояние находит отражение и в мифе, где место нечестивого царя занял Артуаз. Весьма вероятно, что гораздо позднее, уже в новое время, этот же конфликт был воспринят народной традицией и в случае с пророком Самуилом. Однако он был превратно истолкован из-за путаницы имен. Дело в том, что и будущий пророк Самуил имел недоброжелателя. Им был, согласно Библии, первосвященник Илий, имя которого так созвучно с Ильей. Господь открыл Самуилу, что весь род Илия погибнет за то, что первосвященник знал, как нечестиво поступают его сыновья и не обуздывает их (1-я Книга Царств, глава 3, стих 13). Не желая омрачать уже существующий светлый образ пророка Ильи, народная традиция приписала отрицательные качества первосвященника Илии Самуилу, наделив его и нечестивыми детьми. Тем самым, в рамках осетинского лунарного мифа произошла контаминация двух библейских сюжетов.

Не случайно и появление в этом мифе и кузнецов, которые обозначают противоборство двух природных стихий: огня и воды, света и тьмы. До тех пор, пока кузнецы не будут лениться лишний раз ударить по наковальне, до тех пор, пока ветхозаветный пророк будет по-прежнему надежно прикован к луне, а людям не будут грозить ни потоп, ни тьма, ни недород, ни голод.

Примечания

1. *Кокиев Г.А.* Этнограф осетинского народа С. А. Туккаев (краткий биографический очерк), Дзауджикау, 1948.

2. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. II. М., 1882.
3. *Иванов В. В.* Лунарные мифы // Мифы народов мира. Том 2. М., 1988, С. 80.
4. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II, Л., 1973.
5. Осетинские народные загадки / Сост. Дз. Г. Тменова. Владикавказ, 2000.
6. Осетинское народное творчество. Том II / Сост. З. М. Салагаева. Орджоникидзе, 1961.
7. *Fritz Sonja.* Die Ossetischen Personennamen // Iranisches Personennamenbuch. Band III. Neuiranische Personennamen. Wien, 2006.
8. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1995.
9. *Брем А.* Звери. Т. 2. М., 2000.
10. *Локтева Н. Ю.* Купание каменного коня (электронный ресурс http://zhurnal.lib.ru/editors/1/loktewa_n_j/horse.shtml)
11. *Джыккайтты Шамил.* Таурæгъ – адæмы дзургæ истори // Ирон таурæгъгæ. Орджоникидзе, 1989.
12. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I, М.-Л., 1958.

Ф.М.Таказов

(Владикавказ)

АРХЕТИПЫ КУЛЬТУРНОГО ГЕРОЯ В ОСЕТИНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Культурным героем называют мифический персонаж, который добывает или впервые создает для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приемам, ремеслам, искусствам, вводит определенную социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники [1, 25-28.]. Культурный герой нередко выступает в роли наставника и воспитателя первых людей. В самых древних мифах культурный герой обычно находит или похищает (у небожителей, высших существ) всевозможные блага и орудия, которые затем передает людям. В более поздних мифах культурный герой, как правило, становится демиургом, выступая в облике кузнеца. Чаще всего он воспринимается как первопредок, от которого произошел тот или иной народ или даже все человечество.

Мифический культурный герой не бог и, как правило, не объект религиозного культа. Мифы о культурных героях-демиургах, как и другие первобытные мифы – памятники нерасчлененного первобытного фольклора родовой эпохи; они идеологически синкретичны и заключают в неразвернутом еще виде зародыши искусства, религии и донаучных представлений о происхождении и законах природы и общества. Культурный герой может эволюционировать к богу-творцу (тогда первобытный миф превращается в религиозный миф или легенду). Но в большинстве случаев сакрализации культурного героя не происходит, и культурный герой становится народно-эпическим образом, первым литературно-фольклорным персонажем [1, 114-132].

Культурный герой осетинских мифов, даже если в его роли выступает небожитель, божество – как правило, отра-

жает архетип среднего мира в трехсферной модели мира.

Согласно одним вариантам в космогонии осетин создателем среднего мира является прародительница человечества *Алдар-мад* (букв. «Княгиня-мать»). *Алдар-мад* имела огромное хозяйство, которое состояло из прирученных животных. С разрастанием хозяйства ей нужны были помощники, и она родила женщин и мужчин для выполнения различных работ. Но ее потомство стало размножаться самостоятельно. Тогда *Алдар-мад* начала кастрировать мужчин, но это не помогло. Испугавшись, что разросшееся потомство захватит все ее хозяйство, она истребила их. *Алдар-мад* попробовала родить новое потомство, которое было бы неспособно воспроизводить себе подобных. Но и второе ее потомство оказалось таким же плодовитым, как она сама. *Алдар-мад* начала оскотлять женщин. Женщины, не желая остаться бесплодным, стали убегать в девственные леса. Скрываясь в лесах, они стали вести борьбу против *Алдар-мад*, которую одолели после того, как объединились с мужчинами. От убежавших в различные районы земли детей *Алдар-мад*, согласно преданиям, и произошли все народы.

К наиболее архаичным мифам о культурных героях в фольклоре осетин можно отнести небесного Уастырджи в сюжете «Æвыды-выдоны рæстаг» (букв. «Невинно-виновное время») [2, 39-41].

Согласно данному сюжету, в незапамятные времена, называемые «невинно-виновное время», над человеком властвовали черти и великаны («уайуги») по причине его беспомощности. Беспомощным же он являлся из-за того, что ничего не умел делать. Уайуги через определенное время брали с людей дань. В качестве дани выступали сами люди, которые покорно приходили по первому зову уайугов. Уайуги пробовали языком свою жертву, и если вкус её нравился, то они съедали ее, если же не нравился, то отправляли ее домой. Таким образом, настала очередь стать жертвой одной из семи сестер. И здесь появляется Уастырджи. Он

выбрал самую худую сестру и велел ей делать то, что он скажет. Уайуг попробовал ее на язык и она ему не понравилась. Уастырджи посоветовал уайугу попробовать свою жертву не кончиком, а нижней частью языка. А для того, чтоб он нечаянно не проглотил невкусную жертву, Уастырджи предложил Уайуги придерживать его язык большой вилкой для вынимания мяса из котла. По указанию Уастырджи девушка привела уайуга в селение, держа его за язык вилкой. Сельчанам же Уастырджи показал как вырыть большую яму, куда и заставили спрыгнуть уайуга. Затем он научил людей бросать камни. Уастырджи научил людей не только кидать камни, но и бить дубинкой, преследовать жертву или убежать от нее. Таким образом, люди стали уничтожать всех уайугов. После уничтожения уайугов они взялись и за чертей. Черти спрятались под землей, но люди научились их уничтожать и там [2, 39-41].

Безусловно, в приведенном сюжете Уастырджи выступает в роли культурного героя, научившего людей сражаться с врагом. Но роль культурного героя в данном случае отводится ему не случайно. Уастырджи, как говорилось выше, является проводником трех миров – Осью Мира. Люди, представляя средний мир, сражаются с представителями нижнего мира – чертями и уайугами. Таким образом Уастырджи учит людей не просто сражаться с врагами, а преодолевать ступени восхождения в трехуровневой модели мира. И преодоление первой ступени (нижний мир) является как бы первым уроком Уастырджи.

Фольклор осетин насыщен такими «уроками» Уастырджи. С его именем связано появление первой сохи [3, 52], он советчик героев в самые трудные моменты их жизни, является инициатором появления многих обычаев. Когда наступила смерть Нартов, Уастырджи был единственным, кто продолжал помогать Нартам и учить их выживать [4, 719]. Таким образом, в образе небесного Уастырджи сохраняются рудиментарные черты культурного героя.

К архаичным мифам о культурных героях относятся и персонажи эпических сказаний о Царциатах. Первый на земле человек, сотворенный Богом, Царциаты Царддзо выступает и как культурный герой, добывая готовые блага природы путем простой находки, затем, за счет наблюдательности, сделавший первое оружие и добывший первый огонь. Небожители крадут у него огонь, но он возвращает его на землю. В этом отношении Царциаты Царддзо близок древнегреческому Прометею. Прометей за то, что вернул людям огонь, был прикован к скале. Царддзо также пострадал за то, что силой вернул огонь на землю [5, 17-21].

Интересен тот факт, что каждый персонаж эпических сказаний о Царциатах выступает в качестве архетипа культурного героя. Описание каждого культурного героя в Царциатах представляет собой законченный героический миф, в котором подробно описывается полный жизненный цикл – от рождения и до смерти. И в этом цикле каждая из стадий представляет определенную разновидность героической истории, описывая этап, достигнутый личностью в развитии своего самосознания, и трудности, с которыми индивид сталкивается на этом этапе. Другими словами, эволюция образа героя отражает каждую стадию развития человеческой личности.

Так, сын первого на земле человека Царддзо Аху, пройдя героический этап своей жизни, получает пять даров: табун лошадей, скот, зерновые, оружие и пять невест для своих пятерых сыновей (т.е. семью) [5, 71-72]. Таким образом, Аху предстает родоначальником скотоводства и земледелия, их охранником и вводит брачные правила. В свою очередь пять сыновей-близнецов Аху становятся первопредками пяти царциатовских селений и участвуют в мироустройстве в качестве демиурга.

К мифам о культурных героях примыкают или составляют их разновидность близнечные мифы, когда образ культурного героя как бы раздваивается и речь идет о братьях-

близнецах, наделенных противоположными или дополняющими друг друга качествами. Такими близнечными героями являются пять царциатовских братьев-близнецов (Суа, Фарнаг, Едысо, Хатгар, Калаг) и два нартовских брата-близнеца (сыновья Уархага – Ахсар и Ахсартаг, сыновья Ахсартага – Урузмаг и Хамиц). Между пятью царциатовскими близнецами идет спор о старшинстве. Подобный спор происходит и между нартовскими близнецами Урузмагом и Хамицем. Определение старшинства указывает на установление определенных этических норм в обществе.

В создании культурных благ близнецы участвуют не одинаково. Главным инициатором всего лучшего и ценного для общества среди Царциат является Суа (выигравший в споре старшинство), среди Нартов – Ахсартаг и Урузмаг (также выигравший старшинство в споре со своим братом-близнецом Хамицем).

У многих народов близнечные мифы отражают антогонизм братьев-близнецов, один из которых бывает хорошим, второй – плохим. Такого антогонизма не наблюдается ни в эпических сказаниях о Царциатах, ни в эпосе о Нартах. Без сомнения, как культурный герой, каждый из близнецов в осетинских мифах вносит различный вклад в приобретение или добывание культурных благ для общества, а вместе они отражают архетип дуалистической космологии, организующей мир на основе взаимодополняемости.

Преобладающий тип культурного героя в эпических сказаниях осетин отличается сакрализованностью. Рождение или деяния героя имеют отношение или к небесному (рождение Шатаны, образ Батраза), или к потустороннему (Сослан в царстве мертвых), иррациональному («беременность» Хамица), мистическому (образ Сирдона), и отличаются от обыденных вещей и понятий. Миф может соотноситься культурного героя с некоторыми категориями духов или выдающимися личностями прошлого. Как правило, к категории духов относятся духи предков. Архаичным ми-

фам свойственна тотемизация первопредков. Связь с тотемными предками в развитых мифологиях отражается в именах героев. Так, имя родоначальника эпических героев Нартов – *Уархаг* (Уархаг), восходящее к староосетинскому названию волка «*warka*» [6, 96-97]. Имя патриарха Нартов – *Урузмаг/Уарæзмаг* – восходит к иранскому *waraza* ‘кабан’ [2, 89-90]. Имя Нартовского Сослана В.И. Абаев связывает с исторической личностью – осетинским князем, мужем грузинской царицы Тамары, Давидом Сосланом [7, 250].

Круг основных деяний первопредка связан с миростроением, созданием современного облика мира, добыванием для людей природных и культурных благ. Эти черты переходят затем к герою архаического эпоса. Этот герой, подобно первопредку, предстает или добытчиком культурных благ, или получает их в подарок. Нарт Сослан получает дары от дуагов – благих богов, – и эти дары достаются всему нартскому народу [8, 77-81]; он раздает имена и судьбу всему живому и неживому [8, 177-188; 9, 62-63].

В структуре мифологии первопредок отражает, как правило, архетип сотворенного среднего мира, является выразителем этого мира. Потому одним из характерных особенностей архаического героя является сверхъестественность его деяний, которую некоторые авторы представляют как аномальность, считая, что на раннем этапе развития мифологии аномальность в любом ее проявлении есть достоинство первопредка и образов, восходящих к нему [10, 84]. Е.М.Мелетинский объяснял аномальность архаических героев тем, что «мифические первопредки вели себя часто не по правилам, так как правила только создавались в результате их жизнедеятельности» [11, 222].

Аномальны не только поступки первопредка, но и его возраст, одиночество. Часто герой, выступающий в роли первопредка, рождается сразу взрослым, и сразу же начинаются его героические деяния. Одним из таких героев является Царддзо в эпических сказаниях о Царциатах: он сотво-

рен Богом сразу взрослым, с момента сотворения он начинает кочевать, охотиться в целях пропитания, выковывает себе первый меч, добывает первый огонь и борется за его сохранение, сражается с ордой еугуппаров и донбеттаров, сотворенных Богом для его уничтожения. Он погибает, но он успевает оставить потомство, от которых впоследствии происходит род Царциат [5, 17-31].

К архетипу первопредка следует отнести и героя-полубога, отличительной чертой которого является его необычное рождение и дар магической неуязвимости-уязвимости. Такими архетипами, несомненно, являются в Нартском эпосе – Сослан (рожден из камня, уязвимы только колени), Батраз (рожден из лопатки Нарта Хамица). При этом, черты героя-полубога проявляются у Батраза более явственной. Он рожден человеком (хотя и необычным способом), что связывает его со средним миром. После рождения он воспитывается у Донбеттаров под водой, что связывает его с нижним миром. Но уже в зрелом возрасте его постоянным местом пребывания становится небо, откуда он устремляется на землю, когда необходимо бывает помочь нартам. И эта связь с тремя мирами не только указывает на его принадлежность к героям-полубогам, но, в первую очередь, на архетип первопредка.

Возвращение героя из иного мира, мира мертвых, в определенной степени символизирует вернувшегося предка. Таким образом, Сослан, вернувшийся из Царства мертвых, Сирдон, похороненный возле нартского нихаса, кости которого впоследствии нарты выбрасывают в воду, откуда он и возвращается живым, представляют по своей архаичной семантике архетип первопредка.

Черты первопредка, и как такового – культурного героя, проявляются и в образе Сирдона, одного из популярнейших героев осетинского нартского эпоса, сына повелителя рек Гатага и Дзерассы. Так же как и Нарт Батраз, Сирдон вырос в подводном мире – т.е. нижнем мире. Но, в отличие от Батра-

за, Сирдон связан только с нижним и средним мирами. Он не имеет доступа в верхний мир. Да и образы противоположны. Батраз наделен всеми достоинствами, за что он получает в награду чашу Уацамонга. Сирдон коварен и плутоват, лишен воинской доблести, за что презираем и нелюбим нартами. «Узрев в нем что-то дьявольское, хитрое, нарты не приняли его в свое общество, и Сирдон поселился под землей в лабиринте. Приходя ежедневно на нартский ныхас, Сирдон натравливал нартов друг против друга, а потом внезапно исчезал. Нарты назвали Сирдона коварством неба и хитростью земли; Сирдон своим красноречием мог разрушить гранитную скалу, он знал все, что было, и мог заранее определить, что будет. Он часто обманывал нартов. Его отравленный язык сеял повсюду вражду и раздоры. В сказаниях он обычно характеризуется как «нарты фыдбылыз» (злой гений нартов). Тем не менее, отправляясь в поход, нарты непременно брали с собой находчивого и остроумного Сирдона [12, 480-481].

«У культурного героя оказывается второе лицо – плута, озорника, трюкача (трикстера, как его называют американские этнографы). Доминирующая черта этого мифологического плута - хитрость, но иногда (в тех случаях, когда он сам попадает впросак) плут проявляет черты простофили, дурачка, безумца» [13, 114-132]. Образ Сирдона во многом близок образу Сослана. В некоторых вариантах Сирдон является близнецом Сослана. «Осетинская версия отражает не только и не столько другой тип (близнечный), сколько более позднюю стадию; вместо одного, мы видим двух героев: Сослана и Сырдона. В осетинской версии Сослан – герой, любимец нартов. В сказании о Сослане в результате бытовой конкретизации вместо культурного героя, похищающего огонь, находим пастуха, перекочевавшего со стадами в теплые края, охраняемые великанами. Сослан становится нартским благодетелем, в нем проступают прометеевские, героические черты. Принесение культурных благ челове-

ству и служение роду-племени совпадают в рамках племенного сознания, поскольку племя практически отождествляется с человечеством, с «настоящими людьми» [13, 114-132].

В основе образа Сирдона лежит отрицательный вариант культурного героя (положительное начало заключено в Сослане и Батразе). В то же время как культурный герой Сирдон изобретает и дарит нартам музыкальный инструмент фандыр, добывает для нартов огонь.

«Культурный герой (с чертами первопредка и демиурга) и его комический дублер – трикстер – центральные образы не только архаической мифологии как таковой, но и первобытного фольклора в целом. Это объясняется, во-первых, архаически-синкретическим характером указанных образов (они предшествуют отчётливой дифференциации религиозных и чисто поэтических сюжетов и образов) и, во-вторых, тем, что Культурный герой (в отличие, например, от духов-хозяев) персонифицирует (моделирует) не стихийные силы природы, а саму родоплеменную общину. Раздвоение на серьезного Культурного героя и его демонически-комический отрицательный вариант соответствует в религиозном плане этическому дуализму, а в поэтическом – дифференциации героического и комического» [1, 26]. Образ Сирдона связан с ранним периодом мифотворчества, что соотносит его к наиболее архаичным мифам. В сказании о Сирдоне сохраняется момент вражды с нартами и сюжет похищения огня трактуется в комическом, пародийном плане. Образ Сирдона становится носителем комического начала в нартском эпосе. В многочисленных рассказах о Сирдоне последний предстает перед нами как анекдотический персонаж. Многие анекдотические сюжеты перешли в нартский эпос из популярного на Востоке цикла Ходжи Насреддина. Во многих отношениях Сирдон стоит на другом уровне, чем Ворон и сходные с ним образы. Трюки Ворона большей частью имели сугубо материальную, даже физиологическую мотивировку - стремление утолить голод или похоть, лишь

в некоторых эпизодах его озорство не имело прямой материальной цели. Озорство Сирдона носит в значительной степени отвлеченный характер. Но в этом, казалось бы беспредметном озорстве есть свой стержень: Сирдон – сеятель раздоров. Он перессорил великанов, подбил нартов на восстание против богов, вызвал вражду двух родов – Бората и Асхартагката, направил колесо Бальсага против Сослана, он, наконец, враждует с нартским обществом в целом. Много анекдотических рассказов посвящено серии комических трюков, которые нарты и Сирдон проделывают друг над другом. Анекдоты о Сирдоне являются частью героического эпоса. Естественно, что отрицательно-комический персонаж эпоса разоблачается как нарушитель народного единства, как возмутитель спокойствия эпического мира нартов.

Образ культурного героя сыграл известную роль в развитии не только героического, но и комического эпоса. В период разложения родового строя сложился в фольклоре некоторых народов тип мифологического плута-озорника. Анализ показывает, что многие трюки плута представляют собой пародию на творческие деяния культурных героев или на принятые религиозные обряды и обычаи. Это проливает свет на некоторые стороны происхождения комического. Как уже было отмечено, для сказаний о культурных героях очень характерны парные образы как в мифе, так и в эпосе (То Кабинана и То Карвуву, Прометей и Эпиметей, Сослан и Сирдон, Один и Локи и т. п.). Образ одного из братьев в таких случаях развивается в героическую, а другого - в комическую сторону [13, 129-132].

Таким образом, несмотря на антагонизм некоторых образов (Царциаты Аху – Мамми, Нарт Сослан – Сирдон, Нарт Хамиц – Сирдон), характер отнесенности к культурному герою определяется не положительными или отрицательными качествами героя, а его конкретной ролью в приобретении определенных благ для общества. Образ же культурного героя, в свою очередь, отражает архетип среднего мира.

Примечания

1. Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. М., 1982.
2. Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды) / Сост. Ш.Ф.Джикаев. Орджоникидзе, 1989. (на осет.яз.).
3. Соха Уастырджы («Уастырджийы дзывыр») // НА СО-ИГСИ Ф.фольклора. П. 120. Д. 494. (на осет. яз.).
4. Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество) /Сост. З.М.Салагаева. Т. I. Дзæуджыхъæу, 2007 (на осет. яз.).
5. Царциаты таурæгътæ (Легенды о Царциата) /Сост. Ф.М.Таказов. Владикавказ, 2007. (на осет. яз.).
6. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л., 1989.
7. Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
8. Сказания о нартах /перев. Ю.Лебединского. Владикавказ, 2000.
9. Баркова А.Л. Отличительные черты архаических героев в эпических традициях различных народов // Актуальные проблемы языкознания и литературоведения. М., 1994.
10. Гуревич А.Я. «Эдда» и сага. М., 1979.
11. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
12. Калоев Б.А. Сырдон // Мифы народов мира. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1988.
13. Мелетинский Е.М. Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3(9).

Д. В. Сокаева

(Владикавказ)

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ОСЕТИНСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Мысль о многосоставности сказок и необходимости изучать формально и исторически каждую составную часть в отдельности впервые выдвинул А. Н. Веселовский. Он писал: «Задача всякого, серьезно интересующегося сравнительной мифологией, может быть пока одна: собирать все и только собирать; если материала накопилось много, группировать его, но не по предвзятым гипотезам, а по чисто внешним категориям: по содержанию, некоторым общим признакам, сочетанию мотивов, эпическим приемам, символическим подробностям. От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости статистическим выводам; внешняя группировка фактов, ненаучная сама по себе, может привести к ряду частных обобщений и самостоятельных гипотез, которые увеличат число тех немногих, от которых отправляется обыкновенно мифическое искание, либо проверит их и отменит иные, как недосказанные. Чем больше будет появляться таких частных скромных работ, тем больше шансов, что выровняются, наконец, при взаимной проверке и общие приемы исследования, и субъективизм исследователей уступит место точному методу. С методом – явится и будущая наука мифологии, задачи которой я не иначе могу определить себе, как назвав ее наперед – психологией мифического процесса... Но по мере расширения материала – встает вопрос: сходство народных верований не может ли быть объяснено из природы психологического процесса, совершающегося в человеке. Отыскать эту законность можно будет, разумеется, не путем метафизических построений, а тем торным путем, по которому стремятся идти все современные науки; необходимо начать с начала,

с собирания фактов в наибольшем числе, сказок, поверий, обрядов, подбирая сказки по мотивам и сочетаниям их, поверья по содержанию, обряды по годовым праздникам или тем обыденным отношениям (свадьба, похороны), к которым они бывают привязаны» [1, 639-640].

Идея о том, что любой элемент фольклора (мотив, персонаж, прием и т.д.), повторенный в параллельных или разностадиальных рядах различных традиций, скорее обретет вескую теоретическую почву, чем элемент, рассмотренный в рамках одной традиции, представляется довольно общим подходом к проблеме сравнения в указанных выше рамках исследователям, на чьих замечаниях мы остановимся. Приведенные замечания, на наш взгляд, дают не только представление об историческом развитии методологического взгляда на обозначенный прием анализа, но и определяет, наряду с продуктивностью и необходимостью при реконструкции исторической судьбы текста духовной культуры того или иного народа, границы целесообразности его применения.

Например, В.П. Алексеев ставит вопрос о хронологических рамках продуктивного использования сравнительно-исторического метода. Нам представляется справедливым его замечание о том, что «ни из одной операции синхронного сравнения не вытекает автоматически диахронные выводы, т.е. выводы о генезисе, времени формирования и этапах применения синхронно рассматриваемых явлений. Переход от синхронии к диахронии требует специального анализа... Для диахронного подхода необходимы прежде всего этнографические коллекции и данные наблюдений, относящихся к разным периодам, охватывающим большой период времени» [2, 243-245].

Уровень сравнительных операций конкретизируется Чистовым К.В. «Опыт ... убедительно говорит о том, что своеобразие духовной культуры отдельных народов может быть выявлено не на уровне элементов (мотивов), которые очень сходны и особенности которых у отдельных народов

трудно различимы, и даже в большинстве случаев – не на уровне фольклористической абстракции, более высокой, либо более низкой ... Более низкие уровни, чем «элемент» и «композиция элементов» – это конкретные национальные и локальные разработки сюжетов, устойчивые контаминации, вошедшие в этническую традицию именно этого народа, особенности образов действующих лиц, конкретные черты художественной среды, изображаемых в сказках» [3,74-75].

В случае со сказкой, определение ее характера в исторической перспективе сопряжено с определением ей функций в народной культуре. Сказка аккумулирует и конструирует опыт рассказывающего, во всяком случае, установка жанра на дидактику создает ситуацию возможности выразить средствами жанра мировидение, продвинутое в будущее. При этом необходимо четко разграничить понятия «система сказки с внутрижанровыми законами» и «система волшебной сказки в контексте всей традиции того или иного народа».

Исходя из личностно-философского характера волшебной сказки, можно представить механизм актуализации сказочного текста в памяти рассказчика и его произнесение. Текст актуализируется в сознании благодаря ключевым образам-символам, как правило, восходящим к мифу и обладающим наибольшей валентностью в традиции. Актуализированные ключевые образы оформляются в мотивы, сюжеты, при этом важно выяснить степень вовлеченности рассказывающего в воспроизводство традиции. Клод Бремон заметил, что структуру сказки В.Я. Пропп располагает на том уровне сказочного текста, который является уровнем реорганизации рассказываемых событий и наталкивает на проблему определения статуса рассказывающего дискурса [4,430].

Таким образом, если ключевые моменты (образы, элементы) выступают как стабильные (относительно других) элементы во времени в связи со своей сквозной смысловой природой, то элементы, отражающие состояние традиций

в данный момент, являются переменными. Хотя возможна актуализация в переменных (по нашей терминологии) элементах более древнего мировосприятия, чем в стабильных, но вероятность эта произвольная. На наш взгляд, каждый из вышеперечисленных элементов распадается на «актив» – постоянную величину и «пассив» – переменную, реже проявляющуюся, не столь «обязательную» величину. Следуя анализу волшебной сказки В.Я. Проппа, некоторые исследователи, в частности, С.Ю. Неклюдов к переменным элементам по отношению к «постоянной величине» – последовательности функций, относит атрибуты, номенклатуру, локальную приуроченность [5, 221-222].

Данное положение вещей позволяет иерархизировать элементы, описывающие (составляющие) образ.

Вариативность любого элемента сказки, являясь способом существования, создается за счет осмысления, доосмысления, переосмысления древних, мифологических образов, которые либо закрепились в традиции, либо ушли в пассив и возникают спорадически. «Древний образ функционирует по-новому в русле иных эстетических задач, в реликтовой форме, сохраняя черты прежнего облика. При этом уход в план выражения (сюжетный, стилистический и пр.) подчас оказывается фактом сохранения весьма древних смыслов (оставляющим в некоторых случаях даже возможность их частичной реактуализации)» [6,183].

Семантические нюансы, получаемые из вариантных воплощений инварианта являются в сумме историческим «пучком» значений данного образа. Рассредоточить «нюансы» позволяет анализ корреляционных связей волшебной сказки с обрядовым, бытовым и прочим материалом, который мог стать посылкой к «корректированию» инварианта.

В связи с многозначностью и предельной смысловой наполненностью сказочных элементов осетинской волшебной сказки мы находим целесообразным рассмотрение любого ее образа в обозначенном ключе. Имея в виду различ-

ные толкования «мотива» Веселовским А.Н., Проппом В.Я., Путиловым Б.Н., Левинтоном Г.А. и др., мы считаем уместным использовать понимание мотива как «простейшего элемента повествовательной ткани, ... принимающего непосредственное участие в фабульных построениях», понимание мотива как знака-символа [7, 194]. По поводу соотношения понятий «мотив» и «сюжет» считаем целесообразным придерживаться следующей точки зрения: «Фольклорный сюжет существует на двух различных уровнях: как некая семантическая единица, некий смысл, инвариант и как реализация этого инварианта, «изложение» смысла на каком-то языке. Первый уровень мы называем «мотивом», второй – «сюжетом» [8, 307].

Если исследование посвящено сравнению образа-мотива волшебной сказки народов, имеющих по историческим данным индоевропейское родство, непосредственные контакты, проблема приобретает многоаспектный характер. «Границы и критерии подобных сопоставлений и определение их уровня до сих пор все-таки остаются проблематичными. Между тем именно на основе подобных сопоставлений формируются как сюжетно-генетические и семантические предположения, так и предположения об общих закономерностях развития фольклора» [9, 33]. Хотя, как справедливо отметил Б.Н. Путилов, «здесь главное не соседство, не родство, не наличие или отсутствие контактов, а момент историко-типологической преемственности [9, 51-63].

Сказанное выше позволяет, на наш взгляд, определить интересующую нас проблему как проблему, находящуюся в рамках более широкой задачи, а именно, задачи реконструкции древней духовной культуры. «Результаты и эффективность реконструкции древней духовной культуры во многом зависят от того, как понимаются задачи реконструкции, ее источники и методы. Важнейшим представляется вопрос о том, что именно должно быть реконструировано: конкретные формы, т.е. основные значимые элементы культуры и их семантика, конкретные тексты или семиотический язык древней культу-

ры в целом с его словарем (набором элементарных единиц) и «грамматикой», т.е. правилами, по которым строятся культурные тексты... Таким образом, говоря о реконструкции, следует различать формальную (историческую) реконструкцию, ставящую своей целью восстановление конкретных текстов или их элементов, проецируемых в праславянскую эпоху, и семантическую реконструкцию как способ воссоздания на основе реально засвидетельствованных текстов лежащей в их основе картины или модели мира, мировоззрения и способов их отражения в культурных текстах [10, 3-4].

Как известно, существование особого разряда сказок, сказок волшебных, было выдвинуто В.Я. Проппом как рабочая гипотеза для того, чтобы доказать действительное отличие группы одних текстов от других [11, 23]. Изучение волшебной сказки по функциям действующих лиц дало блестящие результаты. Нас, в данном случае, интересует другое, а именно, в какой степени характер сказочного персонажа определяет воплощаемую им функцию в классической волшебной сказке и в сказочных жанровых формах, не приобретших классический вид. Речь идет о мифологической сказке и всех видах сказки от мифологической формы к классической. Очевидно то, что понятие «функция» в пропповском понимании не отвечает характеру поставленного вопроса. В данном случае, функциональность образа лучше рассматривать на ограниченном образном сюжетном пространстве, и под «функциональностью» в данном случае будет пониматься фигурирование образа в сюжетных типах. «...все подобные элементы повествования (персонажи, реалии, атрибуты, компоненты модели мира), непосредственно связанные с сюжетным движением, как бы несут в себе его заряд, имея при этом все для своей динамической реализации различные, но вполне определенные «повествовательные возможности», обусловленные их семантическим спектром, или напротив, обуславливающие его. Как правило, они составляют устойчивые конструкции (объектно-атри-

бутивные, локально-объектные, локально-атрибутивные и др.), обычно именуемые мотивами» [5, 225].

Указанное «ограничение образом сюжетного пространства» обозначает то, что данная операция задана как «жизнью» рассматриваемого образа, так и возможностями исследователя вскрыть опосредованные связи между различными формами этой «жизни».

Примечания

1. *Веселовский А. Н.* Сравнительная мифология и ее метод // Вестник Европы, 1873. Кн. 10.

2. *Алексеев В. П.* О различии синхронного и диахронного сравнения этнографических явлений // Фольклор и историческая этнография. М., 1973.

3. *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

4. *Бремон К.* Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа. М., 1983.

5. *Неклюдов С. Ю.* О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

6. *Неклюдов С. Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору В. Я. Проппа. М., 1975.

7. *Неклюдов С. Ю.* О функциональной семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.

8. *Левинтон Г. А.* К проблемам изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору В. Я. Проппа. Л., 1975.

9. *Путилов Б. Н.* Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры // Советская этнография, 1984. № 3.

10. Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

11. *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.

М. В. Дарчиева

(Владикавказ)

ЗАВОЕВАТЕЛЬНЫЕ ПОХОДЫ В ОСЕТИНСКИХ СКАЗАНИЯХ

Одна из основных категорий человеческого бытия – представление о пространстве – является важнейшим элементом картины мира. В фольклорных эпических текстах существует особая система пространственных представлений, обозначаемая термином *эпическое пространство*. Как бытийная категория, пространство определяет место героя в эпическом мире и границы его деятельности. Герои осетинских эпических сказаний немислимы без пространственного перемещения, постоянных походов, поисков, завоеваний; «...движение есть естественное состояние персонажей повествовательного фольклора» [1] и, следовательно, связано с мотивом дороги.

По утверждению М.М. Бахтина, «дорога в фольклоре никогда не бывает просто дорогой, но всегда либо всем, либо частью жизненного пути; выбор дороги – выбор жизненного пути; перекресток – всегда поворотный пункт в жизни фольклорного человека; выход из родного дома на дорогу с возвращением на родину – обычно возрастные этапы жизни...» [2, 271]. Для русской былинной традиции ситуация выбора пути – в некотором смысле даже обязательный компонент.

Некоторые исследователи считают, что и для фольклорной волшебной сказки всегда характерен мотив «выбора пути» [3, 21]. В.В. Иванов и В.Н. Топоров отмечают, что в сказке вообще обнаруживается «необходимость выбора между жизнью-смертью, долей-недолей» [4, 174]; выбор дороги «в наиболее явном виде выступает в сказке, а в осложненном (обычно три дороги) – в эпосе былинного типа» [4, 91]. В осетинском Нартовском эпосе нам встретился редкий отрывок, в котором герои отправляются на перепутье

трех дорог, но и здесь не остается места выбору как таковому: «*Ерта фæндаджы ныхмæ бахæццæ сты, нысан дзы сывæрдтой æмæ загъынц: «Цæуæм фæйна фæндагыл фæйнардæм æмæ, фæстæмæ цæугæйæ, сæртыггаг фæндагыл уæд нæ сæмбæлд»*. – Дошли они до перепутья трех дорог, отметили место и говорят: «Идём по двум дорогам в разные стороны, и пусть, возвращаясь, третья дорога будет местом нашей встречи» [5, 173]. Или же герой определённо знает, что следует дорогой смерти, однако даже в этом случае не допускает мысли о каком бы то ни было выборе: «*Æз цæуын ме сæфты фæндагыл, фæлæ уæ мæ фæдыл цæуынвæнд мачи скæнæд*. – Я иду по **пути смерти**, но пусть никто из вас не вздумает идти за мной», – говорит Уархаг Нартам [5, 207].

Обобщённое значение дороги (*фæндаг*) в осетинском языке слишком широкое и, в силу своей семантики, не совсем подходит для описания передвижений эпических героев, связанных с военными походами. Впрочем, материал предоставляют собственно тексты эпических сказаний, в которых *дорога/путь/поход* определяются лексемами *балиц, стæр, хæтæн, цæуæн/цуан*, характеризующимися особыми семантическими оттенками.

По сообщению сказителей, название рода *царциатæ* (диг. *царцатæ*) из «Легенд о Царциата» объясняется созвучными словами (*цæрддзу, цæрцо, царци*) и означает «ведущий кочевой образ жизни» (*цæрд* – жизнь, *цæуын* – идти), отсюда, по легенде, и имя первого человека – *Цæрддзой (Цæрцо)* [6, 4]. Собственное имя героя Нартовского эпоса *Арахцау* объясняется в комментариях: от слова *арæх* – много, часто; *цау* – идёт, странствует, следовательно, *много странствующий, путешествующий* [7, 859].

Интерес представляет имя одного из нартовских героев – *Сыбалиц*. По разумению В. И. Абаева, данное имя тюркского происхождения [8, 181], тогда как Г. Бейли считал, что второй компонент имени молодого наездника, сына Уархтанага, содержит лексему *балиц* (поход), а начальный адъектив-

ный компонент может быть раскрыт посредством данных хеттского и авестийского языков, в которых *sīra* значит «сильный» [9, 243].

В отличие от русской былинной традиции, где герой чаще едет по *дороге* (она окольная/долгая или прямая/короткая, непроходимая в результате долгого неиспользования, заросшая, и даже если она нехоженная [1], то всё равно это «дорога»), в осетинских эпических текстах не указывается именно *дорога, тропа*. Герои осетинских Нартовских сказаний отправляются в путь с целью завоевания незнакомых, неизведанных земель – *аенахæрд бæстæ*, а значит, и дорога к ним еще не проложена.

*«Уæд ын Уырызмаг уым дзуапп куы радта:
«Никуы мын баззад аенахæрд бæстæ.
Терк æмæ Турчы бæсты йедтæмæ». –
«Тогда Урызмаг там же ответил ему:
«Нигде не осталось нетронутых мною земель.
Кроме земли Терк и Турк» [10, 286].
«Кæмдæр та уым минас ыссардта
Æнахæрд бæстæ, аенавналд бæстæ». –
«Где-то нашёл он «угощение» (добычу)
Неизведанные земли, нетронутые земли» [10, 314].*

Еще одно определение новой земли, которое как раз свидетельствует о завоевательном характере похода, – *аенахъыгдард* (нетронутая): *«Нарты Уырызмаг фæзæронд æмæ мæлæтæй фæтарст. Гуындты калак дзы аенахъыгдардæй баззади, æмæ уый мæт йæ зæрдæйы бацыди. Уый тыххæй баззади, æмæ йæм фæндаг нæ ардтой. – Нартовский Уырызмаг состарился и испугался смерти. Город Гуынд остался им нетронутым, и печаль об этом зародилась в его сердце. Потому остался он незавоёванным, что не могли найти к нему дороги» [11, 83].*

Эти и множество других примеров дают нам представление о чётком разграничении эпического пространства и выделении, прежде всего, пространства «чужого», неизве-

данного, нетронутого, еще не покорённого или не разорённого героем, и все обозначенные характеристики укладываются в понятие освоенности. «Для традиционной культуры не существует «пустого», ненаполненного значимыми событиями, предметами пространства и времени; качественные характеристики «участков» пространства и времени, в отличие от количественных, носят первостепенный характер. <...> Все «участки» можно условно подразделить на две глобальные группы: освоенные и неосвоенные человеком» [12, 401].

Учитывая тот факт, что нартовский эпос возник в эпоху военно-демократического уклада жизни общества, «с его вечно беспокойным и бурным образом жизни, с его постоянными межплеменными и межродовыми войнами и столкновениями» [13, 220], неосвоенное эпическое пространство непременно подразумевает организацию военных завоевательных походов (*бали, стæр, хæтæн*) главными героями Нартовского эпоса. Военные походы, являясь неотъемлемой частью жизни Нартов, по сути – сама жизнь: «*Иумæ цардыстæм, иумæ хаттыстæм*. – Вместе мы жили, вместе ходили в походы» [10, 309].

В. И. Абаев писал: «Что касается нартовских «балцов» и «хатанов», то относительно их характера заблуждаться не приходится: это были хищнические «волчьи» походы, главная цель которых заключалась в том, чтобы угнать чужой скот, в особенности лошадей.

Виднейших Нартов мы видим нередко озабоченными тем, не осталась ли где-нибудь неопустошенная ими область (*æнæхæрд бæстæ*). Самый факт, что такая область где-либо сохранилась, был достаточным мотивом, чтобы отправиться туда в поход» [13, 219-220].

Приведём данные словарей для более чёткого определения семантической нагрузки указанных выше лексем: «**балц** 1) путешествие, поездка; поход; 2) дорога; **балцы цауын** а) отправляться в путешествие, в дорогу, в поездку; б) путеше-

ствовать. <...> **Балцæввонг уæвын** – приготовиться, быть готовым к отправлению» [14, 164].

В «Толковом словаре осетинского языка» дано: «**Балц, балцытæ**. *Зæронд*. 1. Искæй басæттыны сæраппонд кæнæ искæй фæллоу ратæлæт кæныны тыххæй стæры цыд; хæтæн – **поход за добычей; военный поход**.

2. Дард фæндагыл ацыды – процесс **поездка, путешествие** [15, 49]. Оба значения в равной степени представлены в эпических сказаниях. Т. А. Гуриев трактует рассматриваемое понятие как «поход, рейд за добычей; поездка в дальнее место» [16, 26].

Следует отметить, что лексема *балу* встречается и в названиях отдельных сказаний: «*Нарты балу*» («Балц нартов») [10, 158-166], «*Уырызмæджы балу йе 'нæном лæппуимæ*» («Балц Урызмага с его безымянным сыном») [10, 283-290], «*Хæмыцы балу Урс денджызы*» («Балц Хамыца по Белому морю») [10, 90-96], «*Уырызмæг æмæ Хæмыцы балу*» («Балц Урызмага и Хамыца») [10, 84-89], в отличие от остальных рассматриваемых понятий.

В тексте сказания «О нарте Урызмаге и Уарп-алдаре», опубликованного Г. Шанаевым в 1876 г., *балу* дано в оригинальной транскрипции: «У меня (есть) единственный присяжный брат, Уарп-алдар. Он уехал в *балу* на продолжительное время» [7, кн.1, 501], и в другом отрывке: «Если нарты отправляются в *балу*, отобьют чье-нибудь стадо, победят великана-людоеда, Сослан делит добычу поровну между всеми...» [7, кн.2, 761].

Лексема *стæр* наиболее близка семантически лексеме *балу* и в словаре трактуется как «1) военный поход, набег; 2) угон, грабёж» [14, 386]. В «Словаре осетинской мифологии и быта» *стæр* истолковывается как «почётный военный поход нартов» [17, 167]. Данные фразеологического словаря подтверждают семантическое родство приведённых лексем: «*Нарт балцы цæуаг уыдысты*», и тут же: «*Нарт ыстæры цæуаг уыдысты*», «*Нарт хæтæны цæуаг уыдысты*», «*На-*

рты были склонны ходить в военные походы) [18, 267]. При том, что К.Е. Гагкаев считает устаревшим и недоступным пониманию читателя выражение «стæры цæуын» – «ходить в поход» [19, 429]. Сказание о появлении у нартов пчёл начинается с описания: «*Нартæ сæ цард фылдæр **ыстæры** 'рвыстой. Фæцыдысты та иухатт лæгрæгъауæй дард ранмæ.* – Нарты большую часть своей жизни проводили в походах. Отправились они опять как-то далеко» [5, 275].

Составители «Осетинско-русского словаря» переводят *хæтæн* как 1) скитание, бродяжничество; 2) поход [14, 481]. В эпосе, естественно, имеется в виду второе значение. Безусловно, имеет место явление синонимии, при котором рассматриваемые лексемы могут быть взаимозаменяемы, либо употребляться вместе в рамках одной синтаксической конструкции: «*Нарты гуыппырсартæ-иу **балцæй, хæтæнæй** фæллоимæ куы æрыздæхтысты, уæд æй уæрстой æппæт нартыл дæр сæрмагонд Уарæн фæзы.*

– Когда именитые Нарты возвращались с добычей из военных походов, то делили её поровну на всех Нартов на специальном поле (*Уарæн фæз*)» [17, 138].

В эпических сказаниях, в отличие от лексем *бали*, *стæр*, имеющих широкий спектр валентной сочетаемости, лексема *хæтæн* встречается в устойчивой формуле *хæтæнты хæтын*: «*Йæ хистæр зæнæг – Хæмыц æмæ Уырызмаг – иугæндзон **хæтæнты хаттысты**, æмæ та ныр дæр кæдæмдæр фæцыдысты **балицы**.* – Его старшие дети – Хамыц и Уырызмаг – постоянно ходили в походы, и сейчас тоже куда-то отправились в поход» [5, 191]; «*Фарнаг **хæтæнты хатти** 'мæ айгуырты бæстæм бахауд.* – Фарнаг ходил в поход и попал в земли айгуров» [5, 384]. «*Цæуæнты ды цæуыс, хæтæнты ды хæтыс; цæуæнты фæцыд, хæтæнты фæхатти.* – На охоту ты ходишь, в походы ты отправляешься; ходил на охоту, бывал в походах» [18, 268].

По указанию М.Я. Чиковани, «когда нарт узнает о подвигах неизвестного ему богатыря, он, наподобие Амиран-

Дареджанидзе у Мосе Хонели, тотчас же решает разыскать неизвестного витязя и отправляется в путешествие, чтобы побрататься с ним или померяться с ним силой. В этом состоит одна из характерных черт сюжетного построения нартского эпоса» [20, 227].

В карачаево-балкарских вариантах сказаний о нартах набеги, описание которых в эпосе «довольно краткое», называются кёнчекликге барыу, что переводится как «езда за сукном для штанов» [21, 437]. М. Ч. Джуртубаев пишет: «После сбора наездников у кого-нибудь из героев, они выезжают, часто наугад, на несколько дней или больше» [21, 438].

Вернёмся к осетинскому эпосу. Продолжая семантический ряд *балу* – *стæр* – *хæтæн*, нельзя оставить без внимания формы *цæуæн/цуан*.

*«Цыдысты нартæ æдзухдæр балцы, –
Хæтæнты хæтын фыд бирæ уарзтой.
Сæ цуан уыдон зæнгыл нæ уагътой,
Сæрджын сагтæ-иу сæхимæ рхастой. –
Ходили нарты всегда в походы, –
Ходить в походы они очень любили.
Охоту свою они не оставляли,
Оленей с ветвистыми рогами приносили домой»*

[10, 20].

*«Сослан ахæм лæг уыди, æмæ иу ран бадын нæ зыдта,
æдзух хæтæнты хатти, цæуæнты уади, – йæ бонтæ
афтæмæй æрвыста. Сосланæн йæ зæрдыл цы сахат
æрсæуыдаид, уæд-иу ацыди йæ балцы. – Сослан был таким
человеком, что не мог сидеть на одном месте, постоянно
ходил в походы, ходил на охоту, – так проводил время. Как
только Сослану приходило в голову отправиться в поход,
он тут же собирался» [5, 417]. «Нарт сæ цуан никуы ныуу-
агътой. – Нарты никогда не оставляли своих походов» [18,
268].*

Мы ставим их в один ряд, несмотря на то, что форма *цæуæн* семантически ближе понятию «поход», и это под-

тверждается текстами сказаний, а **цуан** в привычном понимании значит **охота**. Тем не менее, **цуан** в значении **охота** все же не снимает оттенка **похода**. И здесь правомерно иметь в виду сюжеты эпоса о добывании героем невесты. Многочисленные сцены охоты в эпосе уже становились объектом внимания исследователей. Так, Е. Б. Вирсаладзе писал: «Как известно, к числу самых древних компонентов нартского эпоса принадлежат сюжеты, образы и отдельные мотивы, связанные с охотой. Нам представляется, что именно они связаны своим происхождением с кавказским миром, отражая древнейшие мифологические представления аборигенов Кавказа» [22, 246]. К тому же нельзя упускать из виду, помимо охоты бытовой, символику космической охоты, мотивы которой непременно присутствуют как в мифологиях разных народов, так и эпосе.

Случаев, когда **цуан** подразумевает военный поход, в эпосе достаточно: «*Иуахаемы Уархаг ама Уархтаенаг цуаны фхецъдысты. Бахаудтой Саукомы 'ма цыл аерталынг*» [5, 65].

«Иубон Уархаг ама Уархтаенаг дзурыны са мадма:

– *Цатыбарзондма цуаны цаусем.*

Арвычызг дзуры:

– *Цы ми кенут Цатыбарзонды – сырд алыран дгар семтар-пар куы каны. Цема ма хаут фыдбонь барзондма?*

– *Най нын аена цауга.* –

Однажды Уархаг и Уархтанаг говорят своей матери:

– В Цатыбарзонд мы идем на охоту.

Дочь Неба говорит:

– Что вам делать в Цатыбарзонд – везде достаточно диких зверей. Зачем вам отпраляться так высоко?» [5, 81]. Невозможность перемены определенного заранее героями места охоты, нежелание остаться дома говорят о том, что это запланированный поход. И в другом отрывке определенно имеется в виду поход: «*Нарта са цуан нукуы нууагътой, ама иубон куы уыд, уад Уархаг цуаны араст.* – Нарты ни-

когда не оставляли своих походов, и как-то однажды **отправился** Уархаг **на охоту**» [5, 122].

Эпические сказания часто начинаются с указания о том, что герой (или героиня) любит ходить в поход, собрался в поход, либо уже находится в пути: «*Нартæ фылдæр ыстæры цыдæй цардысты*. – Нарты большей частью жили тем, что ходили в походы» [5, 338]; «*Нартæ уыдысты тыхджын адæм æмæ стæрмаæ* (вариант, записанный в Южной Осетии. – М. Д.) *цауын сфæнд кодтой*. – Нарты были сильными людьми и задумали идти в поход» [11, 15]; «*Нарты Уырызмæг фæцæйцыди балцы*. – Нартовский Уырызмаг шёл в поход» [5, 224]; «*Батырадз иу ран бадын нæ уарзта. Цыди цуаны, цыди балицты*. – Батрадз не любил сидеть на одном месте. Ходил на охоту, ходил в походы» [5, 462]; «*Сæуæссæйы дыггаг лæппу Дзылау уыди 'мæ цуаны цауын се гасæй фылдæр уарзта*. – Второй сын Сауассы был Дзылау, и он больше всех любил ходить в поход» [5, 31]; «*Нарты Сослан цуаны фæцæуын æрымысыди. Йæхи бирæ фæцæттæ кодта 'мæ араст и ныр. Нартæй йæ зонгæ дæр ничи бакодта*. – Нартовскому Сослану пришло в голову отправиться на охоту (в поход). Долго он готовился и теперь отправился. Никто из нартов даже не узнал об этом» [5, 391]. Сказание может начинаться и с описания возвращения героя из похода: «*Уырызмæг иугæндзон хæтæнты хатти 'мæ та-уахæмы хæтæнтæй æрцæуы*. – Уырызмаг в постоянных походах бывал, и вот возвращается он как-то из похода» [5, 270].

Не лишённый смысла художественный момент в эпосе – **первый выезд воина**, своего рода инициация: «*Ацыд Сослан йæ фыццаг дард балцы. Цæуы Сослан æмæ цæуы. Уыны ног бæстæтæ, ахизы стыр хæхтыл, арф кæмттыл, тыгъд быдыртыл. Цæуы Сослан*. – Отправился Сослан в свой первый балц. Идёт Сослан, идёт. Видит новые земли, переходит через высокие перевалы, глубокие ущелья, протяжённые поля. Идёт Сослан» [5, 355-356]. Первый выезд Сослана в поход так же, как и любой удачный поход, предпринятый на-

ртами, оканчивается сценой кувда и равного дележа добытого: «...Сослан Нартаем аерцыди. Йае фосыскондсэй Чынты Хьобайсен авд сёры радта, иннэты Нартыл байуаерста. Афтае уйд Сосланы фыццаг бали. –...Сослан пришёл к Нартам. Из пригнанного им скота отдал он Чынты Хьоба семь голов, остальные раздал нартам. Так сложился первый бали Сослана» [5, 360].

О приёмном сыне Бедзенаг алдара Уырызмаг говорит: «Дэлае нае быдыры цыдæр фыдбылыз ссаеуы: мигъ, хур семæ дунейы маргъ иумæ ссаеуыны. – Вон в нашем поле какое-то зло (несчастье) идёт: тучи, солнце и все птицы мира вместе надвигаются» [11, 120]. Шатана, посмотрев в небесное зеркало (аервайдæн), поясняет: «Мигъ кæй хонут, уый у йае баехы комы тæф, дуней-маргъ кæй хонут, уый баех сесткъахыг у семæ зæххæй фæрчытæ тоны йае къæхтæй, семæ йае сарты халеттау тæхыны. Мæйтæ-хуртæ кæй хонут, уыдон йае гæрзтæ, цæсттытæ сæм нае лæууыны, афтае серттивыны, фæсте гутоны хыхх кæй хонут, уый у гыццыл лæппу, семæ йае кард зæхмæ хæццæ кæны семæ йае гæрдæгæ цæуы. – То, что вы называете тучей, это дыхание его коня, то, что вы принимаете за птиц со всего света, это конь у него восьминогий, и он от земли комья отрывает копытами, и над головой его они летят, словно вороны. То, что вы принимаете за луны и солнца, это его оружие, от его блеска глаза щурятся, а то, что вы называете следом от плуга (бороздой), – он маленький мальчик, и меч его касается земли и пробивает её» [5, 120]. Выражение гæрдæгæ цæуы – идёт пробивая, идёт **прокладывая путь**, на наш взгляд, не случайно употреблено в тексте сказания.

В адыгских сказаниях выезд Бадыноко в поход «описывается весьма стабильно:

Справа – борзые, слева – борзые,
 Сверху – большие реют орлы.
 С шеей змеиной – конь сухопарый,
 Пики удары – грозам сродни.
 Всадник несется в светлой кольчуге, –
 Чинты в испуге, чинты – в тоске!» [23, 216].

Балкаро-карачаевский эпос повествует о первом выезде молодого нарта по имени Рачикау: «...впереди его идет облако, в котором летают звезды и вороны; у него спереди светит солнце, а сзади луна; под лошадью прыгают белые зайцы». Далее вещая Сатана объясняет своей служанке Кюлюмхан, описавшей ей картину едущего всадника: «То, что тебе показалось облаком, – это пар из ноздрей его лошади; вороны – это комья грязи, летящие вверх из-под копыт его лошади; звезды – это искры, вылетающие из его трубки; светящее впереди солнце – это кубе (панцирь), а луна сзади – такыя (шлем); наконец, зайцы, прыгающие, по-твоему, под лошадью, – не что иное, как широкий шелковый конец его плети» [24, 188].

Примечания

1. Неклюдов С. Ю. Движение и дорога в фольклоре. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm>. Дата обращения 05.08.2012 г.

2. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.

3. Ведерникова Н. М. Русская народная сказка. М., 1975.

4. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965.

5. Сказания о нартах: в 5-ти томах. Т. I/Сост. К. Ц. Гутиев. Орджоникидзе, 1989.

6. Легенды о Царциата: эпос осетинского народа/Сост. Ф. М. Таказов. Владикавказ, 2007.

7. Нартовские сказания: эпос осетинского народа. Кн. 2. Владикавказ, 2003-2004.

8. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.3. Ленинград, 1979.

9. Bailey H. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of heroic and epic poetry. London, 1980. Pp. 236

10. Нарты. Осетинский народный эпос. Цхинвали, 1975.

11. Памятники народного творчества осетин. Вып.5.

Сказания о Нартах и Даредзанах. Орджоникидзе, 1941.

12. Буранова Л. Н. Способы маркирования освоенного пространства в традиционной культуре (на примере удмуртского этноса) // III конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999.

13. Абаев В. И. Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

14. Осетинско-русский словарь. 5-ое издание. Владикавказ, 2004.

15. Толковый словарь осетинского языка: в 4 т. Т.1./Под общ. ред. Н. Я. Габараева. М., 2007; Т.2., 2010.

16. Гуриев Т. А. Кто есть кто в аланской Нартиаде. Словарь. Владикавказ, 1999.

17. Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и быта. Владикавказ, 2005.

18. Осетинские пословицы и поговорки/Сост. К. Ц. Гутиев. Орджоникидзе, 1976.

19. Гагкаев К. Е. О языке и стиле осетинских нартских сказаний. // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

20. Чиковани М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

21. Джуртубаев М. Ч. Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2011.

22. Вирсаладзе Е. Б. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

23. Шортанов А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

24. Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

Е. Б. Дзапарова

(Владикавказ)

АВТОРСКИЙ И ТРАДИЦИОННЫЙ ПЕРЕВОД: СТЕПЕНЬ ЭКВИВАЛЕНТНОСТИ ТЕКСТОВ

Проблема эквивалентного способа передачи единиц оригинала в переводной текст является одной из доминирующих в исследованиях современной теории перевода. Некоторые переводоведы рассматривают термин «эквивалентность» как отношения между исходным и конечным текстами, которые выполняют сходные коммуникативные функции в разных культурах [1, 254]. Рассматривая эквивалентность на уровне текстов, нельзя забывать и об эквивалентности отдельных его сегментов, знаков, минимальных переводом.

Художественный перевод, являясь результатом интеллектуального и творческого труда переводчика, может быть эквивалентным, частично эквивалентным, неэквивалентным. Эквивалентность между исходным и переводным текстами зависит от уровня знания переводчиком обоих языков, его мастерства, ответственности перед автором произведения, читателями, характера переводимого текста и т.д.

Проблема эквивалентности актуальна не только для традиционного перевода, но и для авторского. Выступая одновременно в качестве автора оригинала и перевода, переводчик-билингв изначально обладает определенными преимуществами. Он видит все тонкости оригинала, прекрасно «чувствует» язык, что позволяет ему создать безупречный аналог. И, наоборот, являясь автором переводимого текста, он волен переосмысливать и изменять исходную информацию, вносить дополнительные коррективы. Иногда автопереводчик настолько изменяет текст, что узнать в нем подлинник невозможно.

При традиционной передаче исходного текста переводчик, в отличие от самопереводчика, выполняет ряд дополни-

тельных переводческих операций. Процесс перекодировки художественного текста с одной языковой системы в другую начинается с декодирования, с понимания исходного текста. На втором этапе происходит кодирование – порождение текста на языке перевода. При интерпретации переводчик в первую очередь постигает смысл переводимого текста, в котором заключена информация о народе, его языке, истории, культуре. Процесс интерпретации осуществляется переводчиком на уровне слов, словосочетаний, образной лексики и слов, выражающих национальный и исторический колорит. Анализ языковых преобразований, осуществляемых переводчиком при перекодировке оригинала, позволяет выявить способы адаптации исходного текста на переводящий язык. На основе сравнительно-сопоставительного анализа выявим случаи полного, частичного или неэквивалентного перевода единиц исходного текста. Материалом исследования послужили повесть Т. И. Джатиева «Мæ урс дадалитæ» [2], авторский перевод повести на русский язык «Мои седые кудри» [3, 199-359], повесть М. Н. Цагараева «Сау хохы фиййау» [4] и ее перевод «Пастух Черной горы» [5], выполненный М. Блинковой. Сличение исходных текстов с переводными позволит выявить степень их формального, смыслового, коннотативного соответствия.

Формальная эквивалентность предполагает сохранение в переводном тексте формы оригинала, при этом общие значения в сопоставимых языках выражаются аналогичными языковыми формами. В авторском переводе повести Т. Джатиева «Мæ урс дадалитæ» – «Мои седые кудри» наблюдаем некоторые формальные расхождения с оригиналом. Так, мы не увидим в переводе многих сюжетных линий, расходится и количество глав (в оригинале 13 глав, в переводе – 16). Автопереводчик расширяет исходную информацию за счет дополнительно введенных в переводной текст трех глав (дает отсутствующее в исходном тексте описание осетинской свадьбы; в подлиннике вскользь упоминается о

смерти Ленина, в переводе этому событию посвящены две самостоятельные главы). И, наоборот, авторство исходного текста позволило переводчику сократить некоторые элементы подлинника. Так, неправомерно Т. Джатиевым проигнорировано в переводе предисловие.

Опущение в переводе некоторых деталей подлинника может быть объяснено стремлением Т. Джатиева-переводчика добиться лаконичности изложения. И, наоборот, ярко выраженная эксплицитность перевода характеризуется стремлением самопереводчика к разъяснению некоторых эпизодов оригинала.

В переводе повести М. Цагараева «Сау хохи фиййау» – «Пастух Черной горы» М. Блинковой сохранена форма исходного текста. Формальная эквивалентность основана на соответствии планов содержания и выражения единиц оригинала и перевода. Переводчиком в выходном тексте отражены все сюжетные линии. В осетинском и русском текстах совпадает последовательность описываемых автором событий. Произведение, повествующее о жизни и борьбе горцев за свободу в предреволюционные годы, логически разделено на четыре главы: «*Хæхты мит уары*», «*Мæйдар æхсæвтæ*», «*Фыды æрхæрдтæ*», «*Ниу, къуыс-къуыс кæн, дымгæ*». Объем исходной информации передан функционально равнозначными эквивалентами. Соответствуют переводимому количеству глав и главы в переводном тексте: «*В горах идет снег*», «*Мрачные ночи*», «*Друзья отца*», «*Ветер в лицо*».

Смысловая точность переводного текста исходному является доминирующим фактором в теории и практике перевода. Цель любого перевода, в первую очередь, – передача смысловой информации оригинала. И если цель будет достигнута, то и восприятие выходного текста в языковой среде воспринимающей стороны будет относительно равным восприятию исходного текста в языковой среде оригинала.

Инвариантная информация в автопереводе повести Т. Джатиева не всегда передана равнозначными средства-

ми. Объем переводимого текста не позволяет комментировать степень эквивалентной передачи единиц оригинала на уровне предложений и абзацев. Приведем лишь некоторые выводы, сделанные нами на уровне максимальной единицы перевода – текста. Так, не всегда одна и та же ситуация в сопоставимых текстах описана одним и тем же способом. Автор-переводчик для передачи исходной информации часто использует приемы генерализации и конкретизации, но при этом сохраняет смысл передаваемого отрывка. Приведем примеры из разноязычных текстов. Оригинал: «– Мæнæн ме 'фсымæртимæ цæргæйæ нал у! – йæ хæрд фæуагъта Алимурза, фæгæпп кодта фынджы цурæй...» [2, 6] – перевод: «– Нет мне здесь житья! – озлобился Алимурза и перевернул столик, на котором лежали кусочки лепешки и стояли чашки с кислым молоком» [3, 205]. «Агуыбечыр хæстмæ нал ацъд» – «После свадьбы и злополучного похищения сестры Агубечир уже не возвращался на фронт». Как видим, Т. Джатиев в переводе расширяет значение исходной единицы.

Приемы конкретизации в переводе: «Уæртæ та кружка йæ дзыхыл сдардта. Йæ былтæ асæрфта æмæ барджытырдæм акаст, къух ныхыл сæвæргæйæ. Чи сæ фæхуыдта, – нæ зоньн, фæлæ фæцырддæр æмæ сыстад, йæ комдзаг тых ныхъуыр д акодта æмæ хурыскæсеныр дæм аздæхт...» [2, 46] – «Дженалдыко кончил есть, повернулся к восходу солнышка» [3, 241]. Здесь переводящая единица по своему значению более лаконична и конкретна исходной.

У каждого народа существуют предпочтительные способы описания определенных ситуаций, которые оказываются совершенно неприемлемыми для других. Так, Джатиев в переводе изображает не совсем допустимые в осетинской среде начала XX века ситуации. Например, при обращении жены к мужу и мужа к жене использует следующие словесные конструкции: «мой муженек», «не горюй, ахсин, княгиня моя, когда-нибудь и мы заживем людьми» или, показывая

поведение снохи в обществе, употребляет фразу «*кричала жена Алимурзы*».

Неярко выражена денотативная эквивалентность в переводе названия глав повести Т. Джатиева «*Мæ урс дадалитæ*». Чаще всего мы наблюдаем не эквивалентную передачу, а замену одних названий на другие.

В некоторых новеллах переводчик меняет и место действия. В оригинале действие происходит в Ногкау, в переводе – в Беслане.

Отдельное место в переводе художественного произведения отводится передаче слов с ярко выраженной национальной спецификой. Произведения, написанные на основе народной тематики и быта, особенно богаты реалиями. Неправильная смысловая передача слов-реалий может исказить этнокультурные особенности народа, социально-исторические объекты которых они характеризуют.

Знание языка оригинала позволило Т. Джатиеву-переводчику легко распознавать слова-реалии в тексте. В автопереводе повести «*Мои седые кудри*» для передачи слов с национальной спецификой он выбрал следующие приемы:

1. Транслитерация/транскрипция: «*ахсин*», «*иронвандаг*», «*Уастырджи*», «*нихас*», «*зиу*», «*фидджин*».

2. Описательный перевод (раскрывает значения реалий с помощью слов или словосочетаний, реально существующих в языке перевода): «*къухылхæцаг æмæ æмдзуарджын*» – «*шафер и его помощник*»; «*чындзхæсджытæ*» – «*дружки невесты и жениха*»; «*æрчытæ*» – «*обувка из сыромятной кожи*».

3. Иноязычную реалию дает в транскрипции, но тут же в тексте объясняет ее значение: «*Галагон, наш горный ветер*»; «*народные сказители – зарагганджита*» (адекватный перевод – народные певцы; поэты, слагающие песни); «*славный Курдалагон*» (в сноске поясняет: «*по осетинской мифологии – небесный кузнец*»); «*Барастыр – царь смерти*» или «*Бог царства мертвых*»; «*карганаг – несущий черную весть*»;

«ахсавбадан – прощальная ночь» (адеkv. пер. – сидение со-седей и родственников у одра покойника ночью).

4. Находит в переводящем языке эквивалент: «тычытатей хъазыд» – «играл в камешки», «цухъхъа» – «черкеска», «къогъодзитæ» – «лапти», «зæнгæйттæ» – «ноговицы».

Этнокультурные смыслы слов-реалий при переводе Т. Джатиевым преимущественно сохранены.

В своем переводе М. Блинкова не отступила от сюжетной линии подлинника, переводчиком сохранено предметное содержание текста. Но и здесь мы наблюдаем случаи генерализации в переводе. Например: «*Муссæты кæртæй барæг рахызт*» [4, 121] – «А что делается на дворе Мусса? Вот кто-то выводит за ворота лошадь, великолепного скакуна самой дорогой кабардинской породы» [5, 147]; «*Уæд мæ Сырдон дæр нал хонис...*» [4, 223] – «И тогда, Фидар, ты не будешь называть меня Сырдоном. Если бы тот Сырдон, сын камня, о котором много веков подряд рассказывают у нас люди, был бы всегда умным, добрым и только бы выручал нартский народ от бед и напастей, я был бы рад моему имени. Но ведь тот Сырдон, кроме того, и обманывал, и лукавил, и за обиды жестоко мстил каждому» [5, 150]. М. Блинкова вносит дополнительную информацию в перевод. Но, на наш взгляд, не совсем верно информирует русскоязычного читателя об особенностях чудесного рождения героя нартского эпоса Сырдона от водного божества Гагага и Дзерассы.

В переводимый текст повести М. Цагараева в качестве эпиграфов органический вплетаются строки, взятые автором из стихотворений С. Кулаева и К. Хетагурова. Переводчик осетиноязычного текста вводит в текст переводы Б. Ириной и П. Панченко. Неправомерно заменяет М. Блинкова исходную информацию при передаче строк из стихотворения К. Хетагурова «*Балзы зарæг*» на строки из стихотворения «*Кто ты?*» одноименного автора в переводе А. Ахматовой:

«Скæнæм нæ тырыса
 Дзыллæйы номæй.
 Рухсмæ æнæзивæг
 Цомут æнгомæй!..»
 («Балзы зарæг») [4, 287]

Откуда у сердца
 К свободе порыв?
 И что так пылает
 В нем кровь, забурлив?
 («Кто ты?», пер. А. Ахматовой)
 [5, 217].

«Песня Черного пастуха» в тексте М. Блинковой дана в переводе Н. Гребнева [5, 163].

Для передачи в переводной текст слов-реалий М. Блинкова находила в переводящем языке равнозначные эквиваленты: «*нымæт*» – «*бурка*», «*хъæу*» – «*аул*», «*мæсыг*» – «*башня*», «*нана*» – «*бабушка*», «*куырæт*» – «*бешикет*», «*фæрссаг*» – «*окно*».

Чтобы избежать смысловых ошибок иноязычные реалии переводчиком транскрибируются или транслитерируются: «*гыци*» – «*гыци*», «*арахъхъ*» – «*арака*», «*æрчъитæ*» – «*арчи*», «*нана*» – «*нана*». Транскрипция и транслитерация позволили М. Блинковой в переводе соблюсти лексическую краткость обозначений и подчеркнуть специфичность называемых понятий.

Значения иноязычных реалий М. Блинковой также передаются с помощью контекста, способного полностью раскрыть их смысл: «*Лæгтыдзуар*» – «*покровитель мужчин и путников Уастырджы*», «*цæкуы*» – «*кукурузные зерна с раскаленной плиты*», «*ныхас*» – «*нихас – площадка, где собираются мужчины аула отдохнуть и потолковать о своих делах*». В последнем примере переводчик использовал транскрипцию и описательный перевод.

Местами М. Блинкова специально насыщала переводной текст реалиями. Например, «*хæринæгты дзæкъул*» передает как «*хурджин*» и тут же объясняет: «*сумка из козьей шкуры*»; «*дзабыр*» (обувь, чупак) в переводе «*арчи*». Нет в исходном тексте соответствующих аналогов реалиям «*черкеска*», «*парча*». Не совсем верно, на наш взгляд, М. Блинкова передала смысл следующих переводимых единиц: «*æргъæвджытæ*» (пряжка, застежка) – «*язычки пояса*»,

«кѡна» (очаг, костер, жилище) – «печка», «гуыл» (маленький пирожок; небольшой хлеб овальной формы) – «пирог», «сѣндаг» (тюрю) – «наешься, напъешься», «хѣрдгѣбыдтѣ» (галун) – «газыри».

Неотъемлемой частью процесса художественного перевода является передача образности оригинала. Речь идет о переводе фразеологизмов, поговорок и пословиц. Здесь необходимо не просто подыскать эквиваленты и аналоги переводам, а достичь образности путем адекватной замены.

Передача фразеологизмов, пословиц и поговорок в автопереводе облегчается тем, что переводчик легко распознает их в тексте и раскрывает значения. Но остается проблема подыскать адекватные языковые средства, что далеко не просто. Проследим, как преодолевал эти трудности в своем авторском переводе Т.И. Джатиев. В повести «Мѣ урс дадалитѣ» встречается немало фразеологизмов с ярко выраженной национальной спецификой. Для их передачи автор перевода не всегда находил эквиваленты: «*мѣ зѣрдѣ куы ныддур, мѣ фѣрстѣ куы фѣтонынцѣ*» – «*свет сойдетъся клином*». Чаще всего Т. Джатиев в переводе просто опускал фразеологическую единицу. Так, мы не увидим в переводе следующих ФЕ оригинала: «*туджджыны цѣстѣй йѣм кѣсы*», «*сѣ цѣстытѣ нал истой*», «*зѣрдѣ нѣ кумдта*», «*йѣ тѣѣнгтѣ кѣмѣн ацагѣта*», «*мѣхицѣн ныфсытѣ ѣвѣрдтон*», «*цѣстыныкѣуылдмѣ*», «*ме 'муд ѣрцѣд*», «*асаст йѣ хѣару*», «*мѣ зѣрдѣ асаст*» и т.д. И, наоборот, в автопереводе для передачи смысла оригинала активно использует русские фразеологизмы: «*наговорили семь верст до небес*», «*с первыми петухами*», «*смогут языками чесать*», «*нос не задирают*», «*идти с сумой по миру*», «*не ради красного словца*», «*жить душа в душу*», «*гнуть до седьмого пота*», «*и в ус бы не дули*», «*сними камень с души*», «*задам я вам перцу*» и т.д.

Для передачи поговорок и пословиц оригинала в автопереводе Т. Джатиев использовал дословный перевод.

Например: «*маэгуырыл, дам, дур хæрдмæ тулы*» – «на бедного, говорят, и падающий камень вверх катится»; «*мæлдзыгæн йе 'сæфт куы 'рцæуы, базыртæ йыл уæд базайы*» – «говорят, когда муравей погибает, у него крылья вырастают»; «*куыдз, дам, къуылыхæй нæ мæлы*» – «от хромоты собака не подыхает». Не находя в переводящем языке взаимозаменяемых паремий оригинала, просто опускал их. Так, не представлены в переводе следующие единицы: «*тагъд дон фурды не 'ййафы*», «*сæргом дзырды къæм нæй*», «*мæсыг хи дурæй хæлы*», «*бас, дам, кæй басудзы, уый доныл дæр фу кæны*». Иногда для передачи смысла подлинника использовал русские пословицы: «*голь на выдумки горазда*», «*на людской роток не накинешь платок*», «*куда иголка, туда и нитка*». Как видим, Джатиев опускал идиомы с ярко выраженной национальной окраской и старался приблизить перевод к новой, принимающей культуре.

В переводе М. Блинковой адекватно передан коннотативный компонент содержания исходного текста. Эмоционально-оценочные единицы переводящего языка образны и индивидуальны. Для передачи исходных фразеологических единиц в переводном тексте М. Блинкова использовала следующие основные способы:

1. Находит равнозначные фразеологические эквиваленты с совпадающими денотативным и коннотативным компонентами, ФЕ в ИЯ = ФЕ в ПЯ: «*йæхицæн фæндæгтæ агуры*» – «*путь себе наметил*», «*йæ зæрдæ нал фæлæууыд*» – «*не выдержала душа*», «*фырцинæй мæ зæрдæ мæ риуы скафыд*» – «*сердце мое радостно забилося*», «*йæ фындз æддæмæ ничи радардта*» – «*носа из дома не высунули*», «*дæ фындз куы æруагътай*» – «*повесил нос*».

2. Фразеологизмы исходного языка переводит с помощью русских фразеологизмов с тождественными или близкими образами и значениями: «*нырма зæххæй уылынджый-ас йедтæмæ зынгæ дæр нæма кæны*» – «*от горшка два вершка*», «*мастыл ма цæхх акодта*» – «*подлила своими сло-*

вами масла в огонь», «ме 'взаг стæнæг» – «язык мой высок уже», «мæтæй бахус» – «потеряла покой» и т.д.

3. Применяет нефразеологический перевод: фразеологическую единицу исходного языка заменяет свободным сочетанием слов (ФЕ ИЯ и ПЯ являются только семантически эквивалентами): «йæ зæрдæ хъазын агуырда» – «было веселое настроение», «дæ зæрдыл æрлаууын кæндзынæн» – «я с тебя спрошу», «мæ зæрдæ фæрриссын кодтой» – «рассердился», «йæ ныфс нæ хæссы» – «не решается», «сæ быны дон бацъид» – «растревожились они», «сæ миттæ тайын байдыдтой» – «не зря волнуются», «цæстытæ нæм æнхъæлмæ касынæй ныуурс ты» – «истомился, ожидая нас», «нæ царм нын стигъыны» – «грабят и убивают нас», «дæумæ сæ зæрдæ æхсайы» – «о тебе беспокоятся», «сдыдæй мæлыны» – «голодные». Как видим, семантика фразеологизмов передана, но национально специфические фразеологические образы утрачены.

4. Для передачи осетинского фразеологизма «мæ ныфс нæ бахастон» М. Блинкова использует антонимический перевод – «я уже набрался духу».

Для сохранения национального колорита исходных паремий М. Блинкова прибегает к дословному их переводу: «кæд ды рувас дæ, уæд æз та – дæ къæдзил» – «будто ты лиса, а я ее хвост»; «сæ мыды къæм бахауд» – «волосок попал в мед их дружбы»; «калм, дам, битъынайæ тарст æмæ йæ хъуынкъыл æрзад» – «змея мяты боялась, мята у ее норы выросла» и т.д.

Паремию исходного текста «хъавæгæй æхсæг фæраздæр уыдзæн» в переводе заменяет другой близкой по значению – «приступивший к делу всегда опередит того, кто еще только руками размахивает».

Сравнительно-сопоставительный анализ разноязычных текстов позволяет нам сделать следующие выводы. Авторство оригинала и перевода повести «Мæ урс дадалитæ» – «Мои седые кудри» позволило Т. Джатиеву

добиться эквивалентности при передаче смыслового содержания подлинника, частичной при передаче формы и образности оригинала. Тогда как при традиционном переводе переводчику удалось добиться эквивалентности на формальном, смысловом, отчасти коннотативном уровне. Переводчик М. Блинкова старается отразить идейно-эстетические, стилевые и композиционные особенности переводимого произведения.

Примечания

1. *Нелюбин А. А.* Толковый переводоведческий словарь. 3-е изд., перераб. М., 2003.
2. *Дзадтиаты Т.* Мæ урс дадалитæ. Назирæты радзырдтæ. Орджоникидзе, 1965.
3. *Джатиев Т.* Мои седые кудри. Повесть/Перевод автора. М., 1972.
4. *Цæгæраты М.* Сау хохы фиййау. Повесть // М. Цæгæраты. Равзæрст уацмыстæ. Дыууæ томæй. Т.1. Орджоникидзе, 1975.
5. *Цагараев М.* Пастух Черной горы. Перевод М. Блинковой // М. Цагараев. Осетинская быль. Повести и рассказы. М., 1965.

И. С. Надбитова

(Элиста)

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР

Фольклор – это народная мудрость, в которой отражена трудовая деятельность, общественный и бытовой уклад, верования и различные культы, бытующие на протяжении многих столетий. В устном народном поэтическом творчестве воплощены мечты, идеалы и стремления народа, его поэтическая фантазия, чувства, переживания, протест против социального неравенства, мечты о лучшей доле и справедливости.

Устное народное творчество калмыков представлено большим разнообразием видов и форм произведений, богатством содержания, сюжетов и художественно-изобразительных средств. В нем в той или иной форме отражены все этапы сложной многовековой истории народа, черты хозяйственно-бытового уклада, его художественно-эстетические и философские взгляды. Пословицы и поговорки относятся к малым жанрам устного поэтического творчества калмыков.

В данной статье рассмотрены пословицы калмыков как самостоятельный фольклорный жанр, дана характеристика источников возникновения пословиц, особенностей их художественной формы. Материалом послужили калмыцкие народные афоризмы из сборников «Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс», составленном Б. Букшаевым и И. Мацаковым, и «Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая», подготовленном Б.Х. Тодаевой.

Термины «пословица» и «поговорка» на калмыцком языке звучат как «үлгүр» и «цецн үг», что означает «образец, пример», «мудрое слово». Признаки паремий, их значение заложены в самих терминах.

Пословицы – это краткие образные изречения, имеющие законченный смысл, в которых заключены завершенные су-

ждения о различных сторонах жизни. Своеобразна и композиция пословиц: они имеют двух, трех, четырех- членную синтаксическую форму, им свойственна ритмическая организация и особое звуковое оформление. Пословицы по объему кратки, в них каждое слово содержательно и точно, отсутствуют лишние слова.

В отличие от пословиц, поговорки не имеют завершеного смысла, актуальны только в контексте, конкретной ситуации. Они всегда предметно-образны, не прибегают к абстрактным понятиям и не содержат обобщения, которое присуще пословицам. Поговорки всегда одночленны. Значение и содержание пословиц определено самим народом:

Хуучн үлгүрт худл уга.

В старинных пословицах нет лжи.

Үгиг сээхрүлдгнь үлгүр,

Өвгиг сээхрүлдгнь сахл.

Речь украшает пословица,

Старца украшает борода.

По мнению известного собирателя русских паремий В.И. Даля, «пословица – коротенькая притча; сама же она говорит, что голая речь не пословица. Это – суждение, приговор, поучение, высказанное обиняком и пущенное в оборот, под чеканом народности. Пословица – обиняк, с приложением к делу, понятый и принятый всеми. Но одна речь не пословица: как всякая притча, полная пословица состоит из двух частей: из обиняка, картины, общего суждения и из приложения, толкования, поучения; нередко, однако же, вторая часть опускается, предоставляется сметливости слушателя, и тогда пословицу почти не отличишь от поговорки [1, 18].

Поговорку В.И.Даль трактует как «окольное выражение, переносная речь, простое иносказание, обиняк, способ выражения, но без притчи, без суждения, заключения, применения; это одна первая половина пословицы. Поговорка заменяет только прямую речь окольной, не договаривает, иногда и не называет вещи, но условно, весьма ясно намека-

ет. Она не говорит: он пьян; а скажет: «У него в глазах двоится, он навеселе, язык лыка не вяжет...» [1, 20].

Одна из теоретических работ по разграничению понятий пословица и поговорка – типологическая классификация Г.А. Пермякова. В ней отмечено, что «поговорками называют иносказательные словесные обороты, выражающие «незаконченные «суждения» (например – *толочь воду в ступе*), а пословицами – иносказательные предложения, которые формулируют «законченную мысль» (например: *Воду в ступе толочь – вода и будет*) [2, 8]. Калмыцкими фольклористами проделана определенная работа по собиранию и изучению богатого пословичного материала. Исследованию калмыцких паремий посвящена книга Б.Б. Оконова «Калмыцкие народные пословицы и поговорки», в которой рассмотрена тематика и поэтика калмыцких пословиц и поговорок, а также их композиционные особенности [3].

Основным источником возникновения народных пословиц и поговорок является историческая эпоха, жизненный опыт народа, его быт и традиции, материальная и духовная культура, а также трудовая деятельность человека, его меткие наблюдения.

Пословицы и поговорки, созданные в эпоху феодального строя, отражают бесправие, подневольный труд кочевника, острое социальное неравенство между богатыми и бедными:

Хан күүнд хазар уга,
Нойн күүнд ногт уга.
*Для хана нет узды,
Для нойона нет недоуздка.*

При сопоставлении с животными подчеркивается непостоянство богачей:

Нойн урвач,
Ноха шарвач.
*Нойон изменчив,
Собака льстива.*

Источником возникновения некоторых калмыцких паремий явилось заимствование пословиц и поговорок из русского фольклора. В отдельных пословицах можно встретить морфологически близкие слова из лексики русского языка, прямой перевод русских изречений:

Гиичд бээсн сэн,
Болв гертэн бээсн деер.
*В гостях хорошо,
А дома лучше.*
Мөңгн мөңгндэн.
Деньги к деньгам.

Тема бесправия женщины – одна из распространенных тем в литературных и фольклорных произведениях. Образ женщины в паремиях рассматривается в совокупности моральных и этических качеств, что происходит с учетом традиционных норм кочевого народа. Известна нелегкая доля женщины в условиях феодального строя. После замужества женщина-калмычка не имела права называть по имени мужа и его родственников. В их присутствии запрещалось ходить без головного убора и босыми ногами. Такое отношение к женщине нашло отражение в пословице:

Күүкд күүнэ үс ут болвчн, ухань ахр.
Хотя у женщины волосы длинные, но ум короткий.

Вместе с тем, имеются пословицы о женщине, противоположные по смыслу, в которых подчеркивается ее ум, красота, кротость и доброта:

Экнр эмдрлин чимг,
Эмэл мөрни чимг.
*Женщины – украшение жизни,
Седло – украшение коня.*
Көлэрн тээлдг хоста бол,
Үгэрн болдг гергтэ бол.
*Заимей сапоги, которые снимались бы легко,
Заведи жену, которая была бы послушна.*
Үнр сээтэ цецгт эрвэкэ олн цуһардг,

Өңг сээтэ экнрт эр олн цуһлардг.

*Возле пахучего цветка много бабочек собирается,
Возле красивых женщин много мужчин собирается.*

Испокон веков калмыки разводили четыре вида скота: лошади, крупный рогатый скот, овцы, верблюды. Коз не разводили, они считались признаком бедности:

Бээхтэ цагт темэ өсқдг,
Угарх цагт яма өсқдг.

*Когда богатеют, разводят верблюдов,
Когда беднеют, разводят коз.*

Скот давал мясо, молоко, шкуры, шерсть, кожи и др., был главным мерилем богатства у калмыков. Они хорошо знали повадки животных. В фонде калмыцких афористических изречений пословичных текстов, связанных со скотоводством, множество.

Мал асрхла, амн тоста.

Кто выращивает скот, у того рот в масле.

Мал күн хойрин эмнь холвата.

Душа человека и скота неотделимы.

Сэн көдлмшэс жирһл ясрдг,

Сэн идгэс мал тарһлдг.

От хорошей работы жизнь улучшается,

От хорошего пастбища скот поправляется.

Первое место среди домашних животных принадлежало коню. Исключительное значение коня в жизни калмыков-кочевников нашло отражение во всех фольклорных жанрах калмыков, в том числе и в образцах малых жанров:

Залу насндан кү тань,

Мөрнэ сээнднь һазр тань.

В молодости знакомься с людьми,

Пока конь хорош, узнавай земли.

Сэн залуһас үүл хөөһдго,

Сэн мөрнэс эмэл хөөһдго.

От хорошего мужчины не отбывают дела,

От хорошей лошади не отстает седло.

Многие паремии построены на сравнениях, сопоставлениях понятий, наиболее распространенными являются инвариантные пары: добро – зло, далекий – близкий, много – мало, хорошо – плохо, свое – чужое и др.

Что касается композиции, то в большинстве случаев пословицы двучленны (реже – трех- и четырехчленны), ритмичны, содержат звуковые повторы, различные тропы и фигуры.

Пословицы ярко и образно украшают речь человека. Особенность этого жанра заключена в том, что в столь краткой форме отражены традиции, жизненный опыт, чаяния и культура народа. В речи пословица часто становится поговоркой и наоборот. В процессе бытования пословицы и поговорки, как и другие фольклорные жанры, пополняются вариантами, что приводит к изменению структуры и лексического состава.

Пословицы и поговорки употребляются в повседневной разговорной речи, что объясняется краткостью, точностью вложенной в них мысли и легко запоминающейся художественной форме. Калмыцкие паремии тесно связаны с окружающей действительностью, в речевой ситуации полифункциональны.

Таким образом, характерные устойчивые признаки, присущие пословицам – обобщенный философский смысл, законченность суждений, многочленность, вариативность, структурная завершенность – все это дает возможность выделить пословицы в самостоятельный фольклорный жанр, чего нельзя сказать о поговорках. Поэтому поговорки следует рассматривать как разновидность жанра пословиц устно-поэтического творчества калмыков. Калмыцкие пословицы и поговорки являются ценным источником для глубокого изучения истории, обычаев, традиций калмыков, их духовной и материальной культуры.

Примечания

1. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
2. *Пермяков Г.А.* От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М., 1970.
3. *Оконов Б.Б.* Калмыцкие народные пословицы и поговорки. Элиста, 1980.
4. Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая. Сост. и перев. Б.Х. Тодаевой. Элиста, 2007.
5. Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Диглж барт белдснь Букшан Бадм, Мацга Иван. Элст, 1960. (*на калм.яз.*)

**ЭТНОЛИНГВИСТИКА,
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
И ПЕДАГОГИКА**



Е. Б. Бесолова

(Владикавказ)

**О МАКРОКОНЦЕПТЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА
«ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА»**

Лексика как составная часть языка – многомерна, она, обозначая важнейшие ценности культуры, в то же время достаточно частотна и обсуждаема в текстах культуры. Интенсивно наступающему процессу глобализации, разрушающему лингвокультурное многообразие мира, можно и нужно противопоставить, на наш взгляд, изучение языковой личности с присущим ей опытом познания и особенностями восприятия, категоризации, концептуализации и осознания окружающего мира, с целью сохранить родной язык и его национальную самобытность, а также своеобразие национальных особенностей его носителей.

Лексический состав любого национального языка, как известно, определяет «лицо» культуры, особенности её мировидения, что даёт нам основание считать, что этнографическая лексика – это «концептуализированная предметная область в языке и культуре» [1], обозначающая важнейшие концепты или константы осетинской культуры, соотносящиеся с базовыми ценностями культуры осетин.

Сложность этнической и политической истории, территориальные особенности в культуре и бытовом укладе жизни осетин нашли отражение в богатой этнографической лексике их языка, отражающей их материальную и духовную культуру, национальные традиции, обычаи и обряды, хозяйственно-экономический уклад жизни и мн. др., т.е. в концептуализации мира осетинского языка.

Одним словом, совокупность предметных сфер, аккумулирующих и преломляющих в своей семантике своеобразие культурно-исторического опыта народа, и составляет понятие концепта «*этнографическая лексика*» [1]. Анализируемый концепт является базовым, составляет фундамент осетинского языка и даёт ключ для понимания языковой картины мира осетин.

Концептуальное значение этнографической лексики – это некое общее представление, термин, понятие, существующее в нашем сознании, добавим, что оно ограничено рамками отражаемой реалии, не осложнено какой бы то ни было оценкой.

Макроконцепт осетинского языка *этнографическая лексика* мы разделили на два микроконцепта: *материальная культура* и *духовная культура*. Они состоят из различных аспектов, объективируемых в языке этнографизмами материальной и духовной культуры.

К лексике, связанной с *материальной культурой* осетин, относятся:

1. названия построек: а) названия домов, б) названия хозяйственных построек, в) названия временных жилищ;

2. названия предметов домашнего обихода и приспособлений для ведения хозяйства;

3. названия одежды и украшений: а) наименования одежды, б) названия головных уборов, в) названия обуви, г) названия украшений;

4. названия пищи (кушанья и напитки): а) наименования молока и молочных продуктов, б) наименования мясных

продуктов, в) названия кушаний из круп и муки, г) названия хлебных изделий, напитков.

К лексике, связанной с *духовной культурой* осетин, относятся:

1. названия обрядов и обычаев; 2. лексика, связанная с верованиями;

3. лексика народной медицины; 4. термины фольклора;

5. мифологическая лексика; 6. названия народной музыки и танцев.

При изучении этнографической лексики по таким лексико-семантическим группам возможно также установление природных условий, в которых протекала жизнь народа, определение его основных занятий, особенностей хозяйствования, жилища, древнейших верований, а также психологии народа.

Лексико-семантические группы выделяются на основе денотативной функции *наименований*, *принципе номинации*. Эту классификацию по этнографическим реалиям можно разделить ещё и на подгруппы.

По Б. А. Калоеву, первой по времени формой поселения было *родовое, семейное (мыггагон хъæуæвæрд)* [2, 314]. К примеру, «В Нарской котловине нет почти ни одного поселения, жители которого не были бы связаны самым близким родством» [3, 314].

Селение у осетин носит наименование *хъæу*, в свою очередь оно делится на кварталы *сых*.

1. *Этнографическая лексика, связанная с жилищем, постройками*. Эта лексика расчленяется на следующие группы:

а) названия жилищ: *ныккæнд* «полуподземная постройка», *гæнах* «дом-крепость», *галуан* «замок», *фидар* «крепость», *даргъ хæдзар* «длинный дом», *мæсыг* «башня», *кауын хæдзар* «дом-плетёнка», *хъæдын хæдзар* «дом из дерева», *уырыссаг хæдзар* «русский дом», *сæрдыгон хæдзар* «летний хæдзар», *хъæууон цæрæнуат (æдкæрт)* «усадыба», и др.;

б) наименования, связанные с внутренним устройством жилищ: *кьона* «очаг», *уат* «комната», *цеджындз* «опорный столб», *раехыс* «надочажная цепь», *тыргъ* «сени», *уазэгдон* «кунацкая», *назы цырагъ* «лучина», *пец* «печь», *фынг* «треножный столик», *хъедын тьахтин* (даргъ бандон) «деревянная тахта», *къелетджын* (бандон), *хъандзалдзэн/диг. сире кьела* «кресло», *астэуккаг аххæрæг* («главная») поперечная балка в потолке», и др.;

в) наименования хозяйственных построек: *скъæт* «хлев», *хъомдон* «хлев для крупного рогатого скота», *къæбиц* «кладовая», *кьуту* «амбар (маленький)», *хордон*, *гон/диг. гура*, южн.-осет. *бегъели* «амбар», *æварæн*, *ныккæнд*, *тол* «погреб», и др.;

г) названия поселений: *зымæгиуат* «зимовье, место для зимовки скота», *раз* «летнее жильё пастухов в горах»; *халагъуд*, *мусонг* «шалаш», *цатыр* «палатка» (ср.: карач. *чатыр* «палатка»), *къæс* «лачуга, хибара», и др.

2. Этнографические термины, обозначающие предметы домашнего обихода и приспособлений для ведения хозяйства, можно сгруппировать следующим образом:

а) этнографизмы, связанные с животноводством: *лалым*, *къуныри* «большой бурдюк», *дичъи* «маленький бурдюк», *фыййау* «пастух, чабан», *хъуын* «шерсть», *уæргъуын* «моток шерсти», *дзæкъул* «заплечный мешок», *къасса* «мешок», *цæхдарæнтæ* «ёмкости для дачи соли животным», *стурбаедтæн къелеттæ* «приспособления для привязывания крупного рогатого скота», *холлагдæдтæн кæвдæс* «кормушка», *къахахæн фыййауы лæдзæг* «палка чабана для ловли овец», *холлагхæссæн тæскъ* «плетёная корзина для сена», *фæсал* «трава с альпийских лугов», *арвистон* «корм для скотины (смесь сена с соломой)», и др.;

б) наименования предметов посуды и кухонной утвари: *аг* «котёл для варки пищи», *бæгæны нузæн* «бокал для пива», *бæгæны нузæн куыси* «ковш для пива», *цаджинаг* «медный котёл для варки пива», *хъуылы*, *къæраби* «масло-

бойки», *фæрсудзæн* «цедилка, фильтр», *царвицæгъдæн* «сепаратор», *хъуылæг* «деревянная кадка со вставным дном», *чъиритæбæгъ* «блюдо для пирогов»; *чъириисæн* «лопаточка для доставания пирогов из сковороды», *къуырф тæбæгъ* «глубокая тарелка», *фæхт* «ступа», *къус* «чаша», *арынг* «корыто», *æлхой* «пест», *уидыг* «ложка», *цылыхъ* «бурдюк для ношения воды», *цугун* «чугунок, чугун», *цолпы* (ср.: кааб. *чолпу* половник) «большая разливательная ложка», *сасир* «сито», *тебæ* «сковорода», *куыси* «деревянный ковш», и др.;

в) этнографическая лексика, обозначающая орудия земледелия: *дзывыр* «соха», *гутон* «плуг» (ср.: карач. ц. диал. *готон*), (*гутоны*) *æфсæн* «лемех сохи», *къæни* «мотыга, тяпка», *æхсырф* «серп», *хуымгæрдæг* «жнец», *æрмгуырой/диг. гъæргуройнæ* «ручная мельница», *æфсондз* «ядро», *сæмæн* «ось (арбы, машины)», *ирон цæвæг* «осетинская коса», *хъогъаницæ диг.* «лопаточка для очистки лемеха от земли» (< каб. *кхъуэхъэнцæ*, адыг. *къохъани*), (*гутоны*) *хæцæн* «рукоятка плуга», *бел* «лопата», *цæвæг* «коса», *рæтсæнагъд/диг. ар* «оглобля», *дышлæ* «дышло», *адæг (горная)/диг. асойнæ; похци (равнинная)* «борона», *халамæрзæн/диг. пахса* «грабли», сагой «деревянные вилы с козыми рогами», *хъæсдарæн* «приспособление для отбивания косы», *мæхъи* «плетенье для перевозки сена с горы», *цæвæджыдур* «камень для оттачивания косы», и др.

3. Этнографизмы, обозначающие названия одежды:

а) наименования одежды: *цухъхъа* «черкеска»; *къаба*, *сыф* «платье (женское)»; *хæдон* «туникообразная рубашка с широкими рукавами»; *хæлын салбар* «шаровары из обработанных овечьих шкур»; *хæлын кæриц* «корсет (в национальном костюме невесты)»; *зæнгой* «ноговица», *куырæт* «бешмет», *уæлæдарæн нымæт* «бурка», *уæлдзарм кæриц* «барашковая шуба», *уæрагдарæнтæ* «шерстяные или овчинные набедренники», *уæгъд кæриц* «овчинный тулуп», и др.;

б) наименования головных уборов: *басылыхъхъ* «баш-

лык», *хæлын худ* «барашковая шапка», *тинтычъи худ* «войлочная шляпа из белого козьего пуха», *нымæт худ* «войлочная шляпа», *уæлдзарм худ* «овчинные и барашковые шапки», *сæрбæттæн* «головной платок из белой фабричной материи», *хауджын кæлмæрзæн* «шёлковый орнаментированный платок с длинными кистями», *хыз* «лёгкий платок из тюля или газа», *чындзы худ* «шапочка невесты, расшитая золотым и серебряным галуном», и др.;

в) названия обуви: *дзабыртæ* (ср.: каб. *чабыр* «примитивная мужская обувь без каблука из сыромятной кожи, чувяк») «чувяки», *хæдбын дзабыртæ*, *хæдбынтæ* «чувяки», *уæлфаджын дзабыртæ* «полусапожки», *æрчитæ* «чувяки», *къогъодзитæ* «чувяки из цельного куска кожи», и др.;

г) наименования украшений: *ирон рон* «мужской пояс»; *хъама* «кинжал», *бæрцитæ* «газыри», *риуыгънаджытæ* «нагрудные застёжки, серебряные или позолоченные»; *хъусцæг* «серьга»; *хæрдгæбос* «шнур»; *фæрдгуытæ*, *хæрдоджытæ*, *дзындзытæ* «бусы»; *камари* «пояс, серебряный или золотой, к женскому национальному костюму»; *цонгдарæн* «браслет»; *хæрдгæхуыд* «шитьё серебром, золотом, канителью»; *нывæфтыд*, *кæдзист* «украшение, орнамент, узор»; *алдымбыд*, *быд* «отделка, тесьма шёлковая, галун»; *нывхуыд* «вышивка»; *фæлындæнтæ* «прикрасы»; и др.

4. Этнографизмы, обозначающие названия пищи и напитков:

гуыдын «большой свадебный пирог»; *махсымæ* «брага», *кæрдзын* «чурек», *айран* «кислое молоко особой закваски»; *къæны* (ср.: карач. *гыты*) «приготовленный на грибах кефир»; *лывзæ* (< каб. *лыбжъэ*) «соус, мясо в сметане, молоке»; *хæлтъамæдон* «похлебка из кукурузной муки» (< каб. *хъэлэмэпс* «суп, в котором варится лепёшка из кукурузной муки; адыгейск. *хъалтæмыс*); *хæлтъамæ* «галушки из кукурузной муки, сваренные в супе» (< каб. *хъэлэмэ*), *бæгæны/бæгæни* «пиво» (< каб. *бæджынэ* «древнее адыгское блюдо, приготовляемое из ячменной или овсяной или

кукурузной муки и сметаны, сладко-кислая каша, кисель»), *халывва* «ватрушки, печенье, хворост; пирожок с сыром» (< каб. *хьэлывэ* «жареные пирожки с сыром»); *дзэрна* «кушанье из варёных зёрен кукурузы или пшеницы» (< *жырна* «у карачаевцев и балкарцев блюдо, приготовляемое из очищенных на ступе зерен кукурузы, иногда с добавлением фасоли»), *дзыкка* «каша из муки с сыром или сметаной», *мисын* «пахта», *кьуымас* «квас или брага из кукурузной муки», *дзорма* «домашняя колбаса; колбаса из тонких кишок» (< каб. *жёрме* «кушанье из измельчённого нутряного сала, жирных кишок мелкого рогатого скота, завернутых в куски из стенок желудка животного, сваренное в котле»), *блмышь*, *хомыс*, *кьалуа* «блюда, приготовлявшиеся из овсяной муки горцами» и др.

5. *Этнографизмы, обозначающие названия ритуальной и обрядовой пищи:*

нывонд, *нывондаг* «жертва, жертвенное животное»; *кусерттаг* «животное, предназначенное для убоя (по случаю свадьбы, похорон и пр.)»; *хьэдурджын* «пирог с начинкой из фасоли, готовят на поминальный стол»; *уелибаех* «пирог с начинкой из сыра»; *арахьхь* «самогон, арака, водка»; *фыдызгьал* «мясо жертвенного животного»; *нозт* «напитки, выпивка», *лауыз* «блинчик, плоская тонкая лепёшка», *цаехх* «соль», *хистаг* «продукты, предназначенные для поминок», *сабеттаг* «поминальные приношения», *пырынз саккерима* «кутья», *каерчитә* «куры», *каеф* «рыба», *ейчитә* «варёные яйца», *хьайла* «яичница», *дзыкка* «каша из муки и свежего сыра», *дыргьтә* «фрукты», *кьафеттә* «конфеты», *кьуыдырвых дзидза* «мясо», *каердзын* «хлеб», *маердаехсавары каердзынтә* «хлеб, пироги к ужину после смерти члена семьи», *дзэрна* «кушанье из варёных зёрен кукурузы или пшеницы» (< карач. *бюртюк жырна* «кушанье из отваренных зерен (чего-либо)»), *тиш жырна* «отваренные зерна кукурузы, ячменя, фасоли, пшеницы, протолченные в специальной ступе»), *авдаенбеттаен* «угощение по поводу

первого укладывания ребёнка в люльку», *рæвдуан* «яйцо», *плау* «плов», и др.

6. *Этнографизмы, отражающие традиции, обряды, обычаи:*

а) названия, связанные с рождением и воспитанием ребенка: *хæрзæггураггаг* «мзда, магарыч за сообщённую приятную новость», *авдæн* «детская колыбель, люлька», *нывæфтыд авдæн* «резная люлька», *авдæны зарæгалалайы зарæг* «колыбельная песня», *авдæнбæттæн* «день, когда укладывают впервые ребёнка в люльку, торжества по поводу первого пеленания ребенка», *номæвæрæн* «обряд «имянаречения» ребёнка мужского пола», *кæхигæнæн* «праздник в честь новорождённых мальчиков в июле»; *Цæуæггаг* «праздник «Дорожный», который по истечении трёх пасхальных праздников (т.е. трёх лет) для мальчика на четвертый день пасхи – в четверг – устраивали»; *сыппа* «костяная трубка из голени овцы для стока мочи ребенка в люльке» (ср.: карач.-балк. *сыппа* с тем же значением); *дæсны ус/разг. æвгъæдгæс* «принимаящая роды, повитуха»; *хæрынкъа* «маленький ножик, который беременная носила с собой в качестве оберега»; *уазæвæрдæ* «обряд ритуального окропления или помазания новорожденного мальчика кровью животного, принесённого в жертву Хуыцау и Уасгерги отцом ребенка (при рождении), у которого предыдущие новорожденные умирали»; *номæвæрын* «обряд имянаречения», *номæвæрыны куывд* «торжество по поводу имянаречения ребенка», *афæдзы куывд* «праздник в честь исполнения ребенку одного года», *цыргъаг* «появление первого зуба у ребенка, букв. острие», и др.;

б) наименования традиционных обрядов сватовства, бракосочетания: *минæвар* «сват, посредник»; *чындз* «невестка, сноха»; *чындзаг* «девушка на выданье»; *чындзæмбал* «родственник невесты, сопровождающий её в дом жениха», *чындзæрвыст* «отправление невесты; свадьба в родительском доме девушки», *чындзæхсæв* «свадебное пир-

шество в доме жениха», *чындздзон дзаума* «приданое невесты», *чындздзон къаба* «свадебный костюм», *чындздзон чызг* «девушка на выданье», *чындзхаст* «свадьба с приведением невесты в дом *чындзхон* «свадебный дружка»; *чызггур*, *усгур* «жених (будущий)»; *усракуыр* «женитьба», *цаставараг* «тот, кто где-либо примечает девушку, чтобы потом посватать её кому-либо», *чызг уынын* «смотрины»; *искамаен усаг агур* досл. «ищущая кому-либо невесту» сваха», *чындз/усаг* «невеста»; *чындз афсинма хоныны фатк* «обряд введения невесты в помещение, где живут родители мужа, и показ ее родителям и родственникам жениха»; *чындзхонтса/чындзхасджытса* «дружки, товарищи, сопровождающие жениха в его поездке за невестой»; *нымсеттухсг* «дружка, сват, букв. «валяющий войлок», *куырдуат* «пребывание засватанной в доме её родителей до свадьбы», *фидауджытса* «доверенные лица, посредники при заключении брачной договорённости», *ахастарг* «выкуп за проезд или проход (свадебный обряд)»; *чындз ракаеныны фатк* «вывод невесты из родительского дома»; *куывд* «пир, торжество, угощение»; *нывонд/кусарт* «жертвенное животное»; *ирæд* «калым за невесту»; *мысайнаг* «залог со стороны жениха при помолвке»; *фидаугггаг* «подтверждение брачного сговора, оставляемый в доме девушки», *зиу* «сбор помощи для выплаты калыма»; *мыды къус* «чаша, наполненная смесью меда и масла»; *чындзы лавартта* «подарки родителей невесты в честь дома семьи, жениха в день свадьбы»; *хицауаг* «подарок свёкру от невесты»; *чындзхасджыты фынг* «угощение, предназначенное для поезжан»; *афсинаг* «подарок свекрови от невесты»; *хыз/чындзы хыз* «фата, вуаль невесты»; *доньскъафæн* «первое обрядовое вождение невесты по воду»; *канга мад* «посажёная мать»; *чындзæхсæвы хъаст* «танцы, устраиваемые в доме жениха»; *чындзы дзаума* «приданое»; *цыбыр куыраг* «кафтанчик, который засватанная девушка начинала носить после брачного сговора до замужества», *чегърейы фæлыст лæдзæг* «трость распоряди-

теля танцев», *гуыдын* «большой свадебный пирог невесты», *риуаегънаеджытае* «свадебные нагрудники с застёжками», *саерызæды хацъил/къимбус* «свадебный флажок», *чындзы тырыса* «свадебный флаг»; *чындзы раздарæн* «свадебный передник невесты», *чындзы худ* «свадебная шапочка невесты», *фарны-фарны-хъил* «ритуальный шест крестовидной формы, букв. «шест фарна», *уалахиздзауы лæвар* «подарок победителю в свадебной стрельбе», *маймули* «ряженный – персонаж свадьбы, который развлекает народ на свадьбах»; *Алай* «народная песня, которая исполняется, когда выводят невесту и приводят в дом жениха», *тиуы цыд/тиудзыд* «визит брата мужа в дом невесты», *сусæгцыд* «предсвадебный тайный визит жениха со своими друзьями в дом невесты», *къухылхацæг* «шафер, букв. «держачий за руку», *æмдзуарджын* «дружка, второй шафер, букв. имеющий общее святилище», *хызисæны фæтк* «обряд снятия фаты», *хызисæг* «дружка, который снимает фату невесты», *сиахс-цыд* «обрядовый визит зятя в дом невесты в день свадьбы», *фысым* «тот, у кого пребывает жених во время свадьбы», и др. [2];

в) термины, связанные с погребальными и религиозными обрядами осетин:

адзал «неизбежная кончина; смерть»; *æрвдзæф* «поражённый молнией»; *æвдæм боны хист* «поминки спустя семь дней после похорон»; *амаддзаг* «склеп для покойника»; «ежегодные поминки по убитому молнией»; *амайга ингæн* «могила, выложенная из камня или кирпича»; *амæлæты бон*, *амæлæн бон* «день смерти»; *аходын* «отведать, делать предусмотренный обычаем первый кус от ритуального пирога или глоток из чаши после молитвы старшего»; *афæдзы хист* «годовые поминки»; *æлæм* «обрядовый предмет в виде креста или хоругви с развешанными сладостями»; *бæллæхы хабар* «горестная весть»; *зæронд мæрдты хист* «поминки по давно умершим»; *(йæ) зынджы хай* «букв. «доля его огня», т.е. покойника; обряд разведения костра на

могиле усопшего мужчины»; *куадзæны хист* «пасхальные поминки»; *ныгæнæн бон* «день погребения» и др.;

г) этнографизмы, обозначающие национальные традиции и игры:

бæлдæргæн «праздник оплодотворения природы»; *куыррисдзау* «новогодний обряд оборотней»; *бæхфæлдисын* «обряд посвящения коня покойнику»; *симд* «древний обрядовый массовый хороводный танец», *нывонды къæбæл/тæгæл* «посвятительный знак, одевавшийся на шею жертвенного животного», *зиу* «общественная помощь», *Хуыцауы дзуар* «праздник, посвященный патрону плодородия и покровителю браков», *Цыппурс* «праздник, предшествующий новому году и открывающий зимний цикл», *Бынатыхицау/Бундор* «праздник в первую среду после праздника Цыппурс», *Хæйрæджыты æхсæв/Кæйдæрты æхсæв/Дзинкъуртæ* праздник в честь покровителя дома и его антипода – дьявола, строящего козни членам семьи; отмечается в первую среду после Цыппурс; *басылтæ* «лепешки с сыром, приготавливаемые в ночь накануне праздника Цыппурс», *деда* «лепешка из пшеничной муки в виде фигурки людей», *лæппынтæ* «лепешка из пшеничной муки в виде фигурок детей», *æртхурон/родзингæ* «ритуальный новогодний пирог», *Ног боны къодах* «большой новогодний чурбан», *фыссæн æхсæв* «вторая ночь нового года, букв. «ночь писания судьбы», *цæхджын гуыл* «маленькая солёная лепешка, использовалась с целью гадания»; *дедатæ/басилтæ* «фигурные ритуальные печения», *задын-тыппырон* «лепешка с начинкой из солода», *Фæстинон бадаентæ* «посиделки по случаю выздоровления», *Нафы куывд* «обильное угощение», *Нафы дзуар* «праздник, отмечавшийся после Нового года», *Иры наф* «праздник осетинского рода», *Комахсæн* «праздник после нового года», *хъултæй хъазт* «игра в альчики», *тыччылтæй хъазт* «игра в камушки у девочек», *Рæстæйы бон* «день праведности и успеха праздник», *хоры фысым* «строитель праздника», *гуыл* «продолговатый пирожок с сыром, приготавливаемый накануне Пасхи», *тулæнтæ* «игра

с пасхальными яйцами», *кьуырццйтә* «игра с пасхальными яйцами», *Зәрин ноных* «праздник в первый вечер после Пасхи», *дзуарыләг* «жрец, смотритель святого места», *Цәуәггәг* «праздник по исполнению мальчику трех лет», *згьар даст* «обрядовое бритье головы мальчика», *дзыкка* «кушанье из муки и сыра», *Уациллайы чьириагәхсән* «мытьё зерна для ритуальной выпечки на праздник Уацилла»; *әвгьил* «шест с подвешенной бараньей или козлиной шкурой культового назначения, употребляемый в праздник громового божества – Уацилла»; *Сойгәнән* «обряд посещения в новогоднюю ночь молодежью и подростками селений домов, где в течение года родились мальчики»; *найфат* «торжественная трапеза», *фосәлвынән* «время стрижки овец», *әмбаләггәг* «ритуальный встречный бокал», *гуймсәг* «барабан», *кьәрицәәнән* «трещотка», *чепена* «хороводный обрядовый танец», *цоптай* «обрядовый танец и пение вокруг пораженного молнией, а также обрядовое хождение по соседним селениям во время засухи; в обоих случаях связь с ритуальными обращениями к «грозовому» божеству Уацилла», *хонгә кафт* «танец приглашения», *чегьре* «церемониймейстер, устроитель танцев», *әрәфтитә* «мужской обрядовый танец», *радгәс* «руководитель танцев церемониймейстер», *әрхьуын хьил* «шест с белым лоскутом», *әрхьуын* «матерчатые подношения в виде лоскутков и ленточек для святилищ», *таггәнәнәнтә* «женские посиделки проводимые осенью в сентябре-октябре»; *науәг анзи әрситә* «ряженные «новогодние медведи»; *маймулиты кьуыри* «неделя ряженных»; *цәкуытә* «жареные зёрна кукурузы»; *хьабахь* «обряд-игра стрельба в мишень», *дугь* «обряд-соревнование «конные скачки»; *әртгәнәнәнтә* «букв, «разведение костра (огня)»; отмечается в первую субботу после Нового года семьями, потерявшими в течение года близких»; *кәрчыты сәхсәв* «праздник культа домашней птицы и скота»; *цыптурс* «день зимнего солнцеворота, совпадает с Рождеством Христовым; отмечается за неделю до Нового года (по старому стилю)»; *дыгуры Уастырджы* «праздник в

честь Уастырджи/Уасгерги, отмечавшийся жителями Дигории сразу же после нового года (15 января) и длившийся неделю»; *доньыскъæфæн* «праздник первой (чистой) в новом году воды, обеспечивающей благосостояние семьи, дома, хозяйства»; *фæцбадæн* «праздник в честь Идауæг-дзуара; отмечается только осетинами – дигорцами в ночь на воскресенье после проведения бадæнтæ»; *стыр Тутыртæ* «празднества в честь покровителя волков»; *зулчъыты бон* «букв. «день червей»; один из аграрных праздников, цель – обеспечение с помощью магических обрядов чистоты и сохранности пищевых продуктов, хранившихся в семейной кладовой»; и др. [3]

Из языкового материала видно, что номинация – это закрепление за словом понятия, отражающего определённые признаки предмета и явления, и что принцип номинации – категория значимая, содержательная, фиксируемая в сознании людей. Реализация означенного принципа осуществляется способом номинации, который является своего рода формой и соотносится с принципом номинации как с содержанием.

Способы номинации предметов и явлений действуют в языке на протяжении длительного времени, и любые новые наименования непременно обуславливаются уже существующими названиями. В процессе познания окружающего мира человеку свойственно брать нужный показатель из массы имеющихся признаков, чтобы положить его в основу наименования.

Анализ приведённых лексико-семантических групп этнографической лексики осетинского языка выявил десять важнейших признаков, согласно которым мы и распределили этнографизмы:

1. Номинация по материалу.
2. Номинации, связанные с формой, размером, способом строения, приготовления, обработкой реалий.
3. Номинация по морфологии места.
4. Номинация по функции.

5. Номинация по цветовым признакам (такая номинация характерна для единичных групп).

6. Номинация, связанная с выражением числовых значений.

7. Номинация по свойству, качеству реалий.

8. Номинации, один из компонентов которых связан с названием возраста или пола, родства человека.

9. Номинация по сходству действий, реалий.

10. Номинация, указывающая на результат действия по внешнему признаку.

Средства номинации – это фонетические, морфологические, лексико-фразеологические и синтаксические единицы языка, непосредственно участвующие в процессе номинации и с помощью которых он осуществляется. Но это уже предмет следующей статьи.

Примечания

1. *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.

2. *Хетагуров К.* Собр. соч.: в 5-ти томах. М., 1960. Т. IV.

3. *Калоев Б. А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Ю. С. Гаглойти

(Цхинвал)

К ЭТИМОЛОГИИ НАЗВАНИЯ «АКИНАК»

Скифское название меча *акинак*, оружия, игравшего огромную роль не только в военном искусстве, но и в религиозных верованиях скифов, остается пока одним из не разъясненных названий скифской ономастики. Геродот пишет, что скифы не имели обыкновения воздвигать какие-либо изображения, алтари или храмы своим богам кроме бога войны Ареса. Ему же, в отличие от других богов, которым они поклонялись, скифы по своим округам сооружали специальные курганы, на вершинах которых водружался «древний железный акинак», который и являлся «изображением Ареса». Этому акинаку ежегодно приносили в жертву «мелкий скот и лошадей». Ему же, в отличие от других богов, приносились сверх этого человеческие жертвоприношения в виде каждого сотого из захваченных в плен врагов.

Поклонение мечу в различное время отмечено у многих народов. Ближайшую параллель к описанной Геродотом картине представляет сообщение Аммиана Марцеллина (V в. н.э.) об аланах, у которых не видно святилищ, но которые по своему обычаю «втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему как Марсу, покровителю страны, по которой они (*circuncircant*) проходят». Учитывая преемственную и генетическую связь алан и скифов, следует полагать, что оба источника говорят об одном и том же обряде поклонения мечу. Ни Геродот, ни Аммиан не приводят имен скифского и аланского божества войны. Поскольку этому божеству поклонялись в первую очередь воины-мужчины, то можно полагать, что оно представляло собой нечто вроде покровителя воинов и мужчин Уастырджи, которого осетины именуют *лагты дзуар* «святой» (в смысле «покровитель») мужчин.

Акинак представлял собой обоюдоострый меч с коротким железным клинком и был широко распространенным наступательным оружием ближнего боя, в первую очередь – пешего. Одновременно у скифов существовали и длинные мечи, применявшиеся как рубящее оружие в пешем и конном бою. Однако своему богу войны (Аресу, Марсу) скифы, как сообщает Геродот, поклонялись именно в форме акинака и именно его водружали на вершине посвященных богу войны курганов. Судя по всему, именно скифский акинак послужил прообразом кавказского кинжала.

Из всех известных нам языков названия акинака, насколько можно судить, встречается только в древнегрузинском. Учитывая древность и глубину скифо-грузинских (осетино-картвельских) этноязыковых связей, данный факт не является чем-то неожиданным. Более того, античные источники даже зафиксировали факт использования акинака иберийской знатью в первых веках н.э. По сообщению Корнелия Тацита (55-117 гг. н.э.), иберийский царевич Радамист именно акинаком наносит удар своей беременной жене, стремясь избежать ее пленения врагами и надругательств над ней (Анналы, XII, 51). В латышевском сборнике название акинака заменено «кинжалом» [1, 219], прообразом которого он по всей видимости и является.

В «Толковом словаре» (грузинском лексиконе) известного грузинского лексикографа Сулхана-Саба Орбелиани (1658-1725) слово *акинак-и* переводится как «ороли» (неразъясненное), копье (шуби) и дается отсылка к слову «лахуари», являющемуся одним из синонимов «акинака» [2, 48, 608]. В указанном словаре термин «лахуари (лахвари)» служит общим обозначением нескольких видов колющего и рубящего холодного оружия, числе которых упоминаются двухлезвийный (меч) с острым клинком и умеренной или длинной рукояткой, ручное копье с длинным клинком и т.д. [2, 413]. Анализ двухсложного термина «лахуари» дает, кажется, хорошую возможность для выяснения этимологии

этого термина, что в свою очередь помогает раскрыть и семантику названия скифского меча.

Первую часть разбираемого термина «лахва» С.-С. Орбелиани сопоставляет со словом «галияхва», называя последнее «неразъясненным» (с.414). Как уже отмечалось автором этих строк, груз, *галахва*, в основе которого лежит осет. *лаех* «экскременты», означает «физическое или моральное оскорбление» [3, 186]. Груз, глагол «галах-а» в 3-ем лице ед.числа, означающий нанесение лицу физического или морального оскорбления, калькирует осет. выражение «*ныллаех сэй кодта*» «размазал по говну». Что касается второй части термина *лахвари*, то в основе по всей видимости лежит осетинский глагол *уæрын* «находить». Следовательно, исходя из этого, грузинский термин «лахвари», являющийся синонимом названия «акинак-и», может означать в грубом переводе «кишки достигающий, выпускающий».

Четкая осетинская этимология груз. *лахвари* «клинок» дает, как нам представляется, достаточное основание для объяснения названия акинака синонима груз. «лахвари», также из осетинского языка.

Обращение к осетинскому языку как возможному первоисточнику происхождения названия «акинак» оправдано не только осетинской этимологией его грузинского синонима «лахуари». Существует целый ряд независимых друг от друга доказательств, ясно свидетельствующих о том, что разговорным языком скифов был именно осетинский, а не какой-то другой иранский язык, не известный науке. При этом создается впечатление, что современный осетинский язык, как это не может показаться странным, очень недалеко разошелся с языком, на котором говорили скифы.

Для примера приведем два скифских племенных названия – саударата и сарапары. Первое из них, известное по надписям из Ольвии, идентично упоминаемым еще Гекатеом Милетским (VI-Vвв. до н.э.) «меланхленам, народу скифскому», означающим по-гречески «черноризцы», оде-

тые в черное. Второе из них, которое Страбон (XI, 14, 14) называет «фракийским племенем» и этимологизирует как «отрубатели голов», очевидно скальпирующие черепа, в точности калькирует осет. *сæр-æппар* «сбрасывающий головы» [4, 181]. Осетинские прототипы приведенных скифских этнонимов, зафиксированных греческими авторами, звучат вполне современно.

Об этом же свидетельствуют и целый ряд скифо-осетинских фразеологизмов, сохранившихся в современном осетинском языке, можно сказать в своей первоизданной чистоте. В качестве наглядного примера приведем знаменитую фразу скифского царя Иданфирса персидскому царю Дарию заставить его «плакать» в ответ на его предложение подчиниться персам (Гер., IV, 127). Это выражение стало настолько популярным в античном мире, что о нём спустя почти пять веков после Геродота упоминал Плутарх, правильно объяснивший эту фразу как угрозу (I, 62).

Переводчики и комментаторы Геродота так и не смогли правильно интерпретировать эту фразу, заменив ее другими выражениями или вообще оставить ее без комментариев. И только обращение к осетинскому материалу все поставило на свое место. В осетинском языке и ныне сохраняется выражение «*кæуинаг фæу*» или «*кæуынаг дæ сæр*», означающее «чтоб мы (или «твоя голова») был оплакан» и выражающее пожелание и угрозу смерти адресуемому. Это выражение, являющееся элементом осетинского ритуального плача *qaræg* и сохранившееся в языке на протяжении более двух с половиной тысяч лет, вместе с другими скифо-осетинскими фразеологизмами, является одним из доказательств осетинской основы скифского языка.

Об идентичности скифского и аланского языков имеются и прямые свидетельства античных авторов. Знаменитый Лукиан Самосатский (II в. н.э.), близко наблюдавший жизнь скифо-сарматских племен, соседившими с Боспорским царством в Крыму, пишет в своем «Токсарисе или дружбе», что

одежда и язык «у аланов одинаково со скифами, только аланы не носят таких длинных волос, как скифы».

Следует отметить, что доверие к словам Лукиана подтверждается не только сохранившимися изображениями скифов на греческих вазах из скифских курганов (Куль-Оба, Чертомлык), но и анализом содержания ряда приводимых им сюжетов из скифской жизни. Это относится в первую очередь к известному сюжету из «Токсариса...» о принесении клятвы на шкуре жертвенного быка (вола), получившему в античной литературе названия «сидения на шкуре» [4, 292], и клятве Ветром вместе с Мечом, в том же «Токсарисе». Отсутствие каких-либо параллелей к указанным Лукианом скифским обычаям породило среди исследователей (Ж. Дюмезиль, М. И. Ростовцев) определенные сомнения в их аутентичности. Однако обращение к осетинскому материалу, как и в других случаях, все поставило на свои места.

В. Ф. Миллер был первым, кто положил начало интерпретации лукианова сюжета о «сидении на шкуре». Анализируя осетинское выражение *ард хæрын* «клясться» (букв. «есть клятву»), он сопоставил это выражение с отмеченным Лукианом скифским обычаем принесения клятвы на шкуре жертвенного животного. Этот обычай заключался в том, что присягающий в оказании той или иной помощи просящему брал кусок жертвенного бычьего мяса и становился правой ногою на шкуру, естественно съедая взятый им кусок мяса. По словам Лукиана, вступление на шкуру жертвенного животного означает согласие. На этом основании В. Ф. Миллер справедливо предположил, что именно данный обычай лежит в основе «метонимического выражения *есть клятву*, сохранившегося до наших дней в новоиранских языках – персидском и осетинском» [5, 162-163]. Этим самым ученый ввел в научный оборот первый скифо-осетинский фразеологизм.

Окончательная ясность в расшифровке сюжета о принесении клятвы шкуре жертвенного быка была внесена пу-

бликацией нескольких осетинских пословиц, впервые опубликованных Ф. Ш. Алборовым [6, 25-26]. В этих пословицах в различной форме говорилось о «наступлении на бычью шкуру», о принесении клятвы на бычьей шкуре (галдзармы ард бахæрын) и т.д. Весьма показательно в этой связи, что описанный Лукианом скифский обычай принесения клятвы на шкуре жертвенного животного был зафиксирован этнографом З. Д. Гаглоевой у осетин Урстуальского ущелья Южной Осетии в начале 50-х годов прошлого столетия. Таким образом, приведенные языковые и этнографические полностью подтверждают подлинность описанной Лукианом картины принесения клятвы и служат еще одним наглядным доказательством генетической связи осетин со скифами и осетинского языка со скифским.

Что касается клятвы ветром у скифов, то реальность такого культа у последних четко подтверждается данными осетинской этнографии. В осетинской этнографии божество ветра (бардуаг) хорошо известно, имя этого божества – Галæгон. Это божество часто упоминается в нартских сказаниях осетин, в частности, в сказании «Чем небожители одарили Сослана и нартов», сюжет которого не встречается в других национальных версиях Нартиады.

В этом сказании божество ветров Галæгон обещает нартам охранять их хлеба от всех бед: «Если их будет жечь солнце, то я нашлю на них тучи и мягкий дождь. Если же дождь их будет слишком беспокоить, тогда я буду разгонять тучи во все стороны». В молитвенных обращениях к этому божеству имя Галæгон часто упоминается с характеристикой «небесный» (уæларвон). Его местожительство – вершины высоких гор.

Во время веяния хлебов осетины просили Галæгона послать им хорошую погоду с ветром. В обращенной к нему песне-молитве говорится: «Задуй, задуй, Галæгон, очисти наше зерно от мякины и соломы, и зарежем тебе красного петуха, и последняя лопата с зерном будет твоей». Обещанные в

молитве подношения выполнялись неукоснительно. Кстати, молодой красный петух был единственным объектом жертвоприношения, которое повелитель ветров, по представлениям осетин, принимал от людей [7, 43]. Имя Галæгона нередко встречается в произведениях осетинских поэтов старшего поколения. По своим функциональным обязанностям Галæгона можно отнести к разряду божеств – покровителей плодородия осетинского пантеона.

Надо полагать, что именно эта функция Галæгона отразилась в характеристике Лукиана устами его героя Токсариса о том, что «Ветер есть виновник жизни». Столь разительные совпадения между анонимным божеством Ветра у скифов и божеством ветра Галæгоном осетинской мифологии и осетинского пантеона не оставляет никаких сомнений в их генетической связи и идентичности. В связи с вышеизложенным можно сказать, что клятва божеством Ветра у скифов, как и принесение клятвы на шкуре жертвенного животного с вкушением его мяса (осет. *ард харын* «клясться») не были выдумкой античного автора, а отражением современной ему реальной действительности. То же самое естественно относится и к отмеченной Лукианом идентичности языка скифов и алан, без которой вряд ли мыслимо сохранение таких разительных языковых и этнографических параллелей на протяжении столь длительного промежутка времени.

Необходимо отметить, что осетинская мифология знает и богиню ветров Удахсин (букв. «госпожа ветра») имя которой встречается в нартских сказаниях осетин [8, 74; 9, 33]. Глубокая древность культа ветра у предков осетин подтверждается и тем, что популярный персонаж осетинской народной демонологии *уæйыг/уæйуг* «великан», часто встречающийся в сказаниях и нартских сказаниях, первоначально выступал в роли бога ветра [9, 68-69]. Учитывая древние связи скифов с славянским миром, интересно сопоставить осет. «уæйуг» с русс. «вьюга», которое М. Фасмер предполо-

жительно сопоставляет с глаголом «веять». Согласно нартским сказаниям, эти великаны «были созданы богом прежде нартов...».

Рассматривая с этой точки структуру термина *акинак*, в первую очередь обращает на себя внимание его окончание *-ак*, к которому восходит осетинский суффикс *-аг*, весьма продуктивный при образовании различных глагольных и отглагольных форм и, что может быть самое главное, указывающий на предназначение определяемого им предмета (Абаев, 1962, с. 603-604). Если признать в начальном *а* -преверб, то корнем разбираемого термина следует признать частицу *кин-*, очень близкой основе осетинского глагола *кæнын* «делать». Этот глагол в различных контекстах, в сочетании с превербом, как в данном случае, так и без может получать разнообразнейшие значения, в том числе – «отрезать, порезать, отсека́ть, стрелять» и служит для образования множества составных глаголов [4, 579-580; 10, 80].

В «Толковом словаре осетинского языка» в качестве причастия прошедшего времени от глагола *акæнын* приводится форма *акæнæг* со значениями «уведший, положивший, наливший, насыпавший, надевший» [10, 79]. Однако основным значением этого причастия является вне всякого сомнения слово «сделавший». Именно оно служит универсальным обозначением всех субъектов, совершивших то или иное действие и является производным от глаголов *кæнын* «делать» и *акæнын* «сделать». Отсутствие этого определения в указанном словаре можно объяснить лишь досадным упущением, не меняющим однако существа вопроса.

Заключается же оно в том, что применительно к неодушевленным предметам, с помощью которых проделывается то или иное действие, в том числе естественно и с помощью холодного оружия, данная форма причастия «акæнæг» от глагола *акæнын* «сделать» закономерно трансформируется в «акæнаг» с переходом суффиксального полугласного *-æ* в

гласное *а*. Именно такое положение мы имеем в названии меча *акинак*, которое, исходя из вышеизложенного, должно было означать «поражающий» или «убивающий» (вульг. «уделявающий»).

Примечания

1. Вестник Древней истории, 1949. №3.
2. *Орбелиани С.-С.* Сочинения (на груз, яз.). Т. IV (1). Тбилиси, 1965.
3. *Гаглойти Ю. С.* Из истории осетино-грузинских этноязыковых связей // В.И. Абаеву – 110 лет. Цхинвал, 2011.
4. *Абаев В.И.* ИЭСОЯ (Историко-этимологический словарь осетинского языка). Т. I. М.-Л., 1958.
5. *Миллер В. Ф.* Иранское выражение клятвы // Этнографическое обозрение. М., 1901.
6. *Алборов Ф.Ш.* Об одном фразеологизме в осетинском // Кавказ. Владикавказ, 1992.
7. *Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М.* Этнография и мифология осетин. Владикавказ, 1994.
8. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. I. 1881.
9. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV, 1989.
10. Толковый словарь осетинского языка. Т. 1. / Под ред. Н.Я. Габараева. М., 2007.

З. Б. Цаллагова

(Москва)

**ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ
ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ
ТОЛЕРАНТНОСТИ НА СЕВЕРНОМ КAVKAZE**

Процессы, происходящие в современном обществе, социальная напряженность, являющаяся следствием общественных кризисов, неблагоприятная экологическая обстановка, ускоряющийся темп жизни обострили неудовлетворенность существующим положением дел в жизненно важных сферах, способствовали росту пессимизма, возникновению атмосферы массового беспокойства и усилению добровольных и вынужденных миграций. Социальная напряженность закономерно сказалась и на характере межэтнических отношений. Усугубляет состояние межэтнической напряженности представление неблагоприятных факторов, в том числе и средствами массовой информации, как угрозы для развития и интересов этноса. Аксиоматично, что этнический экстремизм и ксенофобия обостряются в периоды социально-экономической нестабильности, которая сопровождается социальной дифференциацией граждан, борьбой за власть, ростом преступности, отсутствием надежных механизмов правовой защиты населения. Одной из главных причин межэтнической напряженности, усиления ксенофобных настроений являются взаимные территориальные притязания этносов, которые обусловлены: историческим прошлым этносов, нечеткостью или отсутствием демаркации существующих границ, возвращением на историческую родину ранее депортированного этноса, расчленением этноса между разными государствами и др. Обостряют межэтническую напряженность и политические причины: борьба за власть между различными этническими группами на местном или региональном уровне, борьба этноса за

свой политический статус или за полную государственную независимость [1]. Во всем мире уделяется огромное внимание оздоровлению социально-экономической обстановки в странах и регионах, являющихся основными источниками этноконфликтов, а также моделированию различных сценариев возникновения и развития этноконфликтов, своевременному принятию оперативных мер по их нейтрализации на глобальном и региональном уровнях [2].

Сложный процесс гармонизации напряженных межэтнических отношений требует понимания общих глубинных социально-психологических закономерностей развития взаимоотношений между народами, потребностей, связей с прошлым, понимания социокультурных и психологических характеристик. Существуют разные степени осознания проблемы; в то время как профессиональным обществоведам необходима полная компетентность, знание всех форм психологической природы межгруппового взаимодействия, самым широким массам людей необходима информация, которая бы заложила основу для неприятия ксенофобных настроений, которыми пользуются «нечистоплотные» политики и псевдолидеры. Понятно, что такие знания должны быть массовыми и должны быть усвоены формирующейся личностью как можно раньше [3].

Особую роль в формировании толерантных, благоприятных межэтнических отношений, преодолении и смягчении ксенофобных настроений играют образовательные институты. В Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России образованию отводится ключевая роль в духовно нравственной консолидации российского общества, его сплочении перед лицом внешних и внутренних вызовов, в укреплении социальной солидарности, в повышении уровня доверия человека к жизни в России, к согражданам, обществу, государству, настоящему и будущему своей страны. В этом документе, в частности, подчеркивается, что «ценности личности формируются в семье, нефор-

мальных сообществах, трудовых, армейских и других коллективах, в сфере массовой информации, искусства, отдыха и т. д. Но наиболее системно, последовательно и глубоко духовно нравственное развитие и воспитание личности происходит в сфере общего образования, где развитие и воспитание обеспечено всем укладом школьной жизни. Именно в школе должна быть сосредоточена не только интеллектуальная, но и гражданская, духовная и культурная жизнь обучающегося. Отношение к школе как единственному социальному институту, через который проходят все граждане России, является индикатором ценностного и морально нравственного состояния общества и государства. Ребёнок школьного возраста наиболее восприимчив к эмоционально-ценностному, духовно- нравственному развитию, гражданскому воспитанию» [4, 12]. Особенно результативно при осуществлении такой работы обращение к народно-педагогическому наследию, использование в качестве содержательной основы формирования толерантных межэтнических отношений традиционной культуры воспитания в ее сравнительно-сопоставительном аспекте, когда она предстает как этнопедагогический диалог культур [5].

Школа как социальный институт общества может внести существенный вклад в воспитание толерантных межэтнических отношений в условиях переосмысления ценностей человечества и наций. В педагогической теории и практике проблема сущности, цели, задач воспитания этнической толерантности получила широкое развитие. Важность такого воспитания подчеркивали в своих работах Я. А. Коменский, И. Г. Песталоцци, Ж.-Ж. Руссо, К. Д. Ушинский, А. С. Макаренко и другие. В современной отечественной педагогике формирование этнической толерантности рассматривается как процесс превращения социально и государственно значимых требований общества во внутренние стимулы личности (Н. И. Болдырев, Э. П. Козлов, И. А. Липкина, Н. Т. Трофимова, И. Ф. Харламов, М. Г. Яновская и др.).

Ученые среди основных средств воспитания толерантной личности называют включение учащихся в различные виды деятельности и в систему общественных отношений, передачу социального, этнического опыта новому поколению, внесение в его сознание мировоззренческих идей, знаний о моральных принципах и нормах, формирование ценностных ориентаций, знакомство с историей родного края, историко-культурными и природными памятниками в русле диалога культур и цивилизаций [6, 7].

В начальной школе в силу специфики возраста (ярко выраженная необходимость в нравственном и поведенческом идеале, эмоциональность, восприимчивость, непосредственность в восприятии фольклорной образности и т.д.) привитие соответствующих моральных и поведенческих установок, осознание себя гражданином не только малой родины, республики, но и всей страны происходит наиболее гармонично. Однако между целями и задачами такого воспитания и практическим их воплощением в современном обществе существует ряд противоречий. Одно из них касается социального аспекта воспитания и выражено в падении прежних и отсутствии новых идеологических норм, на основе которых формировалось бы этнокультурное сознание подрастающего поколения.

Очевидна необходимость преодоления противоречия современной общественной жизни, обусловленного тем, что школьники ориентируются на нравственный идеал патриота, достойный подражания, но потоки современной псевдокультуры искажают представления о патриотизме и формируют в сознании школьников иллюзорные суррогатные приоритеты, что затрудняет выполнение педагогических задач [7, 112-114].

Между тем, задача воспитания гражданина и патриота, знающего и любящего свою Родину, свою малую родину, свой народ не может быть выполнена без приобщения к духовным богатствам своего народа. Особенностью народной

культуры является то, что в условиях постоянно меняющихся исторических ситуаций, уклада общественной жизни, она не подвержена коренной трансформации, она стабильна благодаря вековому отбору жемчужин народной мудрости. Поэтому этнокультура – это и источник обновления содержательной основы современного воспитания, и традиционное этническое средство формирования толерантной личности.

Все проявления материальной и духовной жизни этноса нашли свое образное отражение в народном творчестве, обращение к которому в современной педагогике может позволить решить социальные, общекультурные, экологические, нравственно-эстетические проблемы. Однако меры по решению проблем трансляции этнокультуры часто носят несистемный, нецеленаправленный характер. Проблема заключается в наличии противоречий между необходимостью приобщения школьников к основам национальной культуры и недостаточной разработанностью подходов к решению задач нравственного воспитания на основе народных традиций [8, 5-7].

Обобщение современного опыта педагогической работы по формированию в структуре личности школьников этнической толерантности, преодолению ксенофобии показывает, что наиболее эффективен этот процесс, если:

- будет выявлен нравственный потенциал и система гуманистических ценностей содержания этнокультурных традиций того или иного народа в связи с мировой культурой;
- этнический компонент содержания воспитания, реализуемый в учебно-воспитательном процессе школы, стимулирует развитие и становление представлений о своей принадлежности к этнокультуре и о месте этой культуры в ряду других этнических культур;
- целенаправленно осуществляется приобщение учащихся к этнокультурным традициям в сочетании с обеспечением исторической грамотности учащихся, их широкого историко-этического просвещения, развитием способности

понимать себя и другого человека в качестве субъекта определенной этнической культуры;

– учащиеся включены в активные и разнообразные виды учебной и внешкольной деятельности, ориентированной на формирование не только национального самосознания, но и общегражданского сознания.

Эффективность такой работы возрастает при нацеленности на активное усвоение соответствующих разделов содержания образования по предметам гуманитарного цикла; проведении специальных факультативных занятий, подключении межпредметных связей, способствующих организации глубокого восприятия этнопедагогического материала, раннем начале формирования культуры толерантности и преодоления ксенофобии. В последнем случае важно помнить, что недостатки развития и воспитания в школьный период жизни трудно восполнить в последующие годы. Пережитое и усвоенное в детстве отличается большой психологической устойчивостью. При этом особое значение имеют следующие друг за другом переходы от детства к подростковому возрасту, а затем к юности. «Перестройка потребностей и побуждений, переоценка ценностей, – утверждал Л. С. Выготский, – есть основной момент при переходе от возраста к возрасту» [9, 145].

Важным залогом успешности процесса является достаточная психолого-педагогическая подготовка учителя для работы с соответствующим материалом, позволяющим на всех степенях образования вести межкультурный диалог: видеть в различии этнических культур достоинство, а в их диалоге видеть форму истины более высокого порядка. Это тем более важно, что «в народных культурах нет материала для межнациональной розни....Этнопедагогический диалог, диалог культур подчеркивает межнациональное, общечеловеческое в духовно-нравственных ценностях народов, Народы говорят на разных языках, но духовно они очень близки друг другу» [7, 109].

Методически полноценное использование народной педагогики в школе – оптимальный путь формирования в воспитанниках толерантности, а также средство формирования личности, для которой гармония и мир являются очень важными ценностями. Предлагаемые пути знакомства с этнопедагогическим наследием народов готовят школьника к жизни и деятельности в определенном этнокультурном пространстве, знакомят с интегрированными знаниями по истории, этнологии, культуре. В них нет навязывания тех или иных ценностей, создаются лишь условия для их понимания и выбора, что исключает межнациональную нетолерантность, конфликты на почве неприятия, протеста.

Вместе с тем, взаимосвязь национально-регионального компонента содержания образования с межэтнически ориентированным обучением и воспитанием школьников в контексте диалога культур будет способствовать:

- получению образовательной информации об уникальности культуры

- родного народа, его места в контексте мировой цивилизации;

- осознанию толерантности и ненасилия как гуманистических ценностей, открывающих дорогу к сближению и диалогу культур, взаимопониманию народов, составляющих единое и целостное человечество; формированию на их основе таких качеств как терпимость, открытость, уважение к культуре других народов и др., необходимых для межкультурной коммуникации;

- формированию личности, способной к осознанному сотрудничеству,

- взаимопониманию, диалогу с другими людьми, в том числе и представляющими другие этносы;

- воспитанию подрастающих поколений в духе международного взаимопонимания и сотрудничества, уважения прав человека, идей и принципов демократии, нацеленно-

сти на содействие выработке цивилизованных форм межэтнических отношений.

Предлагаемый подход способствуя тотальным сравнительным сопоставлениям, позволяет внедрять энциклопедически широкий по охвату явлений действительности материал в самые разные воспитательные системы, рекомендации, способные реально содействовать формированию заданных качеств в структуре личности учащихся. Активное использование его в процессе этнопедагогизации учебно-воспитательного средней школы способствует не только выявлению общности духовных истоков разных этносов, но и наглядно иллюстрирует, что именно в диалоге культур проявляется духовность этноса, его гуманистические ценности. Такие знания позволяют привести учащихся к пониманию взаимосвязи национальных духовных культур, умению мыслить аналитически, сопоставляя категории «частного» и «общего», взаимосвязи «национального» и «межнационального», что способствует принятию общегуманистической позиции, осознанию эфемерности и безосновательности ксенофобных установок [10].

Этнопедагогизация учебно-воспитательного процесса образовательных учреждений гармонично стыкуется с задачей кросс-культурной грамотности, задачами, выделенными ЮНЕСКО в программе по воспитанию молодежи в духе мира, диалога культур, «общежителства народов», предполагающими и безопасность мира, и источник культурного обогащения каждого из народов, и привитие навыков компаративного мышления [11].

Мировая педагогическая мысль разрабатывает образовательную стратегию с учетом нынешних социокультурных реалий. В докладе международной комиссии по образованию ЮНЕСКО отмечается, что образование должно способствовать тому, чтобы «с одной стороны, человек осознавал свои корни и тем самым мог определить то место, которое он занимает в современном мире, а с другой – привить ему

уважение к другим культурам». [11, 52]. Такой подход к проблеме прочитывается в Законе Российской Федерации об образовании, предполагающем защиту системой образования национальных культур и региональных культурных традиций в условиях многонационального государства, а также содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, различными расовыми, этническими, религиозными и социальными группами.

В условиях Российского государства этнопедагогические идеи наиболее способны наиболее эффективно проложить путь к общечеловеческим духовно-нравственным ценностям, трансформирующим и суммирующим лучшие этнические сокровища народов. Поэтому так актуальна этнопедагогизация целей, содержания и процесса современного воспитания. Этническая история страны свидетельствует о том, что народ не может быть суверенным без собственной этнической системы воспитания, а этнопедагогическое наследие народов все более приобретает политическое звучание, актуализируя гуманистические элементы национальной политики.

Этнопедагогические идеи способствуют гуманизации политического климата общества, поэтому в современных условиях народная педагогика – гарант национального подъема и межэтнической стабильности. Вполне понятна, поэтому нацеленность на то, чтобы заложить в учебные программы необходимость усвоения соответствующих знаний. Реформирование системы среднего образования будет успешным, если будет базироваться, в том числе, на необходимости учета особенностей региональных образовательных систем, учета диалога образовательных культур [12, 13].

Особенно актуальны такие образовательные подходы в регионах, называемых «горячими точками». Таких очагов межэтнической напряженности в нашей стране немало; это, в частности, Северный Кавказ, где насчитывают более 30 территориальных претензий, эскалирующих этническую

ксенофобию и неблагоприятные межнациональные отношения. Усугубляется социальная, а, следовательно, и межэтническая напряженность тем, что в этом регионе не только очень разнообразное по этническому составу население, но и очень высокая плотность компактного расселения этносов (одна из самых высоких в мире).

Северный Кавказ, в социально-культурном отношении имеющий много схожего и вместе с тем существенно отличающийся от сопредельных Дагестана и Закавказья, населяют коренные народы, относящихся к различным языковым семьям: кавказской (адыги: адыгейцы, абардинцы, черкесы, абхазы, абазины; вайнахи: чеченцы, ингуши), индо-европейской (осетины), тюркской (карачаевцы, балкарцы) и др. Несмотря на этно-языковую пестроту Северного Кавказа, традиционная культура края представляет собой определенную общность, базирующуюся на историко-генетическом, этнокультурном, бытовом и нравственном родстве, предопределяющем определенный психологический и культурно-исторический тип личности. Схожесть этнически разнящихся эстетико-художественных народных культур выражается в близости идейного и нравственно-психологического содержания, сходстве мотивов, сюжетов, жанров, образов, характеров, рожденных общностью исторических судеб народов, исконно проживающих на данной территории и переживших одни и те же стадии социально-экономического и культурного развития, а также тесными культурно-историческими контактами. Однако территориальное единство, близость исторических судеб, однородность социально-экономического уклада жизни в прошлом, наличие общих черт в традициях и обычаях, известное единство художественно-эстетического сознания народов края не нивелировали самобытные, специфические черты каждой из культур, характеризующихся гармоничным сочетанием единства и многообразия. Так, по мнению специалистов, художественное мировоззрение осетин ближе к европейскому; эстетика

адыгских народов, несмотря на интегрирующую роль ислама и сходство обычаев, традиций, фольклора, далеко не похожа на эстетику тюркоязычных карачаевцев и балкарцев.

Наряду с указанными народами в регионе проживают представители других этносов, часто компактными группами, в том числе такой уникальный русский субэтнос, как терское казачество. Для всех северокавказских народов языком межнационального общения является русский язык, ставший для большинства вторым родным языком. Именно через русскую культуру, через русский язык на протяжении последних веков происходило приобщение местных этносов к мировой культуре; на русском языке в российских учебных заведениях получала высшее образование дореволюционная кавказская интеллигенция. Поэтому, в смысле значимости для судеб северокавказских народов, русский язык нечто большее, чем язык межнационального общения, коим является и английский для евразийцев [14, 15].

Очень важно, с учетом этого, в построении этнопедагогического диалога в современном образовании знание русского языка, культуры, в том числе традиционной культуры воспитания, использовать как основу для понимания множественности этнических форм единых общечеловеческих ценностей. Предлагаемые подходы к гармонизации межэтнических отношений, поликультурному образованию учащихся, проживающих в зоне межнациональных конфликтов и войн, в зоне риска их возникновения, необходимы и для самого широкого возрождения прогрессивных традиций малочисленных народов, каждый из которых является носителем уникального менталитета. Вместе с тем, знание присущих тем или иным народам культурных символов, психологических характеристик [антропоцентризм, закрытость, регламентированность, общинность, традиционализм и т.д.] помогает пояснить, спрогнозировать реакцию на то или иное событие индивида или группы людей, адекватно на них реагировать [16; 17; 18].

Часто сами народные традиции, их сравнительно-сопоставительное рассмотрение подводит к констатации факта многовекового существования механизмов формирования межродовой, межплеменной и межэтнической гармонии. В частности, для большинства северокавказских этносов, которым присуща значимость традиционного наследия, традиционным миротворческим общественным институтом было аталычество, формировавшее устойчивые связи между народами. О сознательном разрушении межэтнических связей свидетельствует предельно ясно показывающий характер колониальной политики царизма указ 1822 года, запрещающий кабардинским князьям отдавать своих детей на воспитание к соседним народам.

Средством разрешения наиболее острых конфликтных ситуаций был и соблюдавшийся многими кавказскими народами обычай кровной мести – поведенческая модель, являвшаяся формой защиты независимости и способом сохранения достоинства личности, семьи, рода. Исследователи отмечают распространенность этого обычая у всех горских народов мира, живущих в суровых, изолированных районах, в условиях угрозы со стороны внешнего мира. Обратной стороной кровной мести был обычай примирения кровников, предполагавший доверительность и строгую последовательность комплекса действий по примирению конфликтующих сторон. В народной традиции насилию всегда сопутствовала альтернатива мирного договора, являвшаяся неотъемлемым компонентом ментальности северокавказских горцев [18; 19].

Искусственное насаждение некоторых традиционных обычаев, обращение к ним в современных условиях часто нелепо, однако знакомство с ними подсказывает определенные механизмы, ключи к разрешению проблем. Прежде всего, это, на наш взгляд, апелляция к конкретным людям, авторитетным старейшинам, кланам, фамилиям в поисках мирного русла течения событий. А также обращение в слож-

ных ситуациях к поведенческим моделям одобряемого в народе поведения, к этикетным клише, являющимся инвариантами, эгалитарными, равновесными формами общечеловеческих ценностей и норм, что исключает непонимание их представителями других этносов, напротив предопределяя самые широкие возможности адаптации в соответствующем регионе человека любой национальности.

Так, культивируемые в северокавказских народных традициях взаимовыручка, обычаи общинной взаимоподдержки находят отклик и стремление им следовать у русскоязычного населения региона. О многом говорит и факт прекрасной адаптации на Северном Кавказе казачества. О доступности и привлекательности северокавказских культур для других этносов свидетельствует и тот факт, что даже иноплеменники (евреи, персы, турки и др.) становились основателями тейпов в Чечне, что народы приходившие на Кавказ со своей устоявшейся культурой и психологией, в том числе и русские, попадая под влияние кавказской романтики героических личностей и высоких межличностных отношений скорее следовали им, чем пытались переделать, навязать свое [19]. Обаяние Кавказа, его природы, и этносферы испытали и представители русского романтизма. Ранние романтические произведения выдающихся классиков русской литературы на данную тему несут колоссальные воспитательные возможности, которые, не только не всегда и не в полной мере используются, но и совершенно превратно истолковываются, что заставляет ставить специальный вопрос на повестку дня подготовки образовательных кадров.

Реализация этнообразовательных программ в школьной образовательной практике сопряжена с обучением ребенка основам национальной культуры, родному языку и предусматривает одновременным включением его в систему мировых общекультурных и нравственных ценностей. Ранняя социализация детей, их раннее взросление, ограничение их

эгоистических побуждений, привитие терпимости и толерантности являются общей чертой многих этнопедагогических традиций. Апробированное веками гармонизирующее начало этих традиционных установок позволяет этнопедагогическим рекомендациям отвести главенствующую роль в формировании культуры межнациональных отношений. Приучать к терпимости людей взрослых, – как свидетельствует опыт общественной деятельности европейского гуманиста Умберто Эко, – которые стреляют друг в друга по этническим и религиозным причинам – только терять время. По его мнению, с дикарской нетерпимостью надо бороться неуклонными усилиями воспитания, начиная с самого раннего возраста, прежде чем она превратится в привычную поведенческую норму [20].

Обзор педагогических идей народа в их афористическом воплощении показывает, что афоризмы, несущие воспитательную идею, имеют, вместе с тем, и максимальное воспитательное значение. Взаимодействие между педагогической идеей и воспитательным значением, единство между этнопедагогической теорией и практикой народного воспитания в этнопедагогике особенно наглядно. Кроме того, что народные педагогические регламентации объективно несут воспитательные идеи и имеют воспитательное значение, они содержат и определенный воспитательный императив, так как создаются и используются людьми с целью передать свой опыт и заставить слушателя воспринять его. В том числе и через посредство страха оказаться в положении социального аутсайдера, если не солидаризироваться с так называемым народным опытом. Достоверность фольклорных постулатов и этнопедагогической информации велика и в оценке современного человека: специальные анкетные опросы показывают, что народные сентенции, зафиксировавшие наблюдения миллионов людей, по-прежнему актуальны, и их влияние на современного человека, вне всякого сомнения [21].

Образовательно-воспитательное значение этнопедагогического материала того или иного этноса повышается при условии его сравнительно-сопоставительного рассмотрения в русле диалога культур. Данный материал и предлагаемые пути его усвоения вполне стыкуются с образовательными целями современной школы, сформулированными в концепции государственной программы национального возрождения народов Российской Федерации:» 1) трансляция национальных культур и формирование национального самосознания в новых поколениях; 2) открытость в другие культуры; 3) достижение современного уровня цивилизованного развития».

Предложенные пути формирования толерантного сознания, знакомство и овладение этнопедагогическими знаниями – шаг вперед по пути усвоения кросс-культурной грамотности, предполагающей понимание культуры других народов, шаг к культуре «общежителства народов» (Д. С. Лихачев), предполагающий и безопасность мира, и источник культурного обогащения каждого из народов [22].

Примечания

1. *Абдулатипов Р.Г.* Национальный вопрос и государственное устройство в России. М., 2000.
2. Актуальные проблемы политической регионалистики. Ставрополь, 2004.
3. *Авксентьев В.А., Гриценко Г.Д., Дмитриев А.В.* Региональная конфликтология: экспертное мнение. М., 2007.
4. Концепция духовно – нравственного развития и воспитания личности гражданина России М., 2011.
5. Межкультурная коммуникация. Иркутск, 2005.
6. *Волков Г.Н.* Современное функционирование народной педагогики как феномена демократии и гуманизма в сфере воспитания. Чебоксары, 1993.
7. *Волков Г.Н.* Педагогика любви. М., 2008.

8. Цаллагова З.Б. Этнопедагогическая афористика народов Северного Кавказа Владикавказ, 2011.
9. Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 3. М., 1993.
10. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 2007.
11. Образование: сокрытое сокровище. М., 2007.
12. Дмитриев Г.Д. Многокультурное образование. М., 1999.
13. Диалог в культуре. Вып.12, М., 2009.
14. Этнические проблемы современности. Вып. 10. Ставрополь, 2004.
15. Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. №73. М., 2007.
16. Каптерев П. Ф. Избранные педагогические сочинения. М., 1982.
17. Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения. Т. 2. М., 1968.
18. Культурное наследие народов России. Осетины. М., 2005.
19. Северный Кавказ. М., 1997.
20. Эко У. Избранное. М., 2006.
21. Лихачев Б. Т. Педагогика: курс лекций. Учебное пособие. М., 1993.
22. Лихачев Д.С. Книга беспокойств. Статьи, беседы, воспоминания. М., 1991.

Ф. А. Тугушева,

М. А. Ордокова

(Нальчик)

**ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЙ В РАЗНОСИСТЕМНЫХ
ЯЗЫКАХ (на материале русского, французского
и балкарского языков)**

Постановка проблемы исследования обозначения цвета в разных культурных традициях стала возможной в связи со становлением культурологически ориентированной лингвистики, которая позволяет взглянуть на язык с точки зрения отражения в нем культурных ценностей нации [1; 2]. В этой связи можно отметить все возрастающий интерес к выявлению национально-специфических особенностей цветообозначений в разносистемных языках.

Как известно, цветовые системы разных языков не ограничиваются только группой «основных» цветообозначений. Для того чтобы получить объективное представление о цветовой картине мира, необходимо учесть все лексические средства цветоименований, которые существуют в том или ином языке. Прежде чем приступить к анализу цветовой лексики в исследуемых языках, нам необходимо иметь, по возможности, полный список цветообозначений русского, французского и балкарского языков. Отметим, что цветовая лексика в русском и французском языках достаточно хорошо исследована: составлены словники цветообозначений языков на основе серии психолингвистических экспериментов [3]. Не хватало только данных по балкарскому языку, которые можно было получить экспериментальным путем.

С этой целью было решено обратиться ко всем возможным источникам получения информации в области цветоименований: словарям, текстам и опросам информантов. Были проанализированы один толковый и два двуязычных словаря балкарского языка. В результате получены денотативные значения некоторых цветообозначений. С тем, по-

сколько активная цветовая лексика любого языка включает гораздо больше слов, чем фиксируют словари, было решено обратиться к художественной литературе и провести обширную выборку балкарской прозы и поэзии XX века. В результате был составлен наиболее полный список слов по сравнению со словарями, а также получена информация об употребимости каждого слова. Непосредственное обращение к носителям языка также обеспечило более разнообразный состав слов и словосочетаний. Нами составлены таблицы, в которые внесены результаты эксперимента. Вот как выглядит, например, категория белого цвета:

(франц.) blanc; blanc neige; couleur de lis/blanc cassé; blanc vif; craie – (рус.) белый; белоснежный; кипенно-белый/ослепительно-белый – (балк.) акъ; къар бетли; чиммакъ; аппа-акъ.

(франц.) laiteux – (рус.) молочный; лилейный; алебастровый – (балк.) сют бетли.

(франц.) ecrû; blanc comme un cygne; blanc lunaire – (рус.) белесый; седой; амиантовый; мраморно-белый/грязно-белый – (балк.) акъсыл; акъсылдым; чал; мутхуз акъ; акъ бетли; акъ тюрсюн.

(франц.) gris nuage; gris décor/gris pâle; gris clair; gris neutre – (рус.) матовый; опаловый; жемчужный; перламутровый; гридеперлевый – (балк.) кир бетли акъ.

При сравнении синонимических групп было замечено, что «основные» цветообозначения во всех трех языках совпадают.

Системы цветообозначений русского и французского языков представлены большим количеством названий цвета по сравнению с балкарским языком. В балкарском языке нет специальных слов для обозначения таких категорий, как «розовый», «голубой», «оранжевый», «фиолетовый» (во французском языке – «голубой»). Все оттенки оранжевого и фиолетового цветов относятся либо к категории красного цвета, либо к категории желтого и синего. В лучшем случае

они определяются сложным словосочетанием саргъыл-къызыл («желтовато-красный») или къызгъыл-сары («красновато-желтый»), кёксюл-къызыл («синевато-красный») или къызгъыл-кёк («красновато-синий»). Судя по всему, происходит это потому, что эти цвета являются пограничными, т.е. находятся на стыке красного и желтого, красного и синего. Что касается розового и голубого цветов, в балкарском языке они рассматриваются как светлые оттенки красного и синего цветов, так же как голубой во французском рассматривается в качестве светлого оттенка синего.

Как известно, основные цветоименования в сознании носителей языка выражают конкретный цветовой оттенок [2], который, как нам кажется, определяется тем предметом, с которым этот предмет ассоциируется: красный – не вся область красных тонов, а «ярко-красный» по цвету крови, зеленый – «ярко-зеленый» по цвету весенней травы и т.д.

Считается, что самыми «значимыми» категориями во французском и русском языках являются «красный», «желтый», «синий», «зеленый» [3]. Проанализировав результаты ассоциативного эксперимента и текстовой подборки и оценив лингвокультурологическую значимость того или иного цветоименования в зависимости от его употребительности, мы смогли сделать вывод, что самыми значимыми категориями в балкарском языке являются «белый», «черный», «красный», «синий», «желтый».

Примечания

1. Гак В. Г. Сопоставительная лексикология. М., 1977.
2. Фрумкина Р. М. Цвет, смысл, сходство. М., 1984.
3. Василевич А. П. Исследование лексики в психолингвистическом эксперименте. М., 1987.

В.Ф. Сиукаев

(Владикавказ)

КОНЦЕПТ «ПУТЕШЕСТВИЕ». К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Известно, что фразеология любого языка играет ключевую роль в отображении национально-культурного самосознания и мировидения народа. Отсюда особая значимость в современном контексте жизни исследований репрезентации концептов фразеологическими средствами языка. Изучение языковой репрезентации фразеологическими единицами языка является одним из эффективных способов экспликации концептов. Лежащий в основе ФЕ образный перенос делает их яркими и эмоционально окрашенными, обеспечивая тем самым высокую степень интеллектуального и эмоционального воздействия.

Данная статья посвящена анализу теоретического контекста исследования концепта «путешествие».

В изученной нами релевантной литературе путешествие характеризуется как один из существенных факторов развития единой мировой цивилизации, «создания современной ментальности» [1].

Ученые, занимающиеся данной проблемой, согласны в том, что «путешествие» относится к универсальным концептам особо, значимым для любого лингвокультурного общества во все времена его формирования, что, однако, не исключает проявления самобытности и уникальности восприятия данного явления различными этносами.

Обращение к исследованию столь важного для развития мирового общества явления путем раскрытия особенностей его понимания в конкретной лингвокультуре подчеркивает актуальность исследования репрезентации концепта «путешествие».

В гуманитарных науках и духовной культуре, в частности, в философии и религии, путешествие осмысливается,

главным образом, в его метафорической грани, в связи с рассмотрением «человеческой жизни как пути» [2].

Нельзя сказать, что в лингвистической науке данный феномен был проигнорирован исследователями, но следует отметить, что в основном предметом исследования являлись элементы или составные части ситуации путешествия, такие, как «дорога-путь». В исследованиях когнитивной направленности выявлялись универсальные когнитивные признаки сценария 'путешествие', «движение по пути»: отмечалась тесная связь данного процесса с пространственными и временными категориями, такими, как 'начало/конец', 'предел', 'время' и т.д. [3]; анализировались аспекты концептуальной метафоризации концепта Journey [2], исследовалась метафорическая востребованность образа 'пути' в художественной литературе [4]; определялись взаимоотношения образов 'пути/дороги' с культурными аспектами, как в работе Ю.А. Шишовой [5], где 'путь' рассматривался как мифологема. В подобном ракурсе исследовалась роль 'Пяти великих дорог' как существенного элемента мифологического пространства древних ирландцев [6].

К примеру, в работе А.В. Солошенко «Концепты «Риск»/«Risk» и «Путешествие»/«Travel» в англоязычной и русскоязычной лингвокультурах: проблемы перевода» отмечается, что концепт «путешествие» как социально-культурный феномен находит многогранное воплощение в англоязычной и русскоязычной лингвокультурах. Он является лингвокультурным концептом, имеющим многоуровневую структуру: предметно-образный уровень, понятийный (фактуальный) уровень и ценностный уровень. Концепт «Путешествие»/«Travel» позиционируется как феномен с большой долей культурных доминант, которые реализуют концептуальную картину мира, лежащую в основе мировидения носителей русской и английской лингвокультур [7].

Предпринимались также попытки рассмотреть концепт «путешествие» через совокупность его языковых

(лексических и текстовых) репрезентаций разных исторических периодов и в выработке представления о том, каковы были культурно-детерминированные предпосылки и условия, сопутствующие развитию концепта, каково было его семиотическое окружение, а также каким образом данный концепт развивается в англоязычной культуре на современном этапе. В результате проведенного исследования Бобровой Е. А. был сделан вывод о том, что концепт «путешествие» отражает две области освоенного человеком опыта: физическую (область взаимоотношений человека и пространства) и культурную, обусловленную пребыванием человека в культуре. Е. А. Боброва проследила эволюцию концепта «путешествие» в англосаксонской лингвокультуре и пришла к заключению, что он отражает трансформацию накопленного человеком культурного опыта, а именно: изменения в ценностной картине мира англосаксонского общества, развитие науки, социальные трансформации и совершенствование материальной культуры [8].

Анализ ассоциативного контекста концепта «путешествие» позволил Е. А. Бобровой установить связь концепта «путешествие» с другими концептами, такими как: 1) концепт «дом», обладающий связью с архетипическими компонентами сознания, и встроенный в культурно-детерминированную область концепта «путешествие» как устойчивый ориентир, относительно которого осуществляется движение 'человека путешествующего', а также 2) концепт «опасность», который является константным признаком концепта «путешествие», хотя его концептуальная реализация изменяется, будучи обусловленной эволюцией культуры [8].

В работе Е. М. Шевченко была предпринята попытка проанализировать особенности репрезентации концепта «путешествие» фразеологическими единицами английского языка и когнитивные механизмы, формирующие их

значение. В результате проведенного анализа автор пришла к выводу, что концепт «путешествие», репрезентируемый ФЕ современного английского языка, вербализуется фразеологическими единицами языка, имеющими полевою структуру, с ядром и периферией. Ядро лучше всего отражает «центральная смысловая точка», реализующая прототип «travel» с когнитивными признаками: движение/перемещение в пространстве, оставление пределов знакомого пространства/пребывание вне дома. Периферия определяется когнитивными признаками: расстояние, скорость перемещения, направление, цель, атрибуты путешественника, номинации земной поверхности, материальные затраты. «Интерпретационный слой» исследуемого концепта «путешествие» формируется переносными значениями ФЕ, а также паремиями. Концепт «путешествие» как домен-источник является неиссякаемым источником метафоризации различных сфер жизни, представляя палитру метафорических образов, лежащих в основе ФЕ. При этом, как считает Е. М. Шевченко «интерпретационное поле» исследуемого концепта «путешествие» достаточно многослойно, что свидетельствует об актуальности данного концепта, который является неотъемлемой частью английского общества, в силу чего можно выделить отношение англичан к путешествию как важному средству познания мира. Рассмотренные данным автором пословицы характеризуются ею как конкретизирующие концепт «путешествие» в виде различных норм поведения, что способствует раскрытию его ценностного содержания. В основе пословиц лежат когнитивные модели различных типов. Пословицы характеризуются не только особым прагматическим назначением, но и определенной спецификой речемыслительной модели, лежащей в его основе и во многом определяющей семантику конкретных единиц [9]

Таким образом, исследователи концепта «путешествие» на материале разных языков отмечают, что данный

феномен заключает в себе две области освоенного человеческого опыта: физическую, основанную на отношении человека с пространством, и культурную, отражающую взаимоотношения человека с его социальным окружением и специфику его пребывания в культуре. Область физического опыта концепта «путешествие» основана на модели направленного движения в пространстве или движения по пути, обладающего следующими признаками: наличие субъекта движения, которое при схематичном изображении имеет вид направленного луча. Последний отражает стремление субъекта движения к конечной точке, а также предполагает наличие этапов движения. Данная модель в концепте представляет универсальный аспект его понимания и является основанием для признания его общечеловеческим по своему характеру. Эта область концепта по сути не подвергается изменениям в ходе эволюции.

Область освоенного культурного опыта в концепте отражает культурно-детерминированные признаки путешествия и является областью постоянной динамики. Именно эволюция культуры является фактором, определяющим диахронические трансформации в концепте «путешествие».

Примечания

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
2. Lakoff G. *Metaphors We Live By Text*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
3. Арутюнова Н.Д. Язык и картина мира. М., 1999.
4. Демидова Т.Э. Метафорическая тема дороги (пути) в английском и русском романе 40-х гг. XIX в. Теккерей, Диккенс, Гоголь. М., 1994.
5. Шишова Ю.Л. Лингвистическая объективация мифологемы пути в современной англоязычной литературе. Автореф. дис.... канд. филол. наук. СПб., 2002.

6. *Бондаренко Г. В.* Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003.

7. *Солошенко А. В.* Концепты «Риск»/«Risk» и «Путешествие»/«Travel» в англоязычной и русскоязычной лингвокультурах: проблемы перевода. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Краснодар, 2007.

8. *Боброва Е. А.* Опыт лингвистического исследования эволюции концепта «путешествие» в англоязычной культуре. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Иркутск, 2006.

9. *Шевченко Е. М.* Вербализация концепта «путешествие» фразеологическими единицами современного английского языка. Белгород, 2009.

Т. А. Бекоева,

Е. Д. Бекоева

(Владикавказ)

**ТВОРЧЕСКОЕ СОДРУЖЕСТВО РОССИЙСКОГО
АКАДЕМИКА П. К. УСЛАРА И ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ
СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО РЕГИОНА**

Ведущую роль в приобщении горцев Северо-Кавказского региона к знаниям, в переориентации горских культур, в освобождении их от архаики и консерватизма играли учёные России. Деятельность русской научной интеллигенции по созданию алфавитов, азбук, книг для чтения, открытию светских школ для горских народов имеет непреходящее значение для воспроизведения целостной картины развития школы, просветительской мысли и общественно-педагогического движения в России.

Просветительская деятельность российских учёных отражала их отношение к горским народам Северного Кавказа, стремление помочь сохранить и развить их самобытные культуры, содействовать сближению с передовой русской культурой и усилению ее влияния на их духовное развитие. В практических проектах, предложенных ими, находили воплощение некоторые положения концепции кавказской политики, имеющие демократическую направленность. Научные исследования и публицистика учёных-кавказоведов были проникнуты уважением и искренней симпатией к горцам. Они отмечали, что жители гор любознательны и понятливы, в них развито стремление к знаниям, они мечтают о получении образования.

Азбуки и грамматики северокавказских народов составлялись и самими горцами. Однако только русским учёным удалось за короткий промежуток времени составить грамматики на основе специально для этого созданного кавказского алфавита, применить с небольшими добавлениями начертания русских букв к наиболее подходящей для кавказских народов грузинской азбуке. Выдающимся кавказо-

ведом стал барон П. К. Услар (1816-1875 гг.) – генерал-майор Генерального штаба русской армии, член Российской Академии наук, автор капитальных трудов по лингвистике народов Северного Кавказа, которые и сегодня не потеряли своей научной ценности.

В своей работе по составлению алфавитов и букварей для горских народов российские учёные всегда сотрудничали с людьми, для которых изучаемый ими язык был родным. Так, П. К. Услар изучал законы того или иного языка при помощи специально подобранных горцев. Он называл их уважительно своими «помощниками» и старался зафиксировать язык как можно точнее: «Каждый язык, каковы бы даже ни были обстоятельства, посреди которых он поставлен, – подвергается непрерывным изменениям, ход которых частью подведен уже под определенные законы» [1]. Поэтому учёный старался облегчить написание букв, поместив в специально созданном им кавказском алфавите только скорописные буквы. Л. П. Загурский считает, что П. К. Услар был прав, «предлагая применить составленную им азбуку к горским языкам». Он полагал совершенно необходимым «на первых порах непосредственное участие в деле туземцев, так как от слуха русских весьма легко может ускользнуть разница между различными оттенками в произношении придыхательных, гортанных и шипящих звуков» [2, 31]. Решив начать с западно-кавказских языков, П. К. Услар обратился к Г. Умикову с просьбой помочь ему в деле изучения грузинских глаголов. Г. Умиков добыл у одного из лучших знатоков грузинского языка, Д. И. Кипиани, составленную последним таблицу спряжений грузинских глаголов. Услар стал при помощи Г. Умикова изучать грузинские глаголы и сделал о них заметки [3, 50]. Так началось творческое сотрудничество П. К. Услара с просветителями северокавказских народов при разработке их письменности и создании школ для обучения горских детей.

Постепенно проблемы создания алфавитов и образования горцев становились для П. К. Услара чрезвычайно важными, и он высказывал своё мнение об этом в прессе. В газете «Кавказ» в 1863 году была помещена статья «Нечто об азбуках Кавказских горцев», которая вышла без подписи, но сведущие читатели сразу поняли, что она принадлежит перу П. К. Услара. В ней П. К. Услар писал о необходимости привлечения горцев к просветительской деятельности: «Составлением азбук занималась целая комиссия, образованная из лиц, знакомых с филологией, и туземцев, знающих языки природный и русский. Комиссия заседает в Тифлисе, где она пользуется пособием нескольких библиотек и куда вызывает туземцев для участия в действиях своих».

В Сухуми при помощи свана Гульбани П. К. Услару удалось за очень короткое время составить очерк сванетского языка, записать предания свана о сотворении мира, о герое Амиране, о царице Тамаре. В статье «Грамматический очерк сванетского языка» П. К. Услар писал, что при помощи природного сванета Гульбани он проверил и переписал посредством вновь составленной азбуки те «образчики» сванетского языка. В результате общения с П. К. Усларом Гульбани «...в продолжение нескольких дней совокупных занятий...» усвоил себе сванетскую письменность и предполагает к осени нынешнего года составить сборник сванетских песен, сказаний и проч. Таковой сборник сделает для каждого филолога возможным создание сванетской грамматики» [4, 105], – констатировал учёный-просветитель.

А. П. Загурский отмечал, что П. К. Услар «свои исследования начал с абхазского языка», произношение которого «не только европейцы, но даже кавказские туземцы считают наитруднейшим». При этом лингвистическая деятельность учёного была связана с первоначальным обучением горцев, ведь «...образование только тогда может распространиться в данном народе, когда обучение ведется на родном языке» [3, 52]. Для составления азбук и букварей в Тифлис были

вызваны горцы, владеющие абхазским и русским языками. В предисловии к грамматике абхазского языка П. К. Услар писал об этом следующее: «В продолжение шести недель занимался я непрерывно с тремя абхазцами, из числа которых двое понимали и объяснялись довольно хорошо по-русски. С особой признательностью должен я упомянуть о Георгии Курцекидзе» [5, 1]. Языковеды с восхищением приняли грамматику абхазского языка, созданную П. К. Усларом за очень короткое время, так как его работы обеспечивали надежные и достоверные результаты в области лингвистики и в грамматике абхазского, а затем, в последовавшей вскоре за ней, грамматике чеченского языка.

В начале 1862 года П. К. Услар просил Главный Штаб Кавказской Армии прислать в Тифлис двух чеченцев, знакомых с русской грамотой. «В марте того же года, – писал М. Р. Завадский в предисловии к грамматике чеченского языка П. К. Услара, – прибыли в Тифлис прапорщик милиции Кеди Досов и мулла Янгулбай Хасанов, с ними П. К. и приступил к изучению чеченского языка. Занятия эти вскоре были перенесены в Чечню, где в укреплении Грозном П. К. открыл в июне месяце того же года временную школу. Около 25 молодых чеченцев, избранных бароном Усларом из числа муталимов, при содействии Кеди Досова и Янгулбая Хасанова, за несколько недель обучены были новой чеченской грамоте».

Мулла Янгулбай учил муталимов читать по-чеченски, а два русских писаря учили писать. «Каллиграфии выучились они настолько, насколько можно выучиться в течение шести недель при большом прилежании, то есть писали по линейкам прописи довольно изящно» [6, 25], – констатирует просветитель в статье «О распространении грамотности между горцами». По словам законоучителя Грозненской горской школы Идика Исмаилова, ученики даже составили стихотворение, в котором благодарили Бога и правительство за то, что им «даровали письменность». В вышеназванной статье П. К. Услар писал: «Муталимы были

в восторге от своих шестинедельных занятий, в продолжение которых выучились читать-писать на своем языке и в придачу почти выучились читать-писать и по-русски. Эти успехи сравнивали они с медленностью своего арабского учения» [6, 25].

В «Библиографической заметке», помещенной в первом выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах», член Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества Н. И. Воронов отмечал: «Букварь чеченского языка, составленный генерал-майором Усларом, награвирован был в Военно-Топографическом Отделе бывшего Главного Штаба Кавказской Армии в начале 1863 года. По букварю этому обучает чеченской грамоте учеников Грозненской горской школы учитель этой школы, мулла Янгулбай Хасанов» [7, 69]. П. К. Услар называет Кеди Досова, Янгулбая Хасанова и муталимов своими «чеченскими сотрудниками», с уважением отзываясь о них. Он заострял внимание читателей на том, что «...сотрудничество в составлении грамматики родного языка переставило чеченских грамматиков на европейскую точку зрения в отношении к частям речи. Знание русских грамматических подразделений уже не затруднит их, когда придется им изучать русскую грамматику» [7, 24].

Капитальный труд П. К. Услара о чеченском языке лег в основу чеченских букварей, составителями которых стали Кеди Досов и Таштемир Эльдарханов, так как в ходе работы над горскими языками П. К. Услар давал своим информаторам лингвистические знания [8, 87]. Так под влиянием П. К. Услара началось формирование интеллигенции чеченского и ингушского народов. С 1863 года новая грамотность стала вводиться и в Кабарде. А. П. Загурский отмечал: «Как видно из уцелевших бумаг покойного Услара, он исподволь занимался кабардинским языком. Он составил алфавит для этого языка. По этому алфавиту написан был Кази Атажукиным букварь для кабардинского языка» [3, 58].

О том, что горцы проявляют большие способности в учении, П. К. Услар убедился во время своих занятий языками народов Кавказа, он рассказывал об этом во многих своих работах. В своей знаменитой статье «О распространении грамотности между горцами» просветитель-кавказовед замечал, что любой горец может освоить грамоту на родном языке, русский дается жителям Кавказа также достаточно легко: «Русский выговор не представляет почти никаких затруднений для горцев. Всякое русское слово, которое удалось горцу запомнить, выговаривает он так хорошо, что каждый русский поймет его. При пособии книг, не слышав никогда англичанина, можно выучиться английскому языку, как языку мертвому, но нельзя ни слова произнести понятно, ни слова понять из того, что говорят англичане. Итальянский язык далеко не представляет таких затруднений. Можно по одним книгам выучиться говорить понятно и понимать итальянцев. Дело не в хорошем выговоре. Таков и русский язык для горцев» [6, 29].

Закончив составление азбук чеченского и кабардинского языков, П. К. Услар приступил к изучению языков Дагестана, продолжив творческое сотрудничество с горцами-просветителями с целью создания школ для обучения их детей. Лингвисты считают, что «к группе горских языков Дагестана в лингвистическом отношении близка чеченская языковая группа, главным представителем которой является чеченский язык» [9, 155], поэтому почти сразу после издания грамматики чеченского П. К. Услар и решил взяться за изучение многочисленных дагестанских языков. Еще в 1861 году П. К. Услар нашел в тифлисской гимназии ученика седьмого класса аварца Геттинкау, владевшего русским языком. «Г. Умиков, – читаем у А. П. Загурского, – принял на себя труд записывать буквами первой (кавказской азбуки – Т. Б.) аварские слова, которые диктовал ему Геттинкау. Вскоре ясно обнаружилась необходимость ввести несколько новых букв. Так составлялась аварская азбука» [3, 39].

Впоследствии эта азбука, составленная в Тифлисе, подверглась изменениям, но облегчила учёному знакомство с другими дагестанскими языками.

С 1863 года почти постоянным местом пребывания П. К. Услара становится Темир-Хан-Шура. Тогда же он принимается за изучение аварского языка, имеющего значение международного для жителей нагорного Дагестана. При изучении этого языка нашёл он умного и даровитого помощника в лице поручика Айдемира Чиркеевского. А. Чиркеевский родился в 1830 году в селении Чиркей Темир-Хан-Шуринского округа в Дагестане в семье участника движения горцев под руководством Шамиля. После того как отец подростка погиб, он попал в первый дагестанский конно-иррегулярный полк. Затем он учился в Петербурге в гимназии, а после ее окончания и в кадетском корпусе. В 1860 году А. Чиркеевский вернулся в Дагестан и, заинтересовавшись устным народным творчеством, начал собирать сказки, песни и предания горцев. «В 1863 году А. Чиркеевский, служивший в канцелярии начальника Дагестанской области, был рекомендован П. К. Услару в качестве помощника в изучении аварского языка» [10, 105].

Своим творческим сотрудничеством с Айдемиром Чиркеевским П. К. Услар очень дорожил. В письме академику А. А. Шифнеру он замечал, что в лице Айдемира Чиркеевского он нашел усердного и в высшей степени даровитого сотрудника: «К печатанию второй книжки аварских сказок приступлено было в мое отсутствие; корректором был Айдемир, и, конечно, лучшего корректора приискать было бы трудно» [11, 38]. Так продолжался процесс взаимовлияния представителей разных культур – российской и аварской. В 1865 году сам Айдемир Чиркеевский под руководством П. К. Услара составил аварскую азбуку на русской графической основе.

Во второй половине XIX века была сделана попытка замены в Среднем и Западном Дагестане официальной

переписки, проводившейся на арабском языке, перепиской на аварском. В 1865 году было решено открыть в с. Хунзахе временную школу. Курс обучения в ней должен был продолжаться 3 месяца для каждой партии учащихся, позже этот срок был продлен. Преподавал в этой школе Айдемир Чиркеевский. Вскоре после открытия школа была перенесена в Темир-Хан-Шуру, куда приехали горцы для обучения новой грамматике, – и в основном это были письмоводители наибов и окружных судов, а также изъявившие желание обучаться грамоте. Через некоторое время в присутствии П. К. Услара и начальника Дагестанской области «производилось испытание обучавшихся новой письменности; ведена была в течение нескольких часов примерная переписка; она шла быстро. Результаты превзошли всякие ожидания». С искренним восхищением написал П. К. Услар об этих людях, по достоинству оценив их попытки разработать письменность для обучения детей на их родном языке. В статье «Предположение об устройстве горских школ» учёный, говоря о способности горцев к «усидчивому труду», отмечал: «Приведу в пример двух туземцев: Шора-Бек-Мурзина и Магомеда Хандиева. Оба они, не получив предварительно достаточного образования, без ведома даже людей, которые могли бы помочь им своими советами, составили азбуки и довольно подробные грамматики, первый – для языка кабардинского, второй – для аварского» [12, 37].

Занимаясь исследованием лакского (1864), хюркилинского (1866-1867), кюринского (1871) и табасаранского (1871-1875) языков, П. К. Услар продолжил совместную работу со своими «сотрудниками» по составлению азбук и грамматик горских языков в целях создания письменности и обучения горцев. П. К. Услар, по примеру А. Шёгрена, принял за основание горских азбук русский алфавит, ввел несколько латинских букв, но значительно упростил свои алфавиты» [12, 63]. П. К. Услар основывался на том, что в аз-

буках, составленных для народного употребления, обозначение всех тонкостей произношения невозможно, особенно это касается гласных звуков.

Путем прямого изучения языка с помощью горцев он оставил в своих алфавитах только самые необходимые гласные, ввел самые простые письменные знаки, облегчив горцам работу по составлению азбук бесписьменных языков. По инициативе и под руководством П.К. Услара А. Омаров сделал перевод книги К.Д. Ушинского «Вода, воздух и их видоизменения», составил арифметику на родном языке. А. Омаров написал этнографические очерки «Воспоминания муталима» и «Как живут лаки», помещённые в первых выпусках «Сборника сведений о кавказских горцах». В 1866 году в Кумухе была открыта школа, учителем её был назначен Абдулла Омаров; в числе учащихся была одна женщина [3, 53]. Г.Ш. Каймаразов пишет: «В конце 60-х годов А. Омаров переселился в Тифлис, где продолжал учиться. Ряд лет работал переводчиком Кавказского горского управления. Переехав позднее в Закаталы, Омаров работал учителем сельской школы» [10, 104].

Русские просветители считали, что российская государственность должна сыграть решающую роль в экономическом и культурном возрождении народов края и выступали горячими поборниками сближения русского и горского народов Кавказа. Да и сами горцы не могли не увидеть те черты архаики традиционной национальной культуры, которые служили препятствием ассимиляции новых элементов социокультурного развития в Северо-Кавказском регионе. В глазах горской интеллигенции Россия, ставшая в годы реформ модернизатором многих сторон жизни горских обществ, была той силой, которая устраняла консервативные традиции и вносила социально-культурные новации в жизнь горцев. Модернизирующие реформы способствовали интеграции северокавказских этносов в социально-экономический и политический организм Российской империи.

Примечания

1. Услар П.К. Письмо к А.А. Шифнеру от 16 сентября 1871 года // Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. IV. Лакский язык. Тифлис, 1890.

2. Загурский А.П. Кавказско-горские письма // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып.V. Тифлис, 1871. Отд.I.

3. Загурский А.П. Петр Карлович Услар и его деятельность на Кавказе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. X. Тифлис, 1881.

4. Услар П.К. Грамматический очерк сванетского языка // Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. I. Абхазский язык. Тифлис, 1887. Отд.II.

5. Услар П.К. Абхазский язык // Этнография Кавказа. Языкознание. I. Тифлис, 1887.

6. Услар П.К. О распространении грамотности между горцами // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск III. Тифлис, 1870. Отд.IV.

7. Библиографическая заметка // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Отд.VIII. Тифлис, 1867.

8. Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный: Книга, 1990.

9. Жирков А. Развитие частей речи в горских языках Дагестана // Языки Северного Кавказа и Дагестана: Сборник лингвистических исследований. Вып.1/Под ред. Г.П. Сердюченко. М.-Л., 1935.

10. Каймаразов Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.

11. Услар П.К. Предположение об устройстве горских школ // Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. I. Абхазский язык. Тифлис, 1887.

12. Услар П.К. Характеристические особенности кавказских языков. Из последних сочинений П.К. Услара // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып.IX. Тифлис, 1876. Отд.I.

З. А. Газзаева,

Т. Х. Цаллагова

(Владикавказ)

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

А. П. СЕМЕНОВА

Современное состояние социально-экономической и этнополитической жизни страны, значительные перемены в общественном сознании и народном образовании обусловили огромный интерес к культуре и этнической истории Северного Кавказа. В последние годы произошли существенные изменения во всех сферах жизни, в том числе и духовной, которые привели к изменению общественно-исторического и духовно-нравственного сознания народа. В этих условиях ученые призваны глубже изучать наследие своего народа, его духовную историю, налаживать связи прошлого с современностью. А. П. Семёнов входит в состав плеяды просветителей юга России конца XIX – первой половины XX веков, его наследие отражает как общие, так и социально-культурные проблемы развития горских народов Северного Кавказа этого периода. Своими исследованиями ученый определил ракурс научного направления работ по комплексному и системному изучению литературы, искусства, духовной и материальной культуры кавказских народов.

Время подтвердило ценность и большое значение трудов А. П. Семёнова. К его исследованиям о русской, осетинской и других литературах и фольклоре постоянно обращаются многие современные литературоведы. Имя А. П. Семёнова получило широкое признание, однако до сих пор недостаточно осмыслена его деятельность как учёного-энциклопедиста и педагога. Литературоведы анализировали его труды в области комплексного и системного изучения литературы. Для этнографов он был интересен своими полевыми и музейными работами, исследованиями по духовной и материальной культуре кавказских народов, для историков были

важны его исторические и источниковедческие публикации и так далее. Исследователями наследия Л. П. Семёнова не затрагивались такие приоритетные для ученого вопросы, как просветительство и состояние народного образования в Северной Осетии. Однако именно эти вопросы прежде всего интересовали и волновали этого учёного. Всю жизнь Л. П. Семёнов активно сотрудничал с научно-исследовательскими учреждениями Северного Кавказа, Москвы, Ленинграда, Тбилиси, участвовал в работе различных научных, литературных и краеведческих обществ, оставив яркий след в их становлении и истории. Огромна его роль в образовании и воспитании первого эшелона советской национальной интеллигенции на Северном Кавказе: ученых и наставников молодежи в вузах и школах, писателей, журналистов, деятелей культуры.

Педагогические воззрения Л. П. Семёнова отражают глубокое понимание духовных интересов осетинского народа, так как они сформировались под воздействием многонациональной и демократической среды интеллигенции, в которой вырос ученый-педагог, под влиянием личного взаимодействия с крупными учеными, в результате многолетней просветительской деятельности на Северном Кавказе.

О научной добросовестности, широкой эрудиции ученого говорит любая его статья. Например, в небольшой статье «Стихотворение неизвестного поэта на смерть Лермонтова» [1, 72] встречаются десятки имен, многочисленные ссылки, даются сопоставления чернового и белого вариантов стихотворения неизвестного поэта (оно было приобретено Л. П. Семёновым у одного частного лица в Москве в 1926 г.), сопоставление этого стихотворения с текстом стихотворения М. Ю. Лермонтова «Смерть поэта», написанного в 1837 году по случаю гибели А. С. Пушкина; упоминаются, цитируются стихотворения других, известных авторов, откликнувшихся на национальную трагедию России – гибель М. Ю. Лермонтова: Н. Вуича, К. М. Айбулата, А. Савинского,

Н. П. Огарева; привлечены материалы частных переписок современников Лермонтова о его гибели: Ю. Ф. Самарина и И. С. Гагарина, А. В. Кольцова и В. Г. Белинского и т. д.

В сборнике статей «Проблемы литературы и эстетики», посвященном памяти А. П. Семёнова, напечатаны две его работы: «Лермонтов у европейских и восточных народов» и «Осетинские нартские сказания в кругу мировых эпосов». Первая статья написана в 1916 году, вторая через сорок лет – в 1956. И хотя эти публикации разделяют четыре десятилетия, обе они отличаются глубоким анализом фактов, всесторонним знанием вопроса.

Сильной стороной деятельности Семёнова-учёного являлось его обращение к изучению фольклорных источников литературы, их педагогическому значению. Это получило отражение в его лекциях по устному народному творчеству, в которых он часто опирался на фольклорные материалы, собранные им вместе со студентами-филологами в селах и станицах Северной Осетии и Чечено-Ингушетии. Этнографические экскурсии, у истоков которых стоял А. П. Семенов, являются и сегодня неотъемлемой частью летней практики студентов факультетов русской филологии и осетинского языка и литературы.

Именно лекции по фольклору приобщали его студентов к высоким педагогическим и художественным ценностям народного творчества. Благодарный отклик на них мы находим в поэтических признаниях, обращенных к А. П. Семёнову, которые часто можно было встретить в вузовских стенных газетах того времени.

Те, кому довелось учиться у А. П. Семенова, вспоминают, что он был терпим, обнаруживая некоторые пробелы в знаниях студентов. Обращая внимание на них, он указывал: «Вам следует ещё вернуться к этим вопросам, пока в них Вы ориентируетесь недостаточно». Но обнаруживая на экзамене или в докладе на семинаре невнимательность к тексту, он ополчался на виновника со всей суровостью. Особенно его

возмущало искажение поэтических произведений. Никакой приблизительности при цитировании поэтических произведений он не допускал. Леонид Петрович не любил самоуверенности, легкости суждений, он требовал знания научной литературы. Не раз при разборах студенческих докладов на семинарах можно было слышать: «Нужно помнить какая работа была проделана до вас другими исследователями. Надо понимать, что вы пришли не на пустое место, надо усвоить сделанное предшественниками и тогда идти дальше» [2, 86].

Приведём выдержки из писем ученика Л.П. Семенова Е. Крупнова, ставшего известным историком-кавказоведом: «...Не скрою, внутренне я горжусь тем, что пользуюсь вниманием и расположением такого человека, как Вы. Для меня вы всегда являлись образцом и примером сочетания самых лучших человеческих качеств: высокоразвитого интеллекта, истинного благородства, подкупающей скромности, честности, доброжелательства, преданности делу и какой-то особой, Вам только одному свойственной, обаятельности» [3]. «... Сегодня я как-то особенно остро осознал, какое великое воздействие на неокрепшие умы и души студенческой молодежи может оказать моральный облик вузовской профессуры» [4].

Профессор Скитский отмечал: «Вся Осетия, учителя, научные работники, писатели поистине его ученики. Его присутствие в Осетии, его бескорыстный интерес к науке, его высокое понимание долга научного работника, как глашатая истины, его огромные знания, его тщательность в выполнении научной работы – все это имело огромное значение, он воспитывал у всех его учеников эти качества» [5].

Л.П. Семёнов не только передавал устные произведения, но и обрабатывал их. При составлении программ он включал в них изучение сказок, поэм, нартского эпоса. Эти произведения пронизаны гуманистическими, педагогическими идеями, они вобрали в себя особенности и самобытность уклада жизни осетинского народа, беспредельную

любовь и уважение к людям, природе, всему живому, ибо фольклор как одна из форм общественного сознания отражает, прежде всего, действительность во всем причудливом многообразии и сложности. В те далекие годы это были робкие попытки учёного включить национально-региональный компонент в общероссийский образовательный стандарт.

Сказки и другие произведения народного творчества создавались не ради забавы и утех. В них запечатлена сложная судьба народов, мечты народов всех времен и эпох об идеале воспитания – о человеке сильном и прекрасном, творящем добро и побеждающем зло на земле. Формирование гуманистических отношений не решается только передачей студентам моральных установок. «Ничто – ни слова, ни мысли, ни даже наши поступки не выражают так ясно и верно нас самих..., как наши чувствования: в них слышен характер не отдельного решения, а всего содержания души и ее строя», – писал К. Д. Ушинский [6, 118].

Большую роль видел А. П. Семёнов в гуманитарном воспитании студентов. Гуманитарная подготовка – способ становления личности, формирования её интересов и способностей, предпосылка для образования основ нравственности [7, 330]. В одном из писем к своему сыну В. А. Сухомлинский писал: «Гуманитарное, человеческое образование – это процесс самовоспитания. Воспитывай в себе человека – вот это самое главное. Инженером можно стать за 5 лет, учиться же на человека надо всю жизнь. Я имею в виду широкое гуманитарное воспитание молодёжи – воспитание эмоционально-эстетическое, воспитание тонкости и красоты чувств, воспитание впечатлительной натуры, отзывчивого, тонкого сердца» [8, 69].

Основу культурного потенциала А. П. Семёнова составляли знания, информация, эрудиция в области литературы, истории, археологии, искусства; способность к передаче культурных достижений; совокупность его духовно-нравственных качеств.

Во всех письмах, найденных в архиве Л.П. Семёнова, в воспоминаниях его учеников, людей, работавших вместе с ним, мы видим признание в любви своему Учителю и слова благодарности за огромную помощь, которую он постоянно оказывал всем, кто в ней нуждался.

Л.П. Семёнов размышлял о путях и средствах рациональной постановки обучения в ВУЗе, о системе подготовки педагогических кадров, о совершенствовании программно-методической работы преподавателей высшей школы, об обращении к изучению фольклорных источников, о краеведческой работе со студентами, благодаря которой учащиеся глубже познавали историю, культуру родного народа, его традиции, обычаи, о комплектовании фондов и усовершенствовании каталогов библиотек, об организации краеведческого музея и др.

Основные черты системы воззрений Л.П. Семёнова свидетельствуют о приверженности учёного прогрессивным педагогическим идеям. Это взаимосвязь научной и преподавательской деятельности в ВУЗе, использование широких знаний в области истории, этнографии, фольклора Северного Кавказа в преподавании литературы, усиление практической направленности университетских курсов, обучение студентов способам и методам научной работы.

Просветительство конца XIX – первой половины XX вв. в Осетии связано с именем Леонида Петровича Семёнова. Изучение научной биографии учёного, его просветительской деятельности, вовлечение в научный оборот новых архивных, документальных и литературных материалов позволили всесторонне представить личность и научно-педагогическое наследие Л.П. Семёнова. Его научная деятельность была посвящена не только русской литературе, но и исследованию фольклора и этнографии, литературы, истории и археологии всех населяющих Кавказ народов в их взаимосвязях между собой и с русской и мировой культурой. Им многое сделано для изучения истории культуры осетин,

ингушей, чеченцев, адыгейцев, кабардинцев, дагестанцев, грузин и других народов Кавказа.

Примечания

1. *Ушаков А. В.* Демократическая интеллигенция периода трех революций в России. М., 1985.

2. *Семёнов А. П.* Историк и критик русской литературы. Орджоникидзе, 1986.

3. ЦГА РСО-А. Ф. 781. Д. 115.

4. ЦГА РСО-А. Ф. 781. Д. 118.

5. ЦГА РСО-А. Ф. 781. Д. 135.

6. *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983.

7. *Басова Н. В.* Педагогика и практическая психология. Ростов-на-Дону, 1999.

8. *Тахо-Годи А.* Лев Толстой в «Хаджи Мурате». Махачкала, 1929.

Р. Х. Сабанчиев

(Нальчик)

СОВРЕМЕННЫЕ СРЕДСТВА КОММУНИКАЦИИ: АКТУАЛИЗАЦИЯ И ТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Процессы глобализации в современном мире оказывают значительное влияние на этнические культуры и национальную идентичность. Открытость информационного пространства РФ, начиная с 90-х годов XX века, привела к массовому распространению стандартов западной культуры [1]. В этой связи встает проблема сохранения культурного наследия и идентичности народа.

Одним из символов эпохи интеграции и глобализации, широкого распространения универсальных технологий, понятий, ценностей стал Интернет. Интернет может служить инструментом как деэтнизации, так и этнической идентификации. В этой связи, актуальность научной постановки обозначенной в исследовании проблемы не вызывает сомнений. Сегодня уже имеются научные труды данной проблеме. По мнению авторов одной из них, в настоящее время прослеживается тенденция увеличения исследований этнических процессов, протекающих в глобальной сети. Влияние Интернета на этническое сознание требует от исследователей научного подхода к проблеме. Научное рассмотрение подобной информации, ее структурирование, обобщение и сравнительный анализ – это на сегодняшний день одно из важных исследовательских направлений [2, 31].

Среди возможных негативных последствий глобализации – угроза самобытности культур, навязывание культурных стандартов и образцов западной культуры. В то же время пока рано говорить о том, что процесс глобализации стерт культурно-антропологические идентичности.

Историческая эпоха, которую мы сейчас переживаем, объективно благоприятствует процессам интеграции и гло-

бализации: однако существует реальная опасность их форсирования, бездумного навязывания неких «универсальных» принципов жизни всем обществам и цивилизациям [3, 167].

В настоящее время залогом развития этноса является наличие культурной преемственности и трансмиссия культурного и социального опыта от поколения к поколению. Одним из компонентов этнической идентичности является культурная память, в которой проявляется культурная наследственность, комплекс тех качеств, которые передаются от предков и позволяют данной группе сохраниться и развиваться единым этнокультурным сообществом независимо от территориальной локализации.

Культурная память формируется веками. Ее характеризует высокая степень формализации, и возникает она в поле церемониальной коммуникации. «Пунктами фиксации» или «объективированными формами» культурной памяти Ян Ассман считает тексты, изображения, монументальные постройки, надписи и изображения в них. К ней же можно отнести ритуалы и сакральные действия как институционализированные формы коммуникации, которые, будучи «фигурами воспоминания», как бы возвышаются над временем [4, 56].

Разрушение культурной памяти затрагивает суть культурной идентичности любого этноса. Возвращение культурной памяти в России осложнено тем, что процесс переустройства общественного сознания проходит на фоне глобализации, которая проявляется в стирании языковых и национальных границ.

Этничность малочисленных народов, таких как кабардинцы и балкарцы, была бы утрачена, если бы ее сохранением целенаправленно не занимались ученые и любители старины, в том числе развернувшие свою деятельность в глобальной сети. Именно через Интернет, отдельными группами в основном из числа молодежи, предпринимаются по-

пытки поставить заслон процессу вестернизации и стандартизации культуры.

Одной из важнейших проблем малочисленных народов, в том числе кабардинцев и балкарцев, является сохранение основного средства коммуникации – языка. Например, для кабардинцев успех в деле во многом зависит от унификации алфавита для всех адыгских диалектов. На фоне дискуссий о судьбе адыгского алфавита выпускник Кабардино-Балкарской сельскохозяйственной академии А. Моллов подал заявку для открытия раздела в «Википедии» на восточном – кабардино-черкесском диалекте адыгского языка. Главное при создании раздела – строгое соблюдение кода, который ISO (Международная организация по стандартизации) присваивает языку. Кабардино-черкесский язык получил код *kbd*. Сейчас количество статей весьма ограничено. Разработчикам предстоит трудоемкая работа, однако в виртуальном пространстве уже закладывается инструмент по сохранению языка и трансляции культурной памяти. Проводятся работы по облегчению ввода сайта в адресную строку. Сейчас при обозначении названий сайтов используются латинские буквы (*heku.ru*, *djeguako.ru* и т.д.), хотя с недавнего времени существует возможность написания названий сайтов на основе кириллицы. Одно из редких названий сайта на кабардинском языке в виртуальном пространстве под названием www.адыгэнып.рф заработал в середине 2011 г.

В настоящее время одним из инструментов воздействия на культурно-исторический облик народа можно в полной мере назвать социальные сети в Интернет пространстве, которые выполняют одну из важнейших для человека функций – коммуникативную. Помимо практического предназначения, то есть переписки, просмотра фотографий и так далее, социальные сети могут заключать в себе потенциал воздействия на культуру социума. В Кабардино-Балкарской Республике наибольшей популярностью пользуются «Одноклассники», «ВКонтакте» и «Мой Мир». В перечисленных

сайтах сосредоточено большое количество молодых людей, открыто демонстрирующих свою этническую идентичность. Анализ содержания данных социальных сетей позволяет сделать вывод, что все больше пользователей идентифицируются по этническому признаку. Это наглядно проявляется в «никах» – сетевом имени-псевдониме («Четкая черкешенка», «Адыгэ», «Адыгэ пщашэ», «Дочь кабардинца», «Таулу къыз», «Таулу жаш», «Балкарец 07» и так далее).

Этнокультурное своеобразие в «Одноклассниках» демонстрирует группа на форуме «Кавказские свадьбы», участники которой затрагивают многочисленные вопросы, относящиеся к брачно-семейным ценностям: добрачные отношения, формы брака, супружество, место и способ проведения свадьбы и многое другое. Эта группа объединяет более 15 тысяч молодых людей. Большинство из них проживает на территории Северного Кавказа и Закавказья. По сути, на форуме происходит диалог культур полиэтничного региона. Популярна тема «Смешанные браки». «Я родилась от смешанного брака. Мама – армянка, отец – осетин. От этого только выиграла: сочетаю в себе две культуры, владею двумя языками, родственники среди двух народов. Сама я замужем за армянином. Но надо отметить, что среди чужого народа жить очень трудно, и чтобы тебя приняли за свою, нужно сочетать в своем характере уважительность, мудрость и великое терпение», – делится своим мнением Зарина Бугулова из Сочи. Противоречит ей девушка из Владикавказа под ником «Алька»: «Никогда этого не понимала лично я, тем более, если разные в семье религии. Я думаю, в такой семье всегда есть какие-то разногласия!». Вот что пишет девушка из Кабардино-Балкарии, чей ник не был указан: «Я – русская, а он – кабардинец! Мы 5 лет вместе... Даст Аллах, скоро свадьба будет, и мне лично было все равно, какой он нации, главное, что он человек замечательный, а вот на счет религии... Чтобы не было никаких проблем, я приняла ислам и ни капельки об этом не жалею!» [5].

Возможно, с течением времени количество межнациональных браков увеличится. К такому размышлению приводят результаты социологического опроса 1600 студентов ВУЗов города Нальчика, проведенного в 2006 г. сотрудниками сектора этнологии Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Большинство опрошенных студентов положительно относятся к межнациональным бракам – 83,9% русских, 52,0% кабардинцев и 63,6% балкарцев ответили, что могли бы вступить в брак с человеком другой национальности. Это значительно больше, чем количество фактических межнациональных браков среди родителей респондентов – 11,4% [6, 434]. Всего же по данным переписи населения в 2002 г. в Кабардино-Балкарии было зафиксировано 13,7% домохозяйств, где все члены домохозяйства принадлежат к разным национальностям [7, 92]. Участники группы интересуются не только свадебными обрядами, но и другими аспектами культуры народов Кавказа.

Необходимо отметить, что на сайте «Одноклассники» имеется большое количество групп-однофамильцев. Мы, например, состоим в группе «Сабанчи» [8], которая является полиязычной. В нее входят носители кабардинского, балкарского, ногайского, кумыкского языков, проживающие как в Российской Федерации, так и за рубежом. Здесь легко проходит знакомство и общение между разделенными расстоянием однофамильцами. Они делятся информацией о достижениях представителей своего рода, поднимают вопросы сохранения народных традиций и родных языков. Такие форумы располагают к диалогу молодых людей, обсуждению актуальных проблем. В конечном итоге киберпространство, расширяя круг общения, способствует проникновению в социальные проблемы, формированию мировоззрения понятий. Такие же функции выполняют съезды однофамильцев, созываемые время от времени, но в отличие от них, и интернет-группы однофамильцев дают возможность общения в любое удобное время. Однако нельзя ограничиваться лишь

виртуальной коммуникацией. Реальное общение более эмоционально насыщено, поэтому его влияние на развитие родственных и дружественных отношений сильнее.

Еще одним любопытным фактом проявления этнической принадлежности в Интернете является перевод крупнейшей в Рунете социальной сети «ВКонтакте» на кабардинский язык. «Ди лъэпкъэгъу лъаплэхэ (дорогие наши соотечественники, – Р. С.), инициативная группа центральной группы адыгов (черкесов) в контакте – «Адыгэ Хэку (Черкесия)» <http://vkontakte.ru/club> перевела сайт «ВКонтакте» на Адыгэбзэ (кабардинский). Среди огромного числа языков пользователь сайта может выбрать его в списке языков. Общение в Рунете охватывает и зарубежные диаспоры. «Фыккъеблагъэ, ди гуапэ хъунуц (Добро пожаловать, нам приятно – Р. С.)», – рассказывает участник форума под ником *anzoria* [9].

Однако число молодых людей, способных воспользоваться данным ресурсом, имеет тенденцию к уменьшению. По мнению исследователей, число говорящих на родном языке в зарубежной диаспоре стремительно уменьшается. Из стран проживания черкесов только в Израиле нашим соотечественникам созданы приемлемые условия для сохранения языка и культуры. Языковая проблема есть не только у представителей диаспоры. Городская молодежь на Северном Кавказе сейчас разговаривает преимущественно на русском языке. Нередки случаи, когда молодежь понимает родную речь, но говорить не может, а то и совсем не понимает, что является поводом для беспокойства общественности.

С появлением Интернета общение диаспор решается положительно и более динамично, так как сеть предоставляет возможность диаспорам следить за культурными изменениями на исторической родине.

Авторы этнических сайтов, преследуя собственные интересы, размещают на страницах информацию о культуре, народе и их достижениях. На сайте www.folk-lore.narod.ru

размещены все жанры фольклора. Здесь же для желающих изучать черкесский язык размещен словарь. Интерес представляет также обширный адыгский антропонимический словарь. Портал *www.djeguako.ru* Джэгуак1уэ (Джегуако) создан для интересующихся проблемами истории, генеалогии, геральдики, этногенеза, топонимии, ономастики, антропонимики, религии адыгов (черкесов). Проект задуман и воплощен при поддержке представителей ВАБ (Всемирного адыгского братства) (<http://www.djeguako.ru/content/view>). Сайт *www.adygi.ru* затрагивает многие сферы жизни адыгского общества. Информационный портал изобилует сводками новостей, статьями по археологии, этнографии, культуре, искусству, архивными данными. Широко отображена деятельность адыгских диаспор в США, Ираке, Германии, Сирии, Турции, Израиле, Иордании и других странах. В виртуальном пространстве находят отражение любые события по сохранению символов этнических брендов. Так, на национальном сайте адыгов можно найти информацию о важном для адыгов событии, не получившем освещения в обычных СМИ – факте празднования 25 апреля 2011 г. Дня черкесского флага в Кабардино-Балкарии [10].

Национальные сайты используются в целях выявления общественного мнения по актуальным для данного народа проблемам. На сайте *adygebrak.ru*, (*www.adygэнып.рф*) был проведен социологический опрос о том, должен ли 25 апреля быть официальным праздником черкесских республик? Среди опрошенных 147 человек (96,08%) высказались положительно, 5 респондентов ответили «нет» (3,27%), один человек не смог дать утвердительного ответа (0,65%) [11]. Результаты показывают, что абсолютное большинство респондентов желают официально отмечать День черкесских республик и флага.

В культурно-исторической памяти адыгов значительное место занимает Кавказская война 1763-1864 гг. и её последствия. Это находит отражение в Интернете. К 21 мая – Дню

окончания войны и Дню памяти и скорби адыгского (черкесского) народа – 21 мая 2011 г. в Интернете появился сайт www.21may1864.ru. Особенностью этого сайта является то, что он фокусируется сугубо на теме Дня памяти и скорби по жертвам Кавказской войны (1763-1864 гг.). Появление подобного сайта, по словам создателей, объясняется растущим интересом общественности к данной теме и потребностью в систематизации всех данных, имеющихся на сегодняшний день. Сайт носит информационный характер и предусматривает изложение новостей, статей, документов, фотографий и видеосюжетов, собранных по всему миру.

Балкарцы и карачаевцы в виртуальном пространстве имеют свои национальные сайты. Наибольшей популярностью среди них пользуется сайт, представленный общественным фондом «Эльбрусоид» [12]. Он служит источником информации о балкарцах и карачаевцах. Систематическое обновление и дополнение сайта делает его популярным у пользователей. Сайт информирует о трагическом прошлом балкарцев и карачаевцев, связанном с их репрессией в 1944 году, путях возрождения и восстановления исторической справедливости, реабилитационных мероприятиях. Здесь также размещены материалы о национальных деятелях искусства и культуры, героях, ученых и просветителях, спортсменах. С этнографической точки зрения интересными представляются статьи о традиционной пище и напитках, жилищах, традиционных свадебных обрядах и костюмах карачаевцев и балкарцев. Внимание уделено диаспорам, проживающим в городах Турции. На сайте www.elbrusoid.org размещен раздел «Наши соседи». Это своеобразная энциклопедия, где собран биографический и культурно-этнографический материал об известных личностях кабардинского, адыгейского, кумыкского и других народов.

К наиболее популярным карачаево-балкарским форумам Интернет пространства можно отнести www.balkaria.borda.ru и www.forumy.ru/balkaria Ценность

форумов заключается в предоставляемой возможности открытого обмена мнениями по проблемам культуры, искусства, традиций народов. К недостаткам национальных сайтов можно отнести излишнюю откровенность, порой некорректность. Скрываясь под никами, пользователи различных сайтов считают возможным в крайних формах выражать свое мнение и вступать в словесную перепалку со своими оппонентами. Изучаемые Интернет-сайты и форумы карачаево-балкарской молодежи большое внимание уделяют спорным вопросам истории: этногенезу адыгов и балкарцев, признанию геноцида адыгов в Кавказской войне и ущемлению прав балкарцев в Кабардино-Балкарии т.п.

Тем не менее, Интернет содержит в себе широкий культурный пласт в виде накопленного прошлыми поколениями материала, который предоставляет пользователю большой объем информации. Однако содержание некоторых сайтов не отвечает принципам беспристрастного анализа истории, вследствие чего объективность подачи материала информационных сайтов искажается и не всегда может считаться достоверным источником. Результатом действий таких сайтов может явиться отрицательное воздействие на этническое самосознание молодежи, рождающее нетерпимость и игнорирование норм толерантности.

Как справедливо полагают ученые, бережное, осознанное отношение к культурному наследию, а также трансляция культурной памяти – необходимое условие сохранения культурной идентификации народов, укрепления национального самосознания в процессе воспитания и образования современной молодежи [1]. Одним из средств решения данной проблемы сегодня выступает Интернет. Виртуальное пространство выполняет двоякую функцию, порождающую массу антагонистических воззрений о вреде и пользе глобальной сети. Можно полагать, что основания для дискуссий имеют право на существование, ведь глобальная сеть обладает конструктивными и деструктивными возмож-

ностями воздействия на сознание индивида. Однако в данной статье мы хотели актуализировать только позитивные моменты сохранения и трансляции исторической и культурной памяти в Интернете – самом современном средстве коммуникации.

Примечания

1. *Андреева Е.В.* Трансляция культурной памяти как условие сохранения национального самосознания. 9-ая Международная научно-практическая Интернет-конференция «Преподаватель высшей школы в XXI веке» // Электронный доступ: www.t21.rgups.ru/doc2007/8/02.doc

2. *Малькова В.К., Тишков В.А.* Образы российских республик в Интернете. Культура и пространство. Книга первая. М., 2009.

3. *Пантин В.И.* «Глобальная политическая история и современность» // Общественные науки и современность. № 5. 2002.

4. *Assmann J.* Das kulturelle Gedachtnis.

5. <http://odnoklassniki.ru/group/48406710190180/topics#/group/48406710190180/topic/>

6. *Тхамокова И.Х.* Семья и брак в представлениях русских студентов г. Нальчика // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Северного Кавказа за 2006 год. Дикаревские чтения (13). Краснодар, 2007.

7. Источники средств к существованию; число и состав домохозяйств по Кабардино-Балкарской Республике: итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т.5. Нальчик, 2005.

8. <http://odnoklassniki.ru/group/48406710190180/topics#/group/47242288496685>

9. <http://www.elot.ru/forum/viewtopic.php?t=6240>

10. <http://www.adygi.ru/index.php?newsid=8540>

11. <http://www.adygebrak.ru>

12. www.elbrusoid.org

Л.Х. Цопбоева

(Владикавказ)

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ – ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ НАЦИИ

«Подобно старым башням, в которых гнездятся лишь совы да галки и которые рушатся день за днем, осыпаясь и зарастая мхом и крапивой, забываются день за днем великие творения когда-то славного, культурного народа, уходя в могилу с каждым умирающим народным певцом или сказителем преданий, порастая мхом и крапивой новизны нахлынувшей борьбы за существование» [1, 127]. Горькие строчки Махарбека Туганова, написанные им в 1925 г., сегодня наполнились еще большей горечью новейшей борьбы за существование, когда условия жизни стали таковы (особенно в провинциях страны), что человек больше выживает, чем живет. Он концентрируется на повседневных, сиюминутных проблемах, которые не дают ему сосредоточиться. Отсюда и безразличие, ставшие характерной особенностью современного россиянина. Наше культурное наследие, которое оставили нам предки, не является ценностью для подавляющей части «успешной» России. Драма наша теперь еще и в том, что не только обнищание большей части россиян мешает гордости за прошлое, но и то, что наиболее успешная образованная часть «молодой» России лишена памяти в гонке за прибылью и не хочет нести никакой ответственности ни за прошлое, ни за будущее страны. Хваленые свобода и глобализация привели во многих случаях к освобождению от естественной нормальной привязанности человека к прежним ценностям. У нас и рост благосостояния людей, разумеется меньшей части населения, ведет к уменьшению тех, кому «за державу обидно», а комфорт богатеющих, как ржавчина, разъедает жизнь остальной гражданской части России. Если бы у нас в стране по-настоящему защищались базовые институты и ценности, традиции нашей культуры,

у которой решающая роль в сохранении преемственности нашей истории, то у нас бы не спорили по поводу того, что и спору-то не подлежит (маразм вокруг группы Pussy Riot возможен только в стране, которая не умеет защищать свои традиционные ценности).

Нет, говорят, у нас сегодня национальной идеи. А она давно уже в нашей культуре. В. Абаев пишет: «Бывает так, что растение, покрывавшее в прошлом огромные пространства, сохраняется только на небольшом участке земли. Такова, например, реликтовая сосновая роща в Пицунде, в Абхазии. Таким вот реликтом скифского мира являются осетины на Кавказе. Язык и фольклор небольшого кавказского народа – осетин – через тысячелетия донесли до нас то, что не сохранили никакие исторические летописи и документы: звуки и образы древнего, неповторимо своеобразного мира скифов и сарматов» [2, 48].

В условиях «беспамятства», постигшего страну, мы с особенной заботой должны пестовать труд ученых-кавказоведов и среди них – В.Ф. Миллера, посвятившего себя изучению далекого от Москвы, где родился ученый, Кавказа. Он и поныне пробуждает интерес к культуре и истории кавказских национальностей. Культуре и истории своей страны, а не обрушившейся на нас внезапно любви ко всему западному, по поводу чего слышится из XIX в. предупреждение нашего гения Александра Пушкина: «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех... Европа была по отношению к нам невежественна и неблагодарна» [3, 434].

Есть в Дигории изумительное по красоте место – оно в самом начале Дигорского ущелья, где на скале гордо высится полуразрушенная башня Седановых, так и оставшаяся неприступной крепостью для врага. Загадочный и интересный народ древности и в средневековье оставался народом, презирающим смерть, ставящим превыше всего высокое достоинство воина-защитника, поразившего во времена великого переселения народов и Европу духом героизма, подпитавшим богатыми древними традициями благородство рыцарей Грааля. Военные знания алан становились предметом заимствования многих великих империй.

В один из октябрьских вечеров шоумен Зеленский вел по каналу «Россия» обычную в этот час передачу. Обсуждали поведение свадебного кортежа кавказцев в центре Москвы. Зеленский задал тон вопросом: «Действительно ли стрельба на кавказской свадьбе – традиция или это – просто хулиганская выходка образованных дагестанцев, студентов МГУ в центре мегаполиса, вблизи Кремля?». Сама постановка вопроса уже выдавала некоторую некомпетентность ведущего, не потрудившегося взять хотя бы какой-нибудь этнографический очерк по Кавказу. К. И. Хетагуров рассеял бы корни проблемы: «При громких пожеланиях всех присутствующих шафер с невестой выходят из хадзара и при ружейных выстрелах оставляют аул... Если невесту ведут мимо другого аула, то жители его, желая почтить «свадебный поезд», открывают пальбу из ружей. Приближаясь к своему аулу, дружки возвещают о себе выстрелами, на которые из аула отвечают более продолжительной и усиленной пальбой» [4, 437]. И далее: «Кавказский туземец, можно сказать, родился с оружием; носит его как фамильную драгоценность. Нередко можно встретить такого туземца в нищенских лохмотьях, на которых живописно красуется кинжал» [4, 476]. Это о традициях. Но не случайно именно обращение летчика-испытателя, героя Советского Союза И. Талбоева к своей молодежи по поводу извращения ими культурных

ценностей Кавказа, вызвал сочувствие, а не упорное требование жениха-дагестанца решать все в правовом поле. Мы получили с молодыми то, что вытравливали из них в течение 20-25 лет – российское общество на всем постсоветском пространстве все сильнее отдаляется от истинной культуры, традиционных ценностей и хуже того: сегодняшний житель мегаполиса, абсолютно оторванный от своих национальных корней, природы и традиций, не интересующийся ни своими предками, ни историей страны, ни национальной культурой просто не может быть носителем традиционного этнического сознания. Представители разных поколений одной нации говорят на разных языках.

Особенности социального устройства современной России, жесткое социальное и материальное расслоение, предполагающее разные возможности на успех для выходцев из разных регионов и социальных групп ориентируют на индивидуальный успех во что бы то ни стало. Дружба народов стала толерантностью. Культурное наследие в исторической памяти нации размывается.

И все же – история нашей страны сложилась так, что возник замечательный феномен, устойчивый к любым негативным переменам: у нас немало количество людей, сохраняющих свою этническую идентичность, при этом обладают чертами русского человека. Корни этого феномена нашли питательную среду в русской культуре и в праве на обладание русской историей. Мы все, невзирая на многое – соотечественники, веками соединявшие историю и кровь. Багратион и режиссер Данелия – грузины, Карамзин и Тургенев с татарской кровью, Достоевский – с белорусской, знаменитый Александр Невский – с осетинской. Но дело даже не в перемешивании крови – нас соединил Бог единой историей. И это не имеет ничего общего с насильственными административными действиями или мерзким человеконенавистничеством. Еще В. Миллера восхищало в кавказцах уважение к личности человека, удивляло это на протяжении

всего путешествия по Кавказу: «Гостей окружили обычной услужливостью: один, увидя, что я скинул пальто, немедленно предложил его нести, другой взял нести мой башлык. За несколько шагов до Рекома нужно было слезть с лошадей из уважения к святому месту: сейчас явились приспешники подержать лошадей и помочь спешиться» [5, 370.]. И далее: «Приятно отметить, что и в Стур-Дигору, в эту тущобу, проникают русские понятия и русская культура через молодое поколение, обучающееся в русских школах» [5, 363].

Статистические исследования западных СМИ, публикующих материалы о россиянах, свидетельствуют о том, что самая высокая частотность – за эпитетом «дикий». Такая жесткая оценка объяснима не только пошлым поведением русских за границей (чего стоят только куршевельские похождения амбициозного Прохорова), но и западной традицией последнего тысячелетия. После падения Византии и снижения темпов развития исламского мира, Европа рванула вперед за счет их богатого наследия. Об этом чаще умалчивается, но есть замечательный диск, и он был показан по Центральному телевидению – «Крушение империи. Византийский урок» архимандрита Тихона Шевкунова, а его сейчас можно назвать эталоном православного деятеля культуры. Шевкунов во многих своих литературных произведениях подвергает сомнению «культурный суд» западных европейцев над «второсортными» частями человечества.

В статье «Евразия, Россия, Северный Кавказ: проблемы взаимодействия», доктор исторических наук, член-корреспондент РАН С.А. Арутюнов приходит к выводу, что «... обитатели евразийского Хартлэнда, при всех своих различиях, все же обладают вполне очевидными общими ценностно-коммуникативными моделями общения» [6, 6]. Эта традиционно доминирующая в народных отношениях модель является, несомненно, ценнейшим социальным капиталом российского населенческого массива. Арутюнов считает наличие народов и традиций Кавказа благом, «объ-

единяющим и переходным между европейскостью и азиатскостью». И далее: «Для России важно не отталкивать, а максимально... сохранять приобщенность Кавказа к России, к русскому языку, к русской и общеевропейской культуре».

Еще утешительнее слова Н.М. Карамзина: «Но и простой гражданин должен читать Историю. Она мирит его с несовершенством видимого порядка вещей, как с обыкновенным явлением во всех веках, утешает в государственных бедствиях, свидетельствует, что и прежде бывали подобные, были еще ужаснейшие, и Государство не разрушилось».

Примечания

1. Гиреев Д. А., Туганов Э. М. Махарбек Туганов. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.
2. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М., 1949.
3. Последний год жизни Пушкина. М., 1988.
4. Коста. Произведения. Владикавказ, 2009.
5. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.
6. Известия СОИГСИ. Вып. 3 (42). Владикавказ, 2009.

Л.Т. Калабекова

(Владикавказ)

ВИДОВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФРАНЦУЗСКОГО ПЕРФЕКТА В КОНТРАСТИВНОМ ОСВЕЩЕНИИ

В рамках предлагаемой статьи речь пойдет о способности французского перфекта выражать *целостность* действия, которая может быть членимой, т.е. распадаться на серию повторяющихся аналогичных действий [1, 144], а также о возможности реализации упомянутых ситуаций (членимой целостности французского перфекта) в русской и осетинской лингвокультурах. Авторская теоретическая позиция состоит в том, что во всех трех исследуемых лингвосистемах *целостность/процессность* глагольного действия представляет собой абстрагированное грамматическое значение видовой категории – а именно: оппозиции времен *imparfait/passé simple* (Imp/PS) во французском языке и корреляции СВ/НСВ в русском и осетинском. Все другие аспектуальные смыслы (*длительность/недлительность, законченность/незаконченность* процесса¹ и, наконец, отношение действия к его результату) возникают уже в речевом потоке как следствие взаимодействия множества средств различных языковых уровней: лексического значения глагола со значением его грамматической формы и синтаксического окружения.

Повторяемость процесса, его обычный характер передается во французской лингвосистеме достаточно часто точечными временами при опоре на грамматические маркеры типа *plusieurs fois, à plusieurs reprises, souvent, régulièrement, beaucoup de fois*. Например:

¹ Некоторые исследователи дифференцируют такие понятия, как законченность и завершенность глагольного действия, понимая под законченностью, в отличие от завершенности, не полную исчерпанность процесса, а лишь его прекращение.

Souvent, en rencontrant Montesquieu son râteau sur l'épaule, son bonnet de nuit sur la tête, les visiteurs de La Brède le prirent pour un vulgaire jardinière [2, 99]. – *Посетители поместья Ла-Бред, встречая Монтестье с граблями на плече и в ночном колпаке, иной раз принимали его за садовника* [3, 64];

Il demanda plusieurs fois au conducteur [4, 138]. – *Он несколько раз задавал кондуктору вопрос* [5, 106].

В русском языке, как показывает разбор фактологического материала, частотность употребления форм НСВ в аналогичных случаях намного выше, чем форм СВ. Сложившаяся ситуация представляется безусловным доказательством того, что французский перфект способен передавать действие как неделимую серию аналогичных, многократно повторяющихся актов. Напротив, системные особенности русской языковой культуры не позволяют ей представить процесс подобным образом. Русская глагольная лексема, облакаемая в форму НСВ, фиксирует внимание реципиента на самом процессе, на его протекании во времени, когда в рамках глагольной парадигмы актуализируется многократность процесса. Что касается случаев соотнесенности французского перфекта и русского СВ (при перечисленных грамматических маркерах), то такого рода совпадения прослеживаются крайне редко. Объяснение этому явлению находим в ограниченной сочетаемости форм СВ русского глагола с маркерами, ориентированными на нелокализованность действия во времени: *часто, порой, иногда, обычно, временами* и др. При этом, в тех редких случаях, когда СВ все же употребляется, русский язык как бы поступает своими системными характеристиками, попадая под влияние языковых особенностей французской лингвокультуры. В таких эпизодах, как и во французском языке, внимание реципиента фокусируется прежде всего на законченности каждого аналогичного действия. Проиллюстрируем сказанное на конкретном материале:

Elle répéta plusieurs fois: ... [6, 117]. – Она повторила несколько раз: ... [7, 74];

Elle se balançait tout le corps deux ou trois fois, ... [6, 62]. – Она два-три раза качнулась всем телом [6, 41].

Во французской лингвосистеме, при упомянутых грамматических маркерах, сообщающих о частотности ряда аналогичных действий, возможно и использование имперфекта. Определяющую значимость в таких ситуациях (как и в русском языке) приобретает неограниченная многоактность процесса. Сравним:

Souvent Mâtho s'écartait pour s'entretenir avec Spendius; ... [6, 88]. – Мама часто отходил в сторону и говорил со Спендием ... [7, 57];

...ma mère ... disait souvent [8, 164]. – ... мать часто говорила: ... [9, 271].

При этом парадигматическое значение imparfait при неопределенных глаголах обычно сохраняется. Так, в предложении *Il regardait parfois sa voisine,...* при устранении наречия *parfois* исчезает и всякое представление о серии однократных действий. На первый план выступает процессность: *Il regardait sa voisine*. В русском языке такому употреблению имперфекта соответствует НСВ глагола, а действие также представляется процессным. Однако в отличие от французского языка, где только что приведенные условия способствуют формированию серии законченных действий, в русском языке процесс показан как незавершенный. Сравним: *Он иногда посматривал на свою соседку* и *Он посматривал (смотрел) на свою соседку*.

Безусловно, имеют место и другие аспектуальные ситуации. Так, в текстовом отрывке *La liqueur était d'un beau vert doré... Penché dessus, les narines ouvertes, le père la remuait tout doucement avec son chalumeau,...* [10, 225-226] французский глагол *remuait* в сочетании с наречием *doucement* и усилительной частицей *tout* выражает, помимо значения многоактности, также и смягчительность действия. Аналогичное яв-

ление прослеживается и в русском языке: *Ликер был чудного золотисто-зеленого цвета... Склонившись над ним, широко раздув ноздри, о. Гоше тихонько помешивал трубкой...* [11, 389], где наречие *тихонько* становится носителем той же аспектуальной нагрузки, что и французское *doisement*.

В осетинской лингвокультуре многоактность процесса реализуется преимущественно частицей *-иу-*, значение которой оказывается адекватным функциональной роли перечисленных французских маркеров. При этом осетинский язык, как и русский, охотнее всего обращается к форме НСВ, когда внимание реципиента фокусируется на самом действии и на его протекании в рамках установленных временных границ. Сравним:

Нартимæ нæ фидьдта, цыди сьл сайдæй, æмæ сæхуыдтæг дæр сайдтой, фæлæ-иу æм кæд Нарт маesty дæр сысты, уæддæр æй уарзгæ дæр бирæ кодтой [12, 157]. – *Ils ne s'entendait pas bien avec les Nartes: souvent il les trompait et parfois ils prenaient leur revanche. Mais malgré leurs colères, ils l'aimaient beaucoup* [13, 151].

Способность частицы *-иу-* выражать семантический смысл многоактности действия была обнаружена еще В. И. Абаевым [14, 60-61]. Позже на аспектуальную ориентированность упомянутой частицы обратили внимание и другие исследователи. «При соотнесении с ситуацией действия, повторяющегося в полном объеме в разные локально-временные промежутки, замечает, А. А. Левитская, в осетинском языке во всех временах и наклонениях используется аналитическая конструкция «глагол + частица –иу», которая противопоставляется тому же глаголу без частицы –иу, как не имеющему значения кратности, повторяемости действия» [15, 89].

Из сказанного можно заключить, что французский перфект, в своей способности выражать членимую целостность процесса, стоит как бы особняком среди трех исследуемых языков. Системные особенности русской и осетинской язы-

ковых культур не позволяют им представить действие аналогичным образом. Последние в аналогичных ситуациях охотнее всего используют форму НСВ, сосредотачивающую внимание реципиента на самом процессе, на его протекании в рамках, обозначенных контекстом времени.

Примечания

1. *Гак В.Г.* Сравнительная типология французского и русского языков. М., 2006.
2. *Balzac H. de.* Illusions perdues. uv. comp. Paris, 1958. V.8/
3. *Бальзак О.* Утраченные иллюзии / О.Бальзак. Собр. соч. М., 1949. Т. 5./Пер.И. Татариновой.
4. *Flaubert G.* L'éducation sentimentale. Paris, 1965.
5. *Флобер Г.* Воспитание чувств / Г. Флобер. Собр. соч. в 4-х т. М., 1971. Т. 3./Пер. А. Федорова
6. *Flaubert G.* Salambo. М., 1978.
7. *Флобер Г.* Саламбо. Собр. соч. в 4-х т. М., 1971. Т. 2./Пер. Н. Минского.
8. *Maupassant G. de.* Mon oncle Jule. In.: Contes et nouvelles. М., 1976.
9. *Мопассан Ги де.* Дядя Жюль. Собр. соч. в 7 т. М., 1977. Т. 2./Пер. А. Кулишер.
10. *Daudet A.* Lettres de mon moulin. Paris, 1937.
11. *Доде А.* Письма с мельницы. Собр. соч. в 7 т. М., 1965. Т. 1./Пер. И. Татариновой.
12. *Нарты каджытæ.* Изд 2-ое. Орджоникидзе, 1975.
13. *Le livre des Héros.* Légendes sur les Nartes. Paris, 1965./Traduit de l'ossète par G. Dumézil.
14. *Абаев В.И.* Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе, 1959.
15. *Левитская А.А.* О видовой несоотнесенности в современном осетинском языке (влияние универсальных и идиоэтнических факторов) // Вопросы языкознания, 2007, № 5.

М. Г. Дзидзоева

(Владикавказ)

О ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В САР

Анализируя причины происходящего, основываясь на фактах, публикуемых в различных интернет ресурсах, можно предположить, что сложившаяся в настоящее время в Сирии ситуация является следствием передела сфер влияния и столкновения геополитических интересов ведущих мировых держав – США, России и Китая. Вокруг конфликта в Сирии развернуто острое международное политическое противостояние основных геополитических сил, от исхода которого во многом зависит, каким будет мир в будущем. Останутся ли США единственной сверхдержавой в мире, или мир будет многополярным с несколькими центрами силы. При этом следует отметить, что Китай придерживается позиции Российской стороны, исходя из своих стратегических и экономических интересов в регионе. В свою очередь, позицию США поддерживает блок НАТО и Израиль.

События разворачиваются согласно отработанному и хорошо подготовленному сценарию, который осуществляется в рамках схемы разжигания конфликта, которую США успешно применили в Ираке, Югославии и Ливии. Вероятно, этот сценарий используется в настоящее время в отношении Сирии, и состоит из четырёх этапов:

- изучение обстановки в стране, её слабых и сильных точек, подготовка почвы;
- информационно-психологическая война, которая настраивает общество на конфронтацию;
- подготовка боевиков – снабжение оружием, планами, деньгами. Как только прольется первая кровь, напряжение общества переходит в прямой конфликт;
- внешнее вмешательство.

Как показывает практика, приведенная схема работает

достаточно эффективно, возникает вопрос лишь по срокам достижения конечной цели.

Использование информационной войны, которая стала частью политики американской администрации, является первым шагом в достижении интересов США и Евросоюза в ближневосточном регионе. События в Сирии свидетельствуют о реализации широкомасштабной информационной войны с использованием прогрессивных технологий и ложных свидетелей для подделки информации и подтасовки фактов с помощью не только телевидения и СМИ, но и социальными сайтами в Интернете, такими как «Facebook» и «Twitter».

Разжиганию конфликтной ситуации в Сирии способствовал ряд факторов, которые можно условно разделить на две группы: внутренние и внешние.

Говоря о внутренних факторах, в первую очередь следует обратить внимание на существующую политическую систему и социально-экономические проблемы государства.

В Сирии одно из самых сложных строений общества во всем регионе. В стране 18 национальностей и несколько конфессий на 23 миллиона населения. Такое этно-религиозное разнообразие является уязвимым местом сирийского общества, поскольку возникающие в нем противоречия можно использовать извне.

При этом примерно 86% населения Сирии – мусульмане, 10% – христиане; из мусульман 82% – сунниты, остальные – алавиты и исмаилиты, а также шииты, число которых с 2003 постоянно возрастает из-за потока беженцев из Ирака. Кроме того, до недавнего времени в Сирии фактически управляла одна партия.

По одной из версий, сирийское восстание имеет этно-религиозные корни, поскольку правящая элита принадлежит к малочисленной шиитской общине алавитов, тогда как большинство населения Сирии принадлежит суннитскому толку ислама. Косвенным подтверждением этой версии слу-

жит тот факт, что протестные акции в Сирии увеличивались после пятничных проповедей в мечетях.

Бесспорно, что эти противоречия были не самостоятельными, но наложились на цепную реакцию арабских революций, мировой финансовый кризис, т.н. «усталость» части сирийского общества от 40-летнего режима Асадов, а также распространение социальных сетей, активно используемых оппонентами действующей власти для инспирирования протестной активности.

Одним из приоритетных направлений внешней политики Сирии при Б. Асаде стало укрепление и развитие отношений с арабскими странами, Турцией и Ираном, в последние годы наиболее активно укреплялись отношения Сирии с Египтом и Саудовской Аравией. К тому же, Сирия была основным получателем саудовской и кувейтской финансовой помощи.

С конца 2000 г., после 20-летнего перерыва возобновилась работа нефтепровода Киркук-Баньяс, и сирийская территория стала основным транзитным путем для транспортировки иракской нефти на внешние рынки в рамках программы ООН «Нефть в обмен на продовольствие». Дамаск также играл роль основного поставщика товаров на иракский рынок. «Неофициальная» прокачка через сирийскую территорию около 150-200 тыс. баррелей нефти в сутки позволила Сирии увеличить свой собственный экспорт нефти в таких же размерах и получать от 800 до 1300 млн. долл. ежегодно.

Однако, устоявшийся в регионе баланс сил начал быстро меняться после избрания президентом США Б. Обамы и его команды, которые начали реализовывать политику по «демократизации» Ближнего Востока, «переформатированию» геополитической карты региона (события в Тунисе, Ливии, Египте).

Следует отметить, что после вторжения США в Ирак политический ландшафт в регионе изменился коренным

образом. Приход к власти в Багдаде представителей шиитской общины и курдского меньшинства на фоне планов американской администрации раздела Ирака по религиозному признаку обозначили новый конфликтный потенциал на Ближнем Востоке, куда оказались напрямую вовлечены региональные соседи Ирака, в том числе и Сирия.

Существенное влияние на ситуацию также оказывает региональное противостояние между давними соперниками за влияние на Ближнем Востоке и в исламском мире – Саудовской Аравией, Турцией и Ираном. А с учетом особых отношений Дамаска и Тегерана, значительно окрепших в последние годы, Сирия оказалась вовлеченной в эту конфликтную ситуацию, что оказало негативное влияние на ее отношения с Египтом и Саудовской Аравией. Кроме того, война в Ираке отрицательно сказалась на развитии сирийской экономики, доходная часть бюджета сократилась на 15%. Потеря иракской нефти существенно уменьшала возможности сирийского руководства оказывать поддержку социальным программам реформ.

Экономическое развитие Сирии в течение второй половины XX века во многом шло за счёт внешних факторов. Экономическому росту в 70-80-е годы способствовала военная и экономическая поддержка со стороны СССР, а также нефтяная поддержки во времена арабской солидарности против Израиля. Соответственно сирийцы привыкли рассчитывать на внешние ресурсы, поэтому, когда Советский союз рухнул, а арабская солидарность распалась, переориентации на развитие за счёт внутренних ресурсов не произошло.

Особые отношения складываются у Сирии с Россией. Россия является одним из главных источников инвестиций и основного военно-технического партнера, традиционно являющегося поставщиком вооружений в Сирию. В ходе визита Б. Асада в Москву в январе 2005 года, Россия списала 73% сирийского долга. В Сирии работают российские нефтяные и газовые компании: «Стройтрансгаз» и «Татнефть».

Конфликт уже негативно сказывается на экономическом и военно-техническом сотрудничестве России и Сирии. В случае насильственного свержения режима Б. Асада, Россия вынуждена будет уступить многие позиции на Ближнем Востоке, который служит для нашей страны в качестве важнейшего узла пересечения мировых коммуникаций, ёмкого рынка сбыта товаров. Придётся закрыть пункт материально-технического обеспечения в сирийском порту Тартус, что приведёт к снижению её присутствия в Средиземноморье и на Ближнем Востоке, на региональном рынке вооружений.

В СМИ также появились сообщения о планах строительства по территории Сирии трубопроводов, по которым пойдет природный газ из Катара в Европу. Нынешнее руководство Сирии не поддержало этот проект. Этим объясняется антисирийская риторика властей Саудовской Аравии и Катара, являющихся лидерами Лиги арабских государств (ЛАГ). Создание наземного коридора транспортировки углеводородов на европейский рынок через территорию Турции укрепляет геополитический статус этих государств в регионе, а также дает значительный экономический эффект (увеличение объемов продажи энергоресурсов, создание новых рабочих мест и т.д.).

Реализация указанного проекта сделает ненужным «Южный поток», над реализацией проекта которого Россия работает уже достаточно большое время, и снизит значение для Европы «Северного потока». Все эти процессы ведут к выдавливанию России с мировых энергетических рынков. Учитывая зависимость российской экономики от мировых цен на энергоносители, в случае потери позиций на энергетическом рынке Евросоюза, возникнут проблемы по формированию бюджета страны и свертыванию социальных программ, что неизбежно приведет к падению рейтинга действующей власти, активизации оппозиции, и возможности реализации «цветной революции» в России. Цветная

революция – это новый тип политических технологий по смене власти, использующий главным образом массовые демонстрации, акции протеста. Главной политической силой является не партия, а широкая коалиция неправительственных организаций. При этом важную роль играют внешние силы, финансирующие организаторов революции, политические последствия которой сводятся к смене геополитической ориентации в пользу этой «внешней силы».

Достаточно много говорится о том, что формирующиеся на Ближнем Востоке новые геополитические реалии непосредственным образом влияют на конфессиональную ситуацию в самой России. В частности, в стране происходит радикализация части исламской уммы, активизируются сторонники тех же «братьев-мусульман», которые задавали тон в «арабских революциях» в Египте, Ливии и Тунисе, и чьи единомышленники сегодня активно выступают за отставку Б. Асада. Указанная организация, возможно, используется определенными политическими и военными кругами Запада в качестве политического инструмента по дестабилизации ситуации в странах, рассматриваемых в качестве геополитических противников. Так, по обнародованным данным, в 49 регионах России, а также в странах СНГ выявлены структуры, созданные эмиссарами «братьев-мусульман». Основной их целью в России является разжигание сепаратистских настроений в «мусульманских регионах» и пропаганда идеи создания на этом пространстве государственных образований исламского типа в составе так называемого «Великого исламского Халифата». Эмиссары «братьев-мусульман» оказывают идеологическую, военную и финансовую поддержку боевикам на Северном Кавказе.

«Братья-мусульмане» признаны террористической организацией во многих странах мира, в том числе и в России. Однако, после их победы на парламентских выборах в Египте, Россия вынуждена пересмотреть формат отношений с указанной структурой. Кроме того, зафиксированы

попытки инспирирования «братьями-мусульманами» сепаратистских идей в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая. Вышеуказанные факты могут свидетельствовать об использовании Западом религиозно-экстремистских структур в развале России и Китая.

По мнению политологов, эта стремительно растущая мировая держава, которая в скором времени наверняка захочет заявить о себе в новом статусе, по существу бросила исторический вызов США, которые расширяют военное присутствие в Азиатско-Тихоокеанском регионе на случай прямого противоборства с Китаем, готовят новый прорыв в промышленных и финансовых технологиях, стремятся перекрыть поставку в Китай углеводородов, без которых её экономика задохнётся. Последнее как раз и является одной из задач «арабских революций». Ведь при М. Каддафи Китай получал из Ливии до 13% всей необходимой ему нефти, а сейчас этот источник перекрыт. На очереди Иран, который обеспечивает своими поставками 26% всех необходимых экономике Китая энергоносителей. Решая проблему Тегерана, США тем самым убивают двух зайцев – устанавливают контроль над Ираном и «перекрывают кислород» Китаю.

Таким образом, в стратегической комбинации, разыгрываемой в регионе, Сирия является лишь промежуточным звеном, от которого зависит развитие всей операции в целом; в этой связи и задумано реформатирование Сирии. В этих условиях ей уготована судьба Ирака, который после американской агрессии, по сути, раскололся на несколько квазигосударств. Курдские районы Сирии уже сейчас обособлены от остальной территории страны и готовы в любой момент объявить о своей независимости.

Сирийские курды оставались в стороне от конфликта и до последнего времени соблюдали нейтралитет, однако, курдские вооруженные формирования вступили в бой с отрядами оппозиции. И если Б. Асад сумеет закрепить тенденцию, баланс сил в сирийской войне может измениться в его

пользу. На стороне правительственных войск Сирии оказалась влиятельная национальная группа, проживающая сразу в нескольких странах региона, помимо собственно Сирии: в Турции, Ираке, Иране, Иордании. Важным фактором может оказаться то, что в продолжение многолетних попыток создать собственное государство, курды теперь могут приступить к полномасштабным действиям уже на территории Турции – одного из главных союзников сил сирийской оппозиции. В обмен на лояльность со стороны курдских общин Б. Асад готов согласиться на любую степень автономии для них. Оппозиция же, вероятно связанная обязательствами перед Турцией, не может позволить себе такой щедрости.

Особо следует отметить факт создания в ноябре 2012 года в Катаре Национальной коалиции сирийской оппозиции и революционных сил (НКСО), которая создана Западом в целях объединения оппозиции. Указанную структуру признали 6 стран Персидского залива, входящих в Совет сотрудничества арабских государств (Бахрейн, Катар, Кувейт, ОАЭ, Оман, Саудовская Аравия) и Франция. Признание международным сообществом сирийской оппозиции даст повстанцам возможность легальных закупок за рубежом вооружения в т.ч. тяжелого, что поднимет ее шансы на победу и выведет вооруженное противостояние на качественно новый уровень. Данное обстоятельство свидетельствует о попытке Запада обострить ситуацию и создать условия для смены режима в Сирии.

Наряду с внутренним вариантом свержения руками оппозиции режима Б. Асада странами блока НАТО также рассматривается вариант ограниченной интервенции в Сирию без санкции Совбеза ООН. В пользу обоснованности такого разворота событий свидетельствуют заявления Израиля и США о том, что при угрозе попадания в руки террористов химического или биологического оружия, связанной с дальнейшей дестабилизацией сирийского режима, не исключена возможность военного решения конфликта. Не исключен

также вариант начала военных действий Турцией в ответ на очередной «обстрел» со стороны Сирии. Тем более, правовая база для этого уже существует. Так, в октябре 2012 года парламент Турции санкционировал применение армии в случае возможной войны с Сирией, при условии «если это станет необходимо». Кроме того, генеральный секретарь НАТО Расмуссен заявил о готовности альянса обеспечить защиту Турции от нападений.

В пользу искусственного стимулирования извне внутреннего конфликта в Сирии свидетельствуют многочисленные факты участия на стороне оппозиции иностранных граждан. Участие иностранных боевиков на стороне сирийской оппозиции подтвердила и Международная правозащитная организация «Human Rights Watch».

По мнению экспертов, при реализации любого из приведенных вариантов, целью которых является свержение Б. Асада, власть попытаются захватить радикальные исламисты, по аналогу Ирака развернув на территории Сирии крупномасштабную террористическую войну. Поскольку Сирия состоит из различных этно-религиозных общин, то вероятен распад страны на ряд автономных территорий: алавитов, курдов, друзов и суннитов.

Несмотря на колоссальное давление, Б. Асад столько времени держится во главе государства, а власть пользуется поддержкой значительной части населения. Однако, происходящие в настоящее время события позволяют говорить о гражданской войне. Причем их анализ позволяет сделать вывод, что Б. Асад будет держаться до последнего, в противном случае его ждет участь М. Каддафи. Останутся верными ему и шииты, курды, и другие национальные и религиозные меньшинства, так как в случае прихода к власти исламистов в стране начнутся этнические, религиозные чистки.

Развал Сирии неизбежно будет иметь негативные последствия не только для региона, но и мира в целом. Большой поток беженцев, активизация террористической дея-

тельности организаций «Хезболла» и «Хамас», находящихся под влиянием Сирии и Ирана, чреватые серьезными последствиями.

Не следует также забывать и том, что очередная победа исламистов в Сирии может негативно сказаться на процессах в России и Китае, где в последнее время отмечается активизация различных деструктивных сил (распространение идей панисламизма и пантюркизма в Поволжье и на Северном Кавказе – Россия и Синьцзян-Уйгурском автономном округе – Китай). Во всяком случае, многое будет зависеть от политики России и Китая, уровня их взаимодействия, готовности элит отстаивать национальные интересы своих стран. В данном контексте можно считать положительным фактором избрание новым руководителем Китая Си Цзинпина, считающегося по сравнению со своим предшественником более жестким политиком, который может поддержать В. В. Путина в противостоянии с Западом не только риторикой.

Сложно прогнозировать сценарий дальнейшего развития событий, однако можно предположить, что в случае, если принимаемые Западом усилия не приведут к свержению Б. Асада, США могут разыграть т.н. «курдскую карту»; т.е. пойти на признание права курдов на государственность, которые как указывалось выше, компактно проживают на территории Ирака, Ирана, Турции, Сирии и Иордании. В подобном случае, вектор проводимой курдскими лидерами политики может существенно поменяться. Объединенный Курдистан по аналогии с Косово на Балканах может стать проводником политики в регионе. Данный шаг может рассматриваться как крайний вариант, так как может ударить по союзнику Запада в регионе – Турции. Вместе с тем, в целях реализации своих стратегических задач, США могут пожертвовать данной «фигурой» на пресловутой международной политической шахматной доске.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Алисултанова Амнат Шараниевна – зав. фольклорной лабораторией Чеченского Государственного университета
2. Абдуллаева Марина Ахматовна – аспирант КЧГУ
3. Бесолова Елена Бутусовна – дфн, внс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
4. Бидеева Светлана Георгиевна – аспирант СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
5. Бедоева Ирина Алешеевна – аспирант СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
6. Гаглойты Юрий Сергеевич – кин, доцент ЮОГУ
7. Газзаева З.А. – кпн, доцент ГГАУ
8. Цаллагова Т.Х – кпн, доцент ГГАУ
9. Гарсаев Лейчий Магомедович – дин, заведующий отделом археологии и этнографии АН ЧР
10. Гарсаева Марем Магомедовна – старший преподаватель ЧГПИ
11. Гостиева Лариса Казбековна – кин, снс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
12. Гуриев Тамерлан Александрович – дфн, гнс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
13. Гутнов Феликс Хазмурзаевич – дин, гнс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
14. Дарчиева Мадина Владимировна – кфн, нс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
15. Даутова Резеда Абдулмуслимовна – ученый секретарь ИГИ АН ЧР
16. Дзапарова Елизавета Борисовна – кфн, нс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
17. Дзаттиаты Руслан Георгиевич – дин, внс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
18. Джапуа Зураб Джотович – дфн, гнс АБИГИ АНА
19. Кагазежев Жирослан Валерьевич – кин, нс КБИГИ РАН
20. Канукова Залина Владимировна – дин, директор СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
21. Мамаев Хамид Магомедович – кин, заместитель директора ИГИ АН ЧР
22. Мамаев Рашид Хамидович – нс ИГИ АН ЧР

23. Марзоев Ислам-бек Темурканович – дин, снс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
24. Надбитова Ирина Сергеевна – кфн, нс КИГИ РАН
25. Сабанчиев Руслан Хусенович – аспирант КБИГИ РАН
26. Салбиев Тамерлан Казбекович – кфн, снс ИИА
27. Сиукаев Георгий Феликсович – аспирант СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
28. Сокаева Диана Вайнеровна – кфн, снс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
29. Тадевосян Тадевос Вруйрович – кфн, Ванадзорский ГПИ, Республика Армения
30. Таказов Федар Магометович – кфн, снс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
31. Туаева Берта Владимировна – дин, внс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
32. Туаллагов Алан Ахсарович – дин, гнс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
33. Фидарова Рима Японовна – дфн, гнс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
34. Хубулова Светлана Алексеевна – дин, профессор СОГУ
35. Цаллагова Зарифа Борисовна – дпн, внс ИЭА РАН
36. Цораев Заур Умарович – дфн, профессор СОГУ
37. Цориева Инга Тотразовна – кин, снс СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
38. Чеджемов Сергей Русланович – дпн, профессор СОГУ
39. Чшиева М.Ч. – кин, нс ИИА

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

Туаллагов А. А. О СОСТАВЛЕНИИ И ИЗДАНИИ «ОСЕТИНСКО-РУССКО-НЕМЕЦКОГО СЛОВАРЯ» В. Ф. МИЛЛЕРА.....	3
Мамаев Х. М., Даутова Р. А., Мамаев Р. Х. О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МОСКОВСКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА (МАО) ПО ИЗУЧЕНИЮ ЧЕЧНИ	22
Гутнов Ф. Х. ПРИРОДНЫЕ КАТАКЛИЗМЫ, ЭПИДЕМИИ И ГОЛОД НА СРЕДНЕВЕКОВОМ СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ	34
Туаева Б. В. РОЛЬ ПРОВИНЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ РОССИЙСКОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.	50
Хубулова С. А. ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КРЕСТЬЯНСКОГО СОЦИУМА В УСТНОМ НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	60
Цориева И. Т. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕАЛИЗАЦИИ ПОЛИТЕХНИЧЕСКОЙ РЕФОРМЫ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ	73
Кагазежев Ж. В. ПОСЕЛЕНИЯ И КУЛЬТОВЫЕ СТРОЕНИЯ В КАБАРДЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ.....	83
Чшиева М. Ч. ИЗ ИСТОРИИ СКУТ-КОХА-ЕММАУСА.....	92

ЭТНОЛОГИЯ

Канукова З. В. АГРАРНАЯ ТРАДИЦИЯ В ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ.....	103
Гарсаева М. М., Гарсаев Л. М. ЧУХТА – ГОЛОВНОЙ УБОР ЧЕЧЕНОК	112
Гарсаева М. М., Гарсаев Л. М., Шаипова Т. С. КУР-ХАРС – ДРЕВНИЙ ВАЙНАХСКИЙ ЖЕНСКИЙ ГОЛОВНОЙ УБОР.....	117
Дзаттиаты Р. Г. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФЛАГ: БЛАГОСТЬ, МУЖЕСТВО, ФАРН	121

Цораев З. У. ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ ДУШИ В ОСЕТИНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ	129
Марзоев И. Т. «ГОЛОДНЫЙ» ПОЧЕРК И МЕЧТА А. Г. КЁЛЕР.....	142
Чеджемов С. Р. ПРИНЦИП ТАЛИОНА И ОРДАЛИИ В ОБЫЧНОМ ПРАВЕ ОСЕТИН.....	154
Гостиева Л. К. ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ: Н. Г. БЕРЗЕНОВ	166
Абдуллаева М. А. ТРАПЕЗЫ В ЦИКЛЕ ПОМИНАЛЬНО-ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ.....	178
Алисултанова А. Ш. Б. К. ДАЛГАТ ОБ ОБРЯДОВО-РИТУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ВАЙНАХОВ	192
Бидеева С. Г. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ТРАДИЦИОННОЙ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИН	197
Бедоева И. А. ХМЕЛЬНЫЕ НАПИТКИ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН.....	203

ФОЛЬКЛОРИСТИКА, МИФОЛОГИЯ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Гуриев Т. А. ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО НАРТОВСКОГО КАДАГА.....	211
Джапуа З. Д. НАРТСКИЙ ЭПОС У ЗАРУБЕЖНЫХ АБХАЗОВ.....	224
Тадевосян Т. В. ФОЛЬКЛОРНЫЕ СОБЛАЗНИТЕЛИ: ЧУРИЛО ПЛЁНКОВИЧ И НАРТ ХАМЫЦ	239
Фидарова Р. Я. ДИАЛЕКТИКА МИФИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО В СТРУКТУРЕ ОСЕТИНСКОГО РОМАНА-МИФА	247
Салбиев Т. К. КАК ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ ПРОРОК ОКАЗАЛСЯ ПРИКОВАН К ЛУНЕ (ОСЕТИНСКОЕ ПРЕДАНИЕ О САМЕЛИ) ..	258
Таказов Ф. М. АРХЕТИПЫ КУЛЬТУРНОГО ГЕРОЯ В ОСЕТИНСКОЙ МИФОЛОГИИ.....	271

Сокаева Д. В. К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ОСЕТИНСКОЙ
ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ..... 282

Дарчиева М. В. ЗАВОЕВАТЕЛЬНЫЕ ПОХОДЫ В ОСЕТИНСКИХ
СКАЗАНИЯХ 289

Дзапарова Е. Б. АВТОРСКИЙ И ТРАДИЦИОННЫЙ ПЕРЕВОД:
СТЕПЕНЬ ЭКВИВАЛЕНТНОСТИ ТЕКСТОВ 301

Надбитова И. С. ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ
КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР 312

ЭТНОЛИНГВИСТИКА, КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА

Бесолова Е. Б. О МАКРОКОНЦЕПТЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА
«ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА» 319

Гаглойти Ю. С. К ЭТИМОЛОГИИ НАЗВАНИЯ «АКИНАК» 333

Цаллагова З. Б. ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ОСНОВА
ФОРМИРОВАНИЯ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ 342

Тугушева Ф. А., Ордокова М. А. ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ ЦВЕТООБОЗНАЧЕНИЙ В РАЗНОСИСТЕМНЫХ
ЯЗЫКАХ (на материале русского, французского и балкарского
языков)..... 358

Сиукаев В. Ф. КОНЦЕПТ «ПУТЕШЕСТВИЕ». К ИСТОРИИ
ВОПРОСА 361

Бекоева Т. А., Бекоева Е. Д. ТВОРЧЕСКОЕ СОДРУЖЕСТВО
РОССИЙСКОГО АКАДЕМИКА П. К. УСЛАРА И ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ
СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО РЕГИОНА..... 367

Газзаева З. А., Цаллагова Т. Х. ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А. П. СЕМЕНОВА 377

Сабанчиев Р. Х. СОВРЕМЕННЫЕ СРЕДСТВА КОММУНИКАЦИИ:
АКТУАЛИЗАЦИЯ И ТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ..... 384

Цопбоева Л.Х. КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ – ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ НАЦИИ	394
Калабекова Л.Т. ВИДОВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФРАНЦУЗСКОГО ПЕРФЕКТА В КОНТРАСТИВНОМ ОСВЕЩЕНИИ	400
Дзидзоева М. Г. О ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В САР	405
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	415

Научное издание

III ВСЕРОССИЙСКИЕ
МИЛЛЕРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

*Материалы научной конференции
4-5 октября 2012 г.*

Технический редактор *Цопанова А.Ю.*
Компьютерная верстка *Черная А.В.*
Дизайн обложки *Макарова Е.Н.*

Подписано в печать 16.12.2012.
Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆. Бум. офсетная. Печать цифровая
Гарнитура шрифта “Warnock”. Усл. п.л. 24,4
Тираж 100 экз. Заказ №193.

ИПО СОИГСИ им.В.И.Абаева
362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10