

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ. В.И. АБАЕВА – ФИЛИАЛ
ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ НАУКИ
ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ
ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

V ВСЕРОССИЙСКИЕ МИЛЛЕРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

*Материалы научной конференции
20-22 октября 2016 г.*

Владикавказ 2016

ББК 63.5

V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20-22 октября 2016 г.): сборник статей / Под ред. докт. ист. наук З.В. Кануковой. – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016. – 512 с.

ISBN 978-5-91480-258-2

Редакционный совет:

доктор исторических наук **З.В. Канукова** (отв. ред.)

доктор исторических наук **И.Т. Марзоев**

кандидат исторических наук **К.Р. Дзалаева**

Сборник составлен по материалам, представленным к V Всероссийским Миллеровским чтениям с международным участием. В статьях освещается широкий круг проблем фольклористики, истории, археологии, этнологии, лингвистики, литературоведения, образования.

История академического кавказоведения богата исследованиями российских и зарубежных ученых, имена которых чтит современное научное сообщество, подтверждением чего являются чтения, посвященные памяти Вс.Ф. Миллера. С именем Вс. Миллера связано становление осетиноведения, кавказоведения и востоковедения как составных частей мировой науки. Благодаря трудам Вс. Ф. Миллера в Европе узнали об осетинах как прямых потомках скифов и алан. Он внес свою большую лепту в изучение истории, фольклора, археологии, лингвистики всех северокавказских народов. Его многогранное творчество является хорошей теоретической основой для формирования комплексных междисциплинарных исследований в области гуманитарных наук.

В 2016 году в программу Миллеровских чтений был включен круглый стол «Английский ученый Дэвид Хант – переводчик фольклора народов Кавказа». Дэвид Хант - выдающийся подвижник, меценат, популяризатор фольклора и культуры народов Северного Кавказа, член Лондонского фольклорного общества. Привлекая специалистов – носителей языков северокавказских народов, Дэвиду Ханту удалось перевести на английский язык более сотни сказок и легенд народов Северного Кавказа. Венцом творчества Д.Ханта стали переводы карачаево-балкарских «Нартских сказаний», изданных на английском языке, и перевод осетинского нартовского эпоса, подготовленный к изданию.

Дэвид Хант не дожидаясь нескольких дней до Миллеровских чтений. Участники форума обратились с письмом - соболезнованием к Лондонскому фольклорному обществу и семье покойного. В сборнике публикуются материалы о жизни и творчестве Дэвида Ханта и библиография его трудов, составленная ведущим научным сотрудником ИМЛИ РАН Т.М. Хаджиевой.

Печатается по решению Учёного Совета СОИГСИ ВНЦ РАН

ББК 63.5

ISBN 978-5-91480-258-2

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016

ФОЛЬКЛОРИСТИКА



А. И. Алиева

**ВКЛАД АКАДЕМИКА В. Ф. МИЛЛЕРА
В СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КАВКАЗСКОЙ
ФОЛЬКЛОРИСТИКИ**

*Статья подготовлена в рамках
проекта РГНФ «История российского академического
кавказоведения в очерках и биографиях»*

На протяжении ста лет, прошедших после кончины В. Ф. Миллера, его вклад в становление и развитие российского кавказоведения охарактеризован всесторонне, прежде всего осетиноведами^{*}.

Общепризнано, что В. Ф. Миллер не только собрал значительный материал по истории, археологии, этнографии, религии, фольклору народов Северного Кавказа – в первую очередь осетин – но и представил в своих многочисленных публикациях образцы того, как следует фиксировать фольклорные тексты, сопровождать их историческими, лингвистическими, фольклористическими комментариями, как переводить их на

^{*} Размеры статьи не позволяют привести перечень этих работ.

русский язык, чтобы максимально точно передать средствами другого языка не только содержание фольклорного произведения, но и самый «дух» его, как готовить произведения фольклора к печати.

Особое место в научном наследии В. Ф. Миллера занимают его исследования, посвященные нартскому эпосу. Даже в условиях фиксации нартских сказаний у разных народов Северного Кавказа на рубеже XIX – XX вв. с разной степенью полноты, ученый первым провел сравнительный анализ сказаний, записанных у сказителей разной национальности, что позволило ему с большой степенью убедительности выявить их национальное своеобразие. Подчеркивая «многонациональный характер нартского эпоса, В. Ф. Миллер считал неплодотворными поиски его «первосоздателей» – что не всегда удавалось нартоведом второй половины XX столетия.

Ученый также впервые охарактеризовал уровень стадийного развития сказаний о нартах, меру и степень отражения в них и мифологических представлений, и конкретных исторических событий, отзвуки мотивов и образов иранского эпоса и сходство северокавказского эпоса с русским. Затронул В. Ф. Миллер и проблемы поэтики нартского эпоса – прежде всего его взаимодействия с другими фольклорными жанрами (сказкой и преданием).

Исследовав так основательно нартские сказания народов Кавказа, В. Ф. Миллер самым ходом своих научных поисков определил задачи и пути их изучения на многие десятилетия вперед.

К сожалению, до сих пор не охарактеризована во всей полноте такая важная составляющая кавказоведческого наследия В. Ф. Миллера, как его работа по организации и координации кавказоведческих исследований и подготовке кавказоведов. Этими проблемами ученый занимался прежде всего в «ученых обществах». С 1875 г. В. Ф. Миллер был действительным членом Императорского Московского Археологического общества, с 1897 г. (до избрания его ординарным академиком и переезда в Петербург в 1911 г. – еще и Председателем его Восточной комиссии). С 1876 г. ученый был действительным членом

Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, с 1881 г. и до конца дней – Председателем его Этнографического Отдела.

И в том, и другом Ученых Обществах преимущественное внимание В.Ф. Миллер сосредоточил на исследованиях, посвященных Кавказу. В созданном им «Сборнике материалов по этнографии, издаваемом при Дашковском этнографическом музее», как и в журнале «Этнографическое обозрение», было опубликовано значительное число исследований и материалов, посвященных истории, этнографии, традиционной культуре, фольклору разных народов Северного Кавказа и Закавказья. Авторами большинства из них были «природные кавказцы», которых В.Ф. Миллер целенаправленно собирал вокруг себя и заботливо растил из них кавказоведов, пробуждая у них интерес к исследованию своего народа и стремление поведать о нем миру.

В.Ф. Миллер не только собирал и издавал первые сочинения других исследователей, посвященные разным сторонам жизни народов Кавказа, но публиковал и собственные «Отчеты» о проведенных им «ученых экскурсиях» – то в форме путевых заметок [1, 55–105; 1, 540–588; 1, 198–204], то в форме докладов на заседаниях Императорского Московского археологического общества [2, 82; 2, 77; 2, 103–105; 2, 86–87; 2, 61–62] или Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии [3, 42] или основательного исследования [4].

Привлечению интереса к изучению народов Кавказа способствовало и систематическое рецензирование В.Ф. Миллером работ, посвященных народам Кавказа [5, 216–218; 5, 188–193; 5, 278–279; 5, 169–171; 5, 134% 5, 6–7; 5, 19–23; 5, 89–93; 5, 82–84; 5, 34; 5, 30–31].

Среди большого числа откликов В.Ф. Миллера на работы, посвященные истории, этнографии, традиционной культуре, фольклору разных народов страны, прежде всего народов Кавказа, особое место занимают его рецензии на очередные тома авторитетного кавказского издания «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Ученый высоко це-

нил это издание: отметив большие заслуги «...в деле изучения народностей финской группы Финно-угорского общества в Гельсингфорсе, издавшего за 18 лет своего существования уже 25 выпусков своих трудов и снарядившего целый ряд научных экспедиций» [6, 2–3], он подчеркнул: «По интенсивности своей работы с ним может соперничать на другой окраине России «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, издающийся с 1881 г. Кавказским учебным округом. За 28 лет появилось уже 40 объемистых томов (в числе их 15 – за истекшее десятилетие), в которых собраны исследования и материалы по всем народностям и племенам Кавказа в отношениях главным образом этнографическом, экономическом, лингвистическом, иногда историческом и археологическом. За отсутствием высших учебных заведений на Кавказе, это драгоценное издание, вместе с «Известиями» Кавказского отдела ИРГО и Кавказского же археологического отдела, возникшего под auspiciis Московского археологического общества, является центром научного изучения многоплеменного и многоязыкого Кавказского края и привлекло к участию в работе до 200 лиц из кавказской интеллигенции» [6, 2–3].

Именно задаче привлечения к изучению Кавказа прежде всего кавказской интеллигенции, составлявшей тогда очень тонкий слой кавказского общества, и служили рецензии В. Ф. Миллера на очередные тома «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа».

На протяжении 15 лет (с 1883 по 1897 г.) ученый опубликовал рецензии на 20 выпусков этого издания (1–7, 9–10, 13–20) в «Журнале Министерства народного просвещения» [7, 384–391; 7, 340–349; 7, 83–96; 7, 354–367; 7, 332–343; 7, 122–132; 7, 363–376; 7, 202–217; 7, 204–215; 7, 185–207; 7, 193–217; 7, 325–348]. В 1913 г. в журнале «Русская мысль» была напечатана его последняя рецензия на 42 выпуск этого выдающегося кавказоведческого издания [8, 20–24].

Главное достоинство рецензий В. Ф. Миллера на очередные выпуски «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» – в сочетании в них четкого представления опубликованных материалов с их аналитической оценкой и

одновременно – с определением дальнейших перспектив развития кавказоведческих исследований. Иначе говоря, рецензирование очередных выпусков «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», как правило, содержало и оценку того, что делалось исследователями Кавказа (причем преимущественно первыми представителями интеллигенции разных народов Кавказа), и позволяло В. Ф. Миллеру сформулировать задачи, которые еще ожидали изучения.

Таким образом, рецензирование работ исследователей Кавказа, в том числе «коллективных трудов», т. е. подготовленных местными энтузиастами кавказоведческих исследований, было важной составляющей работы В. Ф. Миллера по организации и координации кавказоведческих исследований.

Наконец, особую заслугу В. Ф. Миллера составляет его систематическая и многолетняя работа, как теперь говорят, «по подготовке кадров кавказоведов». Она велась прежде всего в Московском университете, где ученый исполнял должность профессора. Только один пример: В. Ф. Миллер увлек изучением языка и фольклора адыгских народов своего студента Н. С. Трубецкого, который уже в годы учебы в Московском университете опубликовал первые исследования, посвященные фольклору народов Кавказа [9, 229–238].

В годы эмиграции Н. С. Трубецкой, «...как один из идеологов и основателей Пражской лингвистической школы, стал ведущим ученым послесосюрковского этапа лингвистической науки» [10, 7], но неоднократно обращался в своих исследованиях к данным языков народов Кавказа [11, 520–524].

Еще более широко привлекал В. Ф. Миллер к научным занятиям студентов Лазаревского института восточных языков, где он сначала читал курс лекций по истории Древнего Востока, а с 1897 г. еще и принял должность его директора.

Поскольку студенты Лазаревского института последовательно проходили сначала гимназический, а затем и университетский курс. В. Ф. Миллер считал необходимым привлекать студентов Специальных классов (уже университетского курса) к работе ученых обществ, которые он сам возглавлял (т. е. Восточной комиссии Московского археологического общества и

Этнографического отдела Общества любителей естествознания, археологии и этнографии). Лучшие из студенческих работ регулярно публиковались в «Трудах по востоковедению, издаваемых Лазаревским институтом восточных языков [12].

Другая – и не менее результативная форма приобщения «природных кавказцев» к изучению собственного народа – работа В. Ф. Миллера со своими помощниками в изучении языков и фольклора разных народов Кавказа – прежде всего осетин (А. Г. Гатуевым, С. В. Кокиевым, К. С. Гардановым, С. А. Туккаевым, И. Т. Собиевым, Ц. Амбаловым, А. А. Кануковым, А. Кайтмазовым, М. К. Гардановым). Все они вошли в историю российского кавказоведения как авторы ряда публикаций фольклорных текстов и исследований языка, истории, этнографии, фольклора своего народа. За время, прошедшее со времени их появления в печати их труды не только не утратили своего значения, но и обрели особую ценность как документальные свидетельства ряда народных традиций, многие из которых сегодня утрачены.

Аналогичную работу вел В. Ф. Миллер со своим «учителем» татского языка И. И. Анисимовым. Благодаря непосредственному участию ученого в его судьбе и даже в подготовке его работы к печати И. И. Анисимов подготовил одно из первых добротных исследований своего народа.

В. Ф. Миллер щедро помогал и советами, и публикацией их первых сочинений многим молодым исследователям Кавказа – кабардинцу Т. А. Кашежеву, балкарцу С. А. Урусбиеву, даргинцу Б. К. Далгату, лакцу Д. Б. Бутаеву, чьи работы сегодня занимают достойное место в истории изучения адыгов, балкарцев и карачаевцев, разных народов Дагестана.

Точную характеристику кавказоведческого наследия ушедших из жизни коллег содержат некрологи В. Ф. Миллера, посвященные графу А. С. Уварову, под чьим руководством ученый обратился к изучению Кавказа [13, 2–5], его коллег-кавказоведов Р. Р. Штакельберга [14, 150–151], М. Н. Харузина [15, 1–3], Н. Н. Харузина [16, 1–14], великих писателей – Осетии – К. Хетагурова [17, 359], Грузии – И. Г. Чавчавадзе [18, 136–144].

Обратившись в начале девяностых годов XIX века к изучению ираноязычного народа – осетин, затем ираноязычных же горских евреев-татов и татов-мусульман, В. Ф. Миллер исследовал и многие аспекты истории, археологии, этнографии, фольклора и их ближайших соседей – кабардинцев, балкарцев, чеченцев, ингушей и других народов Северного Кавказа, Дагестана и Закавказья.

Как и его великие предшественники в изучении Кавказа – академики А. М. Шегрен, А. А. Шифнер, П. К. Услар – В. Ф. Миллер не мог обойтись без помощи «природных кавказцев» – своих учителей языка осетин и татов. Надо сказать, что с первых кавказоведческих исследований в российском академическом кавказоведении сложилась традиция с благодарностью называть их имена, поддерживать их первые исследовательские опыты.

В. Ф. Миллер не только продолжил эту традицию, но и развил ее в самых разных направлениях. В процессе работы со своими «учителями» он стремился вырастить из них своих коллег – и они становились самостоятельными исследователями; он готовил к кавказоведческим занятиям своих студентов – и целый ряд из них внес весомый вклад в изучение своего народа.

Нет необходимости доказывать, что достижения российского академического кавказоведения на всех этапах его развития были бы невозможны без сотрудничества «природных кавказцев» с ведущими отечественными кавказоведами – сотрудничества бескорыстного и самоотверженного.

На рубеже XX – XXI столетий это все больше осознается современными исследователями народов Кавказа. Совершенно закономерно, что именно в эти годы был издан ряд исследований, посвященных «первопроходцам» российского кавказоведения – осетинским, адыгским, карачаево-балкарским, чеченским, ингушским деятелям, в которых на основе архивных материалов и немногочисленных публикаций не только воссозданы их биографии, но и охарактеризован их вклад в из-

учение своего народа*.

Думается, пришло время создать «Историю изучения народов Северного Кавказа от истоков до современности». В центре ее будет исследование прежде всего наследия первых представителей национальной интеллигенции, внесших весомый вклад в изучение своего народа.

1. Миллер В. В горах Осетии // Русская мысль. 1881. №9. с. 55–105; В Горских обществах Кабарды. Из путешествия Всева Миллера и Макс. Ковалевского // Вестник Европы. 1994. №4. с. 540–588; Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в Горские общества Кабарды и Осетию летом 1883 г. // Изв. КОИРГО. Тифлис, 1884–1885. Т. 8. №1–2. с. 198–204.

2. Миллер В. О своем путешествии по Осетии с лингвистической целью // Древности. 1883. Т. 9. Вып. 2–3. Протоколы. с. 82; Он же. Об археологической экскурсии в Горские общества Кабарды // Древности. М., 1885. Т. 10. Протоколы. с. 77; Он же. О кавказской экспедиции 1885 г. // Древности. М., 1888. Т. 12. Вып. 2. Протоколы. с. 103–105; Он же. [О результатах археологических исследований в Осетии летом 1886 г.] // Древности. М., 1885. Т. 10. Вып. 1. Протоколы. с. 86–87; Он же. [О результатах археологических исследований в Чечне в 1886 г.] // Древности. М., 1888. Т. 12. Вып. 1. Протоколы. с. 61–62.

3. Миллер В. О религиозных верованиях осетин // Известия ИОЛЕАиЭ. Т. 48. Вып. 1. Труды этногр. отд. 1886. Кн. 7. с. 42.

4. Терская область. Археологические экскурсии Всева Миллера // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. 1.

5. Миллер В. Ф. [Рец. на кн.:] Этнография Кавказа: Языкознание. Ч. 4. Лакский язык. [П. К. Услар] // ЭО. 1890. Кн. 7. №4. с. 216–218; Он же. [Рец. на кн.: Latyschev V. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae. Vol. 2. СПб., 1890 // ЭО. 1891. Кн. 8. №1. с. 188–193; Он же. [Рец. на кн.: Этнография Кавказа. Языкознание. Ч. 6. Кюринский язык [П. К. Услар] // ЭО. 1896. Кн. 29–30. №1–2. с. 278–279; Он же. [Рец. на кн.: Материалы по археологии Кавказа. Вып. 8. Могильники Северного Кавказа] // ЭО. 1901. Кн. 48. с. 169–171;

* Размеры статьи не позволяют привести полный список публикаций по этой проблеме.

Он же. [Рец. на кн.: Халатъянц Г. А. *Fragmente iranischer Sagen bei Greger Magistro*] // Древности восточные. М., 1901. М. 2. Вып. 2. Протоколы. с. 134. Миллер В. Ф. Работы А. Дирра и А. Гляйе об отношении кавказских языков к другим семьям. В том числе к клинописному урартийскому и к эламскому // Древности восточные. М., 1913. Т. 4. Протоколы. с. 6–7. Миллер В. Ф. [Рец. на: Работа Г. Мункачи об аланских (осетинских) элементах в мадыарском языке // Древности восточные. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. с. 19–23. Миллер В. Ф. [Рец. на кн.: Уварова П. С. Кавказ. Ч. 3 // ЭО. 1904. Кн. 57. с. 89–93. Миллер В. Ф. [Рец. на кн.: Дирр А. М. Грамматика удинского языка. Тифлис, 1903] // ЭО. 1904. Кн. 62. № 3. с. 82–84. Миллер В. Ф. О работе Ф. Томаса: *Sacastana* (J. R. As. S. 1907) по поводу первоначального местожительства скифов-саков // Древности восточные. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. Протоколы. с. 34. Миллер В. Ф. [Рец. на кн.: Müller F. Ein iranisches (=manihäisches) Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei] // Древности. М., 1909. Т. 22. Вып. 1. Протоколы. с. 30–31.

6. Миллер В. Ф. Вступительное слово при открытии подсекции этнографии на XII съезде естествоиспытателей и врачей // ЭО. 1910. Кн. 83. № 4. с. 2–3.

7. Миллер В. Ф. [Рец.] СМОМПК. Вып. 1–2. Тифлис. 1881–1882 // ЖМНП. 1883. Февраль. с. 384–391; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 3. Тифлис, 1883 // Там же. 1884. Октябрь. С. 340–349; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 4. Тифлис, 1884 // Там же. 1885. Май. с. 83–96; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 5. Тифлис, 1886 // Там же. 1886. Ноябрь. с. 354–367; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 6. Тифлис, 1888 // Там же. 1888. Октябрь. С. 332–343; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 7. Тифлис, 1889 // Там же. 1889. Июнь. с. 122–132;

Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 9. Тифлис, 1890 // Там же. 1890. Июнь. с. 363–376;

Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. X. Тифлис, 1890 // Там же. 1890. Ноябрь. Отд. 2. с. 202–217; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 12. Тифлис, 1891 // Там же. 1891. Сентябрь. с. 204–215; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 13, 14. Тифлис, 1892 // Там же. 1893. Январь. с. 185–207; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 18–20. Тифлис,

1894 // Там же. 1895. Июль. с. 193–217; Он же. [Рец.] СМОМПК. Вып. 21–22. Тифлис, 1896–1897 // Там же. 1897. Октябрь. с. 325–348.

8. Миллер В. Ф. [Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 42. Тифлис, 1912 // Русская мысль. 1913. № 6. с. 20–24.

9. Н. С. Т. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // ЭО. М., 1908. Т. XX. № 3. с. 88–92; Он же. Редедя на Кавказе // ЭО. М., 1911. Т. XXI. № 1–2. с. 229–238.

10. От редакторов // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии / Сост. В. А. Виноградов и В. П. Нерознак. М.: Прогресс, 1987. с. 7.

11. Список филологических трудов Н. С. Трубецкого // Там же. с. 520–524.

12. Материалы по казак-киргизскому языку / Собр. И. Лаптевым. М., 1900. с. 1 (Труды по востоковедению, изд. Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 2); Ашмарин Н. Очерк литературной деятельности казанских татар-мохаммедан за 1880–1895 гг. / Под ред. А. Е. Крымского. М., 1901 (Труды по востоковедению; Вып. 4); Олесницкий А. А. Описание старейшей рукописи «Путешествия Макария» / Из собр. А. Е. Крымского. М., 1913. Вып. 38. с. 9–22 (Труды по востоковедению; Вып. 38).

13. Миллер В. Ф. Граф А. С. Уваров. (Некролог) // Изв. ИОЛЕАиЭ. Т. 48. Вып. 2. Труды Этнограф. отд. М., 1888. Кн. 2. С. 2–5.

14. Миллер В. Ф. Барон Р. Р. Штакельберг (Некролог) // ЭО. 1907. Кн. 74. № 3. с. 150–151.

15. Миллер В. Ф. Памяти Михаила Николаевича Харузина // Изв. ИОЛЕАиЭ. 1889. Т. 49. Вып. 1. Труды Этногр. отд. 1889. Кн. 9. с. 1–3.

16. Миллер В. Ф. Николай Николаевич Харузин // ЭО. 1900. Кн. 45. с. 1–14.

17. Миллер В. Ф. К. Хетагуров (Некролог) // ЭО. 1906. Кн. 68–69. № 3–4. с. 359.

18. Миллер В. Ф. Памяти бытописателя Грузии кн. И. Г. Чавчавадзе // ЭО. 1908. Кн. 76–77. № 1–2. с. 136–144.

**Т. М. Хаджиева,
З. В. Канукова**

**АНГЛИЙСКИЙ УЧЕНЫЙ ДЭВИД ХАНТ –
ПЕРЕВОДЧИК, ПУБЛИКАТОР И ПОПУЛЯРИЗАТОР
НАРТОВСКОГО ЭПОСА И ДРУГИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ
ФОЛЬКЛОРА НАРОДОВ КАВКАЗА**

Мистер Дэвид Хант родился 8 ноября 1930 г. в Англии в старинном английском городе Норвиче. После университета работал инженером в Канаде. Окончив магистратуру в Университете Калифорнии в Беркли, он вернулся в Англию и занялся научной работой. С 1970 по 2003 год Дэвид Хант вел научную и педагогическую деятельность в Лондонском университете Саут Бэнк, как известный специалист по обработке металлов и дерева.

Говоря о Дэвиде Ханте, исследователь грузинского фольклора, профессор, член Лондонского фольклорного общества^{*} Мери Хухунаишвили-Циклаури в своей статье «Пропагандист кавказского фольклора из туманного Альбиона» пишет: «Для профессора Дэвида Ханта с молодых лет Кавказ стал миром мечты... Уже давно он второй своей профессией сделал исследование фольклора и является активным членом Лондонского фольклорного общества. Профессор Дэвид Хант – автор более ста работ в области обработки различных материалов. Результаты этих исследований используются в авиации, в аудио-, видеосистемах, в строительстве, в производстве мебели и музыкальных инструментов. В 1990 году г-н Дэвид впервые посетил Тбилиси. Его тбилисские коллеги, узнав о его любви к фольклору, подарили ему книгу: «Сто грузинских сказок» на русском языке. К этому времени он уже владел этим языком, и именно на этом языке общался с коллегами. В свой второй приезд в Грузию (1993 г.), он попросил познакомить его с гру-

^{*} Фольклорное общество (FLS) было основано в Лондоне в 1878 году и являлось одним из первых организаций в мире, созданных для изучения фольклора. Уильям Джон Томс, который придумал слово «Фольклор» – один из членов-основателей этого фольклорного общества

зинскими фольклористами, и вот уже много лет он изучает, исследует и переводит грузинский и кавказский фольклор в тесном сотрудничестве с ними. В 1998 году Хант по приглашению фольклористов, в третий раз приехал в Грузию. К этому времени он уже подготовил в переводе на английский язык книгу «Грузинские народные сказки и легенды».... Во время этого пребывания в Тбилиси, профессор Д. Хант прочел в Институте литературы им. Ш. Руставели интересную лекцию: «Англо-грузинские фольклорные параллели», встречался с грузинскими фольклористами, путешествовал по Грузии.

В течение его многолетней переводческой деятельности, англоязычный мир познакомился с такими книгами как: «Грузинские охотничьи мифы и поэзия» Елены Вирсаладзе, «Абхазские сказки», «Легенды и предания черноморского побережья», «Аварские сказки», «Чеченские и ингушские сказки и легенды», «Нартский эпос» «Фольклор северо-западного Кавказа», «Молла Насреддин на Кавказе» и др. Эти переводы изданы им на собственные средства и по его же инициативе хранятся в библиотеках Британского фольклорного общества, Британского музея, Национального фольклорного центра Британии (Шеффилд), в Хельсинки (Отдел фольклора Финского литературного центра) и др. библиотеках и научных учреждениях.... Г-н Дэвид активно помогает британским фольклористам в сборе кавказских фольклорных материалов, привлекает их для исследования кавказского фольклора, старается быть посредником между кавказскими и британскими фольклористами».

С тех пор, как опубликована статья госпожи Мери Хухунаишвили-Циклаури, профессором Дэвидом Хантом были переведены на английский язык академическое издание тома: «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев» [1,2]; научное исследование: У.Б. Далгат «Героический эпос чеченцев и ингушей»[3]; книга Б.К. Далгат «Первобытная религия чеченцев и ингушей»[4]; сборник «Самоуправляемая стрела нарта Тлепша. Адыгские сказания» [5]; «Ногайский героический эпос» [6]; академическое издание тома «Нарты. Осетинский героический эпос» [7].

Хотелось бы отметить, что Дэвидом Хантом переведены

практически и все сборники по фольклору, изданные в 90-х гг. XX в. издательством «Кавказский дом» (Тбилиси) в серии «Фольклор народов Кавказа», на грузинском и русском языках. Они составили два отдельных тома. В один из них вошли тексты из сборников по адыгскому, убыхскому, карачаево-балкарскому, осетинскому, чеченскому, ингушскому фольклору. В другой – тексты из сборников по фольклору народов Дагестана: аварцев, даргинцев, кумыков, лакцев, лезгин и табасаранцев.

Профессор Дэвид Хант был не только прекрасным переводчиком. Он выступал с интересными докладами на многих конференциях, им опубликовано и значительное количество статей по различным жанрам кавказского фольклора: «Волшебники в кавказских сказках», «Женщина, единорог и охота в мифологии Кавказа», «Кузнечество в фольклоре горного Кавказа», «Мотивы кавказских волшебных сказок», «Мотив убийства белого животного», «Змея как пособник в фольклоре горного Кавказа», «Цвет символика в народной литературе Кавказа» и др.

В сентябре 2011 года, когда Дэвид Хант проездом был в Москве, Фонд «Эльбрусоид» организовал в своем офисе встречу с профессором. На Круглый стол были приглашены фольклористы, историки, этнографы, общественные деятели и студенты северокавказских республик и Дагестана, Абхазии, Грузии и Южной Осетии. Профессор Дэвид Хант, сделавший так много для того, чтобы о фольклоре Кавказа узнал англоязычный мир, с первых минут вызвал огромный интерес и уважение всех присутствующих не только своей любовью и искренней увлеченностью фольклором кавказских народов, но и своим прекрасным знанием.

В своем выступлении профессор Дэвид Хант отметил, что в процессе изучения кавказского фольклора, он пришел к выводу об его уникальности и ценности и старался ввести образцы устного поэтического слова народов Кавказа в мировой фольклорный фонд. Он подчеркнул, что если принять во внимание особенность фольклора как некой формы мировоззрения, выражения своих идеалов, отношения к окружающей действи-

тельности к природе и к самому себе, становится очевидной необходимость его сохранения и углубленного изучения. Профессору было задано много вопросов. Так, на вопрос подвергает ли он переводимые им тексты литературной обработке, он ответил, что в своих переводах всегда старается ничего не добавлять и не убавлять из текста оригинала. Конечно, в тех случаях, когда смысловое содержание национально-маркированной лексики, фразеологии кавказских языков трудно передать средствами английского языка, ему приходится прибегать и к литературной обработке, но он это обычно оговаривает в сносках или комментариях. Кавказские фольклористы, сотрудничавшие с профессором Хантом, отметив его скрупулезность в работе, подчеркнули, что он к переводимому материалу подходит не только, как переводчик, но и как этнолог и лингвист: профессор всегда учитывает, что язык являет собой отражение культуры этноса и несет в себе национально-культурный код народа. Его комментарии к многочисленным этнографическим, мифологическим, бытовым, ономастическим и другим национальным реалиям, помогают западному читателю не только понять, но и почувствовать их кавказский колорит. Нам хотелось бы отметить, что особенно тщательно профессор комментировал нартские тексты. Так, после его перевода карачаево-балкарских и осетинских нартских песен и сказаний, первоначальные комментарии к ним разрастались и становились как бы комментариями в комментариях.

На шуточный вопрос из зала: «Какая версия из общекавказской Нартиады его больше впечатлила?» Хант тактично ответил, что каждая национальная версия по-своему оригинальна, самобытна. А на вопрос были ли для него какие-то особенные открытия при изучении и переводе такого огромного материала почти по всем жанрам кавказского фольклора, профессор сказал, что для него неожиданностью явилось наличие в кавказском фольклоре такого огромного количества мифов, легенд и сказаний, связанных с мотивом Прометей и одноглазых великанов-циклопов. Он подчеркнул, что такое большое число разработанных вариантов, вызвало у него даже сомнение о первичности греческих сказаний о Прометее по отношению к

кавказским, как это принято в науке.

Вопросов было так много, что профессор едва успевал на них отвечать. Все участники Круглого стола выразили свою признательность и благодарность профессору Дэвиду Ханту за то, что он столько много сделал и делает для того, чтобы познакомить Европу с уникальным фольклором многоязычного и разноплеменного Кавказа.

Все присутствующие с радостью и одобрением встретили сообщение, что за многолетнюю работу по изучению и переводу фольклора народов Кавказа члену Лондонского Фольклорного общества, профессору Дэвиду Ханту Ученый совет Карачаево-Черкесского Государственного университета им. У.Д. Алиева присвоил звание «Почетный доктор Карачаево-Черкесского Государственного университета им. У.Д. Алиева» (15.10.2010. Протокол №1).

В конце встречи, когда ему подарили национальный горский костюм – белую черкеску и преподнесли кинжал, пошутив при этом, что теперь профессор стал настоящим кавказцем, из зала кто-то добавил: «Кавказцем не обязательно нужно родиться, кавказцем можно стать!» Профессор Дэвид Хант поблагодарил всех за теплый прием и сказал, что на него произвело сильнейшее впечатление существование такой организации как «Эльбрусоид», что он поражен масштабностью и уникальностью деятельности Фонда, который вдобавок ко всему тому, что делает, еще издает такие прекрасные книги, как «Сказки народов Кавказа», которую ему подарили. Подчеркнув, что он расскажет обо всем, что увидел и услышал здесь своим коллегам, родным и знакомым в Англии, мистер Хант подарил Фонду книгу об Англии и комплект копий своих научных статей о кавказском фольклоре.

При беседе с ним, всех поразила удивительная скромность, внутренняя культура, колоссальная работоспособность этого уникального ученого, который помимо фольклора интенсивно занимался и своей научной работой: его часто приглашали на всевозможные европейские конференции, связанные с обработкой металла и дерева, на консультации по реставрации старинных колоколов, картин, в том числе и икон по дереву.

После круглого стола с профессором Дэвидом Хантом в интернете появилось большое количество отзывов студентов и аспирантов с Кавказа, для которых профессор Дэвид Хант и его огромная работа в деле изучения, перевода и популяризации фольклора народов Кавказа стали своеобразным открытием:

– Ирония судьбы, но порой совершенно чужие по культуре, языку, менталитету люди могут вызывать и подогревать интерес к твоей собственной культуре

– Было очень интересно, но неловко за нас, за то, что английский ученый, представитель другого мира, другой культуры знает кавказский фольклор лучше многих кавказцев, присутствующих в зале.

– Не могу не поделиться впечатлениями от этой удивительной встрече. Замечательный человек, благородный, добрый, мягкий, цельный, искренне увлеченный кавказским фольклором, сделавший так много для того, чтобы о нашем уникальном фольклоре узнал весь мир. Бывают знакомства, которые заставляют встряхнуться, оглянуться на прожитое, сделанное, задуматься, а для чего я в этом мире? Встреча с профессором Дэвидом Хантом, несомненно, принадлежит к этой категории и надолго всем запомнится.

В 2012 году Дэвид Хант выпустил книгу «Легенды Кавказа», которую составляют сто легенд четырнадцати кавказских народов. В конце каждой легенды указывается откуда данный текст взят. По своей тематике они разделены на двенадцать разделов: исторические легенды, легенды о борьбе с иноземными захватчиками и с феодалами, о набегах и кровной мести, охотничьи, семейно-бытовые и религиозно-мифологические легенды, легенды о Прометее и циклопах и др. Каждый раздел предваряет небольшое, но информативное предисловие. В приложение помимо глоссария и списка сокращений дается Предисловие С.-А. Урусбиева «Несколько слов от составителя и переводчика», предпосланное нартским сказаниям балкарцев, опубликованным им в 1881 году в первом выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа».

Издатели книги в небольшом резюме, указав, что Дэвид Хант является экспертом по народной литературе Кавказа и

был в 2008 году удостоен премии МакДауэлла Лондонского фольклорного общества, дают высокие отзывы на «Легенды Кавказа» профессора из Канады Джона Коларуссо и профессора Лондонского университета королевы Марии (Queen Mary University) Дональда Рейфилда. В рецензии же заведующего кафедрой современных кавказских исследований вашингтонского Института дипломатической службы Алекса ванн Осса «Открывая заново забытые легенды Кавказа» подчеркивается, что «британский ученый Дэвид Хант открыл миру заново забытые легенды Кавказа, что он создал антологию, представляющую собой захватывающее повествование из истории Кавказа. Так, например из нее мы узнаем о Прометее – но не знакомом всем классическом персонаже греческой мифологии. В своей антологии Хант предлагает англоязычным читателям не меньше 10 прочтений этой истории из 44 легенд о Прометее, известных на Кавказе». В заключение своей статьи Алекса ванн Осс пишет: «Нельзя не пожалеть, что «Легенды Кавказа» – неиллюстрированное издание. Но всему свое время: представляется несомненным, что этот рог изобилия когда-нибудь обнаружат художники-графики и издатели детской литературы – не говоря уж о Голливуде, ведь эта книга являет собой настоящее золотое дно (и золотое руно) для кинематографистов.

Свою беззаветную любовь к Кавказу, к его культуре профессор Дэвид Хант выразил и тем, что он очень хотел подготовить кавказоведов, которые смогли бы продолжить его дело, и на свои средства учредил Кавказскую стипендию для обучения двух аспирантов в Королевском Университете Шеффилда, который является одним из ведущих университетов Великобритании и входит в престижный список Расселл (Russell), наряду с Оксфордским и Кембриджским университетами. Он считается и одним из крупных центров по преподаванию русского языка и подготовке русистов. Кафедра русского языка и славистики по просьбе господина Ханта объявила конкурс на эту стипендию, оговорив, что эти стипендиаты помимо изучения русского языка будут специализироваться по фольклору и литературе Кавказского региона. В одном из своих последних писем мистер Дэвид Хант сообщил нам, что в Университете Шеффилда

уже обучается аспирантка, за счет его «Кавказской стипендии». Мы надеемся, что она станет достойным продолжателем дела, которому так преданно и с любовью служил профессор Дэвид Хант – Человек планетарного масштаба.

Примечания

1. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев/отв. ред. А.И. Алиева; сост.: Р. А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой. М.: Вост. лит., 1994. 655 с.
2. The Narts. The heroic epos of the Karachay and Balkar people. Compiled by Tanzilya M. Khadjieva, Azret Z. Kholayev, Rimma A.K. Ortabayeva Introduction, Commentary and Glossary by Tanzilya M. Khadjieva. Translated from the Russian by David G. Hunt. М., 2014. 624 p.
3. *Далгат*. У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей М:Наука, 1972. – 467с.
4. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004
5. Самоуправляемая стрела нарта Тлепша. Адыгские сказания. Составитель Аскер Гадагаталь. Майкоп. 2000. – 108 с.
6. *Сикалиев А. И-М.* Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994
7. Нарты. Осетинский героический эпос. Составители Т. А. Хамицаев, А. Х. Бязыров, научный консультант В. И. Абаев. Серия ИМЛИ РАН «Эпос народов Европы и Азии», т.2, М., 1989. – 492 с.
8. Алекс ванн Осс Открывая заново забытые легенды Кавказа // [электронный ресурс]. URL: <http://russian.eurasianet.org/node/59568>

ОТРАЖЕНИЕ АБХАЗСКОГО
НАРТСКОГО ЭПОСА В МИФОЛОГИЧЕСКИХ
И УСТНЫХ РАССКАЗАХ

В абхазском нартском эпосе «мало или почти нет мифа в собственном смысле этого слова. <...> Мифы только используются в качестве поэтического материала при создании героических сказаний, как и любой другой поэтический материал: сказки, предания, легенды, анекдоты, бродячие новеллы» [1, 41–42]. Но помимо скрытых, латентно присутствующих в эпическом материале ритуально-мифологических слагаемых, в эпических сказаниях есть повествовательно значимые мифические «вставки» и тексты, построенные в повествовательной манере мифов и преданий.

Целый ряд текстов абхазского нартского эпоса включает этиологические мотивы, объясняющие причины различных явлений и примет. Например: 1) *На Луне отразились очертания Сасрыкуа*; 2) *появление святыни («Дыдрыпыц-ныха» и «Лыдзаа-ныха»)* связано с эпическим персонажем; 3) *Гунда стала покровительницей пчел и меда, Хуажарпыс превратился в рододендрон, а Нарчхьоу – в камень*; 4) *нартские собаки превратились в волков, а куры – в ворон*; 5) *появление фруктовых деревьев и виноградной лозы связано с нартами*; 6) *от ритмичного ряда нартских имен зарождается песня*; 7) *появление различных свойств птиц и животных связано с образом Сасрыкуа*; 8) *у нартов рождается немой ребенок, и с ним связано появление немых людей*; 9) *место, где похищенная девица переправилась через реку, наклонив ветку груши, нарекли «грушевым мостом»* (см. [2]).

Все эти текстовые детали несут определенную самостоятельную информацию, восходящую к творческой фантазии самого сказителя. На первый взгляд, они словно не связаны с внутритекстовыми событиями, а привносятся извне как некое отступление от основной линии повествования. Но в то же время сказитель комментирует именно внутритекстовые события. Сами текстовые реалии в изложении отдельных ска-

зителей приобретают этиологический характер. И с этой точки зрения их неорганичность, оторванность от собственно сюжетных событий относительна. Их особенность заключается еще и в том, что они постоянно встречаются в форме сказительских ремарок. Но, в отличие от других уточняющих пояснений, этиологические «комментарии» более развернуты и устойчивы и за крайне редким исключением вводятся в финальной части текста.

Это обусловлено, вероятно, самой функциональной значимостью финальных формул, которыми сказитель не только поясняет только что произнесенную фразу, но и комментирует внутрисюжетные реалии. Однако не все выделенные этиологические ремарки обладают вышеназванными качествами в равной степени. Органичность одних эпизодов (3, 5, 7) очевидна, которые повторяются в ряде сказаний и их вариантах. Такого рода ремарки наделяются еще и атрибутивным характером, становятся неизменными компонентами одних и тех же сказаний и прочно связаны с образами определенных эпических персонажей. При этом они не просто вписываются в финальную часть сказания, а они завершают сюжетные события, связывая их с настоящим положением вещей.

Для других этиологических комментариев такие свойства не характерны. Они менее устойчивы (1, 2), появляются лишь в репертуаре отдельных сказителей (4, 6) или предстают как единичные явления (8, 9).

Наконец, некоторые этиологические описания (в частности, – как *очертания Сасрыкуа отразились на Луне, как нартские собаки превратились в волков, а куры – в ворон*) могут бытовать и как отдельные эпические сказания.

Тексты другой категории не только содержат элементы предания, им присущи его свойства и форма изложения. Этиологические толкования в таких случаях выступают как важные семантические компоненты текста, где народные воззрения на те или иные события «накладываются» на эпическое мировоззрение. Текст фактически представляет собой объяснение происхождения тех или иных явлений. Собственно, это и есть предание «в эпической оболочке». Поэтому для более точного

определения таких сказаний я назову их «нартскими преданиями».

Обратимся к некоторым примерам.

1. *Сасрыкуа приручает дикого коня* [3, № 53–55, 286–287].
2. *Сасрыкуа сбивает созвездие* [3, № 853].
3. *Из грудного молока Сатаней-Гуащи вырастает кукуруза* [3, № 845].
4. *Сасрыкуа поднимается в небо/на Луну на вечный покой* [3, № 96, 362, 411, 417, 425–426].
5. *Сасрыкуа случайно затмевает Луну и Солнце* [3, № 427–428].
6. *Человек, заночевавший в могиле Сасрыкуа, устраивает по нему поминки* [3, № 47, 199, 240, 247, 305, 388, 392–393, 433–454].
7. *Гибель Сасрыкуа порождает плач* [3, № 852].
8. *Сасрыкуа положит начало жертвоприношению* [3, № 848].
9. *Сасрыкуа наделяет охотника дичью* [3, № 849].
10. *Ацаны (карлики) и нарты изобретают соху и серп* [3, № 850].
11. *Ацаны (карлики) приобретают баранов лучшей породы* [3, № 851].
12. *Ацаны (карлики) исчезают в результате пожара после хлопкового снегопада* [3, № 469, 482, 488].
13. *Охотники приносят виноград* [3, № 532, 534].
14. *Жена Сасрыкуа гадает на фасоли* [3, № 868].
15. *Человек появляется на Земле* [3, № 231].
16. *Нарты рождаются от Анан и Адама* [3, № 146].
17. *Бадрак/Дадрык создает молитву Всевышнему* [3, № 846–847].
18. *Анарт женится на дочери Ажвейпицаа* [3, № 853].
19. *Нарты перестают охотиться на молодую дичь* [3, № 855].
20. *Нарты добывают соль* [3, № 856].
21. *Пицца нарта уменьшается до одного быка* [3, № 857].
22. *Сатани-Гуаща положит начало общественной молитве – «Ацу-ныхуа»* [3, № 858–859].

23. *Сатани-Гуаца* положит начало безмолвию невестки перед старшими [3, № 860].

24. *Джаджы* положит начало молитве «Анапа-нага» [3, № 861].

25. *Иатыр* положит начало молитве «Айатыр» [3, № 862].

26. *Скамга* положит начало молитве «Скамгариа» [3, № 863].

27. *Возникает* молитва в честь *Етыра* и *Скамги* [3, № 864].

28. *Щащан* положит начало молитве «Ачыщан» [3, № 865].

29. *Джгоу* и *Хыхь* положат начало новой молитве [3, № 866].

30. *Скяндыр* положит начало молитве «Альскяндыр» [3, № 867].

Сюжет о *приручении дикого коня* (1), отражающий, по мнению А. А. Аншбы, «отголосок времени приручения диких животных» [1, 39], имеет форму этиологического предания. Сюжет связан с образом Сасрыкуа. Герой укрощает коня еще в детстве. Но данное сказание и не вариант, и не трансформация раннего эпического сюжета об *укрощении коня*. Оно как бы отодвигается от него по эпичности: в эпической иерархии эпичность первого ярко отличается от эпичности второго. Отсюда вывод, что данный сюжет – следствие «новой струи» в природе нартской эпики. Здесь уже наблюдается упрощение собственно нартских норм повествования.

В одних сказаниях братья-нарты начинают поклоняться богам-покровителям, приносят им в жертву животных или сами становятся покровителями (8, 17, 22–30). Эти короткие единичные сказания – импровизация *одного* сказителя. Появление разных языческих покровителей повествователь связывает с нартами: имя *Нарт* сочетается с именами языческих покровителей, и это показатель, определяющий принадлежность к роду (*Нарт Иатыр*, *Нарт Скамга* и т. д.). Очевидно, что это результат позднего «переосмысления» нартского эпоса.

В другом сказании нартский богатырь и все «владельцы» земли в борьбе друг с другом истребляют людей и животных; только несколько птиц и одного буйвола спасают Кетуан и Гунда (см. [4, 123–124, № 29]). Сюжет состоит из двух частей: *борь-*

ба с противниками и исчезновение нартов. Последняя часть перекликается с библейским сюжетом о Всемирном потопе. Проникновение эпизодов библейского сюжета в абхазский нартский эпос мотивируется их тематической близостью: финальная сцена событий эпоса – *исчезновение нартов* – ассоциируется у сказителя с Всемирным потопом.

В следующем сильно переиначенном тексте с этимологической экспозицией (см. [4, 135, № 71]) весьма любопытна мифологическая сцена, выводящая происхождение Сатаней-Гуащи из мифа о Всемирном потопе. Краткое ее содержание таково:

Сначала Земля была населена ацанами-карликами, их Бог уничтожил, наслав сильный ветер; после них жили некие «гиганты» (атариалкэа), их также погубил Бог сильным наводнением; тогда одна девушка взобралась на дерево и спаслась, ее звали Сатаней-Гуаща; она от лесного человека родила детей (нартов).

Подчеркиваю, что перед нами не трансформация нартских сказаний (включение эпических имен и образов в предания и т. д.), а более сложный творческий акт. В данной ситуации эпические образы служат художественно-поэтическому воплощению собственно предания. Именно широта «эпического знания» (по В. М. Гацаку) и владения художественной традицией нартской эпике формируют «нартские предания». Показательна в этом смысле и слабая распространенность «нартских преданий» в эпической традиции: из тридцати выделенных текстов лишь несколько зафиксировано в двух-трех вариантах от разных лиц, а все остальные – единичные записи. Уточняя: от одного сказителя может быть записано несколько эпических преданий. Легко предположить, что большая часть их – результат творческой импровизации отдельных сказителей. Помимо этого, в нартский эпос могут включаться мотивы библейского сюжета о Всемирном потопе, мифы об ацанах-карликах. Однако эти привнесения не столь значительны.

Подобная, так сказать, вторичная мифологизация нартского эпоса продолжается и в других текстах абхазского фольклора, несколько отличающихся от мифологических нартских рассказов. Они весьма похожи на устные рассказы мифоло-

гического характера и повествуют о событиях, связанных с нартами после их исчезновения, в качестве «воспоминаний» об эпическом времени и эпическом мире. Например: 1) происхождение одной абхазской пословицы связывается с нартским семейством; 2) нравы братьев-нартов переняли современные абхазы, потомки нартов; 3) люди вернули золотую чашу нартов; 4) после исчезновения нартских богатырей абхазы обнаружили большой винный кувшин нартов Квадзамкят; 5) сказитель собственными глазами увидел дом нартов и красное поле, окрашенное кровью нартской женщины Хайдух, которая покончила с собой из-за ссоры с мужем.

В этой тематике чрезвычайный интерес представляет текст, повествующий о том, как якобы выяснилась этническая принадлежность нартского эпоса. Этот устный рассказ, записанный мною в двух вариантах, очень четко показывает, как реальные события становятся основой фольклорного произведения, как исторический факт переходит в фольклорный устный рассказ.

Обратимся к данным самого сюжета:

Согласно текстам информантов, государи разных стран стали спорить о нартском эпосе. Грузины говорили, что нартский эпос принадлежит им, абхазы твердили, что нарты – их создание, армяне возражали, мол, нет, нартский эпос наш, русские считали, что нарты принадлежат им, северокавказские народы говорили обратное, без сомнения, нартов сотворили они. Поскольку споры никак не утихали, в Москве была создана комиссия, которую возглавила женщина-армянка. Она посетила ряд стран, но так и не смогла установить создателей нартского эпоса. Затем она приехала со своей комиссией в Абхазию. И в селе Лыхны Гудаутского района (Лыхнашта – в бывшем владении абхазских царей) абхазы организовали национальные игры – джигитовку, метание копий, конные состязания. Когда женщина-армянка увидела все это, она сказала: «Вот где нарты, нарты живут среди абхазов!». С тех пор установлено, что нартский эпос создан абхазами.

Это – вербальное отражение абсолютно реальных фактов. В действительности в советское время ученые очень долго поле-

мизировали вокруг вопроса происхождения архаического ядра многонационального нартского эпоса. В фольклорном преломлении эта дискуссия передается как спор между руководителями государств. Прототипом же женщины-армянки является реальное лицо – Арфо Аветисовна Петросян, заместитель директора Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. Она на самом деле была инициатором известной Сухумской научной конференции 1963 года по нартскому эпосу народов Кавказа, состоявшейся после выхода в свет сводного текста абхазского нартского эпоса «Приключения Нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев: Абхазский народный эпос»/Сост. Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы (М., 1962). И тогда в Лыхнаште проводились народные игры для участников конференции.

Как видно, источником устных мифологических рассказов о нартах или о нартском эпосе могут быть не только художественные масштабы самого эпоса, но и конференции, и целые культурные программы, посвященные данному монументальному памятнику.

Проведенный анализ подводит нас к следующим выводам. Повествовательные элементы мифа и предания проявляют себя в эпосе, с одной стороны, как отдельные этиологические мотивы в форме сказительских ремарок, встречающихся преимущественно в финальной части сказаний, а с другой – как самостоятельные «нартские предания». Анализ последних позволяет предположить, что их формирование происходило отнюдь не на ранних стадиях бытования нартского эпоса. Перед нами не тот собственно эпический мир, который, по выражению М. М. Бахтина, «отделен от современности, то есть от времени певца (автора и его слушателей) абсолютной эпической дистанцией» [5, 102]. В отличие от собственно эпических сказаний, в «нартских преданиях» персонажи эпоса приобретают нетрадиционные черты. В некоторой степени это – «декомпенсация» эпического образа.

Глубоко архаичные типичные образы эпоса предстают в новых художественных условиях, проявляют себя в нетрадиционной форме. Это подтверждается наличием в «нартских пре-

даниях» множества бытовых реалий, обогащающих их историко-этнографический контекст.

Примечания

1. *Аниба А.А.* Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса/Отв. ред. Ш. Х. Салакая. Тбилиси, 1970.
2. *Dzharua Z.* Aetiological inserticns and legends in the context of abkhazian nart epic // Traditional folk belief today. Tartu, 1990. P. 47–49.
3. *Нартәа: Аҭсуа фырхацаратә эпос ф-томкны/З.Ць. Цьапуа* иредакциала (рукопись хранится в ЦНПФ).
4. *Джануа З.Д.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система/Отв. ред. В. М. Гацак. Сухум, 1995.
5. *Бахтин М.М.* Эпос и роман // Вопросы литературы. М., 1970. № 1. с. 95–122.

**ТИПЫ СКАЗОК
ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА**

Осетинская сказка (аргъау) наряду с Нартским эпосом осетин является сокровищницей уникальных тысячелетних знаний осетинского народа о мире, который во всем многообразии описывается в ней. Это повествовательный жанр осетинского фольклора, представленный всеми ее видами.

Осетинская волшебная сказка (алæмæттаг аргъау) – жанр, очень богатый по сюжетике, мотивам, образам, поэтике, реализующий сказочные сюжеты, в подавляющем большинстве зафиксированных в указателе Аарне-Андреева, но реализованные в ключе осетинской духовной традиции. Осетинская волшебная сказка – жанр, во многом сохранивший пространственную и временную организацию мифа, в ней нередко «культурная» миссия героя сказки выдвинута на первый план, часто делаются этиологические выводы из того или иного действия героя, то есть сказочное повествование возвращается к мифологическому и т.д. Мифологические и обрядовые элементы народного традиционного мировоззрения и ритуальной практики, будучи контролируемы бытующей традицией, сохранили ту же семантику в сказках, иногда теряя сакральность [1; 2, 320–346; 5].

В осетинской волшебной сказке хорошо сохранилась система образов скифо-сармато-аланской мифологии. Многие культы в народной интерпретации пережили века и тысячелетия и дошли до современного осетина почти в первозданном виде. Например, в сюжете 313 АТ, СУС и приближающихся к этому сюжету текстах сохранился культ крылатой скифской богини Апи, охватывающей собой три сферы пространства по вертикали. В сюжете – 365С* в художественной форме отражен древний арийский ритуал принесения в жертву Солнцу коней. В сказочных сюжетах фигурируют предметы локальных и общих для всего осетинского народа культов – чудесная бусина (цыкурайы фæрдыг), войлочная плеть, треножник (фынг) чаша и т.д. Осетинская волшебная сказка, несмотря на то, что соот-

ветствует всем жанровым признакам, является важным, очередным этапом развития скифо-сармато-аланской мифологии. Наиболее распространены сюжеты по АТ, СУС: 301 – Борьба с уаигом, различные версии встречи с уаигом; 313 А, В, С – «Чудесное бегство»; 313Н* – «Бегство от ведьмы»; – 327В* – «24 брата и 24 сестры»; – 365С* – «Поцелуй возлюбленной. Омер и Мерима»: «Салхайская красавица», «Хатаг Бараг», «Красавица Згида», «Мзор Мзорты»; 406 – «Дочь-людоедка»; 425А – «Амур и Психея»; 425С – «Аленький цветочек»; 433В – «Царевич-рак (змея)»; *449 – «Царская собака»; 513А – «Шесть чудесных товарищей»; 532 – «Незнайка»; 545В – «Кот в сапогах»; 551 – «Молодильные яблоки»; 552 – «Животные-зятья»; 554 – «Благодарные животные»; 707 – «Чудесные дети»[6;10;11].

Как во всякой волшебной сказке, в осетинской волшебной сказке отражается мировоззрение сочинившего ее народа, особенности восприятия категорий времени, пространства, движения, отношение к различным стихиям, природным и космическим явлениям и т. д.

Положительные мужские персонажи – герой благородного происхождения, сын алдара (обозначение высокого социального статуса), совершающий подвиги, защищая свой народ; герой «низкого» происхождения (из простонародья, полуживотного происхождения), также совершающий подвиги не личного характера, но как награду за победу и первый и второй герои получают богатства и чудесную жену (дочь иноземного царя или девушку-волшебницу). В осетинской волшебной сказке есть третий тип героя – герой с врожденным сакральным знанием.

Отрицательные мужские персонажи – цари и правители иноземных государств и природных мест, уаиги (великаны). Отрицательные персонажи демонической природы – дракон (каѣфкундар), задерживающий воду; змей, съедающий птенцов орлицы; другие разновидности змеев (нпр.: ниймон калм); черти; всевозможные духи земли, воды и т. д. Нейтральные персонажи, наделенные сакральными знаниями и играющие функцию передачи этого знания герою – голуби-пророки. Положительные женские персонажи – девушки-голубки, становящиеся либо женами героя, либо помощницами; дочери Солн-

ца и Луны; девушка-ланы; девушка-лисица; дочери иноземных царств, в том числе и подземного, которых герой добивается; кълбадæг ус (колдунья), женщина, раскрывающая герою секреты, без которых невозможна его победа. Отрицательные женские персонажи – жены уаигов (великанов), произносящие проклятия в адрес героя; старуха с дерева, съедающая братьев героя, но впоследствии освобождающая их обратно; завистливые сестры удачливой сестры. Женские персонажи демонической природы, испытывающие героя (героиню) (как Баба-Яга русской волшебной сказки) – старуха в башне, один клык в поднебесье, другой клык в подземелье; старуха из кургана, дающая правильный совет герою. Самый популярный волшебный помощник – вещий конь. Чудесные объекты, за которыми отправляется в путешествия герой очень разнообразны, например: там, где соединятся Черное и Белое моря золотая утка, поющая ртом, хлопающая крыльями, пляшущая ногами во рту залиг калм (огненного змея); печень свиноматки, сидящей в молочном озере, убить которую можно только попав в три пятна на лбу особыми стрелами; дерево за горами, одна сторона которого цветет, другая сторона – с плодами, третья сторона – созревает, верхушку дерева обвил залиг калм (огненный змей), который может умереть только от колючки-заггор и т. д.

Осетинская легендарная сказка (легендарон аргъæу) повествует об отношениях простых смертных с небожителями осетинского религиозного пантеона Хуцау, Уастырджи (Уаскерги), Авсати, Тутыром, Басилом, Никколой, Фалвара о «жизни» небесных светил, об отношениях с чертями, уносителе души (удхæссæг), о сотворении змей, мух, жуков, гусениц, о появлении пчел, об установлении тех или иных обрядовых правил. По отношению к культовой мифологии, которая отражена в Нартовском эпосе и волшебной сказке, легендарная сказка как бы приближает небожителей к простым смертным и облагораживает жизнь простых людей, поднимает каждую ситуацию и действия людей на философский уровень.

Легендарные сказки осетин повествуют о небожителях (Хуыцау, Уастырджи, Афсати, Фалвара, Тбаууацилла, Аларды, Хоруацилла), об исторических личностях (царица Тамара, Ах-

сактемир, Хетаг), о небесных светилах и их появлении (Плеяды), об отношении людей и чертей, первотворцах, например, творце змей, мух и т. д. Артаузе. Форму легендарной сказки зачастую приобретает объяснение функций святых (Уастырджи – покровитель мужчин) и т. д. К легендарным сказкам можно отнести, на наш взгляд, тексты об определении ангелами судьбы новорожденного, о встрече человека с ангелом смерти и назначении им часа смерти человека. Исследователь осетинской легендарной сказки Бязыров А. Х. считает сто легендарные сказки – это в прошлом мифы о божествах, утеравших свою сакральность, т. е. в легендарных сказках небожители могут фигурировать в бытовой обстановке и по поводу простых человеческих проблем.

Легендарные сказки осетин о небожителях морализирующего характера повествуют о том, как награждается щедрый, добрый человек и наказывается скупой, но видимо из-за ритуальной основы этих текстов, окончания некоторых из них противоречат обычной логике развития сюжета «совершение благородного поступка – награда за его совершение» («Уастырджи и три брата», «Как Хуыцау и Уастырджи путешествовали». Другие тексты о небожителях рассказывают о том, как те или иные святые стали такими («Как Уастырджи стал святым») – вследствие того, что он перекрестился. Небожители в легендарных сказках демонстрируют людям свои чудеса: Авсати вставляет вместо ребра убитого и разделанного оленя ветку вербы и оживляет его. С действиями небожителей связаны многие топонимические легенды, которые зачастую приобретают форму легендарной сказки. Например, Уастырджи рассекает от злости гору Харес («Предание о Уаскерги»), Хуыцау превращает червей, которых наслал на провинившегося пророка, в пчел и у них появляется покровитель Анигол («Предание о том, как пчелы явились в Дигорию») и т. д. Много текстов легендарной сказки посвящено алкогольному напитку осетин – араке и его происхождению с помощью демонологических сил. Особое внимание легендарная сказка уделяет отношению детей к отцовскому имуществу: отец проверяет своих сыновей, достойны ли они быть его наследниками. Легендарная сказка по своей

тематике очень близка к преданию и мифу, но отличается от них более развернутой формой, сложным сюжетом, обилием диалогов, действий [3,94–100].

Осетинская новеллистическая сказка (новеллистикон аргъау) отражает семейные отношения, повествует о верной любви, о находчивости уме, сообразительности умной жены, о нелегкой жизни дочери бедняка, в которой она выходит победительницей, об отношениях братьев, об исправлении плохой жены, о судьбе, о разбойниках и ворах. Осетинская новеллистическая сказка, как впрочем, новеллистическая сказка любого другого народа, посвящает слушателя в особенности осетинского бытового поведения, психологического строя осетина, отражает психологические национальные особенности жизни осетина с большими подробностями, чем волшебная сказка [3,100–104;8].

Осетинские новеллистические сказки обладают такими чертами как необычность происшествия, достаточно краткое отражение действия в тексте. Темы осетинских новеллистических сказок самые разнообразные, но укладывающиеся в международный сказочный стандарт Аарне-Томпсона: религиозные (христианские или мусульманские); домогательства друга отца по отношению к своей воспитаннице и клевета на нее; кровники; общение иносказаниями; сообразительности, смекалки, находчивости, как правило, бедняка; мастеров, например башенного дела, которые обманывают своих коварных врагов; о выборе народного судьи; о соревновании воров разных национальностей, из разных ущелий; об абреках. Некоторые новеллистические сказки насыщены волшебными мотивами, например, добывания чудесного коня афсурга. Много осетинских новеллистических сказок повествуют о верных и неверных супругах.

Осетинская сатирическая сказка (сатирикон аргъау) повествует об отношениях простого народа со служителями христианского и мусульманского культов: попами, муллами, что является важным материалом для прояснения ситуации соотношения осетинской религии с официальными религиями (христианство, ислам, буддизм, индуизм). Большой раздел сказок с комической, сатирической интригой посвящен отноше-

ниям работников с хозяевами, простых людей с уаигами (великанами), чертями. В таких сказках, как правило, повествователь бывает на стороне находчивого, умного, веселого и трудолюбивого бедняка, который неизменно обманывает своего богатого хозяина или сильного, но глупого уаига (великана). Такие сказки, как правило, сюжетно оформляются в диалогическую форму и функционально приближаются к анекдотам. Другой раздел сказок этого типа это сказки об отношениях супругов (сюжеты о неверных женах), о хитрецах-бедняках, обманувших своих хозяев и присвоивших их богатство. Этот вид сказок включает в себя небылицы, нередко имеющие кумулятивную сюжетную конструкцию [3,104–112].

Сказка о животных (цæрæгойты аргъæу) у осетин бытовала и бытует, если судить по указателю Аарне – Андреева, достаточно полно. Популярные образы осетинских сказок о животных: медведь, волк, лиса, еж, перепелка, барсук, коза, змея, орел, барс, кот, лев, кабан, баран, заяц, теленок, барашек, петушок, поросенок, козленок, собака, мышь, верблюд, осел, олень, вошь, блоха, вол, муравей, гусь, муха, паук, летучая мышь, кузнечик, дятел, лягушка, сова. Наибольшее количество вариантов сюжетов: 1626, «Лиса и перепелка»,122, «Алдар и еж», 154, 155, 157, 103, 2021. Темы осетинских сказок о животных разнообразны и мало отличаются от тем сказок о животных других народов, но их национальный колорит и отражение в них архаических мифологем заслуживает особого внимания. Животные в осетинских сказках о животных иерархически распределены по шкалам: ум-глупость, хитрость-простота, сила-слабость и т. д. [2, 312–320].

Многие осетинские сказки о животных заканчиваются этиологическими выводами, что роднит их с мифами. Некоторые сказки начинаются картиной мира первотворения. В репертуаре осетин есть сказки о происхождении животных, птиц, особенностей их внешнего вида, о том, почему сложились те или иные отношения между животными и птицами и т. д.

С помощью и осетинских сказок о животных, в частности, выявляются знания животными секретов природы, привычки животных. Особое место в данном жанре осетинского фоль-

кловра занимают отношения животных и человека. Например, лиса обманывает человека, вредит ему, помогает человеку убить медведя. Встречаются сказки, в которых весь мир животных противопоставлен человеку, как вредному существу. Интересны сказки о непростых отношениях животных, относящихся к одному виду, птиц и зверей, как животных, обитающих в разных сферах пространства, детенышей домашних животных и взрослых диких животных, насекомых, птиц и растений, небожителей и животных, животных и сил природы.

Осетинская сказка о животных содержит описания реалий быта осетина, в ней упоминаются святилища, обряды, религиозные формы поведения, различные покровители (Тутыр, Фосы Фалвара, Сафа), праздники (Бæлдæраен, Джеоргуба) и т.д. Персонажи осетинских сказок о животных отправляются к Богу (Хуыцау), к мусульманской святыне Каабе, искать рай и т.д.

Особый раздел осетинских сказок о животных составляют сказки, в которых выясняется, кто сильнее среди животных, стихий или кто больше. Эти сказки имеют кумулятивную форму. Еще одна группа сказок о животных – это сказки, в которых сравниваются разные животные, например еж и олень, коршун с ворона и т.п. Некоторые осетинские сказки о животных из-за своей достаточно краткой формы послужили хорошей основой для объяснения многих пословиц и поговорок. Такие сказки могут называться баснями. Осетинские сказки о животных наполнены искрометным народным юмором, они насыщены действием и драматургичны [9].

Осетинская сказка представляет собой вариант развития индоевропейской мифологии, структуры которой лежат как в основе целых сюжетов, так и в области поэтики [1;5;7]. Изучение осетинской с точки зрения ее архаических индоевропейских основ, которые являются для нее структуро- и семантикообразующими, долгий и трудоемкий процесс, требующий к себе особенного внимания фольклористов, этнологов и, в целом, гуманитариев.

Примечания

1. *Асаева Н. А.* Поэтика и стиль осетинской волшебной сказки. Автореферат...канд.филол.наук. Владикавказ. 2004.
2. *Бязыров А. Х.* Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андреева // Изв. ЮОНИИГССР. Вып. IX.1958. С.310–346.
3. *Бязыров А. Х.* Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андреева // Изв. ЮОНИИГССР. Вып. X.1960. С.94–112.
4. *Бязыров А. Х.* Сатирические сказки о служителях культа// Изв. ЮОНИИГССР. Вып. XVI. 1969. С.37–55.
5. *Левин И.* Типологический анализ сюжетов // Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова. М.,1973. С.550–595.
6. Осетинские волшебные сказки (Ирон алæмæтты аргъæуттæ)/Сост. Д. В. Сокаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. В двух томах. (Серия ПНТО).
7. Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова. М.,1973.
8. Осетинские новеллистические сказки (Ирон новеллистикон аргъæуттæ)/Сост. Т. А.Хамицаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. В двух томах. (Серия ПНТО).
9. Сказки о животных/Сост. и коммент. Т. А. Хамицаевой. Владикавказ: «Алания»,1998. (Серия ПНТО).
10. *Сокаева Д. В.* Указатель осетинской волшебной сказки по системе Аарне-Андреева. Владикавказ. 2004.
11. *Сокаева Д. В.* Сюжет волшебной сказки (313 АТ, СУС). Владикавказ. 2004.

**О НЕКОТОРЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ
ЭПИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ**

Видимо, впервые особое внимание на образ небесного колеса нартовских сказаний осетин и на различные его определения, в которых представлено имя его владельца («Балсæджы цалх, иначе Малсæджы, Барсæджы цалх») обратил внимание В. Ф. Миллер в первой части «Осетинских этюдов». Здесь ученый указал, что объяснение мифологического назначения этого колеса следует смотреть в его главе о верованиях осетин [1]. Однако таких сведений в указанной главе не обнаруживается.

Приведенные названия колеса в «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера [2; 3] относятся к дополнениям, внесенным редактором словаря А. А. Фрейманом. Название волшебного колеса Нартовского эпоса осетин четко делится на две части, определяемое иронским или дигорским происхождением конкретного сказания. В сказаниях осетин-дигорцев оно называется Ойнони Цалх [4; 5] – Колесо Ойнона, Уойнони Цалх [4, 19, 617, 643, 650, 653, 657, 661, 675, 678] – Колесо Уойнона, Иуойнони Цалх [6] – Колесо Иуойнона, Уæйрони Цалх – Колесо Уайрона [4, 714]. Данное название, несомненно, связано с образом и именем Иоанна Крестителя, что позволяет связать его с процессом ономастической христианизации мифологических образов аланов в период их христианизации.

В сказаниях осетин-иронцев северной и южной части Осетии колесо носит иное название: Барсæджы Цалх [4, 599, 605, 632, 637, 695, 710, 776; 5, 156, 514, 546, 574] – Колесо Барсага, Барцæджы Цалх [4, 666, 669] – Колесо Барцага, Балсæджы Цалх [4, 183, 646, 683, 700, 766; 5, 532, 544; 6, 213; 7] – Колесо Балсага, Малсæджы Цалх [4, 587, 612; 6, 51, 138] – Колесо Малсага.

Как мы видим, в сказаниях осетин-иронцев хозяин колеса обычно называется Барсаг/Балсаг. Обычно он является небожителем, которому в отдельных случаях подчиняется и небесный кузнец Курдалагон. Его редкое причисление к самим нартам следует считать исключением.

Другая форма имени хозяина колеса «Малсаг» позволила

исследователям предложить одно общее решение по происхождению названия колеса. А. Н. Генко указывал, что в колесе Марсуга одного из дигорских эпических сказаний мы имеем мифологическую персонификацию солнечного диска, а в имени его хозяина, соответственно, нетрудно предположить «человека солнце» – ингушское *malxæ sæg>malsæg [8].

Собственно, данное решение поддерживало ранее высказанное указание Б. А. Алборова, что «... этот верховный бог «Ойнон», по толкованию М. Гарданова – Иоанн, оказывается в конечном итоге тем же богом солнца, небесным Марсугом, где Марсуг надо толковать как солнце (ср. ингушск. «малх» – солнце)» [9]. Впоследствии, в продолжение замечания о пояснении Б. А. Алборов утверждал, что в тексте дигорского сказания, где речь идет о Колесе Ойнона, вставленное в скобках пояснение о «небесном Марсуге» принадлежало не сказителю, а оформлявшему издание текстов Г. А. Дзагурову. Саму форму «Марсуг» он взял из упоминавшегося замечания В. Ф. Миллера в его первой части «Осетинских этюдов» [10].

Однако никаких прямых указаний на внесение от лица М. К. Гарданова или Г. А. Дзагурова соответствующих пояснений в самом издании нет [11]. Пояснения Г. А. Дзагурова представлены в тексте перевода сказания на русский язык. Они заключены в круглые скобки. Соответственно, данные пояснения отсутствуют в тексте сказания на осетинском языке. Что касается пояснения о Марсуге, то оно в скобках представлено и в тексте на осетинском языке, и в тексте на русском языке, т. е. нет прямых оснований принимать его за пояснение от лица М. К. Гарданова или Г. А. Дзагурова.

Кстати, заметим, что также нет никаких оснований определять Ойнона верховным богом и приписывать М. К. Гарданову его толкование как Иоанна. Отец Иоанн в данном сказании представлен отдельным персонажем, отождествляемым с небесным Марсугом. Колесо Ойнона, следующее за Отцом Иоанном и выполняющее его приказ, с Марсугом не отождествляется.

Нет формы «Марсуг» в «Осетинских этюдах» В. Ф. Миллера. Она появляется в дополнениях А. А. Фреймана в «Осетин-

ско-русско-немецком словаре» В.Ф. Миллера [2]. Его он мог сделать за счет знакомства с публикацией данного сказания или на основании консультаций с его осетинскими помощниками, среди которых был и Г.А. Дзагуров, и Б.А. Алборов. Здесь же представлена и форма Марсаг [2, 788], которую мы вообще не удалось обнаружить в самом полном на сегодняшний день, 7-томном издании Нартовского эпоса осетинях. Интересно, что в третьем томе «Осетинско-русско-немецкого словаря» В.Ф. Миллера [3] форма имени «Марсуг» также дается со ссылкой на первую часть «Осетинских этюдов». Данная форма продолжала переходить в исследования различных авторов без соответствующего документального подтверждения.

Таким образом, у нас не находится должных оснований для признания наличия в осетинском эпосе формы «Марсаг». Форма Марсуг появляется только в единственном дигорском сказании. Причем, она является не только исключительной для дигорских сказаний, но и отличной от форм в иронских сказаниях. Сложно объективно объяснить, как причины ее появления, так и отличие от иронской формы. Пояснение было дано сказителем или записывавшим за счет смутного знания о некоем подобном названии в некоторых иронских вариантах сказаний? В такой ситуации искажение иронской формы отражает полную утрату связи с ней?

Форма «Марсуг» в сравнении с формой «Малсаг» заставляет бы полагать наличие в ней на месте суффикса -æг [12] суффикса -уг. Но такой суффикс имеет отыменное употребление и образует форму прилагательного, обозначающего наделенность чем-либо. Единственно подбираемое сопоставление – маэрс кæнун – «жадно поедать», «пожирать». Мы имеем дело с ложноэтимологическим осмыслением непонятого названия за счет восприятия образа через его опасность и враждебность к нартовскому герою? Но данное предположение фактически невозможно.

Вопрос с единственным раз представляемой формой «Малсуг» остается открытым. Единственно же подтверждаемой близкой к ней формой является «Малсаг». Оставляя в стороне и саму проблему реальности формирования из *malxæ

sæg>malsæg формы Барсаг, приведем лишь небольшое наблюдение.

Форма «Малсаг», никогда не встречающаяся в дигорских вариантах сказаний, полностью отсутствует и в юго-осетинских вариантах сказаний. В целом, она встречается в 4 сказаниях, тогда как в остальных 25 фигурируют взаимосвязанные формы «Барсаг, Барцаг, Балсаг». Показательно, что именно сведения о «Балсаговом колесе» мы находим и у адыгоязычных народов [13].

Сказания с формой «Малсаг» были записаны в Старой Санибе, Верхней Санибе, Беслане и Алагире. Два первых и, видимо, третий примеры позволяют полагать, что мы имеем дело с вариантами, связанными со сказаниями, бытовавшими в тагаурском обществе. Речь идет об осетинском обществе в районе Дарьяла, где происходили тесные контакты осетин с ингушами. Таким образом, появление в осетинском эпосе ингушского названия могло бы иметь, по крайней мере, свой территориальный и исторический допуск.

В такой ситуации, как представляется, остается полагать, что «ингушский импульс» в появлении данного названия достаточно давно и быстро утратил свое понимание в общей среде осетин-иронцев, за исключением некоторой части их тагаурских соплеменников. Либо он имел локальный характер, т. е. повлиял только на некоторые тагаурские варианты сказаний за счет созвучия собственно осетинского названия с ингушским, счастливо имевшим и семантическое сближение. Не помешало бы такому развитию событий и допустимость в осетинском языке перебоя «м-б». Но сложность решения заключается еще и в том, что, даже расширяя источник такого импульса от ингушского до общего нахского, мы не обнаруживаем там соответствующего образа и названия в фольклоре или мифологии.

Тем не менее, предложенное решение об ингушском влиянии в данном вопросе нашло доброжелательное отношение среди отдельных исследователей [3; 14; 15; 16; 17; 18]. Другие исследователи, вопреки некоторым последующим некорректным утверждениям [17], посчитали вопрос с именем осетинского хозяина небесного колеса необъяснимым [19]. Было

приведено иное оригинальное решение – *baršaka- [20]. Оно могло быть более реальным, чем некоторые другие [21]. Еще одна известная попытка выяснить происхождение названия колеса [10, 146, 165, 172] беспомощна, т.к. не имеет должного обоснования.

Здесь следует особо остановиться на «исторической» версии «ингушского источника» названия эпического колеса, представленной В.Б. Виноградовым и К.З. Чокаевым. Исследователи, справедливо отмечая мифологические истоки образа небесного колеса, посчитали важным вопрос о том, «в чьи руки оно вложено народом, создателем эпоса». Ученые, указав на исторические столкновения аланов, прямых предков осетин, с их соседями, на солярные черты эпических персонажей, связанных с данным колесом, поставили вопрос о реальных исторических силах, враждебных в прошлых эпохах предкам осетин.

С данных позиций и обращалось внимание на «убедительные разъяснения» А.Н. Генко и В.И. Абаева (следовало начинать с их первоисточника в лице Б.А. Алборова – А. Т.) о происхождении Бальсаг, Мальсаг из ингушского Маьлх-саг («Солнце-человек»). «Нахское» осмысление эпического образа силы, враждебной нартам, объяснялась через сведения грузинского источника XIII в. о племени «мелки», для названия которого предлагается аналогия в нахском племени малхи/маьлхи (мелхитинцы) из высокогорного района Малхиста (граница современных Чечни и Ингушетии, верховья р. Чатын-Аргун). Этническое имя племени связывается с маьлх – «солнце», а с его предками – археологические памятники XV–XVII вв.

По мнению исследователей, осетинский эпический материал служит поводом предполагать более раннее появление на исторической арене этого этнического имени и его носителей. Связь этнического имени «малхи» с маьлх – «солнце» объясняется поклонением данным племенем солнцу, которое являлось его тотемом, проявление чему усматривают в частных этнографических и фольклорных материалах. Все эти «солнечные атрибуты» племени позволяют, по мнению исследователей, полагать, что предводители племени могли называться

«Солнце-человеком» (Маьлх-саг), а колесо – солнечный символ – было ритуальной эмблемой «малхов», в чьей этнической общности родилось популярное поныне у нахов имя Мальсаг.

Аланский натиск с первых веков н. э. в сторону горных районов, населенных нахами, в целях поставить под свой контроль Дарьяльский проход должно было происходить в жесточайшей борьбе с нахами. Эту борьбу на определенном этапе могло возглавить горное племя «малхов», земли которого оказались под прямой угрозой нападения алан со стороны освоенных ими районов современной Ингушетии. В данной связи также утверждается, что само имя Бальсаг (есть форма «Балсаг» – А. Т.) заимствовано в осетинский эпос из ингушского языка (в ингушской транскрипции), что, возможно, указывает на осуществление связи с малхами через Ингушетию. В целом, период столкновений относится к IV–IX вв., а само знакомство сармато-алан равнин с высокогорным «солнечным» племенем малхов, – по крайней мере, к рубежу н. э.

С большой осторожностью также обращается внимание на осетинское сказание об обращении к Бальсагу в борьбе против нартов великанов-гумиров. Ему приводится чечено-ингушскую параллель о борьбе великанов с нарт-орстхойцами. Отмечая прямо противоположные симпатии к сторонам конфликта в национальных Нартиадах, указывается на гибель нартов в борьбе с великанами как общий итог вражды, а также на замешанность в сказании о гибели нартовского героя небожителей Бальсага и Сэли [22; 23].

Следует отдать должное исследователям, предложившим приведенные параллели и трактовки. Они исходили из объективной и осторожной позиции ничего не предрешать и рассматривать все ими сказанное как «рабочую попытку по-новому рассмотреть мотив Бальсагова колеса и связанных с ним событий в осетинском эпосе». Такой подход для своего времени был вполне допустим и перспективен.

Прежде всего, следует отметить, что сам посыл к попытке за счет утверждения о гибели Сослана от орудия врага нартов некорректен. Балсаг не является врагом нартов, как и дочь Солнца или дочь Балсага. Никакого тотального противостоя-

ния Балсага с нартами не было, хотя в некоторых исследованиях отмечалась враждебность Балсага нартам [13, 616]. Отношения нартов и небожителей, отдельных нартов и небожителей были различны, а проявления в таких отношениях вражды или союза нет никаких оснований трактовать как общее противостояние нартам отдельного небожителя.

Не гибнут осетинские нарты и в борьбе с великанами. Причина их гибели совсем в другом. Сюжет о гибели нарта Сослана, несомненно, связан с древними мифологическими представлениями. Проявление исторических реалий в эпосе в лице действующих в нем реальных народов всегда достаточно прозрачна. Другое проявление такой историзации для образа непосредственно небесного колеса представлено в его ономастической христианизации в дигорских вариантах сказаний за счет образа Иоанна Крестителя. Если и допускать в данном случае общий мотив противостояния, то он будет относиться к идеологической сфере столкновения различных религиозных традиций, основой которому служат древние мифологические представления [24; 25; 26]. Если и допускать локальное использование в осетинских сказаниях ингушского определения, то оно могло бы относиться к постмонгольскому периоду аланской истории или уже собственно осетинской.

Исследователи полагали, что в осетинском эпосе Сослан, старый языческий солнечный бог, борется с колесом Ойнона, т. е. Иоанна, нового, христианизированного солнечного «бога», и погибает в этой борьбе. Речь идет о богах двух разных эпох, которые борются за то, кому из них быть хозяином солнца. Таким образом, в эпосе запечатлена победа христианства над прежней религией. В случае принятия чечено-ингушской этимологии для имени Балсаг полагалось его усвоение на Кавказе аланской мифологией. Такое развитие событий, как отмечали ученые, также не противоречит интерпретации борьбы Сослана с колесом как борьбы старых и новых культов [15; 27; 28; 29; 30]. В данном случае следует повторить, что сам сюжет о борьбе Сослана с солнечным колесом, в конечном итоге, восходит к общеиндоевропейской традиции. Последующие исторические перипетии с изменением религиозных традиций или воздей-

ствий со стороны могли лишь «накладываться» на данный сюжет, но не формировать его.

Спустя 50 лет «рабочая попытка» обоснования «нахской» версии встретила поддержку со стороны отдельных исследователей [31]. Но она сопровождается недоказуемой гипотезой о существовании нигде не фиксируемого названия общенахского Бога солнца «Малх», якобы появившегося после рубежа III–II тыс. до н. э., превращаемого затем в имя прародителя. Попытка остается вне научной аргументации, поскольку производится без анализа всего корпуса осетинских нартовских сказаний, уже опубликованных за прошедший период, без историографического анализа и т. д. То, что было допустимо и продуктивно для последующих исследований в качестве «рабочей гипотезы» 50 лет назад, сегодня теряет и сам статус «рабочей гипотезы».

Примечания

1. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. с. 124, прим. 23.
2. *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1929. Т. II. с. 788, 792.
3. *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1934. Т. III. с. 1318.
4. *Нарты кадджытæ:* Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: «Ирыстон», 2004. Ч. 2. Ф. 10, 596, 690, 707, 715.
5. *Нарты кадджытæ:* Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: «Ирыстон», 2005. Ч. 3. Ф. 239.
6. *Нарты кадджытæ:* Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: «Ирыстон», 2010. Ч. 5. Ф. 544.
7. *Нарты кадджытæ:* Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: «Ирыстон», 2011. Ч. 6. Ф. 409, 412, 425, 432.
8. *Генко А. Н.* Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук Союза Советских Социалистических республик. Л., 1930. Т. V. С. 727.
9. *Алборов Б. А.* Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе, 1979. с. 106–107.
10. *Алборов Б. А.* Легендарное колесо нартских сказаний //

- ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание. с. 143.
11. *Памятники* народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2. Ф. 19.
12. *Абаев В.И.* О собственных именах Нартовского эпоса // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2007. Vol. IV. № 1, 2. с. 77.
13. *Гаглойти Ю.С.* Избранные труды. Цхинвал, 2010. с. 155.
14. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I. С. 234.
15. *Абаев В.И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982. с. 40, сн. 24.
16. *Thordarson F.* Die ferse des Achilleus – ein skythisches motiv? // EURASIA SCYTHICA. History, Culture & Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2006. Vol. I. № 1. S. 226–227, am. 23.
17. *Кузнецов В.А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980. с. 124.
18. *Knobloch J.* Homerische Helden und christliche Heilige in der Kaukasischen Nartenerik. Heidelberg, 1991. S. 30.
19. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976. с. 115, сн. 14.
20. *Bailey H. W.* Ossetic (Nartæ) // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 24.
21. *Cornillot Fr.* Du titre ossète ældar aux sources de l'Iran // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 76.
22. *Виноградов В.Б., Чокаев К.З.* Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен // Археолого-этнографический сборник. Т. I. Известия ЧИНИИ. Грозный, 1966. Т. VII. Вып. 1. История. с. 78–83.
23. *Виноградов В.Б., Чокаев К.З.* Иранские элементы в топонимии и гидронимии Чечено-Ингушетии // Сборник статей и материалов по вопросам нахского языкознания. Известия ЧИНИИ. Грозный, 1966а. Т. VIII. Вып. 2. Языкознание. с. 86–87.
24. *Иванов В.В.* Колесо // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). М., 1980. Т. 1. А-К. С. 664.

25. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Кн. II. с. 720–721.
26. *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М.: Языки славянской культуры, 2004. с. 377, сн. 87.
27. *Abaev V.I.* The Ossetes: Scythians of the 21st Century // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2002. Vol. I. №1. P. XX/
28. *Калоев Б.А.* Осетинская мифология // Энциклопедия. (В 2 томах). М., 1988. Т. 2. К-Я. С. 266.
29. *Чибиров Л.А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984. с. 73.
30. *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008. с. 80.
31. *Гумба Г.Д.* Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.). Сухум, 2016. с. 75–76.

**НЕБОЖИТЕЛЬ АФСАТИ – ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ
ВЛАДЕЛЕЦ СВИРЕЛИ АЦАМАЗА**

В нартовском эпосе осетин один из самых ярких образов – музыкант и певец Ацамаз, сын старца Аца из рода Ацата. В наследство Ацамазу перешла чудесная свирель (уадындз), которая досталась его отцу от покровителя диких животных Афсати. Почти у всех народов подобные уадындзу инструменты типа открытой продольной флейты определяются как пастушеские. Закрепление за ними такого определения должно быть обусловлено, очевидно, не столько формой, сколько сферой бытования их в музыкальном обиходе. Хорошо известно, что во всем мире с незапамятных времён на них играют пастухи. Кроме того, – и это весьма важно – в языке почти всех народов названия такого инструмента, исполняемые на нем наигрыши, а часто даже и его изобретение, так или иначе, связаны со скотоводством, с повседневными буднями и жизнью пастуха. Исследователи предполагают, что уже в глубокой древности в качестве средства управления стадом служили мелодии, исполнявшиеся на продольной флейте и являвшиеся сигналами, обращёнными к стаду, – это зовы к водопою, к возвращению стада домой и пр. У многих народов Кавказа свирель считалась инструментом пастухов, которые играли на ней наигрыши, связанные преимущественно с пастушеским бытом – пастьбой, водопоем, доением. Пастухи специальной мелодией по утрам сзывали овец на пастбища. Имея в виду именно такое назначение инструмента, собиратели музыкального фольклора совершенно справедливо замечали, что флейта, таким образом, – не просто забава и развлечение, а производственное орудие в руках пастухов (а Ацамаз в некоторых дигорских сказаниях может быть пастухом нартовского стада). Именно как пастушеский инструмент «уадындз» прочно засвидетельствован у осетин в сказаниях о нартах. Сведения об его использовании для игры во время пастьбы, выгона и пригона отар овец на пастбища и обратно, на водопой и т. д. содержат и осетинские этнографические материалы [1, с. 328; 2, с. 212–213; 3, с. 97, 102].

Как и в восточноевропейских быличках, получение героем «чудесного» предмета, «чудесного» знания, умения, мастерства, осмысливается как реализация своего прежнего общения с иным миром. В большинстве осетинских вариантов нартовского эпоса первоначальным владельцем и дарителем свирели выступает Афсати. Это один из самых архаичных обитателей нартовского Олимпа [4, с. 15]. Занимая среди персонажей эпоса далеко не последнее место, он считался богом охоты, покровителем охотников и владыкой диких животных, особенно рогатых – оленей, туров и коз, которых иносказательно называли его «скотом». Об Афсати в осетинском фольклоре сохранилось много различных сказаний, причём показательно, что он считался одним из главных небожителей. Это весьма красочно передано в поэме Коста Хетагурова «Афсати»: «Есть ли среди небожителей (кто-нибудь) старше Афсати?» [5, с. 109; 6, с. 206]. По некоторым данным, он является сыном Солнца [7, с. 55; 8, с. 326].

Это заботливый пастух и врачеватель диких животных, готовый наказать недоброго охотника и вознаградить достойного; он оказывает помощь простым смертным, водит дружбу с нартовскими героями, в том числе является добрым советником и помощником нарта Ацамаза [4, с. 6–7, 17]. Его так и называли – «добрый Афсати» [9, с. 335]. В осетинской мифологии Афсати считается подателем и насытителем [7, с. 65]. По преданию, осетинские покровители всего сущего отдали людям дары, полученные от верховного Бога. Афсати отказался последовать их примеру. Бог позволяет зэдам-ангелам подвергнуть Афсати нескольким испытаниям, последним из которых является лечение раненых зверей. Афсати не успевает излечивать всех зверей, и многие из них умирают. Уставший Афсати просит Бога пожалеться над зверями. По просьбе покровителя охоты, раненые животные, успевающие искупаться в первом попавшемся ручье, сразу же излечиваются, что облегчает ему работу. Как показывает данный текст, Афсати, также как и другие божества, не имеет абсолютной власти над тем, что даровано верховным Богом. Однако впоследствии, по просьбе божества Сафа, он соглашается отдавать людям часть своего добра

[10, с. 79].

Образ Афсати фигурирует не только в волшебной сказке, предании и легенде. В одном из вариантов популярной осетинской охотничьей песни о легендарном охотнике Таймуразе Кодзырты говорится, что волк похитил дочь Афсати. Об этом сообщили Таймуразу. Славный охотник погнался за волком, убил зверя и возвратил Афсати его дочь [11, с. 252; 12, с. 54]. Следует вспомнить, что горные таджики рассказывали о том, как однажды некий охотник встретил в горах бегущую пару, которую преследовал волк. Он убил волка и стал любовником пары, которая в дальнейшем стала всегда покровительствовать ему на охоте [13, с. 110].

А когда дочь Афсати похищает лесной шайтан (человек-зверь), её спасает побратим покровителя охоты – сын Комая Дзамболат [10, с. 80], который является знаменитым охотником. Песня рассказывает, что дочь Афсати достигла возраста невесты. Первым посватался сын Солнца Магомет, за ним сын Луны Батако. Тем временем человек-зверь задумал её украсть и украл. Афсати ночью заиграл в свою золотую свирель, чтобы его услышал его друг, охотник сын Комая: «Разнесся сигнал тревоги. Прозвучала золотая свирель Афсати с неприступной вершины Сайнага». Сын Комая давно знал позывные Афсати и, услышав их, очень быстро понял, что случилось. Он освободил дочь Афсати, они стали названными братом и сестрой [14, с. 71; 15, с. 264]. По общей фольклорной традиции, в это время Афсати стар и немощен, слеп на один или оба глаза, поэтому он призывает на помощь побратима. Мотив похищения дочери Афсати встречается во многих фольклорных текстах, и в качестве спасителя всегда выступает сын Комая, земной охотник. Являясь представителем внеземной сферы, Афсати живёт на земной горе и является побратимом человека. Народ, для которого в течение долгих веков охота являлась основным средством выживания, максимально приблизил покровителя охоты к людской среде. Брак с дочерью Афсати для охотника становится возможностью доказать свою храбрость, достигнуть через брак солярной природы Афсати, и, несомненно, получить постоянную удачу на охоте [10, с. 80]. Данное обстоятельство

перекликается с горнотаджикским фольклором.

Золотую свирель Афсати тоже можно сравнить с представлением горных таджиков, что пари, чьим скотом считались горные козлы, играют на флейте [13, с. 113]. Это их пастушеский инструмент.

Отдельные исследователи утверждают, что, в отличие от других божеств осетин, Афсати не имел нигде своего святилища и в честь его не устраивали особого праздника [1, с. 88; 16, с. 359]. По их мнению, Афсати относился к числу осетинских небожителей, не имеющих фиксированного дня празднования [17, с. 133]. Однако, по свидетельствам осетин, в честь Афсати тоже устраивались календарные праздники и приносились жертвы. Одно из святилищ Афсати находилось на перевале, ведущем из Стур-Дигории в Балкарию (Стули Æфцæг) [10, с. 81]. Поклонялись ему и номинальные христиане, и мусульмане [18, с. 180]. В народной мифологии и осетинской живописи, основанной на народных традициях, это охотничье божество выступало в образе человека – могучего старика с белой бородой, иногда с мощными оленьими рогами на голове, сидящего где-то высоко на горе, откуда он следит за своими стадами [1, с. 88; 16, с. 359; 19, с. 14]. У него длинный кнут в руках [12, с. 52].

В осетинской легенде об Одинокоем говорится об охотнике: «Долго рыскал он по дремучим лесам, но не встретились ему ни туры, ни олени, ни козы. Видно, всех их угнал Авсати на богатое своё гумно молотить небесную пшеницу или же запрятал их от врагов-охотников в глубине своих заповедных пастбищ» [9, с. 335]. Согласно осетинской мифологии, жилище этого божества находится на «вершине вершин» Адай-хох – самой высокой горе в Осетии, поэтому он и отправляет в ущелье Адай друзей Ацамаза за оленями. Однако в одном из нартовских сказаний его жилище оказывается под землёй. В Южной Осетии полагали, что обитель божества Афсати находится в лесу [12, с. 52; 4, с. 14, 17; 8, с. 332–333; 7, с. 86–87]. Место его обитания в фольклоре иногда называется Тёмным ущельем [20, с. 207–208]. Это обусловлено тождеством семантики образов леса и горы в фольклоре [21, с. 266].

В осетинской «Сказке о князе и княгине» у алдара и его

жены нет детей. Они молят Бога о ребенке. Бог с ласточкой посылает алдару два яблока с условием «съесть, ничего не выбрасывать», жена не выполняет этого условия, у неё рождается мальчик со змеиной кожей. Впоследствии супруга героя сжигает эту змеиную кожу мужа, на что он ей говорит: «Как только наступит день, я улечу в поднебесье к Афсати». Утром он превращается в голубя и перед тем, как улететь, поручает жене, в том случае, если она пойдет его искать, взять подковы и железную палку. Жена идет на поиски мужа. По дороге она встречает старушку, которая отправляет её к женщине, знающей, где находится герой: «Дойдешь до одного молочного озера, это озеро Афсати. Муж твой служит Афсати. Трёх коней каждый день он водит к молочному озеру и купает их там». Женщина даёт совет, как освободить мужа. Жена освобождает мужа от рабства у Афсати. Здесь Афсати – божество небесное [14, с. 69–70; 22, с. 26], во власти которого оказываются оборотни из-за своей полуживотной природы.

В нартовских сказаниях говорится, что «все благородные звери в горах и на равнинах» находятся под охраной Афсати, который сторожит их и не пропускает к ним «земных людей» [1, с. 129]. Когда верховный бог Хуцау создал мир, то дал удел каждому небожителю: домашний скот – Фалвара, урожай – Уацилла, пчёл – Аниголу, диких животных – Афсати. Когда же бог создал народ, тогда собрались небожители и решили отдать дары своего отца людям. Все они, кроме Афсати, отдали людям все подарки, которыми их одарил бог. Тот же сказал: «Я не опозорю подарок своего отца и никому его не отдам». Впоследствии он согласился, но при условии, что охотники будут придерживаться определённых правил поведения [4, с. 9; 8, с. 298].

Этот бог оборачивается оленем [7, с. 69]. Кроме того, в осетинских сказках священный олень является атрибутом Афсати [14, с. 67; 22, с. 24]. Верховом на олене или лосе ездит сын Афсати [23, с. 121, 144]. Также Афсати может превращаться в белого медведя, а верхняя часть его шалаша покрыта медвежьей шкурой. Сравнивая Афсати с богом Фалвара, исследователи отмечают, что медведь является и «любимой скотиной» Фалвара.

Некоторое время у Фалвара служил пастухом и «человек-медвежонок» [24, с. 68; 8, с. 300; 10, с. 79]. Афсати подчинялся покровитель медведей и кабанов Хуыджыры [24, с. 64]. В пантеоне осетин было и божество пернатых (домашних и диких) под названием Кæрчиклой, очевидно, подчинённое Афсати. Однако когда в связи с разведением домашней птицы охота на диких пернатых утратила свое значение, заметно изменилась и роль Кæрчиклой, от которого до недавнего прошлого сохранялось лишь имя, связанное с карк 'курица'. В его честь в начале декабря осетины Боржомского ущелья Грузии справляли «ночь кур». Северные осетины с ним связывали лис и зайцев, которых якобы передал Карчиклою Афсати [24, с. 64, 191–192, 489–491; 7, с. 80].

Исследователи отмечают, что при Афсати находится очень сильный и свирепый кабанчик, который расправляется с нарушителями его правил. Подчиняется он и его дочери Ацырухс. Мифологи пробуют связать это с культурами женских божеств Ближнего Востока и Средиземноморья, включавшими в себя и поклонение вепрю, а также с солнечными богами. По мнению других, кабан был орудием мести божества у индоиранцев [8, с. 299–300, 326; 4, с. 13]. Стоит ещё вспомнить, что вепрь – карающая сила фракийско-малоазийских и кельтских божеств. Судя по параллелям, кабанчик Афсати – это и есть сам Афсати, который соответствует жреческой функции (вепрь – символ жречества [26, с. 190, 193–195]) и карает знатных охотников не потому, что защищает бедных, а потому, что в целом враждебен воинскому сословию [27, с. 225–229, 231–235].

Карает Афсати и иначе. В осетинской сказке «Сын бедной женщины Кабул и золоторогий олень» сын бедной женщины становится охотником, охотится со своими братьями и однажды спасает золоторогого оленя, способного творить чудеса. Царь (отец Кабула) решает погубить охотника (героя) и по совету колдуньи посылает его за красавицей Белых гор. Золоторогий олень направляет героя к своей матери. Она даёт герою коня и рассказывает историю её сына, превратившегося по воле Афсати в золоторогого оленя, в наказание за убийство священного оленя Афсати. В пути охотник спасает орла, рыбу и лису

– они становятся его друзьями. С помощью коня, подаренного матерью золоторогого оленя, Кабул добывает красавицу Белых гор. На обратном пути девушка превращается в птицу, рыбу, зайца, чтобы снять проклятия с матери, брата и себя. Поимать девушку герою помогают орел, рыба и лиса. Способность девушки к превращениям в эпизодах бегства от героя и поимки ее друзьями героя обусловлена, в основном, зависимостью семьи золоторогого оленя от Афсати [14, с. 66–68; 22, с. 23–24].

Этому божеству охотники молились в надежде убить «хоть какого-нибудь самого последнего, невзрачного оленя, козу или другое животное», ему посвящали песни, в которых Афсати рисуется покровителем «бедных охотников». Одна из таких песен была обработана Коста Хетагуровым и стала самой популярной народной песней в Осетии. В ней, в частности, говорится, что из «белых рогов оленя сделана для Афсати кровать». К Афсати охотники обращались напрямую, без посредников. В песне они просили его дать зверя побольше, а если такого нет, тогда того, что поменьше. В другой песне говорится о том, что, войдя в ущелье, изобилующее оленями, группа охотников обращается к Афсати. Тот требовал от охотников полного признания его прав и авторитета; лишь после такого признания к нему могли обращаться с просьбами. Удовлетворённый патрон зверей обычно выполнял их. Такие восхваления, по мнению, исследователей, восходили к древним индоиранским образцам. Интересно, что охотники иногда не требовали выделить им долю, а предпочитали отдавать себя в его власть и просили благословить их, обратить на них внимание, что отразилось и в стихотворении Хетагурова об Афсати. С его культом связывают и наличие у осетин особого «охотничьего языка», которым пользовались во время охоты [5, с. 109; 4, с. 10–13; 1, с. 129; 28, с. 398–399; 9, с. 285]. Оно было характерной чертой осетинских охотничьих религиозных обычаев. Иносказательный охотничий язык употреблялся охотниками с момента их вступления в зону охоты, считавшуюся владением Афсати. Пользуясь им, охотники преследовали цель скрыть свои намерения, как от зверей, так и от их покровителя Афсати. Также запрещалось показывать на какой-нибудь предмет пальцем (чтобы не уко-

лоть глаз Афсати); указывать на предмет или зверя следовало кулаком [16, с. 175, 359; 24, с. 206; 9, с. 284]. Если кто-нибудь неосознанно оступался, его ударяли по пальцу палкой и говорили: «Да благословит тебя Афсати, ты же глаз Афсати выкальваешь». Когда кто-то во время молитвы не снимал шапки, старший охотник бил его по ноге палкой с предложением обнажить голову [10, с. 78; 9, с. 286].

Характерной чертой образа Афсати в сказаниях об Ацамазе выступает одноглазость. В фольклорных записях не раз попадает такая характеристика. Красавица Хасасса из рода Тасолтановых отвергает предложение сына солнца Хаматкана: «За тебя не желает выйти замуж даже дочь кривого Афсати». Ясно, что Афсати, согласно мифологическим представлениям осетин, слеп на один глаз. Он кривой владыка «лесного скота». Одноглазым представлен и покровитель домашних животных Фалвара, но его одноглазость подвергается рациональной трактовке (ему выбил глаз бог хищных зверей Тутыр, чтобы волкам было сподручнее красть овец). Одноглазость же Афсати изначальна и не требует объяснения [12, с. 52; 29, с. 89]. Независимо от происхождения такая особенность мифологических персонажей всегда имеет магическое значение [27, с. 153]. Именно одноглазым Афсати предстаёт перед охотниками [4, с. 11]. В охотничьих песнях осетин-дигорцев представлен призыв подкрадываться на охоте к животным со стороны кривого глаза Афсати (точно так призывает действовать волков Тутыр при охоте на стада Фалвара). Возможно, именно поэтому охотникам запрещалось показывать пальцем во время охоты [8, с. 295]. Следует помнить, что в фольклорных текстах слепота или её вариант – одноглазость обычно являются особенностью древних существ, имеющих хтоническую природу и, соответственно, причастных к пространству иного мира.

В одной из наиболее ранних записей иронских сказаний и Ацамаз предстаёт чудесным юношей с единственным глазом между бровями [8, с. 323; 25, с. 3–17; 29, с. 91], что может рассматриваться как свидетельство его родства с богом Афсати. Оно может означать божественную мудрость, «второе зрение», которое необходимо в иномирье [30, с. 110]. Одноглазость обе-

спечивает дар ясновидения, связь с другими мирами. Эта черта сближает Ацамаза с многоискусным воином, музыкантом и чародеем Лугом из ирландского эпоса, который закрывает в битве один глаз и приходится внуком одноглазому великану Балору [27, с. 154, 166–168, 273; 8, с. 330]. Важно, что глиняная статуэтка бородатого мужчины с одним глазом найдена на Бельском городище скифской эпохи, отождествляемом с геродотовским городом Гелоном [31, с. 131].

Итак, сведения об Афсати – покровителе охотников, владыке диких животных – присутствуют в сказках, преданиях, эпосе, охотничьих песнях, художественной литературе. Это один из самых архаичных и одновременно самых популярных образов в мифологии осетин. В осетинском нартовском эпосе небожитель Афсати связан с музыкой, он выступает владельцем и дарителем чудесного уадындза – золотой свирели. Этот музыкальный инструмент, являющийся средством управления стадом для пастухов, в Нартиаде служит для эстетического наслаждения и магического влияния на природу. Древность культа этого божества не подлежит сомнению. Охотничьи обряды и обычаи осетин, связанные с Афсати, как и его параллели у других народов, заслуживают отдельного рассмотрения.

Примечания

1. *Калоев Б. А.* Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
2. *Алборов Ф. Ш.* Традиционные музыкальные инструменты осетин (духовые) // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. с. 206–235.
3. *Алборов Ф. Ш.* Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004.
4. *Гуриев Т. А.* Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ, 1991.
5. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.;Л., 1958. Т. I.
6. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М., 1977.
7. *Дзиццойты Ю. А.* Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
8. *Туаллагов А. А.* В. Ф. Миллер и осетиноведение. Владикавказ,

каз, 2010.

9. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник/Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвал, 1982. Кн. 2.

10. *Накусова Н. Т.* Образ покровителя охоты в осетинской мифологии // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. с. 77–83.

11. *Дзаттиаты Г. П.* Образ Афсати в осетинской народной песне и в одноименном стихотворении Коста Хетагурова // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1971. Вып. XVII. С. 249–270.

12. *Гаглоева З. Д.* Охота в верованиях и обычаях осетин и сванов // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI. с. 49–57.

13. *Кисляков Н. А.* Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и фольклоре // Советская этнография. М.;Л., 1937. № 4. с. 104–118.

14. *Сокаева Д. В.* Легенды и предания осетин: (систематизация и характеристика). Владикавказ, 2009.

15. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия.

16. *Калоев Б. А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

17. *Абаев В. И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

18. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник/Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали, 1991. Кн. 5.

19. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. 3.

20. *Дзиццойты Ю. А.* Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

21. *Криничная Н. А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004.

22. *Сокаева Д. В.* Бог зверей Афсати в осетинской волшебной сказке // Фольклор народов России. Фольклорные традиции и фольклорно-литературные связи: Межвузовский научный

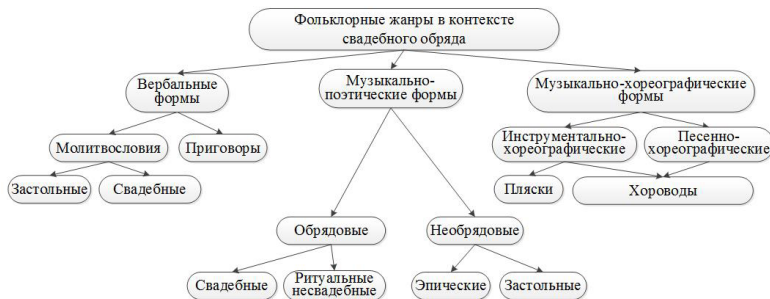
- сборник. Уфа, 1993. с. 23–28.
23. Нарты: эпос осетинского народа. М., 1957.
24. *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
25. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. 1.
26. *Генон Рене.* Символы священной науки. М., 2002.
27. *Широкова Н. С.* Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000.
28. *Магомедов А. Х.* Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ, 2011.
29. *Туаллагов А. А.* Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
30. *Маразов Иван.* Митология на златото. София, 1999.
31. *Шрамко Б. А.* Бельское городище скифской эпохи: (город Гелон). К., 1987.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ В КОНТЕКСТЕ СВАДЕБНОЙ ОБЯДНОСТИ ОСЕТИН

Будучи ритуалом переходного типа [1], свадьба реализует две основные функциональные линии. Первая осуществляет «инициацию молодых, перевод их в старшую возрастную группу общины, их вертикальный переход, повышающий социально-биологический статус» [2, с.12], вторая линия «формируется другой моделью культуры – моделью коммуникации обменного типа» [2, 13] и связана с «горизонтальным переходом невесты в другую семью» [2, 13].

Осетинская свадьба представляет собой длительный по времени процесс, включающий в себя множество ритуальных действий в которые включен весьма обширный круг фольклорных жанров (см. Схему 1), которые образуют три основные группы: вербальные, музыкально-поэтические, или песенные, и музыкально-хореографические формы. Подробнее остановимся на общей характеристике вербальных жанров и приуроченных песен реализующих коммуникативно-обменную функциональную линию свадьбы.

Схема 1



Вербальные формы составляют самую развернутую и хорошо сохранившуюся с течением времени область фольклора традиционной осетинской свадьбы. Они включают *молитвословия* старших членов рода и свадебных чинов, а также

обрядовый приговор, сопровождающий снятие фаты с невесты [подробнее об этом см. 3, 86].

Рассмотрим, по возможности кратко, виды молитвословий. В свадебном обряде этот жанр представлен двумя типами:

1) текстами, общими для любой ситуации общинного застолья (произносятся на свадьбе исключительно старшими мужчинами рода);

2) собственно свадебными текстами (звучат в различных ситуациях; произносятся как мужчинами, так и женщинами).

Основными свойствами молитвословий являются метафоричность художественного языка и качество развернутости поэтических текстов. Смысловое ядро жанра составляют обращения к Богу и святым покровителям, а также формулы благопожелания. В каждой из выделенных групп молитвословий, входящих в свадебный обряд, прослеживается брачная символика.

Молитвословия первой группы, исполняемые на общинном застолье, образуют цикл со строго регламентированной последовательностью текстов. На большей части территории Северной Осетии первой следует молитва к *Хуыцау* [хусау] ('Всевышнему'), вторая обращена к *Уастырджи* [уаштырджи] ('Покровитель мужчин, путников и воинов'), третья произносится за молодых. Дальнейший порядок произнесения молитв зависит от старшего на свадебном пиру, но обязательно включает в себя моления различным святым, а также просьбы о ниспослании благ представителям двух родов – жениха и невесты. Обязательным является завершение застолья тремя молитвами: *бæркад* [бэркад] (букв. 'за изобилие'), *къæсæртæ* [кэшэртэ] (букв. 'за пороги') и *Фæндагсар Уастырджи* [фэндагшэр уаштырджи] ('за удачный путь').

В собственно свадебных молитвословиях брачная тематика является основой построения сюжета. Содержание каждого текста концентрируется вокруг темы пожелания блага. Свадебные молитвословия произносятся старшими представителями рода и функционируют в двух обрядовых локусах – жениха и невесты.

Оценивая состояние современной традиции осетин в срав-

нении с этнографическими материалами, зафиксированными в конце XIX – начале XX вв., можно констатировать хорошую сохранность молитвословий. В настоящее время культура молитвословий продолжает жить как в сельской, так и городской среде, но владеют ей лишь знатоки старинных традиций и обрядов, люди старшего поколения, обладающие даром красноречия. Современные молитвы представляют собой достаточно лаконичные тексты, в которых, при сохранении общей функциональности, заметно трансформируется поэтический стиль. Основная тенденция исторической жизни жанра связана с упрощением образной системы и общей редуцией текстов.

В рамках осетинской свадебной обрядности функционирует также один *приговор*, произносимый во время снятия фаты с невесты, обряда, происходящего после переезда свадебного поезда в дом супруга. Выполняет ритуал *хызисæг* [хыжишæг] (букв. 'снимающий фату'), которого выбирают из числа молодых красноречивых юношей – близкой родни или соседей мужа. Во время исполнения обряда *хызисæг* водит над головой невесты по кругу (против часовой стрелки) специальным флажком и произносит текст. Особенности интонирования приговора связаны со свободной речитацией, где акцентируются (выделяются долготой и подчеркиваются изменением высоты) наиболее значимые слова каждой поэтической фразы [4]. В конце текста *хызисæг* поднимает фату и открывает лицо невесте. Отметим, что основная идея приговора заключена в пожелании молодой плодовитости: «Семь (девять) сыновей и синеглазую дочь (три дочери)!», что сближает данный жанр с молитвословиями. Варианты этой строки повторяются в текстах приговоров как своеобразный рефрен, утверждающий желаемое как действительное. В современной традиции приговор *хызисæг* может быть сведен к единственной фразе: «Семь сыновей и одну синеглазую дочь!».

Группа *музыкально-поэтических форм*, функционирующих в контексте осетинской свадьбы, разнородна по своему составу. Прежде всего, песни подразделяются на обрядовые и необрядовые. Среди обрядовых выделяются как собственно свадебные песни, так и ритуальные песни, функционирующие

в различных обрядовых ситуациях, в том числе – на свадьбе. К необрядовым относятся приуроченные песни: эпические, застольные и некоторые другие.

Отметим, что этикет осетинского застолья не позволял начинать петь песни без разрешения старших. В старину именно старшины рода являлись также и главными знатоками традиционного песенного репертуара. Поскольку в настоящее время это требование не всегда может быть соблюдено, право начинать исполнение песен передается участникам фольклорных коллективов.

Первая песня, открывающая свадебный пир, всегда была обращена к одному из небожителей осетинского пантеона – *Уастырджийы зарæг* [уаштырджийы жарæг] ('Песня Уастырджи'). «Первым запевал старший – *Уастырджийы зарæг*. Старше [т. е. важнее. – Д. Д.] этой песни на застолье не было, а тем более на свадебном застолье. И когда он уже спел её, тогда уже разрешено было всем петь другие песни» [4].

Как было отмечено выше, *Уастырджийы зарæг* может исполняться во время праздничных застолий в различных обрядовых контекстах календарного и жизненного циклов. В публикациях представлены в основном тексты и единичные образцы напевов *Уастырджийы зарæг*, поэтому можно высказать лишь самые общие наблюдения об их музыкальном строении.

Поэтические мотивы песни связаны с просьбами к *Уастырджи* о защите, покровительстве и ниспослании благ участникам ритуала и примыкают к молитвословиям. К числу традиционных образов-символов, характеризующих покровителя мужчин и путников, относятся, например, формулы обращения, основанные на использовании постоянных эпитетов: *златокрылый; золотой; сидящий на вершине; тот, кто из жеребенка коня делает, а из мальчика мужчину* и т. д. В системе свадебного обряда *Уастырджийы зарæг* исполняется также и перед отправлением поезда из дома невесты. Свадебные варианты сюжета связаны с включением в текст просьб о благословлении невесты, гостей и поезжан, о счастливом пути в новый дом.

В отношении фактуры и строения многоголосия *Уастырджийы зарæг* обладает типичными признаками, свойствен-

ными осетинской мужской хоровой песне. По определению Е. Гиппиуса, *Уастырджийы зарæг* отличает «стиль взволнованной, патетической речитации солиста (высокого тенора или баритона), сопровождаемой хором (басы), тянущим в унисон на цепном дыхании нижний голос» [5, 5]. К. Цхурбаева приводит следующее описание *Уастырджийы зарæг*: песня «начинается сольным вступлением верхнего (ведущего) голоса, имеющим зачастую значение мелодического эпиграфа к песне. <...> Сольное вступление иногда состоит из лаконичного интонационного возгласа, но нередко представляет собой развернутое напевно-речитативное изложение, после которого обычно вступает басовый голос» [6, 10–11].

Поэтика и музыкальные особенности *Уастырджийы зарæг* обособляют ее в системе осетинского фольклора. Ф. Алборов относит ее к жанру мифологических песен, напевы которых весьма разнообразны. «В Осетии едва ли не в каждом ауле существует собственный вариант (а то и несколько вариантов) ее, а выдающиеся певцы-солисты из народа знают и поют по крайней мере по 5–6 вариантов песни о Уастырджи» [7, 36]. Отчасти *Уастырджийы зарæг* близки группе историко-героических песен, значительно отличающихся от свадебных. Прежде всего, напевы песни о *Уастырджи* связаны с ярко выраженной декламационной манерой исполнения и отличаются развитыми формами песенной строфики, нежели свадебные.

По нашему суждению, *Уастырджийы зарæг* можно считать самостоятельным жанром песенного молитвословия, однако решение данного вопроса требует специального исследования, что выходит за рамки настоящей работы.

К числу приуроченных необрядовых жанров свадебного пира относятся **эпические песни – кадджытæ** [кадджытæ] (букв. ‘сказания’). Изучение эпического наследия осетин подробно осуществлялось фольклористами-филологами – достаточно назвать такие крупные публикации источников, как «Памятники народного творчества осетин» [8] и «Ирон адæмон сфæлдыстад» (Народное творчество осетин) [9]. Вместе с тем, до сих пор не существует ни одной музыковедческой работы, посвященной жанру *кадджытæ*.

Исследователи отмечают динамику исторического развития эпических песен, связанную со сменой формы музыкального воплощения поэтических текстов. Традиционный способ воспроизведения сказов представлял собой исполнение певца-солиста под сопровождение осетинского народного музыкального инструмента *хъисын фæндыр* [к'ишын фæндыр]. К. Цхурбаева отмечает, что «характерной чертой нартовских напевов является сравнительная краткость вариационно повторяющейся мелодии <...> Варьируемый напев, в основе которого зачастую лежит излюбленная сказителем попевка, соответствует одной или двум стихотворным строкам импровизационного текста» [6, 6].

В современной традиции осетин пласт эпических песен, приуроченных к свадьбе, утрачен. Как явствует из анализа опубликованных этнографических источников и свидетельств, полученных в ходе полевой работы, в контексте свадебного обряда функционировали лишь те эпические сюжеты, где шло повествование о бракосочетании героев нартовского эпоса: Ацамаза и Агунды, Татаркана и Азаухан, Гудзуна и Фатумы. Большая часть сюжетов этой группы завершается устойчивыми поэтическими мотивами уподобления реальной свадьбы бракосочетанию мифологических персон: «Пусть Божья благодать той невесты снизойдет на эту невесту [8, 104]; Пусть эта девушка в счастье уподобится той [дочери Афсати. – Д. Д.], о которой сложены песни и сказания» [8, 107].

Отдельную группу песенных жанров образуют **застольные песни**. Порядок их исполнения на свадебном пиру строго регламентирован. Вкушение хмельного напитка осуществляется в четкой субординации – от старших к младшим; перед каждым бокалом произносится молитвословие, после которого звучит та или иная застольная песня. Образцы данной группы песен неоднократно были зафиксированы в ходе экспедиционной работы последних лет, хотя в современной культурной практике они звучат все реже.

В стилистике застольных песен ярко проявляет себя импровизационное начало. Как правило, тексты их достаточно краткие и не включают более одной строфы (по традиции пес-

ня звучит только в момент питья). Все застольные песни бессюжетны в общепринятом значении этого слова. В настоящее время наиболее широко распространена песня *Айс æй аназ æй*. Песенный рефрен строится на призыве испить бокал, называемый «благословенным»:

*Возьми его [бокал. – Д. Д.] и выпей, глотни его,
Возьми его и выпей!
Благословенный бокал осуши.
Возьми его и выпей!*

Строфическая структура застольных песен организована по принципу ритмо-синтаксического параллелизма. При этом каждая строфа достаточно автономна по содержанию, что позволяет атрибутировать композицию каждой песни как монострофическую [10]. Для застольных характерно наличие строф шуточного плана. Такова, например, насмешка над сильно опьяневшим гостем:

*У пастуха в сумке козлиная голень.
Возьми его [бокал. – Д. Д.] и выпей!
Гостью в голову ударила арака.
Возьми его и выпей!*

К окончанию трапезы были приурочены тексты игрового плана, задача которых состояла в том, чтобы «разогнать застоллицу»:

*Вот у нас на стене висит веревка.
Возьми его [бокал. – Д. Д.] и выпей!
Уходите по домам, мы вам больше не дадим.
Возьми его и выпей!*

Музыкально-стилевые особенности застольных песен близки плясовым. Им свойственен довольно быстрый темп исполнения, четко ритмизованное, декламационное произнесение текста, пропорциональность композиционных единиц песенной строфы.

Пример 1

♩ = 100

Айс гей - а - на зей - хе лар - дын уы дзен уе не - буц хис тэр - ой - - -

Кес тэр ты нуа - зен - нае буц - хис тэ рен - хе лар - куы уы дзен ой

Хис - тэр буц у кес тэр - тэ о мае ду не - ой - - -

шей ма - кес тэр - тэ ам дзэгьд-фын ке - нем ам дзэгьд-фын ке нем ой -

В ситуацию застолья были включены и некоторые другие приуроченные песни, ныне уже вышедшие из употребления. Так например свадебная песня *«Медмоси инайа»* известна всего в двух записях. Один из них представляет собой дигорский вариант, зафиксированный Г. Дзагуровым от Т. Туганова в 1921 году в г. Владикавказе. Обрядовый контекст исполнения песни был описан фольклористом таким образом: «Когда невесту отправили в дом жениха, Гула [отец невесты] обратился к оставшимся (родным, знакомым) гостям: «Давайте-ка, свои люди, свои дела сделаем». – «Хорошо, сделаем», – ответили ему. «Тогда пойдемте на крышу (плоская крыша горской сакли, которая служила двором) и будем петь ту песню, которую наши отцы пели, когда отправляли своих дочерей замуж». Гости

взялись под руки, образовали круг и начали танцевать *симд*. Запевал сам Гула, а остальные пели припев: «Арши луби лупп-лупп», в котором, только первое слово понятно (медвежий). В середину круга выкатили бочку, два молодых человека в такт хлопали по ней деревянными дощечками» [8, 403].

Приводя полный текст этой песни, прокомментируем, что Тотур считался властелином волков, от которого зависела безопасность домашних животных – чтобы умиловить его, осетины ежегодно устраивали праздник; Афсати же выступал прокровителем охотников и благородных диких животных.

*«Молотьба на току,
Арси луби лупп-лупп!
Гостям – счастливый путь!
Хозяевам счастливо оставаться!
Арси луби лупп-лупп!
Хозяйке споем:
Наши три молитвенных пирога,
В черном кувшине черное пиво,
В прозрачной бутылке прозрачной араки,
Шашлык шипящие/нам вынеси/.
Молотьба на току
Арси луби лупп-лупп!
Хозяйка пошлет их/гостям/,
Хозяин их осветит.
Молотьба на току,
Арси луби лупп-лупп!
Наши плуги исправны,
Рожденные в дни Тотура черные быки
В них впряжены будут.
Молотьба на току
Арси луби лупп-лупп!
Длинные борозды, широкие полосы
Тогда мы вспашем!
Счастливое зерно бросим,
Обильные хлеба уродятся/для нас/,
Богатые пиры зададим,
Песню счастья тогда запоем,*

*Молотьба на току,
Арси луби лупп-лупп!
К Афсати воспоем:
На дорогу даст он нам
Из крепких оленей старого оленя!
Молотьба на току,
Арси луби лупп-лупп!» [8, 245–246]*

Второй вариант, иронский, был записан П. Мамуловым и издан в 1948 году в нотном сборнике «Осетинский музыкальный фольклор». К сожалению, этот текст не прокомментирован, но по схожести текстов и идентичности припева «Арси луби луб-луб» [11, 96], можно с уверенностью сказать о ближайшем типологическом родстве этих вариантов, зафиксированных у различных этнографических групп осетин.

Вероятно, в прошлом этот танец – песня имел ритуальное значение, которое со временем было утрачено. По этому поводу Т.А. Хамицаева замечает: «При выводе невесты кричат «*Фарн фæцæуы*», «Уходит счастье, обилие»; в молитвословии также говорилось о том, что невеста уносит в постоянный свой дом «*фарн*»; но произносящий эти слова никогда не забывал сказать о том, что и в родительском доме она оставляет «*фарн*» (об этом же и пелось в песне «*Алай*»). Это проясняет смысл песни «*Медмоси инайа*». Она пелась с верой в вербальную магию: песня об обилии поможет сохранить «*фарн*», изобилие в том доме, из которого ушла невеста, сама олицетворение «*фарна*». [12, 157]

В Туальском ущелье на свадебном пиру исполнялась поминальная песня *Рухсаг* [рүхшаг] (букв. 'Царствие небесное' или 'Светлая память'), в которой перечислялись имена всех мужчин – предков рода. В тексте поминальной песни, записанной З. Газаевой в 1990 г. от представителей рода Джанаевых, упоминались только представители рода невесты (возможно, что данная песня была приурочена именно к застолью в доме девушки). Своеобразие музыкальной формы этой песни заключается в прихотливом чередовании сольных и ансамблевых фрагментов, изложенных в манере декламационного скандирования.

Пример 2

♩ = 130

Хетег рухсар! Ой, рух - сар, о - ой, рух - сар. Ой, рух - сар, о - ой, рух - сар.
о - ой, рух - сар. о - ой, рух - сар.

Хе - тег рух - сар, ар - ба - уа, ма - хай, рух - сар ар - ба - уа.
Хе - тег рух - сар, ар - ба - уа, ма - хай, рух - сар ар - ба - уа.

Дзаний рухсар Ой, рух - сар, о - ой, рух - сар. Ой, рух - сар, о - ой, рух - сар.
о - ой, рух - сар. о - ой, рух - сар.

В 1927 г. в Дигорском ущелье собирателем А. Толасовым от 105-летнего старика Ц. Макиева была зафиксирована **песня девушек Зула**, приуроченная к свадебному пиру. Она звучала во время обхода застолья девушками с просьбами об угощении: сначала певичцы обращались к старшему гостю, потом – ко всем остальным.

*Ой, Зула, Зула, Зула!
Три девицы сидят,
Среднюю бранят.
Похитит ее тот, кого она достойна.
Зула, скажем тебе:
– Угости нас, не задумываясь [13, 2–3].*

Как свидетельствуют архивные материалы, если подаяние было невелико, то гостя укоряли:

*– Твоя борода – гудунмарзан,
Из шерсти семи овец – твой учкур,
Из шерсти одной овцы – тесемка на твоей войлочной шапке [13, 2–3].*

Исполнение песни завершалось просьбами об одаривании,

сопряженными с формулами ритуальных угроз жадным гостям и благопожеланиями – в адрес щедрых:

– *Зула, тебе говорим:*
Лопатка [баранья. – Д. Д.] нам нужна.
Если ты подашь большой кусок,
То в руках твоих будет обилие.
Если же малый кусок подашь,
То порезать тебе руку пополам.
Зула ведь тебе сказали,
А ты нам малый кусок подал [13, 2–3].

Поскольку по традиционному этикету холостым парням и незамужним девушкам было запрещено сидеть за столами вместе со старшими, участие в данном ритуале предоставляло редкую возможность молодежи увидеть свадебное пиrowание.

Приведенная выше песня названа по рефрену, звучащему после каждой смысловой строки текста. Рефрен строится на троекратном повторении лексемы *зула*, смысл которой утрачен. В современном осетинском языке нет самостоятельного слова *зула*, но известны слова, образованные с помощью корневой основы *-зул-*, обозначающей ‘кривой, косо́й’ (например, *зулдинад* – ‘кривизна’, *зулаив* – ‘слегка косо́й’, *зулдаст* – ‘косо́й’, *зулдых* – ‘криворотый’ и т. д.). Как известно, эпитеты, связанные с обозначением кривизны, характеризуют образы предков, что, тем самым, раскрывает представление о присутствии на свадебном застолье умерших покровителей рода. Напев песни, к сожалению, остался неизвестен, а осуществить повторные записи на современном этапе существования традиции не удалось. Возможно, что по стилистике песня *Зула* могла примыкать к календарно-обрядовому фольклору, а именно к песням новогодних обходов дворов. Жанр этих песен, так же как и календарный период их исполнения, в осетинской традиции обозначается как *басилтæ* [ба́шилтэ] [14, 44].

В ходе полевой работы нам посчастливилось обнаружить ранее не представленные в публикациях и архивных материалах сведения о самостоятельной песне, приуроченной к свадебному пиру, и зафиксировать развернутое описание контекста

ее функционирования. Песня исполнялась во время передачи пивной чаши по кругу каждому участнику застолья. Этот обряд, как и песня, его сопровождающая, получили название *Гъсэйтты рæгъ* [эйтты рэх] (букв. 'побуждающий к веселью тост').

Ритуал начинался с игровой интермедии ряженого, в образе которого нашли воплощение представления о мире предков: «Это призыв к побуждению к началу веселья. Когда младшие хотели начать веселиться [петь, танцевать. – Д. Д.], чтобы *гъсэйтты рæгъ* пустили, для этого тулуп выворачивали наизнанку. Это был знак для старших, что младшие хотят начать веселиться, и один из парней засовывал туда руки. Его [парня. – Д. Д.] подводили к ним [старшим. – Д. Д.], и вот сколько они ему говорили *пустить рогов*. Это не от младших зависело, сколько можно *пустить рогов*, сколько они [старшие. – Д. Д.] им скажут. <...> Они [младшие. – Д. Д.] говорили так: «Холодная зима наступила, сколько вы нам дадите животных?» Это имело в виду – сколько тостов вы нам дадите, чтобы *гъсэйтты рæгъ* начать. Те [старшие. – Д. Д.] им говорили, должно было быть нечетное количество: либо три, пять, либо семь, либо девять. А когда они [младшие. – Д. Д.] подходили к старшим, у одного из парней была в руках шумовка, и на нее клали угли. И когда уже договорились – тогда порох клали на угли, и он начинал вспыхивать. Тогда все понимали, что служило сигналом к началу веселья для младших и начинали петь песню *гъсэйтты рæгъ*» [4, 002–024].

Обобщая наблюдения, отметим, что корпус жанров, функционирующих в контексте традиционной осетинской свадьбы, в пошлом был достаточно обширен. На современном же этапе лучше сохранились, хотя и в несколько деформированном виде, вербальные тексты, в частности, молитвословия. Большие потери характеризуют песенную систему свадебного обряда. Так, полностью или частично вышли из употребления многие приуроченные песни, в частности эпические и поминальные. Вместе с тем, ряд песенных жанров, например, застольные, продолжает существовать в традиционной культуре, хотя и в сильно редуцированном виде.

Примечания

1. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов/пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; посл. Ю.В. Ивановой. – М.: Восточная литература, 1999. – 200 с.
2. *Ефименкова Б.Б.* Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение: введение в проблематику/РАМ им. Гнесиных. – М., 2008. – 62 с.
3. *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2001. – 416 с.
4. *Дзлиева Д.М.* Экспедиционный видео фонд
5. *Гиппиус. Е.В.* От редактора // Осетинские народные песни, собранные Б.А. Галаевым в звукозаписях, нотированных совместно Б.А. Галаевым и Е.В. Гиппиусом/под ред. и с предисл. Е.В. Гиппиуса. – М.: Музыка, 1964. – с. 3–6.
6. *Цхурбаева К.Г.* Музыкальная культура осетин: Краткий очерк – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. – 24 с.
7. *Алборов Ф.Ш.* Музыкальная культура осетин. – Владикавказ: Ир, 2004. – 192 с.
8. Памятники народного творчества осетин: Трудовая и обрядовая поэзия осетин/сост. Т.А. Хамицаева; пер. Г.А. Дзагурова, Т.А. Саламова, Д.Г. Тменовой, А.А. Хадарцевой и Т.А. Хамицаевой. Владикавказ: Ир, 1992. 438 с.
9. Ирон адамон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество)/Сост. З. М. Салагаева. Владикавказ: Ир, 2007. Т. 2. 655 с. (на осет. яз.).
10. *Квятковский А.П.* Поэтический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1966. – 376 с.
11. Осетинский музыкальный фольклор. Музгиз. Москва – Ленинград 1948.
12. *Хамицаева Т.А.* Семейная обрядовая поэзия осетин // Вопросы осетинского литературоведения. $\frac{3}{4}$ Орджоникидзе, 1978. $\frac{3}{4}$ Т. 33. $\frac{3}{4}$ с. 140–179.
13. НА СОИГСИ. Ф. фольклор, № 15, п. 8.
14. *Уарзиати В.С.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика/сост. В.А. Цагараев, Е.М. Кочиева. $\frac{3}{4}$ Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. $\frac{3}{4}$ 861 с.

15. *Магомедов А. Х.* Семья и семейный быт осетин в прошлом и настоящем. $\frac{3}{4}$ Орджоникидзе, 1962. $\frac{3}{4}$ 72 с.
16. *Магомедов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. $\frac{3}{4}$ Орджоникидзе: Ир, 1968. $\frac{3}{4}$ 568 с.
17. *Гатиев Б. П.* Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. $\frac{3}{4}$ Тифлис: Издание Кавказского Горского управления, 1886. Вып. 9. $\frac{3}{4}$ с. 1–83.
18. *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки по истории брака и семьи у абхазов. $\frac{3}{4}$ Сухуми: Абгиза, 1954. $\frac{3}{4}$ 205 с.
19. *Миллер Вс.* Осетинские этюды // Ученые записки императорского Московского университета. $\frac{3}{4}$ Москва, 1881. Репринтное издание: Владикавказ, 1992. $\frac{3}{4}$ Вып. 1. $\frac{3}{4}$ 717 с.
20. *Шанаев Д. Т.* Свадьба у северных осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. $\frac{3}{4}$ Тифлис: Изд-во Кавказского Горского управления, 1870. $\frac{3}{4}$ Вып. 4. $\frac{3}{4}$ с. 2–30.

С. Х. Хурдамиева

**РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА
В СТАНОВЛЕНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ ДАГЕСТАНА**

Актуальность изучения культуры каждого народа определяется общим состоянием развития Российского государства, сопровождающимся ростом национального самосознания. В Дагестане до сих пор актуален вопрос о национальных художественных культурах, который требует объективной оценки дореволюционной и советской истории народов, их культуры. Каждому народу необходимо знать свою историю, культуру. В этом отношении Дагестан является уникальным краем. Культура Дагестана – это сумма культур населяющих его народов, объединённых общностью исторических судеб. Но началом начал был фольклор, который составлял определенный культурный пласт литературы каждого народа.

Зарождению дагестанской литературы предшествовало многовековое эстетическое развитие. Дагестанская филологическая наука за последние десятилетия достигла бесспорных успехов в изучении дореволюционного наследия, особенно его роли в зарождении и становлении литератур мелитарных народов. Говоря об издержках в развитии советской фольклористики, акад. Г. Г. Гамзатов пишет: «Пагубно сказалось представление о фольклоре как о некоем «реликте» или анахронизме; с ним связаны были требования вульгаризаторов «сбросить с корабля современности» ценности прошлого». [2, 61]

Фольклор запечатлевал культурно-исторический облик региона, психологический склад населяющих его народов со многими специфическими, экзотическими, национальными особенностями. Кроме того, фольклор представляет собой определенный этап выражения художественного сознания и самосознания народа, а также является свидетельством складывающейся эстетической системы, служит своего рода «строительным материалом» для будущей литературы и несет в себе определенную степень формирующейся художественности.

Целью представленной статьи является теоретическое

обоснование правомерности утверждения о громадной роли фольклора в зарождении и развитии профессионального писательского творчества в национальных художественных литературах народов Дагестана.

Известный исследователь дагестанского фольклора А. Ф. Назаревич пришел к выводу, что «в народной демократической литературе горцев в конце XIX – начале XX веков развивается не только поэзия, но начинает складываться и проза. Она зарождается из сказки в формах своеобразной национально-окрашенной новеллы. Тот факт, что новелла появляется сначала в устных формах, а не в письменных, ничего не меняет в самом существе явления». [5, 272]

Обширный массив фольклорного эпоса – сказки, басни, анекдоты, притчи, пословицы, поговорки, предания, легенды, принадлежавшие коллективному таланту народа, и по сей день продолжают оказывать огромное влияние на литературу, которая, постоянно обращаясь к устному народному творчеству, черпает в нем идеи, сюжеты, образы, художественные приемы.

Нельзя сбрасывать со счетов факт существования устной литературы и индивидуального поэтического творчества ашуг-ов, этого своеобразного явления устной литературы.

В условиях почти сплошной безграмотности простого народа ашугство было единственной формой распространения индивидуального творчества и народных романов. Естественно, закономерным этапом развития письменной литературы, звеном, соединяющим фольклор и литературу, была поэзия певцов-импровизаторов, ашугская поэзия.

Фольклор служил базой для оформления и развития собственно художественного словесного творчества. «Фольклорный памятник обладает удивительной способностью, пробиваясь сквозь толщу веков, отделяющих источник от современника, добираясь до нас через посредство эпох, стать живым фактором формирования нашего сознания». [3, 60]

В фольклоре концентрировались и оттачивались мудрые мысли, моральные сентенции, составлявшие часть духовного богатства горцев. Надписи, о которых упоминается в исторических, филологических исследованиях, запечатлевались

на предметах домашней утвари, оружии, на очаге, могильных плитах, кувшинах, над порогом дома и т. д. Философские мысли, поучения дидактического характера, с их кодексом морально-этических норм и установлений, содержались в корпусе фольклора, сложившемся в результате многовекового опыта народа и передавались из поколения в поколение.

В фольклоре вырабатывались стабильные черты и свойства, которые затем будут способствовать построению литературного произведения. К примеру, в сказке представлена модель, близкая малой прозаической форме. Это довольно сложная конструкция, где концентрировались основы изобразительно-выразительных средств. Такие формообразующие элементы, как сюжет, конфликт, обстоятельства и характеры, решенные посредством антитетического построения, дали жизнь блестящим образцам малого эпоса, как на уровне формы, так и содержания.

В искусстве сказки синтезировались вымысел и реальность, определялся круг приемов, многие из которых без какой-либо трансформации были унаследованы профессиональной письменной прозой. Таковы образ повествователя-рассказчика, обращение, обрамление, диалоги, как структурное звено и т. д. Отталкиваясь от исторического развития жизни горцев, коллективный создатель акцентировал значимые нравственные, героические черты.

Ум, смекалка, жизненный опыт – качества, наиболее ценные в народе, и средства их обнаружения также послужили серьезным подспорьем жанрам рассказа, новеллы. Не случайно в Дагестане был так популярен образ Моллы Насреддина.

Известные философские истины, часто ярко и многообразно окрашенные, концентрированная мысль притчи явилась предтечей многих сюжетов рассказов 20–30-х гг.

Пословицы, поговорки, загадки, притчи, анекдот сосредотачивали в себе остроумие, иносказательность, назидательность, образность, емкость, афористичность, моральные сентенции – эти черты, широко использующиеся в профессиональной прозе, свидетельствовали о живости традиции. Склонность горцев к афористичности, аллегориям, подтексту,

умение иносказательно выражать мысль выработались в процессе общественного развития и заявили о себе почти во всех прозаических жанрах.

Многие эпохальные исторические события, происходившие в Дагестане, нашли широкое отражение в героических песнях, балладах, йырах, преданиях, устных рассказах. Коллективный талант народа воссоздал походы Тимура, Надир-шаха в Дагестан, воспроизвел и многие другие события, происходившие в более ранние периоды. [4]

Несмотря на подчас собственную интерпретацию страниц истории, отвечающую народному миропониманию, на трактовку их в соответствии со своим видением, они были построены на фактах, с упоминанием географических названий, подлинных имен, пейзажных зарисовок и послужили отправным пунктом исторических тем в прозе, предвещая появление документального очерка, героического рассказа. Стойкость и мужество горцев проявились в детально изображаемых батальных сценах. Диалог, монолог являли собой структурные звенья, выполнявшие роль рассказчика, либо передающие психофизический настрой действующего лица, нюансы поведения. Так, например, одна легенда (предание) могла воспроизвести действие, сцену, другая – диалог посланца горцев и жестокого владыки, третья обнаруживала изобретательность, остроумие народа, выигравшего бой благодаря смекалке, находчивости и т.д. Своеобразие материала обуславливала и форму его подачи.

Малоизученным в дагестанской фольклористике остается жанр устного рассказа. До сих пор его часто относили к притче, либо к анекдоту. Лишь в последние десятилетия XX века выделение этого жанра в самостоятельный вид творчества получило научное обоснование. [1, 119–134]

Устный рассказ – вид творчества, наиболее близкий к индивидуальному. Его традиции стабилизировались в литературе, о чем свидетельствуют произведения А. Абу-Бакара «Горцы на досуге», М. Бутаева «Куркли смеется», М. Пашаева «Хабары про Акул-Али» и др.

Колоритные, яркие рассказы, которые принято было вести на годекане, приобрели характерную форму, отображавшую

национальную специфику быта. В кругу постоянного общения горцев выделялись талантливые повествователи, мастера сатирического, юмористического рассказа, носящего развлекательный, либо назидательный характер. В устный рассказ часто вводились подлинные имена, упоминались реальные события, факты.

Произведения были разноплановые, диапазон их охвата широк, от трагических до веселых, юмористических былей и небылиц, но все они были ориентированы, в основном, на достоверность изображения.

Итак, прозаический фонд фольклора составлял эстетическую систему, в которой концентрировалась идеологическая, мировоззренческая направленность народной мысли, вырабатывались формальные признаки, сослужившие затем неоценимую службу развивавшейся литературе. Народное творчество было и остаётся постоянно действующим фактором в развитии литературы.

Примечания

1. *Абдурахманов А. М.-Х.* Современный устный сатирико-юмористический рассказ народов Дагестана // Современный фольклор народов Дагестана. – Махачкала, 1983.
2. *Гамзатов Г. Г.* Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. – Махачкала, 1978.
3. *Гамзатов Г. Г.* Художественное наследие и современность. – Махачкала, 1982.
4. *Магомедов Р. М.* Дагестан. Исторические этюды. – Махачкала, 1975.
5. *Назаревич А. Ф.* В мире горской народной сказки. – Махачкала, 1962.

КУЛЬТ КАБАНА НА БЕЛОРУССКО-РУССКОМ
ЭТНИЧЕСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ И ЕГО
ОСЕТИНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Проблематика белорусско-осетинских этнолингвистических параллелей крайне сложна и одновременно весьма перспективна в научном отношении. Внимание осетиноведов уже обратили на себя белорусские смоленские нарт ‘дерзец, упрямец, нахал’, нартом ‘нахальным образом’, нартиться ‘упрямиться’ [1, с. 459; 2, с. 29]. Сюда следует добавить белорусское нарт, нард ‘упрямое, сердитое дитя или животное’, нарт, анарт ‘упрямый человек, который всё делает по-своему’, ‘деспот, который диктует свою волю всем членам своей семьи и другим людям; упрямец’, а также, возможно, литовское *nartus* ‘норовистый, упрямый’ и пр. Они указывают на явно иранское происхождение термина нарт, усвоенного соседями протоосетин не только на Кавказе, но и в Восточной Европе [3, с. 7–8; 4, с. 8–9]. С этими лексемами связаны и названия сёл *Nart*, *Narty* в соседней Польше [5, с. 92].

Глубоко архаичные верования белорусов также представляют обширное исследовательское пространство для осетиноведов, например, представления о существе по имени Сопуха. Это, вероятно, одна из самых древних фигур белорусской мифологии, воплощение домашнего очага, а позднее, с распространением на территории Беларуси печей, – божество печи и домашнего огня вообще. В Беларуси сохранилось множество рефлексов этого образа: в фольклоре, фразеологии, поверьях, лексике. Связанным с ними текстам присуща ярко выраженная эротическая окраска. Белорусские исследователи соотносят Сопуху с персонажем осетинской мифологии Сафа – создателем и опекуном надочажной цепи, к которому обращались во время свадьбы с просьбой принять молодую в семью, к нему прикасались при произношении клятвы. Осквернённый грязными руками, он мог покарать детей кожными заболеваниями (что совпадает с белорусским понятием *вогнік* ‘кожная болезнь, вызванная непочтительным отношением к огню’) [6,

с. 481]. Убедительность этому соотнесению придаёт и тот факт, что Сопуха – образ женский, а Сафа, по мнению осетинских фольклористов, пришёл на смену скифской богине домашнего очага Табити [7, с. 152–155]. Этнологи предполагают, что функциональная схожесть белорусского и осетинского мифологических персонажей подкрепляется и этимологическими связями их имён, которые далее можно соотнести со староанглийским *sefa* и древнесеверным *sefe* ‘дух’ [6, с. 481]. Такая этимология представляется несравненно более веской, нежели прежнее сопоставление осетинского теонима с именем святого Саввы [8, с. 132; 9, с. 10], который не был покровителем домашнего очага ни у одного народа византийского культурного круга.

Обнаруживаются выразительные корреспонденции между нартовским эпосом осетин и белорусскими сказаниями о богатырях, сохраняющими сюжеты древних былин [10, с. 51, 56–58, 62–63, 68, 74–75, 77, 124–128]. Это известные осетинам мотивы похорон грозового героя в склепе, хромоты или безногости ратника, девиц-богатырок [11, с. 27; 12, с. 45; 4, с. 155–156; 13, с. 93–100] и многие другие. Важно отметить, что волшебные сказки белорусов в целом являются благодарным материалом для поисков славяно-иранских фольклорных параллелей. Среди прочего, примечательна сказка, точнее, предание «Ермилка и лесной боров», записанное на Смоленщине, то есть белорусско-русском этническом пограничье, и опубликованное на русском языке фольклористом Георгием Науменко:

«В одном селе жил-был мальчик Ермилка. Любил он всех дразнить да высмеивать, никого он не боялся, и доставалось от него всякому, кто попадался на глаза.

Лежал как-то Ермилка на печке и услышал – как под Новый год весёлые колокольца зазвенели, гудочки заиграли. Вышел во двор и увидел – как мальчишки наряжались и во игровые коляды собирались. Кликали-звали мальчишек всех идти играть да колядовать. Звали с собой и Ермилку.

Собрался Ермилка и пошёл с ряжеными по дворам величать и поздравлять хозяев. А затем к лесу – задабривать лесного борова, чтобы весь год сало в доме было да зерно в закромах

водилось. Подходили мальчишки толпой к лесу, разбрасывали зерно и пели:

А мы борова любили,
Зёрна в лес ему носили,
А мы беленькому,
Со спинкой пегенькой!
Чтобы боров встал,
Весело поскакал!
Ай и ох! Коляда.
Боров высок,
Дай сала кусок,
С осину вышины,
С дуб толщины.
Ай ох! Коляда.

А Ермилка возьми да и начни дразнить:

Боров-туша,
Покажи уши,
Хвост крючком,
Рыло пяточком...

Только он кончил дразнить, как вдруг из леса выскочил большой чёрный боров, схватил Ермилку на спину, на щетину и утащил. Испугались мальчишки и в село побежали, обо всём рассказали.

Пришёл народ искать Ермилку, а его нигде нет. Все кустики проглядели, бугорки прошли, искали в поле и за огородом, да не нашли.

А боров утащил Ермилку в лес и бросил в снег. Огляделся Ермилка – никого в тёмном лесу нет. Влез он на дерево и видит – на поляне братья Морозы стоят да рядят, кому какой работой заняться. Один Мороз говорит:

– Я у реки погощу, во всю реку золотой мост проложу. Да заслон в лесу сколочу.

Другой Мороз говорит:

– Я где пробегу – ковром белым устелю. Вьюгу на волю выпущу, пусть, весёлая, в поле гуляет, крутит и бурчит да снег

потряхивает.

Третий Мороз говорит:

– А я по селу похожу, окна в избах разрисую. Постучу-потрещу, холод и стужу напушу.

Ушли братья Морозы. Ермилка слез с дерева и пошёл по следам третьего Мороза. Так по следам и дошёл до родного села.

А в селе в Новый год народ на гулянье срягается, песни поёт, у ворот ведёт хоровод. Мороз-то шутник тут как тут – на улице стоять не велит, за нос домой тянет. Под окнами стучит, в избу просится. Окна разрисовал и стужей в избу лезет. Заберётся в избу, по полу покатится, зазвенит, под лавку ляжет и холодом дышит.

Увидели в селе Ермилку, обрадовались, накормили да обо всём расспросили. Узнали о Морозе, проказнике да шутнике.

А Мороз всем руки и ноги познобил, холодом-стужей в рукава залез. Взялись тут мужики, костёр разожгли, жару-пылу на всё село напустили. Греется народ у огня, ещё громче песни поёт, ещё быстрее хоровод ведёт. А Морозу от огня жарко да парко; обозлился он на народ, что их холод и стужа не берёт, убежал из села в лес, больше не проказил здесь. С того времени, говорят, Ермилка никого не дразнил, не дразнил и лесного борова – боялся его. И зажил он ладно и весело» [14, с. 7–9].

Вышеприведённая сказка отражает определённую культурную практику белорусов. В Смоленской области, где записана сказка «Ермилка и лесной боров», было принято в новогоднюю ночь ходить к лесу задабривать лесного борова (дикого кабана) [14, с. 9]. Этот обычай, сохранивший черты архаической формы колядования и щедрования как ритуального кормления, был напрямую связан с белорусской новогодней обрядностью, которая имела соответствия у украинцев и румын, но не была характерна для русских. Утром в день Нового года хозяин дома вставал рано и, осмотрев своё хозяйство, набирал в миску каких-либо хлебных зёрен, обходил все свои постройки и горстью разбрасывал зёрна в разные стороны, чтобы в новом году был такой урожай хлебов, которым можно было бы наполнить все эти помещения. Ритуальный посев, символизировавший

богатый урожай в новом году, относился к наиболее распространённым новогодним обычаям. По традиции, это обрядовое действие осуществлялось детьми. Утром крестьянские дети, повесив через плечо мешочки с зерном, ходили по селу с новогодними поздравлениями. Войдя в дом и поприветствовав хозяев традиционным «Сею, пасяваю, з Новым годам паздраўляю», они, подражая сеятелям, разбрасывали горстями зёрна ржи, овса, ячменя и других культур. «Засяванне» сопровождалось традиционной колядкой, носившей характер заклинания. Тексты, предназначенные для детского исполнения, были небольшими по объёму, отличались простотой содержания и формы. В них часто упоминался святой «Ілля», заведовавший молниями и громом. Тема таких колядок была одна – пожелание хозяевам хорошего урожая и достатка в новом году. В Белорусии во многих местах под образами на Новый год ставился невымоленный сноп. На Витебщине в кошёлках ставилось зерно. Хлеб у белорусов являлся символом материального благополучия и в связи с этим носителем доброй магической силы. Более редкой разновидностью этого обряда был животноводческий вариант, когда «пасявалі» животных и домашнюю птицу, а в колядках желали не только большого урожая, но и щедрого приплода скота в наступающем году. Возможно, здесь сохранялась символика дождя. Односельчане принимали посевателей весьма охотно, награждали их хлебом, салом, баранками, орехами, семечками и т. п. [15, с. 217–218; 16, с. 69–70; 17, с. 49–53; 18, с. 37; 19, с. 32; 20, с. 14–15]. Предновогоднее почитание вепря также являлось, по своей сути, ритуалом плодородия, поскольку он выступал в роли могущественной хтонической силы, способной как нанести вред человеку, так и дать изобилие. Несмотря на опасность для людей, исходящую от таинственного пришельца из леса, ему всё же предназначалось зерно как символ грядущего урожая.

Не совсем справедливым представляется вывод, что в рождественско-новогодних обрядах, обращенных к диким зверям и птицам, заметно ослаблялось мифологическое восприятие адресатов [21, с. 455]. Упомянутый лесной боров отсылает к осетинскому сказанию о борьбе нартовского грозового витязя

Батраза с диким кабаном, параллели которого находят в ведийской мифологии. Фольклористы с уверенностью сопоставляют его с одним из главных подвигов громовержца Индры – поражением дикого кабана Эмуши, который унёс приготовленную богами жертву. Этот миф реконструирован по его фрагментам в Ригведе (I, 61, 7; VIII, 77, 6 и 10; VIII, 69, 14), а также в других ведийских текстах и принадлежащих им священных писаниях-брахманах. Нарт Батраз отправляется на поиски этого кабана, чтобы отомстить ему за убитого (съеденного им) брата. Бог грозы Индра пускается на поиски похищенной кабаном жертвы – рисовой каши. В брахманических текстах жертва принимает образ соляного божества Вишну, её уносит кабан и удерживает под горой, возможно, готовясь к её поеданию. Это обстоятельство очень напоминает похищение боровом дерзкого мальчика Ермилки, оказавшегося в сакральном пространстве в переходный («пороговый») период. Батраз в поединке с кабаном запрыгивает на дерево, а Ермилка взбирается на дерево, чтобы найти дорогу домой. С дерева он видит и слышит Морозов, к которым тоже обращались с приглашением и заклинаниями в зимнем обрядовом цикле, а потом изгоняли их. При этом в ведийском мифе, убив кабана, Индра нейтрализует его власть и возвращает богам похищенную у них жертву, то есть упомянутую выше кашу. Предполагают, что рисовая каша здесь является ни чем иным, как символом солнца, причём это сам по себе «неарийский» элемент, который мог быть заимствован проникшими в Индию ариями из аборигенной среды и адаптирован к собственному мифу [22, с. 163–168; 23, с. 199–202, 205–206, 208, 213, 227–231]. Вместе с тем, белорусское архаичное поклонение борову, как видно, включало в себя засеивание зерном, принесение ему зерна в жертву. Ритуальные зимние обходы могли пониматься как приход сверхъестественных существ, в том числе и зооморфных, из иного мира с целью получения специальной обрядовой пищи [24, с. 198–202, 231]. Подобные предания подчёркивали их отличие от досужих развлечений и небезопасность для участников. Глумение над обрядом, несерьёзное к нему отношение могло обернуться бедой.

Белорусская традиционная культура отличается необычай-

ной глубиной фольклорной «памяти». Это обстоятельство не раз отмечалось исследователями, но если на параллели с индоариями они уже обращали внимание, то иранистика, за редкими исключениями, оказывалась преимущественно вне поля их зрения. Между тем, образ лесного борава, похищающего людей, и другие соответствия нартовскому эпосу и мифологии осетин представляют значительный научный интерес. Есть основания полагать, что, по мере дальнейшего изучения белорусского традиционного наследия, количество обнаруженных белорусско-осетинских параллелей будет неуклонно расти.

Примечания

1. *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск: типография П.А. Силина, 1914. IV, 1022 с.
2. *Дзиццойты Ю.А.* Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992. 280 с.
3. *Аникин А.Е.* Славянская лексика на неславянском фоне. Этимологические заметки (1-7) // *Этимология 1997–1999*. М.: Наука, 2000. с. 6–12.
4. *Дзиццойты Ю.А.* Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.
5. *Тищенко Костянтин.* Етномовна історія прадавньої України. К.: Аквілон-Плюс, 2008. 480 с.
6. *Санько С.* Сопуха // *Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск: Беларусь, 2004. с. 480–481.
7. *Гуриев Т.А.* Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.
8. *Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.
9. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1979. Т. III. S – T'. 360 с.
10. *Беларускі эпас/Складальнікі С.І. Васілёнак, М.Я. Грынблат, К.П. Кабашнікаў, пад рэдакцыяй акадэміка АН БССР П.Ф. Глебкі і члена-карэспандэнта АН БССР І.В. Гутарава.* Мінск: выдавецтва Акадэміі навук БССР, 1959. 318 с.
11. *Миллер Всеволод.* Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // *Ученые записки императорского Москов-*

- ского университета. Отдел историко-филологический. М.: типография бывш. Ф. Б. Миллера, 1881. Выпуск первый. 166 с.
12. *Дюмезиль Жорж*. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. 229 с.
13. *Тадевосян Т. В.* Семантические параллели фольклорных архетипов: русские былины и осетинский нартский эпос. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. 146 с.
14. Золотые серпы: Русские народные сказки/Запись, обработка и коммент. Г. Науменко. М.: Детская литература, 1988. 32 с.
15. Карскі Яўхім. Беларусы. Мінск: Беларускі кнігазбор, 2001. 640, [8] с.
16. *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков: (очерки по истории народных верований). М.: издательство АН СССР, 1957. 236 с.
17. *Гурский А. И.* Зимняя поэзия белорусов: По записям XIX–XX в. Минск: Наука и техника, 1980. 167 с.
18. Беларускі народны каляндар/Аўтар-укладальнік Алесь Лозка. Мінск: Польша, 1993. 205 с.
19. Земляробчы каляндар: Абрады і звычай/Укладанне, класіфікацыя, сістэматызацыя матэрыялаў і каментарыі А. І. Гурскага, уступны артыкул А. І. Гурскага, А. С. Ліса. Мінск: Беларуская навука, 2003. 429 с.
20. Зімовыя песні/Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі А. І. Гурскага, укладанне, сістэматызацыя, характарыстыка і рэдагаванне напеваў З. Я. Мажэйкі. Мінск: Навука і тэхніка, 1975. 736 с.
21. *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 600 с.
22. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос/Текстæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тamaræ; зонадон ред. Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2005. Æртыккаг чыныг. 712 ф.
23. *Дарчиев А. В.* Элементы архаического мифа в сказании о борьбе Батраза с диким кабаном // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 2004. Выпуск 2.1. Археология, этнография, фольклор. с. 199–245.
24. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. 256 с.

**СЮЖЕТ СКАЗКИ «БЕЗРУКАЯ ДЕВУШКА»:
ЖЕНСКИЕ ИНИЦИАЦИИ**

Сюжет сказки «Девушка-безручка» широко распространен у многих народов Европы и России (немцев, итальянцев, испанцев, украинцев, белорусов, русских, осетин и др.). В системе классификации сказочных сюжетов Аарне-Томпсона сюжет отмечен под номером 706. Основная фабула сюжета во всех национальных вариантах совпадает, хотя и разнятся в деталях. Авторы учебника «Русский фольклор» Т. В. Зуева и Б. П. Кирдан считают сюжет сказки о безрукой девушке влиянием сказки «Чудесные дети».

«Под сильным влиянием традиционной версии сказки «Чудесные дети» создавалась сказка «Безручка» – уже не волшебная, а новеллистическая, с оттенком легенды. Ее сюжет восходит к итальянской народной сказке, которая в середине XVII в. была переделана в христианскую легенду и опубликована на греческом языке. Позже, в конце XVII и начале XVIII в., легенда обрела несколько русских творческих переводов (в частности, один был сделан в Москве, в Чудовом монастыре). Эта рукописная христианская повесть перешла в фольклор, превратилась в популярную сказку (СУС 706: «Безручка»)» [1,141].

Однако, во-первых, сомнительна соотнесенность сюжета «Чудесные дети» к христианству, во-вторых, еще более сомнительна связь сюжета «Чудесные дети» с сюжетом «Безручка». Нельзя не согласиться с Т. Ю. Хэмлет, утверждающая, что «сюжет *Чудесные дети* относится к волшебным сказкам. Основываясь на традиционном выделении сказочных жанров и этапов сказочного развития, мы рассматриваем эволюцию сказки о чудесных детях: от мифологических сказок-баллад к новеллизированным версиям сказочного сюжета. Корнями данный сюжет уходит в мифологию. Древнейшей его версией можно считать сказку-балладу о неистребимых золотоволосых близнецах» [2,52].

Безусловно, христианские мотивы вплелись в европейские, русские и другие национальные варианты сказки, в то время

как осетинский вариант остался вне христианского влияния. Вместе с тем, во всех национальных вариантах архетип образа безрукой девушки остался неизменным.

Для сравнительного анализа национальных вариантов сюжета сказки о безрукой девушке остановимся на трех: немецкий (Бр. Гримм «Девушка без рук» [3,153–156]), русский (А. Н. Афанасьев «Косоручка» [4,365–368]), осетинский («Девушка без рук»/«Æнæцæнгтæ кизгæ»/[5,151–157]).

«Девушка без рук» Бр. Гримм	«Косоручка» А. Н. Афанасьев	«Предание о безрукой девушке» Осетинская сказка
<p>Один мельник жил да жил и все беднел, и осталось у него всего-навсего мельница да позади мельницы большая яблоня.</p> <p>Мельник встретил в лесу старика, посуливший ему богатство взамен того, что стоит за его мельницей. Мельник подписал договор, не ведая, что отдал дьяволу свою дочь.</p> <p>Бес требует от мельника убрать возле дочери всю воду, чтоб та не могла больше мыться. Мельник исполняет требование.</p> <p>Бес потребовал от мельника отрубить руки дочери. Мельник сопротивляется, но затем повинует-ся и отрубает дочери руки. Дочь проявляет покорность решению отца.</p>	<p>У богатого купца были сын и дочь. Родители умерли.</p> <p>Брат с сестрой переехали в другой город. Брат нанял лавочку, взял себе жену-волшебницу.</p> <p>Жена перебивает мельницу, сносит саблей голову коня, своему новорожденному ребенку, и каждый раз сваливает вину на сестру мужа.</p> <p>«Убийство ребенка» брат не может простить сестре, отводит ее в лес и отрубает ее руки.</p> <p>После долгих мытарств она выходит из леса, приходит к дому богатого купца просить милостыню. Сын купца женится на ней. Через год он отправляется в другой город и</p>	<p>В нартском селе жили бедные старик и старуха. Нартская молодежь стала издеваться над стариком. Они покинули село. У них родились сын и дочь.</p> <p>Перед смертью отец завещал сыну не жениться, пока сестра не выйдет замуж. Мать же перед смертью завещала дочери не разрешать брату жениться, пока сама замуж не выйдет.</p> <p>С разрешения сестры брат женится</p> <p>Брат женился на рыжей и зеленоглазой (именно на такой родители запретили жениться)</p> <p>Жена убивает прирученного мужем медведя, волка, жеребца, затем убивает собственного новорожденного ребенка, и каждый раз</p>

<p>Девушка, с привязанными за ее спиной отрубленными руками, приходит к королевскому саду и съедает одну грушу, чтоб утолить голод. Король обнаруживает пропажу груши, устраивает засаду, увидев девушку без рук, влюбляется и приводит ее домой в качестве супруги.</p>	<p>наказывает родителям написать ему письмо, как только жена родит. Жена родила прекрасного сына. Родители отправляют через старика письмо сыну с радостной вестью. По дороге письмо подменила жена брата безручки, указав, будто его безрукая жена родила ребенка с телом – половина собачьего, половина медвежачьего. Однако сын требует не трогать их до его приезда. По дороге эта волшебница снова подменяет письмо, будто сын требует прогнать ее со двора. Отце и мать привязывают ребенка к ее груди и отпускают со двора. Скитаясь, безручка дошла до колодца. Пытаясь напиться, у нее ребенок падает в колодец. Она нагнулась, у нее вырастают руки, и она достает ребенка.</p>	<p>сваливает вину на сестру мужа.</p> <p>«Убийство ребенка» якобы сестрой убеждает брата в правоте его жены. Он приказывает слуге отвести сестру в темный лес и отрубить ей руки. Сестра проявляет покорность решению брата.</p>
<p>Король отправляется на войну. Он наказывает известить его письмом, когда у нее родится ребенок. После рождения сына, мать короля отправляет ему письмо с радостной вестью. По дороге нечистый подменяет письмо, с вестью о рождении у него оборотня. Однако король пишет письмо, чтоб ее берегли до его приезда. По дороге нечистый снова подменяет письмо, на приказ умертвить королеву и ее ребенка. Однако старуха-мать отпускает ее с ребенком, а вместо них убивает лань.</p>	<p>Безручка пришла ко двору, где ее брат и муж, просятся переночевать. Ее просят рассказать сказку, но она говорит, что не умеет</p>	<p>Сестра долго бродила по темному лесу без рук. Нашла дупло и залезла туда. Ее обнаруживает ханский сын, приводит домой и женится на ней. Через некоторое время ханский сын отправился на войну. У безручки родился сын. Родители отправляют вестника к сыну. Вестник останавливается на ночлег в доме брата безручки. Жена брата подменила письмо, заменив на сообщение, будто у его жены родилась змея. Однако ханский сын присылает письмо через вестника с требованием оставить до его возвращения даже змею. На обратном пути вестник снова остановился на ночлег в доме брата безручки. Его жена подменила и это письмо, будто сын требует от родителей отправить безручку обратно в лес. Безручка сама прочитала письмо, успокоила родителей мужа, чтоб не переживали за нее. Слуга отвез и оставил безручку с ребенком в темном лесу. Ночью разлилась вода, и волны подхватили ребенка. Безручка порывалась схватиться за</p>

<p>По возвращении с войны, король отправляется искать свой супругу-безручку. После семи лет странствий он находит ее, у которой к тому времени по милости Божией отросли руки.</p>	<p>сказки рассказывать, а умеет правду сказывать. Она рассказала все, что с ней приключилось по вине жены брата. Муж радуется, что нашел жену и сына. Брат привязывает свою жену к хвосту кобылицы и пускает по полю.</p>	<p>ребенка, но, без рук, у нее ничего не выходило. Она попробовала схватить ребенка зубами, но не получилось. Предприняв последнюю попытку схватить своего ребенка, у нее вырастают руки и она благополучно ловит его. Она нанялась в дом брата в служанки. Через некоторое время у них гостит ханский сын. Безручка рассказывает все, что с ней приключилось по вине жены брата. Жену брата привязывают к хвосту необъезженной кобылы и пускают по полю.</p>
--	---	---

Как видим, по своей структуре все три варианта близки друг к другу. Главный и неизменный в них элемент – это функции или действия главных героев, связывающих сюжетные части. Зачин и экспозиция в сказке братьев Grimm сильно отличаются от русского и, особенно, осетинского вариантов. По всей видимости, на авторское восприятие сказки братьями Grimm повлияло их убежденность в христианской морали основного мотива сюжета, в то время как народные сказители, несмотря на внешние влияния, старались не затрагивать архаическую структуру сюжета, даже если мотив ими переосмысливался.

В окончательную версию сказки «Девушка без рук», впервые опубликованной в сборнике сказок 1812 г., было внесено сюжетное начало и подмена писем дьяволом. В первоначальном же варианте, безручка перед замужеством за короля, должна была стеречь кур, а отрубленные руки у нее отрасли после того, как деревья в лесу выросли настолько, что их стволы стало возможным обхватить руками целиком [6].

Второй вариант этой же сказки, записанная от знаменитой сказочницы Доротей Виманн, начинается с того, что отец хотел жениться на собственной дочери, а когда она отказала, отрезал ей руки и груди. Письма в данном варианте подменивает теща [7,22–29].

Самыми древними упоминаниями данного сюжета в письменных источниках являются произведения XIII века: труд «Vita Offae primi» средневекового монаха Матвея Парижского, и «La Manekine» Филиппа де Бомануара, где впервые описывается девушка без рук [8].

Под влиянием христианского восприятия сюжета, образ безрукой девушки оказал определенное культурное влияние в Европе и России. Сьерро-Лионская писательница Мариату Камара для своей биографии взяла заголовком название сказки «Девушка-безручка», потому что во время гражданской войны в 12-ти летнем возрасте повстанцы отрубили ей кисти обеих рук. Влияние сказки просматривается и в произведениях современных писателей: роман «The Handless» Лорены Браун, рассказ «The Armless Maiden» Мидори Снайдера и многих других.

В основе литературной сказки «Безручка» А. П. Платонова, посвященной теме Великой Отечественной войне, лежит фольклорная сказка «Косоручка», с которой их объединяет единый сюжет [9,212].

Безусловно, литературные варианты сюжета о безрукой девушке соответственно, продолжают тему христианской морали. Однако в основе фольклорной сказки «Безрукая девушка», независимо от национального варианта, так как не представляется возможным определить ни место зарождения, ни пути распространения сюжета, лежит символический ритуал женских инициаций.

Инициация – переход индивида из одного статуса в другой, иногда – в узком смысле – переход в число взрослых, брачно-способных. Мотивы, связанные с инициациями, можно найти практически в любом сюжете, включающем «становление» героя [10,533–544]. Цель инициации – «радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого» [11,12].

«Несмотря на то, что ритуалы женских инициаций во многом похожи на мужские инициации, все же существует несколько существенных различий, отражающих биологические и – что еще важнее – социальные различия между мужчинами и женщинами. Например, часто отмечается, что, если мужские

инициации обычно являются коллективными ритуалами, то женщин, как правило, иницируют отдельно друг от друга. Отчасти это объясняется драматичным индивидуальным физиологическим событием – началом менструации – с которого во многих культурах начинается инициатический ритуал. Следует также отметить, что там, где мужчины иницируются в товарищеских или возрастных группах, между ними устанавливается прочная социально-политическая солидарность; в случае с женскими инициациями, изоляция во время ритуала отражает и помогает сохранить ситуацию, в которой женщины не могут интегрироваться в сколько-нибудь многочисленную, влиятельную или эффективную социально-политическую группу» [12].

Сказки, в основе своей сохранившие мифологические воззрения своих создателей, безусловно, сохранили и особенности мировосприятия через ритуал. Ритуал же существует не только в действии, но и в устной передаче, так как устное воспроизведение ритуала воспринималось так же как его реализация.

Как правило, независимо от жанра, большинство повествовательных текстов содержат модель инициаций. Выделение индивида из коллектива часто раскрывает суть героя; уход и возвращение – через волшебную сказку – выступают мотивообразующей основой сюжетов.

На материале русского фольклора В.Я. Пропп доказывает, что в основе сказки и мифа в той или иной форме лежит обряд инициаций [13].

В одном ряду со сказками, в основе которого – мотив инициаций, находится и сюжет «Безрукая девушка». Наиболее наглядно структуру инициаций демонстрирует осетинский вариант сюжета, оказавшийся менее подвержен христианскому влиянию.

Евгений Древерманн попытался интерпретировать сказку «Безрукая девушка» как развитие девушки через глубокую депрессию, связанную с поведением отца, использующего свою дочь в чрезвычайных ситуациях как яблоню. Поведение же дочери трактует как привыкание ею к чувству ответственности/вины как за себя, так и за отца. Благородная и широкая натура короля-супруга должна казаться ей после неблагоприят-

ных поступков отца божественной, но не уходит чувство вины и смятение, как будто бы они живут вдалеке друг от друга, и словно дьявол переиначивает каждое их слово. В одиночестве к ней приходит понимание, что не человеческая суть, но только Божья благодать способна помочь жить не чувствуя вины [14].

Структура сказки состоит из зачина (в русском и осетинском вариантах), экспозиции, завязки, развития действия и развязки. В зачине подробно (особенно в осетинском варианте) рассказывается о родителях девушки. Их смерть демонстрирует начало перехода на новый уровень. В образно-метафорической форме транслируется переход на новый уровень развития и предоставляет концептуально-семантические «инструкции» для прохождения очередной стадии жизни. По сути, через сказку осуществляется смена ритуальной мифолого-магической инициации вербальной образно-концептуальной инициацией.

Героиня находится в переходном периоде, когда девушка уже не ребенок, но еще не женщина. Задача инициационного ритуала – сделать человека взрослым, в данном случае – из девушки женщину. Но для этого должна «умереть» мать. В осетинской сказке умирает и отец, которого заменяет сын, выступающий в роли отца. В большинстве национальных вариантах героине противостоит мачеха. В осетинском мачеху заменяет жена брата.

Для начала инициаций необходимо нарушить запрет. В осетинском варианте сказки и брат, и сестра нарушают запрет, согласно которому брат не должен был жениться, пока сестра не выйдет замуж. И сестра не должна была разрешить брату жениться, особенно на рыжей и зеленоглазой, как завещала мать. Таким образом, нарушение запрета метафорически воспроизвело ситуацию возникновению хаоса, необходимого условия инициация.

Инициация осмысляется как смерть и новое рождение, поэтому близость героини к смерти служит доказательством того, что перед нами вербальная инициация. Налицо также мифологическая интерпретация пространства: вывод девушки за пределы замкнутой территории, каковой является родительский дом. На инициационный характер испытаний героини указы-

вает тот факт, что гонителем выступает родной отец/брат. Мачеха/невестка в данном случае выступают как мотиваторы, так как именно на их место она должна прийти после прохождения инициаций.

Покорность, демонстрируемая сестрой в ответ на наговоры мачехи/невестки, представляется как ее готовность к началу инициаций. Первый же этап инициаций начинается с отрубания рук – символа беспомощности, демонстрирующего тяжесть испытаний. Обряд инициации предполагает жертву, и именно она является главным источником страдания.

В русском и осетинских вариантах брат отводит сестру в лес, где оставляет ее без рук.

Лес символизирует смерть, поэтому в лесу иницируемый переживает ритуальную смерть. Пройдя символическую смерть, она выходит из леса, как бы происходит возрождение. Однако, оказавшись в доме короля/купца/хана, и став его женой, она не приобретает рук, т.к. еще не прошла все стадии ритуала, а, значит, еще не стала полноценной женой и матерью. Только после того, как она оказывается очередной раз жертвой козней мачехи/невестки, пройдя испытание на преодоление эмоциональной депривации, вызванное страхом за ребенка, показав таким образом материнский инстинкт, она приобретает свои руки.

С приобретением рук она становится полноправной женщиной, но для окончательного прохождения ритуала инициаций она должна заменить мачеху/невестку.

Возвращение в дом брата с последующим разоблачением деяний мачехи/невестки и последовавшим их наказанием, инициация завершается, т.к. она стала полноценной женой и матерью.

Таким образом, сказка «Безрукая девушка»/«Косоручка», несмотря на христианское влияние и вкрапления идей христианской морали, воспроизводит вербальный ритуал инициаций. В свете сравнительного анализа разных национальных вариантов, интерпретация сказки Е. Древерманном не может быть принята, т.к. русский и осетинский варианты сказки противоречат такой концепции.

Прмечания

1. Зуева Т. В., Кирдян Б. П. Русский фольклор. Учебник для высших учебных заведений. Москва, 1998
2. Хэмлет Т. Ю. Сюжет волшебной сказки «Чудесные дети» [СУС 707; АТУ 707] в сравнительно-типологическом освещении/Дсс... к.ф.н. – Москва, 2014.
3. *Братья Гримм*. Собрание сочинений в двух томах. М., 1998. Т. 1.
4. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х тт. М., 1957. Т. 2.
5. Ирон адæмон сфæлдыстад [Осетинское народное творчество]. В 2-х тт. Владикавказ, 2007. Т. 2.
6. Köhler-Zülch, Ines: Mädchen ohne Hände. In: Enzyklopädie des Märchens. Band 8. S. 1375–1387. Berlin, New York, 1996.
7. *Lettem M.* Die Brüder Grimm. Leipzig, 1985.
8. *Матвей Парижский* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 тт. (82 т. и 4 доп.). С.-Пб., 1890–1907.
9. *Платонов, А. П.* Одухотворенные люди. Военные рассказы. М., 1963
10. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1991. Т. 1.
11. *Элиаде Мирче*. История веры и религиозных идей. В 3-х тт. М., 2002. Т. 3. – с. 12.
12. *Брюс Линкольн*. Инициация. Женские инициации/Пер. с англ. И. С. Анофриев // Религиозная жизнь. Энциклопедия. <http://religious-life.ru/2014/04/bryus-linkoln-initsiatsiya-zhenskie-initsiatsii-anofriev/>
13. *Пропт, В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
14. Drewermann, Eugen: Lieb Schwesterlein, laß mich herein. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet. München 1992. S. 23–41

ИСТОРИЯ



А. Л. Чибиров

АЛАНЫ-ОСЕТИНЫ. ВОЗВРАЩАЯСЬ К ИСТОРИИ ВОПРОСА

История древних народов всегда была прикрыта завесой тайны. Многочисленные исторические источники, рассказывающие о жизни, быте и культуре царств, народов и кочевых племен древности не всегда отличались конкретикой, полнотой и точностью описываемых фактов. Поэтому исследование истории и культуры номадов как правило сопровождалось определенными трудностями. Порой, чтобы собрать мозаику этногенеза того или иного народа приходилось по крупицам сопоставлять различные данные, находящиеся в плоскости культуры, истории, географии, археологии, этнологии, топонимики, антропологии и даже мифологии. Однако и в этом случае многое из прошлого кочевых народов при наличии противоречащих друг другу источников можно было интерпретировать по разному.

Иранские кочевые племена алан всегда будоражили воображение исследователей. Аланы оставили значительный след в истории, военном деле, культуре не только в ареале своего формирования – южнорусских степях, но и на территории Европы, в истории и культуре раннего средневековья только зарождающейся западноевропейской цивилизации, куда под

мощным натиском хуннов (гуннов) большая часть их была вынуждена мигрировать. Оставшаяся же часть образовала на Северном Кавказе и в Предкавказских степях раннефеодальное государство Алания.

Военное дело римлян, катафрактарии, предания о короле Артуре, аланские боевые псы, аланские лошади – это лишь малая часть аланского наследия Европы. Многие артефакты, свидетельствующие о разных периодах истории алан, затерялись во времени, а другие ждут своего часа в различных европейских архивах. Вполне возможно, что нас еще ожидают открытия в области археологии. Однако и тот исторический материал, который сохранился до наших дней, достаточен для того, чтобы свидетельствовать о важной роли, которую играли средневековые аланские племена в общекавказской и европейской истории. Ярким примером этому могут служить мифы и предания о происхождении европейцев. Так, подчеркивая значимость аланского наследия в Западной Европе и влияния алан в целом на раннюю европейскую культуру, Б. Бахрах в своей работе «Аланы на Западе» ссылается на средневековую армориканскую легенду, согласно которой родоначальником Европы был Аланус [1]. Продолжая тему, известный археолог В. Б. Ковалевская пишет, что «Характеризует отношения древних авторов к Аланам тот факт, что автор составленной в IX в. *Historia Brittorum*, Ненний, эпонимом (родоначальником) Европы называет Алана (Алануса), вводя его в библейский генеалогический ряд» [7]. Согласно преданию, этот персонаж был сыном Яфета, внуком Ноя, и являлся предком бретонцев, бургундов, готов, франков, вандалов и т. д. Второе предание провозглашает Алануса предком бретонцев, возводя его к Энею из Трои и к Яфету [12].

Однако уже тогда предпринимались попытки переписать историю, и даже интерпретировать мифологию в интересах вновь возникающей элиты социальной структуры в условиях меняющейся политической конъюнктуры. Политические реалии любого времени требовали соответствующего мифологического сопровождения. К примеру, искажение, а то и просто замалчивание роли сармато-алан в исторических процессах

в Европе начался в период, когда само название Алан громко звучало на всем континенте. И неизвестно чего в этом звучании было больше по отношению к аланам – страха, ужаса, ненависти или восхищения. Французский исследователь Ярослав Лебединский отмечает, что «роль алан несомненна в истории Галлии в период Великого переселения народов, именно в решающую эпоху перехода от Галлии римской сначала к римско-варварским королевствам, а затем и к меровингской Франкии. Безоговорочна и их культурная экспансия на страну, которая впоследствии должна была называться Францией, а аланы (пусть даже в малой пропорции) входят в число предков французов» [12,187–188]. Впоследствии во французской исторической традиции роль алан стала замалчиваться. Они не только оказались в забвении французской исторической памяти эпохи Великого переселения народов [12,89], но и стали народом, история которого подвергалась безжалостному искажению. К примеру, согласно В. Б. Ковалевской, дальнейшее «игнорирование роли Алан в истории Западной Европы связано с Франкской исторической традицией, начиная с Фредегара, который имя Алан заменил на Франка» [7,74]. Согласно анонимной «Книге истории франков» (*Gestarum Francorum* 727 г.) франки получили свою независимость от Рима, или были освобождены от дани в награду за победу над аланами, обитавшими на Азовском море [12,171]. Между тем истории не известны факты, которые бы свидетельствовали не только о войне между франками и аланами, но и о соприкосновении алан с франками до начала V в. (406–407 вв.), то есть когда аланы форсировали замерзший Рейн и впервые столкнулись с франками [12,171]. И все же причины для подобных искажений фактов в раннефранкских источниках были разными. К примеру, аланы во главе с Респендиалом, перешедшие реку Рейн, прошли по всей Галлии огнем и мечом, практически уничтожая все на своем пути. Естественно, что у франков возникло желание вытравить из своей памяти все, что было связано с аланами, принизить их значение в истории страны, дабы отомстить аланам за нанесенные поражения [12,172].

Между тем современные фальсификаторы истории пресле-

дуют совершенно иные цели. В последнее время на Северном Кавказе наблюдается тенденция политизировать «аланский вопрос», а также подвергнуть ревизии вопрос этногенеза осетин. И невозможно определить, чего в этом вопросе больше – политики, или псевдо истории. В центре внимания мифотворцев от науки оказываются не аланы, в силу обстоятельств переместившиеся на Запад, а та их часть, которая в раннем средневековье образовала на Северном Кавказе крупное политическое объединение. Его история довольно хорошо изучена не только отечественной, но и зарубежной историографией. В первую очередь по археологическим и этнографическим материалам, а также по многочисленным письменным источникам. И тем не менее, борьба за право называться аланами среди некоторых кавказских народов разворачивается нешуточная. Однако, при всех допустимых погрешностях, история это прежде всего наука фактов, совокупности фактов, сопоставления фактов, выдержанных в определенной хронологической последовательности. Не представляется возможным для серьезного исследователя произвольное манипулирование историческими фактами, выпячивание одних, скажем так, «удобных» источников, при полном игнорировании источников «неудобных», не отвечающих сиюминутным политическим и общественным интересам.

Известный ученый – алановед В.А. Кузнецов в заочной полемике с оппонентами, склонными к подобным перегибам «локального масштаба», подчеркивает, что возросшая популярность околоаланской тематики «способствует развитию «творческой» активности ряда историков и филологов, направленных на формирование в общественном сознании народов Северного Кавказа устойчивого комплекса престижных предков в лице алан (речь здесь не идет об осетинах, родство которых с аланами давно установлено). Очевидное гетерогенное происхождение алан, вхождение ряда северокавказских народов в состав аланского племенного союза и раннефеодальной государственности дало возможность радикальным историкам настаивать на приоритетном положении своих народов в контексте аланской истории» [11].

Естественно, что аланское влияние распространялось в Центральном и Северо-Западном Кавказе, на народы, с которыми они соприкасались в его предгорьях, и аланы косвенно являются частью истории, прошлого народов Кавказа. Подобно тому, как и могущественное племя хазар, частью объединения которых в свое время являлась Алания. Однако прямыми потомками аланских племен, аорсов и сираков, оставшихся в регионе после нашествия гуннов, следует считать осетин. Это определение давно утвердилось в мировой исторической науке, и не существует аргументированных предпосылок для утверждения обратного. Все исследователи, приверженцы подобного взгляда на проблематику опирались на два основных маркера. Такими показателями являются осетинский язык, уходящий корнями в индо-иранское прошлое, а также Нартский эпос и другие ярко выраженные элементы духовной культуры осетин, предтечей которой являлся скифо-сармато-аланский мир.

Вполне возможно переписать историю в локальном масштабе, однако не представляется допустимым игнорировать огромный пласт исторической науки, начало которому было положено не двадцать или тридцать лет назад как бы этого хотелось нашим оппонентам, а гораздо раньше, в конце XVIII-начале XIX в. В связи с этим логично предположить, что впервые о неразрывной связке аланы- осетины заговорили вовсе не представители осетинского научного сообщества.

Историография вопроса изучена вполне подробно, достаточно систематизирована. В последнее время наиболее полно она представлена в работах профессоров Ю. С. Гаглойти и Ф. Х. Гутнова.

Вкратце же изучение вопроса складывалось следующим образом. Впервые в научной литературе концепция о генетической связи осетин с аланами была озвучена Герхардом Фридрихом Миллером, русским историком, профессором и членом Санкт Петербургской Академии наук. В своей работе «О народах, издревле в России обитавших», изданной в 1773 г., он высказал мнение о родстве осетин с раннесредневековым аланским племенем ассы. Говоря о том, что «Алане были Готский

народ», он далее продолжает: «Карпини и Рубрук в тринадцатом веке упоминают об аланах, коих они при путешествии своем находили. Первый равняет их с черкасами, и дает им прозвание Ассы, которое, кажется в сродстве с нынешними Осседами» [13].

Далее, в 1802 г. польский ученый и путешественник Ян Потоцкий издал в Санкт Петербурге книгу на французском языке, под названием «Начальная история народов России», в которой автор специально рассматривал вопрос о происхождении осетин. Почетный член Российской академии наук, Потоцкий занимался древней историей народов России в том числе и в контексте со скифской проблематикой. Согласно его выводам осетины являются ветвью алан-асов, потомками «осилов» Птолемея, «сарматов-мидян» Диодора Сицилийского и Плиния. [19].

В начале XIX в. известным немецким востоковедом Ю. Клапротом было выдвинуто поистине революционное утверждение о генетической связи осетин с аланами, которое как античные, так и средневековые историки и географы с I в. н.э. прочно локализируют на Северном Кавказе. В исторической науке принято считать за точку отсчета именно его взгляд на проблему этногенеза осетинского народа. Дальнейшие исследования лишь показывали верность этой концепции.

В 1812-1814 гг. Клапрот издает в Германии два тома «Путешествия на Кавказ и в Грузию, совершенных в 1807-1808 гг.», в которых впервые было сказано о генетической взаимосвязи ираноязычных осетин со скифами, сарматами и аланами. Позже, в 1822 г. в Париже отдельной брошюрой была издана его же работа («Memoire dans lequel on prouve l'identite der ossetes, peuple de la Caucase, avec les Alains du moyen age». *Annales des Voyages*. XVI.1822), в которой ученый в развернутой форме еще раз обосновал выдвинутые им доказательства идентичности алан с осетинами. Статья Клапрота в последующем и будет считаться доказательством его приоритета в этой области. Согласно его утверждению, в VII в. до н.э. скифы переселили колонии мидийцев «в Сарматскую страну, расположенную в северной части Кавказа... Современные осетины происходят от этой ко-

лонии...». При этом он отмечал генетическую преемственность средневековых алан и позднейших осетин (осетины – «это одновременно и аланы») [17].

К концепции Потоцкого и Клапрота в основном примыкал и швейцарский археолог, этнограф и натуралист Фредерик Дюбуа де Монпере, посвятивший этнической истории осетин специальную главу в IV томе своего труда «Путешествия вокруг Кавказа». Монпере рассматривал «алан, асов и иронов-осов» как родственные между собой племена, тремя одновременными волнами переселившиеся на Кавказ» [21]. Август Гакстгаузен, побывавший в России в 1843 г., вслед за Герхардом Миллером также придерживался германской теории происхождения осетин. Он считал, что осетины происходят от готских и других германских племен, разбитых гуннами и укrywшихся в горах Кавказа. [4]. Еще одна теория принадлежит французскому ученому В. де Сент-Мартину, который считал, что аланы появились на Северном Кавказе в результате миграции из Согдианы и Арала в I–III вв.н.э. Алан и осетин он рассматривал хотя и родственными, но разными народами. [22].

Одной из причин столь большого интереса к осетинам, как этносу, среди исследователей следует считать резкое отличие осетинского языка от языков других народов Северного Кавказа. Сент-Мартин придавал большое значение изучению «осетинского языка, вне всякого сомнения, самого важного из языков Кавказа из-за его связей с основными языками Европы и Азии большой индоевропейской группы». Французский ученый высказывался и против этнонима «Осетины», которое ввел академик Андреас Шегрен. «Это название, постоянно употребляемое г-ном Шегреном, так же, как и Клапротом и всеми другими русскими, немецкими и французскими авторами, тем не менее, не является подлинным этнонимом: это слово совершенно неправильного образования... грузины всегда называли иронов осами, а их страну Осетией, добавляя к названию народа окончание, которое в грузинском языке служит для обозначения территории в целом. Осетия, таким образом, означает страну, а не народ. Но русские, в свою очередь, придали этому слову форму «осетинцы», жители Осетии, а другие народы Ев-

ропы переняли эту форму, смягчили ее и сделали из нее название «осеты», которое и закрепилось в употреблении» [23].

Теория аланского происхождения осетин все более утверждалась среди мировой научной общественности, находя среди них новых приверженцев, хотя сомнения по поводу ранних периодов истории осетин все еще оставались. Так, в 1836 г был издан большой коллективный труд под названием «Обозрение Российских владений за Кавказом». Издатель книги В Легкобытов в комментариях обратил внимание на то, что аланы арабских географов жили там же, где и аланы Птолемея и Иосифа Флавия, и «где ныне живут Осетины». Следовательно, и в начале н.э., и в XIV в., и в XIX в. народ этот оставался «там же, и что поэтому не без основания Осетины могут быть признаны Кавказскими Аланами средних веков» [16]. Примерно в это же время И. Бларамберг завершает работу над своим фундаментальным трудом о горских народах. Касаясь происхождения осетин, он вслед за Ю. Клапротом и В. Легкобытовым, назвал их потомками «сармато-мидийцев» и «алан». Он также пришел к выводу о тождестве алан и осетин [2].

Значимыми для осетиноведения первой половины XIX в. являются работы словацкого и чешского слависта П. И Шафарика, автора фундаментальной работы «Славянские древности» (1847 г), который также коснулся вопроса происхождения осетин. Шафарик полностью отождествлял осетин с аланами, рассматривая последних в тесной связи с языгами и роксаланами. Касаясь проблемы соотношения алан с осетинами, П.И. Шафарик подчеркнул: «Нынешние Аланы, обитающие в Северной части Кавказских гор, называют сами себя Ирон, а землю свою – Иронистон, напротив того Грузинцы именуют их Осами или Овсами, землю их – Осетией, русские же – Асами, Осетинцами (Осами, Осетинцами)» [5].

Во второй половине XIX в. в изданиях, посвященных кавказской проблематике, таких как «Сборник сведений о кавказских горцах», газета «Терские ведомости» и др. появляются статьи член Кавказского отделения Императорского Русского географического общества В.Б. Пфафа. В таких статьях, как «Материалы для древней истории осетин», «Народное право

осетин» В. Б. Пфаф предпринял первую попытку систематизированного написания истории алан-осетин с древнейших времен до Крестьянской реформы 1861 г. Однако гипотезы Пфафа по видению исторического прошлого Осетии страдали необоснованным разнообразием, при том, что он не особо заботился об их подтверждении историческими данными, что приводило к серьезным ошибкам в выводах. К примеру, по его мнению, «осетины, по своему происхождению иранцы и принадлежат к той ветви мидо-персидского племени, которая в Европе известна под названием сарматов». Свой вывод Пфаф обосновывал этимологией названий крупнейших южнорусских рек, которые объясняются из осетинского языка, самоназванием осетин «ирон», наличием в осетинском языке индоевропейских слов, некоторыми «арийскими», якобы, обычаями и, наконец, наружностью осетин. Вывод Пфафа о прямой генетической связи осетин с древними сарматами обоснован, однако тут же Пфаф утверждает, что «осетины никогда не были чистыми сарматами, – они уже в глубочайшей древности перемешались со многими другими племенами, прежде и раньше всего с каким-то семантическим племенем». В рецензии к работам Пфафа в издании «Сборник сведений о кавказских горцах» указывалось, что в них «не видно полного основания для принятия тех выводов и предложений, к которым приходит автор» [20]. Суть претензий у исследователей к Пфафу сводилась к тому, что Пфаф по сути подменил конкретный анализ этногенеза осетин общими рассуждениями об их ираноязычных предках (сарматах, аланах) и «совершенно фантастическим» утверждением о синтезе иранцев-осетин с семитами в XV в. до н.э. [20,2–8,23].

Несмотря на то, что Пфаф достаточно вольно интерпретировал фактический материал, не подтверждая его какими-либо доказательствами, ценность его работ заключалась в том, что в них был собран почти весь доступный в то время материал. Они безусловно повышали интерес к далекому прошлому осетинского народа, так как впервые в литературе была дана широкая и разносторонняя характеристика социальных отношений у алан-осетин [9].

Нельзя также не отметить и работы, посвященные Осетии

и осетинам, другого русского исследователя Д.Л. Лаврова. Его работа под названием «Исторические сведения об Осетии и осетинах» была опубликована в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» в 1883 г. в Тифлисе. Материал, предоставленный автором, весьма интересен для анализа, и представляет неожиданные версии этногенеза осетин. Помимо прочего, Лавров приводит следующий исторический факт: «Помпей, разбивший Митридата Понтийского, настойчиво преследовал его через земли осетин-аланов и Кавказские ворота. Аланы, собравшие 60 тысяч пехоты, и 22 тысячи конницы хотели было отразить дальних иноземцев, но были разбиты. Римские войска в числе сражавшихся аланов-осетин заметили много женщин. Последнее обстоятельство ввиду существовавшего у древних народов сказания об амазонках было причиной того, что римские солдаты некоторые из найденных после сражения предметов одежды и вооружения признали амазонскими»[18].

Очень важным событием для отечественного кавказоведения стало издание трудов известного общественного деятеля, ученого, академика императорской Санкт-Петербургской академии наук М.М. Ковалевского, друга и коллеги другого известного ученого-осетиноведа В.Ф. Миллера. По убеждению М.М. Ковалевского, «Всеволоду Миллеру окончательно удалось обосновать тот взгляд, что осетинский язык принадлежит к иранской ветви арийских языков» [5,13]. Далее, согласно ему, иранское происхождение осетин, «доказанное В. Миллером лингвистическими данными», нашло подтверждение в письменных источниках и археологических материалах. В давние времена на Северном Кавказе появились «кочевья Иранцев... в их числе были Аланы, отождествляемые нередко средневековыми писателями с народом Асси или Яссы наших летописей, иначе говоря, с осетинами». Мысль о тождестве алан и осетин показалась М.М. Ковалевскому настолько значимой, что он повторил ее еще раз: «показания грузинских летописцев о древности осетин находят себе решительное подтверждение в однохарактерных свидетельствах древних писателей об Аланах». [8].

Подводя итоги анализа историографии XIX в. необходимо отметить одного из крупнейших представителей русской науки конца XIX и начала XX вв. В. Ф. Миллера. Его «Осетинские этюды» являются классическим произведением, настольной книгой для исследователей истории, права и этнографии осетин. Нет необходимости в анализе всех его работ, поэтому в контексте рассматриваемого вопроса мы обратимся лишь к третьей части фундаментального труда, в которой рассмотрены вопросы древней и средневековой истории алан. В. Ф. Миллер убедительно обосновал генетическую связь между кавказскими аланами и осетинами, приведя доказательства того, что имя кавказских алан распространялось на предков осетин. Рассматривая древние и средневековые периоды жизни «оссов» (алан), В. Ф. Миллер детально остановился на вопросе исторической этнонимии и доказал принадлежность этнонимов ос, алан и яс к одному и тому же народу [14]. Опираясь на солидную источниковедческую базу, он пришел к убеждению о принадлежности языка осетин «к иранской группе индоевропейской семьи»; предки осетин «входили в состав тех иранских кочевых племен, которые были известны за многие столетия до Р. Хр. под именем сарматов и отчасти скифов...» [14,100–101]. В другой работе ученый писал, что осетины являются остатком большого иранского племени, в классическую древность известного под именем понтийских скифов и сарматов, а в средние века – под именем алан [15]. «Осетинские этюды» В. Ф. Миллера бесспорно являются достоянием мировой науки и до сих пор вызывают большой интерес [6].

В дальнейшем, если следовать хронологическому порядку, то в контексте теории, предполагающей принадлежность осетинского языка к иранским, предложенной с Я. Потоцким и впоследствии обоснованной В. Миллером, следует упомянуть и работу немецкого ученого Х. Хюбшмана, посвященную этимологии осетинского языка. (H. Hubschmann. *Etymologie und Lautlehre, der Ossetischen Sprache*. Strassburg. 1887.). Еще один ученый конца XIX в, К. Мюлленхофф в своей работе под названием *Deutsche Altertumskunde* В. III, изданной в Берлине в 1892 г., рассматривал осетин как потомков древних сарматов,

связующим звеном между которыми он называл алан.

Беспорным прорывом в осетиноведении наряду с трудами В. Ф. Миллера, надолго стала работа «Аланы по сведениям классических и византийских авторов» известного русского ученого, филолога-классика и историка Ю. А. Кулаковского. В своей книге, изданной в 1899 г., он проследил политическую историю алан от времени их появления на европейской арене до монголо-татарских походов, а также счел необходимым подчеркнуть актуальность исследования истории ираноязычных племен Кавказа, «так как судьбы алан составляют часть до-русской, если можно так выразиться, истории нашей родины» [10]. Касаясь проблемы этногенеза, ученый ограничился лишь констатацией того, что осетины – «потомки и остаток древних алан».

Интерес к алано-осетинской проблематике не ослабевал у западных ученых и к началу XX в. К примеру, шведский ученый Э. Шарпентье в своей статье «Этнографическое положение тохаров», опубликованной в 1917 г определяет современных осетин не потомками, но «соплеменниками» средневековых алан. Вместе с тем он отмечает, что «Осетины, как самостоятельная часть большого аланского народа со своих насиженных мест в Трансоксиане и Согдиане попадают на Кавказ через юг Каспийского моря; в то время, как собственно аланы шли из Киргизских степей и Поволжья в области на Кубани и Терек» [22,363]. Шарпентье, также, как и Сен Мартен, был глубоко убежден в центральноазиатском происхождении как осетин, так и алан. Аргументация его сводилась к следующему: «их грузинские соседи всегда строго различали Алан-ети и Осети; Константин Порфирородный упоминал алан, управляемых собственным царем, и асов (осетин) внутри Кавказа, среди которых находилось несколько вождей племен; арабскому автору Масуди (943 по Р. Хр.) также казалось необходимым проводить различие между аланами на севере и осетинами внутри Кавказа» [22,363–364].

Но согласно Ю. С. Гаглойти, эти аргументы весьма уязвимы: «Осами грузинские летописи и историки в разное время называли скифов, сарматов, алан и осетин. Иными словами, в

культурных кругах Грузии ставили знак равенства между названными этносами, тем самым признавая преемственность ираноязычных скифов-сарматов-алан-осетин. [5,17].

Австрийский исследователь Р. Блайхштайнер в своей работе *Das Volk der Alanen* вышедшей в Вене в 1918 г., называет осетин потомком сакского (скифского) народа, жившего некогда на Понте, чей язык, «как выяснилось из собственных имен, был предшественником осетинского. Этот народ с I в. н.э. выступает под именем алан, которое восходит к имени ариа, как называют себя восточные осетины». [3].

Современная историография вопроса весьма обширна, и вполне изучена. Нет необходимости в рамках отдельно взятой статьи приводить весь доступный материал. В данной работе мы лишь обозначили историю вопроса, такой, какой она представлялась в XIX, начале XX века. Это еще раз подчеркивает тот факт, что интерес к этногенезу осетинского народа не является сиюминутным, что школа, представленная такими именами как Я. Потоцкий, Ю. Клапрот, В. Миллер и др, насчитывает более чем двухсотлетнюю историю. Подводя же итоги общего экскурса в прошлое рассматриваемой темы, хочется отметить, что видение вопроса этногенеза осетинского народа, которое сформировалось в XIX в. в дальнейшем было развито и дополнено такими видными учеными как Э. Миндз, М. Ростовцев, Г. Вернадский, Ж. Дюмезиль, Я. Харматт, Тойблер, Л. Згуста, Г. Бейли, Т. Сулимирский, В. Ковалевская, Б. Скитский, Ж. Грисвар, Ф. Тодарсон А. Алемань, Гадло, В. Кузнецов, и т.д. В основе своей все вышеуказанные ученые вне зависимости от временных и географических рамок своими работами подтверждают основную концепцию, сложившуюся более двух веков назад – осетины являются прямыми потомками ираноязычных скифо-сармато-аланских племен.

Однако в контексте с наблюдаемым в последнее время нездоровым всплеском интереса к этногенезу алан-осетин необходимо подчеркнуть следующее. Вопрос принадлежности к этносу – прямым потомкам алан – следует рассматривать исключительно в культурно-исторической плоскости, воспринимать его как тему для обсуждения историков, этнологов ан-

тропологов и культурологов, не политизируя вопрос, и не обозначая его краеугольным камнем своей исключительности. И конечно же, не поддаваясь некоей «аланомании», в последнее время охватившей Северный Кавказ, когда, согласно все тому же В. А. Кузнецову ученые разных специальностей и интеллектуалы из разных республик стремятся привязать историю своего народа к истории алан и Алании: «Идет холодная война за передел аланского историко-культурного наследия, делаются попытки переписывания истории». «Историческое мифотворчество, продолжает автор, проявившееся на Северном Кавказе, нельзя игнорировать, его следует рассматривать как часть современного кавказоведения, но как знание околонуточное и деструктивное по социальным последствиям. Более того, как проявление этнонационализма оно опасно. Участие дипломированных ученых в создании и пропаганде исторических мифов, свидетельствует о недостаточной цивилизованности и профессиональной культуре, политическом конформизме и явном непонимании социальной сущности науки как инструмента объективного познания действительности» [11,138]. К сожалению, вопросы, поставленные В. А. Кузнецовым в 2004 г все так же актуальны и сегодня.

Примечания

1. *Бахрах Бернард С.* Аланы на Западе. Изд-во «Ард», М., 1993. С.97.
2. *Бларамберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992, с. 133–139.
3. Bleichsteiner R Das Volk der Alanen, SS. 6–7, 10–11.
4. *Гакстгаузен А.* Закавказский край ч. II, СПб, 1857, С.93, 117–118.
5. *Гутнов Ф.Х.* Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Вл., 2001. с. 12.
6. История Северо-Осетинской АССР в двух томах. Т I, Ордж., 1987, С.355–356.
7. *Ковалевская В.Б.* Аланы в Западной Европе. Сопоставление данных истории, археологии, лингвистики и антропологии // Аланы Западная Европа и Византия, Вл., 1992. С.74.
8. *Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон. В

- 2 томах, М. 1886, т. 1, с. IV. с. 11–12,15–21.
9. *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке, КЭС.Т.11, М., 1959, С.262.
10. *Кулаковский Ю.* Аланы по сведениям классических византийских писателей 1899, кн. 13 с. 167.
11. *Кузнецов В. А.* Введение в кавказоведение. Вл., 2004. С 138.
12. *Лебединский Я.* Сарматы и аланы в Галлии IV–V вв. История и наследство. Алано-Кавказская библиотека.Вл.,2016. с. 172.
13. *Миллер Г. Ф.* О народах, издревле в России обитавших. Санкт Петербург, 1773. С.18.
14. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. III.1887, С.45–48.

ОТ СЛАВЯНО-АЛАНСКИХ
ДО РУССКО-ОСЕТИНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Ираноязычные племена евразийских степей – скифы, сарматы, аланы – с момента выхода на историческую арену сразу же попали в поле зрения древних авторов. Перемещаясь во времени и пространстве, вступая в контакты с разными народами и цивилизациями, они волею судьбы оказались участниками многих важных событий мировой истории, то являясь одной из причин крушения крупных держав, то, напротив, способствуя возникновению новых государств. Заимствуя у соседних народов некоторые обычаи и традиции, элементы культуры, принимая в свои ряды и ассимилируя иноплеменников, скифы и сарматы, в свою очередь, легко внедрялись в иноэтническую среду, влияя на ход социальных и культурных процессов. Например, аланы, по словам Г. Вернадского, «сыграли одну из самых важных ролей в истории древнего мира, равно как и в начале средних веков... аланы... служили соединительной линией... между народами степей и Средиземноморья, между Востоком и Западом... важность аланского искусства в истории цивилизации была широко признана еще до наших дней» [1].

Действительно, алан мы находим на огромном пространстве от Испании на западе до Ирана на востоке, от Британии на севере до Африки на юге. В Риме и Константинополе они стояли во главе кавалерийских отрядов, полков, армий, были крупными землевладельцами и консулами, патрициями и претендентами на императорский престол. В целом, как вслед за Б. Бахрахом, отмечает **В. Б. Ковалевская**, аланы «были в хорошей позиции, чтобы стать частью новой средневековой аристократии, ее элиты» [2].

Согласно анализу итальянского ученого Ф. Кардини, «возникновением средневекового рыцарства Запад обязан... прежде всего, иранским народам, находившимся к северу от Кавказа – скифо-сарматам... средневековая военная структура запечатлела в себе только им одним свойственный оригинальный облик. Нет сомнений, что это особенно проявилось

на техническом уровне. Однако нам представляется, что это утверждение применимо и к сфере духовного влияния» [3, 42]. Примечательно, что несколько алан было канонизировано католической церковью. В Западной Европе аланы, по Б. Бахраху, не только оказали «влияние на развитие военного искусства и облика аристократии», но и оставили след «в художественном ремесле, религии и литературе» [4, 108–110, 114–141]. Ираноязычные пришельцы оказали такое влияние на быт и культуру народов Старого Света, что автор «Истории Британии» эпонима [родоначальника] Европы назвал Аланом [2, 74].

Заметный след оставили аланы в истории народов юго-восточной Европы. Показательно в этом отношении иранское имя основателя Дунайской Болгарии хана Аспарука. Лингвисты в этнониме видят иранский термин *Aspa-ruk* «светлый конь» и рассматривают это как свидетельство тесного переплетения «булгарских и иранских элементов». Некоторые современные болгарские исследователи полагают, что население протоболгарского социума изначально являлось полиэтническим, включавшее в себя потомков сарматов. Аланы входили и в состав населения Хазарии, что привело к культурно-религиозному синтезу и появлению в структуре хазарского пантеона иранских божеств [5, 19–20].

Значительную роль играли аланы [как скифы и сарматы на юге России. А.П. Новосельцев, отмечая некоторые лексические заимствования древнерусского языка, подчеркнул, что, например, термины «богатырь» и «боярин» имеют «явную иранскую этимологию». И в принципе речь должна идти «о лексическом и даже общественном наследии древних насельников нашего юга – иранцев..., часть которых слилась со славянами и участвовала в этногенезе юго-восточной части русского славянства» [6, 42]. Новые исследования ученых подтверждают данный вывод. Анализ материалов погребения VI–VII вв. у с. Мохнач вблизи Харькова привел археологов к выводу «о более глубоком, чем это считалось ранее, проникновении сармато-аланских элементов культуры в среду славянского населения» [7, 120]. Как тут не вспомнить слова П.И. Шафарика: «Деяния Алан весьма важны для истории древних Славян» [8].

Проблема древних иранцев юга России вызывает интерес и по другим аспектам; отметим некоторые из них: 1) время формирования и этносоциальное развитие различных иранских союзов племен; 2) их роль в этнических процессах и эволюции общественного устройства горцев Кавказа; 3) место в этнической истории алан-осетин; наконец, 4) соотношение между различными ираноязычными «археологическими культурами» [по терминологии В. А. Городцова]. Говоря о последнем аспекте, отметим, что практически все специалисты признают преемственность ираноязычных этносов нашей страны. Тем не менее, скифология, сарматоведение и алановедение существуют фактически автономно, из-за чего имеются искажения в освещении некоторых вопросов. В частности, в таком важном вопросе, как генезис осетинского/аланского/народа, недостаточное внимание уделяется ираноязычному населению Кавказа в античный период, а это мешает познанию исторических процессов во всей полноте и динамике. Согласно общепризнанной точке зрения, основу современного коренного населения Северной и Южной Осетии составили смешавшиеся с кавказскими племенами аланы.

При таком подходе как бы за бортом остается участие в этногенезе осетин скифов и сарматов. Вспомним предостережение В. И. Абаева об опасной тенденции «умалить или свести к нулю роль скифо-сарматского элемента в формировании осетинской этнической культуры». Возражая против этого, ученый отметил: «Имеем два объективных факта. Первый: иранские племена приходили и оседали. Второй: там, где они оседали, уже существовало коренное местное население/об этом говорит хотя бы топонимика/, и нет никаких сведений, чтобы это население было истреблено или куда-нибудь выселилось. А раз так, то современное население этих мест может быть только результатом смешения указанных компонентов» [9, 18].

Ираноязычные племена оказали влияние на судьбы не только предков осетин, но и других горских народов. Особое место в истории Кавказа принадлежит аланам. Появившись здесь на рубеже н.э., они около полутора тысяч лет влияли на ход политических событий. Следует учитывать и тот факт, что

современный этнический состав населения Северного Кавказа в основном сложился именно в указанный период. В этногенезе горских народов в той или иной степени принимали участие и аланы. Их вклад в этот процесс «еще требует всесторонней научной оценки, но и для осетина, и для балкарца, и для карачаевца наших дней нет сомнения в том, что аланы – их славные предки» [10,7], хотя иранскую речь сохранили только осетины.

Со второй половины 80-х гг. в отечественной науке происходит мучительный процесс раскрепощения исторического сознания, отказа от привычки к устоявшимся схемам и директивным оценкам, от страха «ошибиться» и не попасть в «общую струю» [11,8]. С этого же времени резко возрастает интерес к ранним этапам истории народов.

В нашей стране в «постперестроечный» период история, по оценкам специалистов, «приобрела огромную, можно сказать даже чрезмерную, актуальность. Это относится к так называемой этнической истории» [12, 7]. Однако удовлетворение возросшего спроса на историческую литературу «профессионально» не подготовлено. К тому же имеют место попытки во что бы то ни стало в кратчайшие сроки заполнить зияющие пробелы в изучении прошлого того или иного народа. Такая попытка без подготовки квалифицированных кадров, без должного обеспечения необходимыми средствами чревата негативными последствиями. К сожалению, появились просто поверхностные, конъюнктурные исследования, наносящие вред не только науке, но и обществу. Как тут не вспомнить М. Блока: «Дурно истолкованная история, если не остеречься, может в конце концов возбудить недоверие и к истории лучше понятой» [13].

Еще П. И. Шафарик, опираясь на Эдду, предполагал, что скандинавы «заимствовали многие религиозные обряды у Алан». Этноним «аланы» в глубокой древности был занесен в Скандинавию «скитавшимися Норманнами...». П. И. Шафарик полагал, что от алан «происходил Один, знаменитый герой Скандинавских повестей» и главный бог викингов. В сагах «главное жилище Асов называется *Asgard*, т. е. город или край Асов, в котором объяснители обыкновенно видят небольшую область Аспургиан, на берегу Черного моря, или же нынешний

город Азов на Дону, хотя, может быть, под ним разумелось собственно местопребывание Алан где-нибудь на Днепре». В другом месте Шафарик писал: «можно полагать, что Один был герой, происходивший собственно от Сарматских Алан и поселившийся в Скандинавии» [8].

Не менее дискуссионной остается история номадов. Упрощенный взгляд на кочевников как на варваров, не создавших свою цивилизацию, имел широкое хождение в науке вплоть до наших дней. Справедливости ради надо сказать, что в последние несколько лет имеет место «смена парадигм» – так условно охарактеризован процесс, происходящий в современной науке в отношении к «варварам», «варварскому миру» [14, 112].

Г. Вернадский подчеркнул значение Кавказа и алан в ранней истории славян. «Аланы, особенно та их ветвь, что известна как роксаланы (рухсасы), играли огромную роль в консолидации и объединении антов и других южнорусских племен. Вероятно, правящий класс у антов был аланского происхождения». Говоря о значении Кавказа, ученый отметил, что регион «культурно – как и можно было ожидать -... был местом встречи Востока и Запада, христианства и ислама, византинизма и ориентализма, иранской и тюркской цивилизаций и образов жизни. В силу такой сложной исторической почвы... к взаимоотношениям между Русью и Кавказом следует подходить как к особой проблеме». «Из коренных племен Северного Кавказа два представляются особенно важными для изучающего русскую историю из-за ранних и близких связей с русскими. Это осетины и касоги (адыгейцы)» [1, 375, 376]. Вообще, к проблеме взаимовлияния ираноязычных и славянских племен Г. Вернадский обращался во многих своих исследованиях. «Иранский период обладал фундаментальной значимостью для последующего развития русской цивилизации... именно иранцы заложили основание политической организации восточных славян. Искусство Древней Руси было также пропитано иранскими мотивами» [15, 115–116].

Примечания

1. *Вернадский*. Киевская Русь. Тверь-М., 1996
2. *Ковалевская В. Б.* Аланы в Западной Европе // Аланы: Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992
3. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М. 1987
4. *Бахрах Б.* Аланы на Западе. М., 1993
5. *Бубенок О. Б.* Ясы и бродники в степях Юго-Восточной Европы. Киев, 1997
6. *Новосельцев А. П.* Некоторые черты древнерусской государственности в сравнительно-историческом аспекте // ДГТ СССР. М. 1986
7. *Аксенов В. С., Бабенко А. И.* Погребение 6–7 вв. у сел. Мохнач // Российская археология, 1998
8. *Шафарик П. И.* Славянские древности. 1837. Т.1, кн. 2, 3
9. *Абаев В. И.* Этногенез осетин по данным языка // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967
10. *Ковалевская В. Б.* Аланы и Кавказ. М., 1984
11. *Чубарьян А. О.* Опыт мировой истории и идеология обновления // Всеобщая история: дискуссия и новые подходы. М., 1989. Вып. 1.
12. *Капица М. С.* Новые подходы в теориях и методиках востоковедных исследований // Восток, 1992. № 2
13. *Блок М.* Апология истории или Ремесло историка. М., 1986
14. *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб, 1999
15. *Вернадский Г.* Киевская Русь. Тверь, 1996.

Н. Д. Чекулаев

**ГЕНЕРАЛ-АНШЕФ В. Я. ЛЕВАШОВ
КАК РОССИЙСКИЙ ПРАВИТЕЛЬ НА КАВКАЗЕ
(1722–1735 гг.)**

Василий Яковлевич Левашов – один из тех особенных людей, деятельная жизнь которых заметна в истории России. Он вошел в российскую историю как военный и государственный деятель.

В 1722 г. в чине бригадира последовал за императором в Персию: города Дербент и Баку, провинции Гилян, Мизандрон, Астрабат, со всеми к ним принадлежащими землями, были уступлены России шахом Тахмаспом II. [9].

В посланных Петром I указах бригадиру В. Я. Левашову, начальствовавшему в Гиляне, и консулу Аврамову (от 17 апреля, 17 мая и 3 июня 1723 г.) предписывалось склонять Махмуда не отдавать себя под турецкую протекцию, обещать помощь, если турки будут его притеснять. Отношения с Махмудом, однако, были прерваны, когда русское правительство договорилось с законным правителем Ирана Тахмаспом II. Левашов действовал только от своего имени и под величайшим секретом [8]. 20 апреля 1723 г. из Астрахани в Гилян морским путем был отправлен 2 тысячный отряд с 24 орудиями под командой бригадира В. Я. Левашова [3].

Петр I в 1723 г. поручил начальство В. Я. Левашову в Гиляне: трудная, опасная должность, которую он сумел выполнить с успехом. Указом 16 сентября 1723 г. ему было поручено приступить к управлению прикаспийских провинций, от Дербента до Астрабата. Того же числа выдана ему грамота на звание верховного управителя в Гиляне и «обо всех прочих провинциях» [9].

В 1723 г. бригадир В. Я. Левашов получил указ разведать в Гиляне и других, уступленных России персидских провинциях о наличии там селитры [4]. Бригадир В. Я. Левашов получил указ об отправке из Гиляна ко двору сухих фруктов, а также собрать сведения о том, какие фрукты там роятся и по какой цене продаются [7].

Правителю Гиляна бригадиру В.Я. Левашову правительственный указ предписывал собирать доходы, а особенно изыскивать то, что шло мимо местной казны, и объявить жителям, чтобы они подати и доходы по-прежнему платили и все сполна (без утайки) ему отдавали [12].

Петр I имел намерение завести дворцовые хозяйства, подобные дербентскому, и в других местах Прикаспья. Находясь в Гиляне бригадиру В.Я. Левашову было приказано сделать «пробу» по изготовлению арака из риса и вина из тамошнего винограда (1724 г.). В.Я. Левашов просил прислать к нему виноградных мастеров, чтобы развести в Гиляне «особые сады» для виноделия, так как все гилянские сорта винограда были лесными, и для посадки не годились [5].

Следующее происшествие послужит примером его деятельности и непоколебимого мужества. В.Я. Левашов находясь в городе Рящ и имев под команду не более шести батальонов пехоты, пятьсот драгун и несколько рот легкого войска был окружен двадцати тысячным корпусом персов, целые четыре месяца защищался в караван-сараяе, им самим укрепленным и в маленькой крепости, построенной им на выезде из города по Казбинской дороге, и все нападения персов отражал с великим для них уроном. Военный талант и мужество генерала В.Я. Левашова заставили неприятеля снять осаду и отступить [9].

В целях обеспечения безопасности от турок, начальник гилянского корпуса бригадир В.Я. Левашов приказал построить редут и Новую крепость, чтобы прикрыть Решт с западной стороны от всех неприятелей «лезгинцев», «тальшинцев», в том числе от турков. Решт стоял на берегу залива Энзели, представлявшего собою удобную гавань, и обеспечивавшего русским войскам надежную морскую коммуникацию. Бригадир В.Я. Левашов придавал решающее значение сохранению за русскими этого пролива, включая в число подлежащих обороне Зинзлинского пролива, Перибазара с магазинами, Рящ, новую крепость, редут, и Кескер, и крепость Катеринополь с магазинами [6].

В Гиляне начались антирусские выступления. 10 сентября 1724 г. В.Я. Левашов пишет в Астрахань командовавшему Пер-

сидским корпусом генерал-поручику М. А. Матюшкину, что местные жители бегут в леса, скопища бунтовщиков увеличиваются, доходов не платят, торговля приезжих купцов прекратилась, пошлинный сбор не поступает [1]. Константинопольский договор еще больше обострил положение. В. Я. Левашов 18 октября 1724 г. доносил, что персияне отказываются признавать над собой власть России, но постоянно поднимают восстания против российских войск, учиняя при этом непрерывные нападения на крепости [9].

В 1728 г. В. Я. Левашов пишет донесение о наличии больших недоимках в сборах с персиян и о невозможности собрать их [2]. 17 апреля 1728 г. В. Я. Левашов писал главнокомандующему кн. В. В. Долгорукову, что из-за непривычного для российских людей местного климата в войсках Низового корпуса много больших и умерших военнослужащих [9].

Анна I своим указом 19 июля 1730 г. назначила генерал-лейтенанта В. Я. Левашова командующим Низовым Корпусом и областями от Гиляна до Терека, повелела ему лично присутствовать при заключении трактата с Тахмаспом. Оставленный полномочным послом в Персии, привел он в порядок завоеванные провинции, усмирил недовольных, разгромил бунтовщиков. Искусно и с благоразумием, бережливостью скопил несколько миллионов персидской монетою, которая регулярно пересылалась в Россию. Заставил турок, которые в то время вели войну с Персией, в первый раз прибегнув к помощи России. Избавил от гибели Али – хана, осажденного с многочисленным войском в городе Ардевиле, обеспечил его провиантом и деньгами, помог ему невредимо с несколько тысячами войска пробиться к границам Турции, а город Ардевиль, без всякого кровопролития, вернул персиянам, за что удостоился благодарности от Турции и от Надир-шаха [2].

В сентябре 1730 г. для дальнейших переговоров по вопросу о границах России с Турцией и Ираном, русское правительство отправило в Иран видного дипломата П. П. Шафирова. В качестве второго уполномоченного при этих переговорах, должен был выступать командующий войсками в прикаспийских провинциях генерал-лейтенант В. Я. Левашов. Переговоры о раз-

граничении земель было решено вести в Реште [9].

7 октября 1730 г. состоялся высочайший указ генерал-лейтенанту В.Я. Левашову обеспечить отправку грамоты императрицы Анны I к шаху Тахмаспу II и письма канцлера гр. Головина к Надиру секрете от турок [6].

Сестра уцмия Кайтага просила у генерала В.Я. Левашова, для себя и для одного из своих родственников, Сальянскую область и ее доходы, и владеет ею несколько лет [11].

11 сентября 1730 г. в Персию отправлен полномочным министром действительный статский советник барон П.П. Шафиров, для помощи генералу В.Я. Левашову, при переговорах о договоре с Персиею. В 1732 г. вместе с бароном П.П. Шафировым, он заключил Рештский русско-иранский договор [2].

В этом отношении любопытна оценка обстановки на Кавказе генерал-аншефа В.Я. Левашова, (компетентность которого признавалась императрицей Анной Иоановной: «...человек искусной и тамошней обычаи и край знающий, и у персов и прилегающих народов знакомой, и кредит имеющий...»,) что «наилучший способ удерживать дагестанцев в российском подданстве – это милостивое отношение к ним» [1]. По мнению генерала В.Я. Левашова, в случае усиления Ирана, по сравнению с Турцией, и последующего его вторжения в Прикаспий, существует опасность перехода под его протекцию ряда дагестанских владетелей. Генерал В.Я. Левашов объясняет это тем, что шах в свое время платил им огромное жалованье. Добавим, что горские князья, опасались полного подчинения их Россией, имевшей в Дагестане опорные пункты. Далее генерал В.Я. Левашов указывает, что «аманаты, у которых в том и дети бывают» удерживать дагестанских владетелей в повиновении не могут, единственное средство для этого – «ласковое» с ним обращение. Поэтому генерал В.Я. Левашов еще в 1730 г. рекомендовал отпустить задержанного в Астрахани Кайтагского посла Шамсудина, арестованного после получения информации о сношениях уцмия с Ираном, и дать ему и его товарищам судно для плавания к берегам Кайтага [10].

В марте 1732 г. шах Тахмасп II писал к генералу В.Я. Левашову о том, чтобы как можно скорее Рештскую провинцию до

Астары возвратить. Генералу В. Я. Левашову повелено перенести все гарнизоны в Баку, и содержать Куру в своем владении. В 1732 г. генерал В. Я. Левашов отправил в Москву на 452,812 руб. дохода с персидских провинций [5]. По воспоминаниям современников, Левашов был не только отличным боевым генералом и умелым администратором, но и чрезвычайно честным и бескорыстным человеком. Скопив за время управления Гиляном несколько миллионов персидской монетой он, покидая Кавказ, отослал их в казну [6].

5 октября 1732 г. правитель Гянджи Али-паша, ссылаясь на запретительный указ султана, обратился к генералу В. Я. Левашову с просьбой воспрепятствовать работоторговле, которую вели купцы из Крыма. Если такой указ действительно был дан, то это было сделано, скорее всего, с целью расположить к себе население оккупированного Турцией Восточного Закавказья. Когда генерал В. Я. Левашов в 1732 г. обратился в Коллегию иностранных дел с предложением запретить турецким купцам провозить через русские владения в Азов (отсюда морем в Константинополь) купленных ими в Дагестане пленных грузин, ему ответили, что формально этого сделать нельзя, так как в договоре вечного мира о торговле рабами не говорится. Левашову было предложено самому найти способ, как убавить у турок охоту к покупке пленных или вовсе от той добычи их отучить [9].

В. Я. Левашов перенес главную ставку в Баку и, отправив всех находившихся в русской службе армян и грузин в крепость Святого Креста, остальные войска расположил так чтобы к обороне во всякой безопасности быть и Куру содержать в своем владении. Это были последние распоряжения В. Я. Левашова. Отличный боевой генерал, дельный администратор, хорошо знакомый с местными условиями края, он должен был в августе 1732 года уступить свой пост генерал-лейтенанту принцу Людовику Гессен-Гомбургскому [2]. По мнению ряда историков, он был уволен в запас также и по болезни [1].

Но по причине новых беспорядков, которые произошли в кавказских провинциях России по указу Анны Иоанновны от 27 июля 1733 г., В. Я. Левашов снова принял начальство над пер-

сидским корпусом, для содействия Персии против Турции [1]. 6 августа 1733 г. на пути в Петербург, в Тамбове, В.Я. Левашов получает высочайший указ 1733 г., и едет обратно в Баку [10]. В указе Анны Ивановны В.Я. Левашову от 31 августа 1733 г. говорилось о необходимости внушать мысли о «кооперации» как Тахмасп Кули-хану, так и народам Закавказья [5].

29 октября 1734 г. последовал новый указ генералу В.Я. Левашову о выводе русских войск из Баку, Низовой, и прочих мест, до самого Дербента. «Дербент же и остальные провинции очистить, когда время года не будет препятствовать удобному выводу войск» [9].

После занятия Шемахи (1734 г.) Тахмасп Кули-хан, продолжая укрепление иранских позиций в Закавказье, потребовал к себе Вахтанга, как иранского подданного, якобы для того, чтобы послать его с войском против Турции. Левашову было «велено всячески противиться выполнению этого требования, до заключения договора с Ираном, после же заключения договора представить воле самого Вахтанга VI, ехать ли ему к Тахмаспу или не ехать; тогда Турция уже не сможет делать нам «выговоры» за его отъезд, так как царь – иранский подданный, говорилось в указе императрицы Левашову 21 января 1735 г.». Ни Вахтанг VI, ни его сын Бакар не выразили желания ехать в Иран. [2].

В начале 1735 г. генерал-аншеф В.Я. Левашов полагает основание Кизляру и в январе он отправляется в крепость Святого Креста для приведения тамошних дел в порядок. 11 января генерал В.Я. Левашов берет присягу от акушинского кадия. 24 января генерал В.Я. Левашов «препровождает при ордере к бригадиру А. Т. Юнгеру, коменданту крепости Святого Креста, описание тракта от Кабарды, через степи, до Дона, которым он проезжал» [6].

Он продолжает активно сотрудничать с местными феодальными владельцами, используя при этом и деньги, и институт «аманатов». 25 января генерал В.Я. Левашов берет присягу от Кайтагского уцмия Ахмедхана и в аманаты племянника его Заузана. Потом берет в аманаты: Гамизая из деревни Губдена, Чаук-Бекеева из Кяфир-Кумык, Паташ Акламова и Перебудак

Будаева из деревни Эрпели; карабудакского Алхаса Фадеева, буйнакского Алхаса Атажукеева. 18 февраля генерал В.Я. Левашов предписывает выдать жалованье за сентябрьскую треть 1734 г., владельцу Мегди-Беку и братьям его Сурхай-Шамхалу и Салтан-Мурату [1].

Выполнение условий Гянджинского договора не прошло без осложнений. Выдачей эмигрантов был нанесен серьезный ущерб престижу России, как защитницы народов Закавказья от тирании персов и турок. Левашов писал императрице осенью того же года, что когда он «отдавал шахским властям грузин и армян из крепости Св. Креста, то ему многую жалость и нареkanie видеть прилучился, что их издревле обещанная протекция не защитила» [9]. Донесения генерала В.Я. Левашова дают весьма неполную картину этого народного бедствия. Люди бежали, кто куда мог. Население двух магалов (уездов) Дербентского ханства ушло в горы. Тахмасп Кули-хан неумолимо требовал возвращения всех, кто уехал из Ирана после 1722 г. Иранские чиновники представляли списки беженцев. Попытки В.Я. Левашова отказаться от их выдачи были безрезультатными: это грозило расторжением Гянджинского договора. В.Я. Левашов доносил императрице 12 июня и 22 июля 1735 г., что выселяемые все равно уйдут к горцам, но к персам не пойдут из-за «безмерного грабительства и тиранства» [1].

Персидская война, стала после смерти Петра I совершенно бесценной и бесполезной для России, все-таки имела «некоторое» значение, создав среди азиатских народов высокое мнение о России; а русские генералы, в особенности генерал В.Я. Левашов, заслуживают глубокое уважение и благодарность потомства, за свою поистине изумительную деятельность и благородствие [2].

В.Я. Левашов, покидая пост командующего войсками, в инструкции, данной им 3 октября 1735 г. своему преемнику полковнику Красногородскому, рекомендовал горцев охранять, а самому их ни в чем не отягощать, принимать и обходиться «ласково» [5].

5 октября 1735 г. Генерал В.Я. Левашов дает кизлярскому коменданту следующие наставления: «1) содержать в своем ве-

домстве тех горских народов, от которых в Кизляре аманаты; 2) содержать аманатов на назначенном жалованье и не перемениать их без указа; 3) делать горцам баранту; 4) не платить денег за пленных христиан, а прочих пленных возвращать хозяевам, от которых они бежали» [2].

13 октября генерал В.Я. Левашов предписывает номинант-полковнику Красногородцеву, оказывать покровительство брагунскому владельцу Мундару и его брату Бамату; продолжать производить Мундару определенное жалованье и приказать Гребенскому войску его защищать. 10 ноября 1735 г. В.Я. Левашов уезжает из Кизляра. На Тереке определен комендантом номинант-полковник Красногородцев [6].

Сдав Персии, уступленные ей провинции, генерал В.Я. Левашов, посадив войска Низового Корпуса на суда, отплыл в Астрахань, куда прибыл в конце 1735 года [2].

Завершая данную статью, следует подчеркнуть, что военно-политическая деятельность генерал-аншефа В.Я. Левашова на территории Западного и Южного побережья Каспийского моря способствовала укреплению российского владычества в данном регионе Кавказа. Генерал В.Я. Левашов верно и с полной отдачей всех своих как умственных, так и физических сил служил на благо величайшей династии всех времен и народов, каким являлась династия Романовых.

Примечания

1. АВПР. Ф. «Сношения России с Персией», Д. 4, 1728, Л. 57–58; Д. 6, 1732 г. лл. 92–92 об; Д. 2, 1733 г. лл. 48–49; 100–105 об.; Д. 10, 1735, л. 445; Д. 12, 1735, лл. 215 об. – 219, 270–273 об.
2. *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год; в 3-х частях. Ч. 1 и 3. СПб., 1869. Ч. 3. – с. 12, 39, 40, 42–47, 50, 53, 55; Ч. 1. – с. 161–164.
3. *Донесение М.А. Матюшкина* Петру I. 20. 4. 1723 г. Кабинет Петра Великого, II, кн. 63, Л. 638.
4. Историческое описание российской коммерции при всех портах и границах: От древних времен до ныне настоящего и всех преимущественных узаконений по оною государя имп. Петра Великого и ныне благополучно царствующей государыни имп. Екатерины Великия, /Сочиненное Михайлом Чулко-

- вым». Т. VI. Книга II. В Москве в университетской типографии у Н. Новикова. 1786 года – с. 149–151.
5. История Апшеронского полка, 1700–1892/Сост. Л. Богуславский: Т. 1. СПб., 1892. – с. 7–8.
6. *Гарунова Н. Н., Чекулаев Н. Д.* Российская императорская армия на Кавказе в XVIII веке: История Кизлярского гарнизона (1735–1800 гг.) – Махачкала: ДГУ. 2011. – с. 78, 80–85.
7. *Лыццов В. П.* Персидский поход Петра I 1722–1723 гг. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1951. – с. 43.
8. *Маркова О. П.* Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII веке. М.: Наука, 1966. – с. 29.
9. Письма и Указы государей: Императора Петра Великого, Императрицы Екатерины I, императора Петра II, императрицы Анны Ивановны, императрицы Елизаветы Петровны и персидского шаха Тахмасиба к генерал-аншефу, сенатору и орденов святого апостола Андрея Первозванного и святого Александра Невского кавалеру Василию Яковлевичу Левашеву. М., 1808. С. IX–XX, 3–5, 32. (Далее ПУГ).
10. Потто В. А. Два века терского казачества (1577–1801 гг.). Т. II. Владикавказ, 1912. – с. 37.
11. «Центральный Государственный Архив Республики Дагестан» (Далее – «ЦГАРД») Ф. 340. Оп. 1. Д. 10. Л. 28–29.
12. Энциклопедический словарь Брокгауза Т. XVII. СПб. 1896. с. 429.

Е. Г. Муратова

**ПРИСТАВСТВО УРУСБИЕВСКОГО, ЧЕГЕМСКОГО,
ХУЛАМСКОГО И БАЛКАРСКОГО НАРОДОВ
В РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (1846-1857)**

Проблема становления и развития российской системы управления на Северном Кавказе имеет определенную традицию в отечественной исторической науке. В дореволюционном кавказоведении становление этой проблематики проходило, как правило, в контексте историографии Кавказской войны, велось в форме обсуждения невоенных средств покорения горцев Кавказа и проектирования послевоенного устройства края. При этом как проблемное ядро темы выступал вопрос о формах и пределах сочетаемости элементов российского общегосударственного управления и традиционных институтов местных обществ в процессе интеграции народов Северного Кавказа в административно-политическую систему Российского государства.

В советском кавказоведении тема становления и развития российской системы управления на Северном Кавказе оставалась в целом на периферии исследовательских интересов. В общем плане отмечались особенности административной политики и системы в регионе: особое административно-территориальное деление; наличие специфических, характерных порой только для данной окраины, учреждений; слияние функций военного и гражданского управления; привлечение местных социальных верхов к управлению и некоторые другие [1], [2]. Частные и локальные аспекты проблемы исследовались в отдельных публикациях и диссертационных работах северокавказских историков.

В 1990–2000-е годы административная политика, становление и эволюция системы управления на Северном Кавказе превратились в предмет повышенного общественного интереса и самостоятельную область научных исследований. В предметном плане внимание исследователей сосредоточилось на выявлении особенностей и закономерностей генезиса, инфра-

структуры и механизма взаимодействия центральных и местных органов власти в общей системе управления окраинами унитарной по внешним признакам, но по существу поливариантной, многонациональной Российской державы [3]. В концептуальном плане наибольший интерес представляют попытки рассмотреть проблему сквозь призму взаимодействия социокультурных систем, имперских и традиционных для местных обществ институтов власти, суда и управления с использованием категории полиюридизма [4], [5] и оценка российского административно-судебного аппарата в качестве определяющего фактора в процессе модернизации общественного быта горских народов [6], [7].

Дальнейшая разработка проблемы становления и развития российской системы управления на Северном Кавказе привела к детализации и тщательному разбору административных институтов и практик, применявшихся российскими властями в отношении различных этнополитических образований и обществ. Одним из таких институтов, подвергшихся в последние годы пристальному изучению, является институт приставства [8], [9], [10], [11]. Что касается приставства Урусбиевского, Чегемского, Хуламского и Балкарского народов, то о нем существует только небольшое упоминание в научной литературе. История приставства балкарских народов и составит предмет рассмотрения данной статьи.

В историографии утвердилось положение о том, что на Северо-Кавказской периферии Российской империи «одним из первых и важнейших институтов управления стал институт приставов, который позволял в обстановке политической нестабильности, содержать в горских обществах небольшой аппарат, и не вмешиваясь до поры до времени во внутренние дела местных народов, изучать процессы, происходившие в горских обществах. Приставы должны были не только сдерживать, но и предотвращать недовольство горцев политикой властей, постоянно шаг за шагом распространять свое влияние на другие институты управления, такие как суды, военное и гражданское управление, образование, торговлю, податную систему и т. д.» [12]. Еще в 1769 году система приставского надзора была вве-

дена в Кабарде, и несмотря на частые политико-административные изменения в регионе этот институт продолжал существовать и в первой половине XIX века. В одних документах приставы именовались управляющими, а в других – «начальниками Большой Кабарды и войск в ней расположенных». Однако на «подвластные кабардинцам общества, каковы суть балкарцы, чегемцы и карачаевцы» подобные учреждения еще не распространялись [13]. Вероятно, это объяснялось удаленностью и труднодоступностью территорий этих обществ, а также малочисленностью населения в них. Слабое представление российских военных властей о балкарцах, их социально-политическом устройстве требовало постепенности и осмотрительности.

Со временем установление института, выполнявшего функции посредника между балкарскими обществами и российской администрацией, стало настоящей потребностью. Шел поиск одного из вариантов системы косвенного управления, когда балкарские владельческие фамилии сохранили бы за собой значительную часть своих социально значимых функций и властных прерогатив, а назначенный пристав, подчинявшийся военным властям, контролировал бы сферу судопроизводства и осуществлял полицейские функции.

В 1839 году по поручению царской администрации Я. Шарданов, до 1838 года являвшийся секретарем Кабардинского временного суда и фактически заведовавший всеми делами внутреннего управления Кабарды, составил «Дополнительный проект». В этом документе он изложил собственное видение реформы по управлению Кабардой на основе традиционных форм правления. Параграф 11 касался рекомендаций по организации управления балкарскими обществами [14]. Я. Шарданов, ссылаясь на то, что дигорцам уже пристав назначен, предлагал привести в исполнение предписание Ермолова – определить и балкарским обществам одного русского чиновника приставом. По его мнению, он должен исполнять те же административные функции, что и пристав кабардинского народа. Это способствовало бы упрочению связей между российской администрацией и балкарскими владельцами (таубиями), вы-

явило бы степень лояльности последних. Второе предложение Я. Шарданова сводилось к тому, чтобы дать балкарскому народу «особую прокламацию о запрещении смертоубийства», подобную той, которая была дана Ермоловым для кабардинцев. Таким образом, предлагалось постепенное вмешательство в традиционную систему судопроизводства и отправления наказаний.

Представление о необходимости установления пристава для горских обществ, находящихся в горах, за Кабардой, подавалось командующему Отдельным Кавказским корпусом еще в январе 1843 года. Однако назначение специального пристава «балкарских народов» фиксируется по архивным документам только с середины 1846 года. Этот институт закрепил достигнутые результаты в деле политико-административного освоения горного района и одновременно расширил сферу российского административного влияния, поскольку определенная формализация управления (к этому времени институт приставства уже был введен в Чечне, Ингушетии и Осетии) вела к централизации и, следовательно, упрочению российской власти в этом регионе. На основании Записки Главного штаба Кавказской армии о преобразовании приставских управлений на Кавказе, можно заключить, что с 1847 года «по смете Министерства Внутренних Дел ежегодно ассигнуется на приставство Урусбиевского, Чегемского, Хуламского и Балкарского народов – 300 рублей» [15]. Ежеквартально из Ставрополя, из канцелярии по управлению мирными горцами, балкарскому приставу поступало на экстраординарные расходы около 83 рублей и на канцелярские расходы около 17 рублей. Расход этой суммы он должен был фиксировать в белой шнуровой книге, которую в конце года отправлял на ревизию в контрольное отделение, учрежденное при интендантстве отдельного Кавказского корпуса [16].

Первым приставом Балкарских, Чегемских, Хуламских и Урусбиевских народов был назначен войсковой старшина Хоруев, по всей видимости, из осетин. До этого назначения он имел опыт такого рода службы, находясь в должности пристава горских народов в г. Владикавказе [17]. К Хоруеву была

прикомандирована команда казаков из Баксанского укрепления [18]. Смотрителю Нальчикского военного поселения было приказано отвести для этого пристава и находившейся при нем команды казаков удобную квартиру [19]. С именем К. Хоружева связано становление этого административного института в Балкарии.

Немногим более года, с 1851 года в должности пристав балкарского народа находился миссионер Захарий Исааков, возможно, грузин по происхождению [20]. А с 1852 года эту должность стал исполнять выходец из дигорских баделят – Абисалов. В апреле 1855 года, будучи уже в чине майора, он по распоряжению высшего начальства получил 200 десятин земли в Дигории [21]. В это же время при балкарском приставе в качестве помощника находился урядник Афанасьев, который составлял прошения от имени жителей балкарских обществ к различным чинам кавказской администрации, а зачастую, за отсутствием пристава и по поручению сам исполнял его функции [22]. Находясь на службе, Афанасьев довольно часто совершал сделки, покупал холопов и был участником различных судебных разбирательств [23].

История жизни Марко Афанасьева чрезвычайно интересна. Некоторые факты его биографии стали известны благодаря разысканиям С.Н. Бейтуганова [24]. Происходил Афанасьев из рода Мамышевых, относившегося к привилегированному сословию балкарского общества. Его дед – абрек Нашхо Мамышев – укрылся в Чечне от преследования русских властей, а оставшиеся два сына, Исмаил 8 лет и Мусса 5 лет, были взяты в числе аманатов в Россию. Мусса умер в сиротском отделении военных кантонистов Дмитриевского полубатальона, а Исмаил в 1841 году поступил на действительную службу в 1-й резервный кавалерийский корпус 8 округа украинского военного поселения. Находясь в унтерофицерском звании и исполняя обязанности волостного писаря, он принял православие и получил при крещении имя Марко Афанасьева. В 1846–1847 гг. Марко Афанасьев (он же Исмаил Мамышев) по ходатайству родственников вернулся на родину и был зачислен в Кабардинский Временный суд для письмоводства [25]. Дальнейшая

его служба была связана с приставством балкарских народов. В начале 1851 году он находился у пристава и миссионера Захария Исакова словесным переводчиком. Все время нахождения его на военной и гражданской службе отмечено определенной амбивалентностью. Будучи, с одной стороны, представителем государственной власти на территории балкарских обществ Марко Афанасьев добросовестно выполнял возложенные на него служебные обязанности сначала словесного переводчика, затем помощника пристава горских обществ, а в конце жизни – словесного переводчика Кабардинского окружного народного суда. С другой стороны, как свидетельствуют многочисленные документы, в своей социальной практике он руководствовался традиционными, глубоко укорененными представлениями, часто совершал покупку зависимых людей, участвовал в бесконечных тяжбах, отстаивая свои владельческие права, обычно вступал в правоотношения, в основе которых лежали нормы адата [26]. История жизни Исмаила Мамышева – наиболее яркий пример судьбы горца, оказавшегося на перевале времен, в условиях трансформации традиционной социально-политической системы горского общества и включения его в состав Российской империи.

Краткий обзор должностных лиц приставского правления Балкарии позволяет заключить, что низовые административные должности, как правило, занимали выходцы из местных народов, принадлежавшие к привилегированным социальным группам горского общества, волею судьбы оказавшиеся на русской военной службе и получавшие от этого социальные и материальные дивиденды.

Среди прочих приставских правлений Северо-Кавказского региона балкарские горские общества уже в начале 50-х гг. XIX в. считались достаточно спокойным местом. Так, подыскивая должность пристава для раненого ротмистра Моршани, командование на Кавказской линии предложило ему Балкарию, «где он будет совершенно покоен от излишних движений, и где нужны только самостоятельность и настойчивость при требовании исполнений от туземцев распоряжений начальства» [27].

В 1857 году в связи с готовящимися административны-

ми изменениями на Кавказской линии все балкарские общества и Дигория оказались под начальством одного пристава, штабс-капитана Масловского. Управляющий бывшим центром Кавказской линии А. П. Грамотин в ответ на просьбу одного из чинов Владикавказского линейного казачьего полка о назначении его дигорским приставом ответил, что «начальство желает для сохранения расходов уменьшить число приставских мест, на этом основании и для горских народов, в смежных с Кабардою... избрал одного пристава и до сих пор не видит надобности ставить другого, а только находит нужным дать ему двух или трех дельных помощников» [28]. Недостатки приставского правления отмечали и сами жители балкарских общин. Так, представители таубиев и «черного народа» из Балкарского общества подали прошение генералу Грамотину, в котором указывали, что, во-первых, разбор междоусобных дел и удовлетворение обиженных затягивается на три-четыре месяца, пока пристав добирается из одного общества до другого, и, во-вторых, дигорцы и все балкарские общества «имеют каждый свои права и народные обычаи особые», что затрудняет решение дел. Поэтому жители самой народонаселенной из горских общин просили назначать в свое общество «особого пристава», а его помощником – балкарца, который знал бы их обычаи. Решение этого вопроса было оставлено за приставом Б. Г. Масловским: в случае затруднений в управлении всеми горскими обществами резолюция командующего краем предписывала ему назначить помощников от балкарского, чегемского, безенгиевского, хуламского и урусбиевского народов [29].

Конец 50-х годов XIX в. ознаменовался значительными изменениями в системе административного управления регионом, они носили характер переходных мер. Согласно высочайше утвержденного 10 декабря 1857 года положения Кавказского комитета на месте упраздненного Центра Кавказской линии был образован Кабардинский округ, который вместе с тремя другими был отнесен к Левому крылу Кавказской линии. В состав Кабардинского округа вошли Большая и Малая Кабарда, а также «приставство урусбиевского, балкарского, чегемского и хуламского народов». Вследствие чего, вступивший в управле-

ние округом князь Орбелиани, распорядился «Кабардинскому суду, приставу Дигорских, Балкарских и прочих горских народов относится во всем по службе» к нему [30]. Фактически в этот переходный период административных преобразований Кабардинский округ делился на три части, каждой из которых управлял помощник окружного начальника. Дела, касающиеся горских обществ, находились в компетенции Управляющего Балкарией и горским народом майора Коноплянского.

Таким образом, в балкарских горских обществах, как и в других местах Северного Кавказа, вводились особые политико-административные институты, нацеленные на изучение, полицейский контроль и косвенное управление новыми территориями. С 1846 года и на Балкарию был распространен институт приставства, служащие которого назначались кавказской военной администрацией. Как представляется, это событие положило начало конструированию административно-политического пространства Балкарии в составе Российской империи. Социально-политическое развитие балкарских этнических обществ в этот период некоторым образом было связано с деятельностью пристава и новых судебных учреждений, а также с усилением российского административного присутствия в регионе. Совмещение государственных ограничений с гарантиями невмешательства во внутренние дела может расцениваться как политический компромисс, в рамках которого осуществлялся диалог между локальными сообществами и военными властями.

Примечания

1. *Ерошкин Н. П.* История государственных учреждений дореволюционной России. М., 1983. С.185–186.
2. *Киняпина Н. С.* Административная политика царизма на Кавказе и в Средней Азии в XIX в. // Вопросы истории. 1983. №4. с. 38.
3. Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления/отв. Ред. С. Г. Агаджанов, В. В. Трепавлов. М., 1998. с. 3, 360.
4. *Кобахидзе Е. И.* Осетия в системе государственно-админи-

стративного управления Российской империи (последняя четверть XVIII – конец XIX в.): историко-этнологический анализ. Владикавказ, 2003.

5. *Муратова Е. Г.* Судебная система в трансформирующихся обществах (на примере Балкарии XIX в.) // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. М.: Стратегия, 2006. С.199–214.

6. *Блиева З. М.* Российский бюрократический аппарат и народы Центрального Кавказа в конце XVIII – 80-е годы XIX века. Владикавказ, 2005. С.18, 315–326.

7. Северный Кавказ в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

8. *Афаунова М. И.* Институт приставства в Кабарде (1769–1822 гг.) // Исторический вестник. Нальчик, 2008. №6. с. 99–111.

9. Омаров А. И. Становление российского управления на Северо-Восточном Кавказе в конце XVIII- начале XIX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. №93. с. 28–34.

10. *Мальцев В. Н., Чирг А. Ю.* Институт приставства на Кавказе: создание, деятельность, эволюция (вторая половина XVIII века – 1860 год) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2012. Вып. 2. с. 89–96.

11. *Картоев М. М.* К истории управления, судебной системы и административно-территориального устройства Ингушетии в XIX веке: публикация документов // Открытый архив. №1. URL: <http://elibrary.ru/item.asp?id=22976835> (дата обращения 18.09.2016).

12. *Малахова Г. Н.* Становление и развитие российского государственного управления на Северном Кавказе в конце XVII-XIX вв. Ростов-на-Дону, 2001. с. 125.

13. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (далее – АКАК). Т. VII. Тифлис, 1878. с. 890.

14. *Материалы Я. М. Шарданова* по обычному праву кабардинцев первой половины XIX века/Сост. Х. М. Думанов. Нальчик, 1986. с. 282.

15. АКАК. Т. XII. Тифлис, 1905. с. 646.

16. Центральный государственный архив Кабардино-Балкар-

- ской республики (далее – ЦГА КБР). Ф. 16. Оп. 1. Д. 604. Л. 79–82.
17. ЦГА КБР. Ф. 23. Оп. 1. Д. 2. Т. 2. Л. 202.
18. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 604. Л. 77.
19. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 925. Л. 153 об.
20. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1360. Л. 31 об.
21. Центральный государственный архив республики Северная Осетия-Алания. Ф. 254. Оп. 1. Д. 5. Л. 34–35.
22. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1185. Л. 1–5.
23. Документы по истории Балкарии. 40–90-е гг. XIX в./ Сост. Е. О. Крикунова. Нальчик, 1959. с. 54–55.
24. *Бейтуганов С.Н.* Кабарда в фамилиях. Нальчик, 1998. с. 337.
25. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 549. Л. 2–3, 38–39.
26. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1360.
27. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1273. Л. 4 об.
28. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1878. Л. 11.
29. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1878. Л. 1 и об.
30. ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1859. Л. 16 об.

И. С. Тахушева

**ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
И НАУЧНОЕ ОСВОЕНИЕ КАВКАЗА
В XIX в. НА СТРАНИЦАХ «ОТЕЧЕСТВЕННЫХ
ЗАПИСОК» (30–40-е гг. XIX в.)**

Среди множества журналов дореволюционной России, особое место занимают «Отечественные записки» (1818–1884), которые оставили глубокий след в демократической периодике своим вниманием к злободневным проблемам современности, четкой редакторской позицией к болевым точкам жизни российского общества. Редакторский коллектив «Отечественных записок» одним из первых обратил пристальное внимание на народы Кавказа, в силу чего оставил обществу значительный корпус исторических и историографических источников. Знакомство российского читателя с Кавказским регионом стало одним из ключевых пунктов издательской стратегии редколлегии «Отечественных записок».

Во второй четверти XIX века, несмотря на усиливающиеся репрессии и цензуру, журналы стали более разнообразны по тематике, учитывали интересы разных возрастов и аудиторий. Обновленные с переходом в 1839 г. к известному журналисту А. А. Краевскому «Отечественные записки» состояли из отделов «Современная хроника России», «Современная библиографическая хроника», «Наука», «Словесность», «Художества», «Домоводство, сельское хозяйство и промышленность вообще», «Смесь». Рубрикация показывает, что это был универсальный журнал энциклопедического характера.

Насыщенными и разноплановыми были в периодике отделы «Смесь» и «Домоводство, сельское хозяйство и промышленность вообще», включавшие статьи и заметки, касающиеся социально-экономических, научных и политических вопросов внутренней жизни. Существенное значение отводилось публикации в отделах статей и записок, прямо или косвенно связанных с кавказскими народами, что было

вызвано повышенным интересом общественности к региону в период Кавказской войны. Довольно часто на страницах «Отечественных записок» публиковались наблюдения иностранцев, в дальнейшем материалы отечественных путешественников.

В 1839 г. в двух номерах «Отечественных записок» были опубликованы доставленные в редакцию журнала С.М. Усовым очерки итальянца Фердинанда Герзи «Путешествие в южные провинции России, прилежащие к Каспийскому и Черному морям» [1]. Герзи занимался вопросами развития шелководства и в ходе своего путешествия в 1835 г. намеревался осмотреть состояние и способы шелководства в России.

Сделанные автором записи были переданы в распоряжение редакционного состава «Отечественных записок», которому показали полезными и новаторскими замечания итальянца, с особенным взглядом наблюдавшего исследуемые вопросы. Ценность его очерков заключалась в стремлении дать практические советы российскому правительству в связи с хозяйственным освоением Кавказа.

Фердинанд Герзи начинает свою работу с наблюдений о качественном развитии российской промышленности, добившейся за короткое время значительных успехов, и описания русских шелковых тканей. Из Москвы итальянец Герзи отправился в Саратов для обозрения здешнего городского шелковичника и заведений, где содержались шелковичные черви. Далее он направился в Астрахань, и в местечке, где от Волги отделяется проток Ахтуба, по словам автора, ему встретились превосходные места, на которых можно было бы разводить шелковицу гораздо удобнее, нежели в Саратове. Местные жители сообщили ему, что на Ахтубе был прежде шелковый завод, но они посчитали более выгодным заняться рыболовством и охотой, и расформировали завод. Однако наблюдения Герзи привели его к размышлениям, что «если бы в ахтубинской долине, которая очень плодородна, умножились поселенцы, сведущие в разведении шелковицы и червей, то можно было бы получить здесь от шелководства значительные выгоды» [1, с. 12].

В Астрахани автор познакомился с первыми шелководами города – братьями Алябовыми, которые сообщили ему информацию о своих заводах. Герзи подробно записал и представил в очерках методику и систему шелководства братьев, привел статистические данные.

Путь итальянца из Астрахани пролегал в Кизляр. По мере продвижения на Кавказ Герзи все больше соблюдал меры безопасности, считал необходимым вооружиться ввиду опасности, исходящей от кочевых племен. По прибытии в город он отправился на постоянный двор, но к его удивлению, дверь ему долго не открывали, а запустив в дом, с поспешностью заперли ворота. Такая предосторожность, как объясняли хозяева, была вызвана опасностью нападения горцев. Автору советовали не путешествовать ночью, так как он мог попасть в руки кумыков, разъезжающих иногда в этих местах.

По дороге к коменданту Кизляра Ф. Герзи в крепости увидел два больших дерева шелковицы, подобных которым, по его словам, он не встречал у себя в Пьемонте. Автор подметил, что, по-видимому, шелковица хорошо произрастает в свойственном ей климате. Эти два дерева, по его наблюдениям, «могли доставить больше листа, чем саратовские и московские шелковичники вместе» [1, с. 21], поэтому образцовый шелковый завод в Кизляре был бы гораздо полезнее, нежели в Саратове, и особенно в Москве.

Герзи в «Путешествии» высказал предложения и по поводу виноделия в Кизляре. По его словам, если бы кизлярские вина вырабатывались надлежащим образом, они могли бы заменить многие сорта вин, импортируемых в Россию из зарубежных стран. Для правильной организации виноделия, следуя советам автора, необходимо было, самое главное, выяснить какой сорт винограда подходит для разведения на данной почве и в условиях здешнего климата.

Из Кизляра Ф. Герзи под прикрытием казаков отправился в Моздок. Горцы, по его словам, ночью переходили реку Терек и рыскали везде, стараясь захватить все, что удастся. Поэтому в пути его сопровождали «храбрые» и «ловкие» казаки.

Климат в Моздоке, по наблюдениям Герзи, был мягче и суше, почва не так сыра, как в Кизляре. Исходя из этого, «если бы жители Моздока и кабардинцы умели лучше пользоваться своим счастливым положением, в отношении шелководства, то могли бы производить много шелка. При таком населении, от 4 тыс. до 5 тыс. душ, какое имеет Моздок, можно было бы удобно распространить здесь шелководство, особенно при пособии Кабарды, где, как уверяли меня, растет множество шелковицы» [1, с. 28].

Местоположение Екатеринограда, находившегося в 40 верстах от Моздока, по мнению Герзи, было также благоприятным для разведения шелковицы, хотя и произрастала она здесь в меньшем количестве. В Екатеринограде автор дождался каравана с военным прикрытием, следующего через Кабарду, и направился с ними. Во многом его поездка в Кабарду была обусловлена желанием увидеть жизнь черкесов.

Посетив одну из черкесских деревень, Герзи писал, что их образ жизни во многом был похож на тот, какой вели жители Альпийских гор. Он отмечал: «Черкесы приняли нас дружелюбно; подчивали сыром, жареным мясом, плодами и кумысом. Я подарил безделицу мальчику, который подле меня случился: малютка благодарил меня, и хотел постараться когда-нибудь отслужить мне за подарок» [1, с. 30].

На другой день Герзи в составе каравана прибыл к Владикавказу. Ему посчастливилось стать очевидцем свадебных торжеств в одном из горных аулов. Пьемонтца Ф. Герзи, по сути, тоже «горца» (Пьемонт окружён с трёх сторон хребтами Альпийских гор. – И. Т.) встретили радушно, дружелюбно, и рады были с ним познакомиться.

В сопровождении казаков итальянец последовал далее в Тифлис – конечный пункт своего путешествия. Он ожидал увидеть здесь богатую и плодородную страну, но был разочарован тем, что в Тифлисе и его окрестностях, по его замечаниям, земля оказалась самой бесплодной.

Таким образом, проделанное пьемонтцем Фердинандом Герзи путешествие в южные провинции России, увенчалось составлением весьма обстоятельных и полезных очерков для

населения страны. В них автор не только описал состояние шелководства, и вообще промышленности и сельского хозяйства по России и на Кавказе, но и дал конкретные советы для качественного развития промышленности. Попутно автор, заинтересованный образом жизни кавказских народов, зафиксировал сведения о быте и нравах горцев.

С. М. Усов, профессор сельского хозяйства Петербургского университета, в руках которого оказались записи Герзи, дальновидно передал их руководству «Отечественных записок», которые, опубликовав материалы путешествия, сделали их достоянием широкого круга общественности.

Линию раскрытия информации о путешествиях по Кавказу в периодике продолжала публикация путевых материалов профессора, ориенталиста И. Н. Березина под заглавием «Индусы на Апшеронском полуострове» [2].

Березин интересовался языками, бытом, литературой и древностями восточных государств, народов Кавказа. Его работа «Путешествие по Дагестану и Закавказью» [3], опубликованная в Казани, не потеряла своего значения до настоящего времени как наиболее достоверное исследование о Кавказе. Автор дает подробные описания городов Дагестана и Азербайджана, делает исторические экскурсы, его интересует экономика, материальная и духовная культура народов, быт и нравы жителей.

Своеобразным дополнением к «Путешествию по Дагестану и Закавказью» являлся его очерк «Индусы на Апшеронском полуострове», опубликованный в «Отечественных записках», в котором красочность описаний монастыря, караван-сарая, часовни сочеталось с точностью и научностью постановки проблемы, связанной с отшельниками.

Наряду с описанием индийской колонии огнепоклонников на Апшеронском полуострове (Апшерон или Абшерон – полуостров в Азербайджане, на западном побережье Каспийского моря. – И. Т.) автор приводит ценные сведения о городе Баку и ее жителях.

Отдел «Смесь» «Отечественных записок» публиковал разнообразные материалы, от литературных заметок до сооб-

щений о знаменательных событиях и происшествиях в стране, вплоть до солнечных затмений.

В 1845 г. в журнале были опубликованы записи о восхождении на Казбек, одну из высочайших вершин Кавказа, чешского ботаника, зоолога, энтомолога и профессора естествознания Фридриха Коленати [4]. По высочайшему повелению в 1843 г. причисленный к Ботаническому саду в качестве путешественника он был отправлен в Закавказские губернии. Поездка его длилась около двух лет.

В 40-х годах XIX в. Ф. Коленати, ученый, работавший в Петербургской Академии наук, неоднократно посещал Казбек. Он исследовал геологическое строение Казбека и его ледники, иногда охотился на туров с мохевцами, сопровождавшими его в горах. 11 августа 1844 г. он предпринял попытку взойти на Казбек. В спутники себе Коленати отобрал пять человек из жителей селений Казбек и Гергети. Ему удалось подняться на 500 м. выше врача и естествоиспытателя И. Ф. Паррота, но плохая погода заставила его вернуться [5].

Он был уверен, что от высшей точки, достигнутой им (4436 м), до вершины оставалось всего 60–70 м. На самом же деле впереди лежал труднейший участок с подъемом более 500 метров. Неудача доктора Коленати завершила второй этап освоения Казбека [5].

Но редакция «Отечественных записок» считала, что Ф. Коленати своим восхождением на Казбек совершил в это время настоящий ученый подвиг, и обязанность журнала заключалась в знакомстве читателей с данным событием [4, с. 113]. Ученым были собраны и опубликованы первые научные материалы, Коленати описал и определил высоту Казбека, сравнил полученные им данные со свидетельствами предшественников, указал, что Казбек ниже Эльбруса на 262 туаза (Туаз – французская единица длины, использовавшаяся до введения метрической системы. 1 туаз = 1,949 м. 1 туаз = 6 парижских футов = 72 дюйма = 864 линии. – И. Т.).

Интересно, что отрывок из статьи с пометками сотрудников «Отечественных записок» был перепечатан в 59 томе «Журнала для чтения воспитанникам военно-учебных заведе-

ний» за 1846 г. [6]. Журнал рассылался во все военно-учебные заведения России и в свою программу включал публикацию материалов путешествий, распространяющих сведения о какой-нибудь науке. В кадетских корпусах довольно строго подходили к отбору книг и периодики для чтения воспитанниками, поэтому, заметим, что записи доктора Коленати о восхождении на Казбек действительно содержали нужные и полезные сведения.

Таким образом, изучив характер публикаций в отделах «Смесь» и «Домоводство, сельское хозяйство и промышленность вообще» в 1839–1848 гг., мы пришли к следующим выводам. Во-первых, деятельность отделов в журнале была нацелена на печатание кратких известий об изобретениях, о новых литературных произведениях, о знаменательных событиях в стране, на публикацию материалов путешественников, представителей российской администрации на Кавказе, статей о состоянии хозяйства страны и др. Важно отметить, что наряду с другими важнейшими вопросами, периодика довольно часто обращалась к кавказской тематике.

Во-вторых, материалы, представленные в отделе «Домоводство...», отличались высокой информативностью и практичностью, предоставляли полезные советы по освоению Кавказского региона, развития в крае промышленности. Публикация работ подобного содержания в периодике являлась важной составляющей информирования читателей об экономическом потенциале Кавказа.

В-третьих, отдел «Смесь» удовлетворял потребности журнальной аудитории в научно и исторически ориентированной информации о Кавказе, публикуя работы Коленати, Березина и др.

Примечания

1. Герзи Ф. Путешествие в южные провинции России, прилежащие к Каспийскому и Черному морям [статья первая. С примеч. С. М. Усова] // Отечественные записки. 1839. Т. 3. с. 1–32; Герзи Ф. Обзорение шелководства России. Путешествие от Тифлиса по Грузии в мусульманские провинции [статья вто-

- рая. С примеч. С. М. Усова] // Отечественные записки. 1839. Т. 5. с. 1–32.
2. *Березин И. Н.* Индусы на Апшеронском полуострове (Из путевого журнала) // Отечественные записки. 1845. Т. 43. с. 101–108.
3. *Березин И. Н.* Путешествие по Дагестану и Закавказью. Казань, 1850.
4. Восхождение на Казбек в 1844 г. доктора Коленати // Отечественные записки. 1845. Т. 41. с. 113–120.
5. *Титов А.* Казбек. М., 1938. URL: <http://piligrim-andy.narod.ru/text/kazb38.html> (дата обращения: 12.10.2016).
6. Восхождение на Казбек в 1844 году (Доктора Коленати) // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1846. Т. 59. № 236.

**ИНСТИТУТ НАМЕСТНИЧЕСТВА
КАК ОДИН ИЗ ИНСТРУМЕНТОВ ВНУТРЕННЕЙ
ПОЛИТИКИ НА КАВКАЗЕ**

В условиях укрепления различных ветвей государственной власти, стремящейся к оптимальному взаимодействию с региональной властью, представляется весьма значимым исторический опыт такого эффективного института как Кавказское Наместничество. В XVIII веке Россия начинает уделять вопросам реализации своих геополитических интересов на Юге все больше и больше внимания. Соперничество с Османской Империей и Персией в данном регионе, а также сильнейшая политическая нестабильность в Черкесии вынудили Россию развязать Кавказскую войну в 1763 г. За покорением новых территорий последовало создание институтов государственного управления на этих землях. Региональное деление, проведенное Екатериной II, потребовало также и создания системы регионального управления, так как губернаторы были слишком обеспокоены внутренними проблемами своих губерний.

Институт наместничества на Кавказе впервые появился в 1785 г. после реализации губернской реформы Екатерины II и введения должностей генерал-губернаторов в 1775 г. Институт наместничества являлся одним из элементов вертикали власти в Российской Империи. Наместник подчинялся непосредственно Императору. Роль наместника сводилась к контролю деятельности начальников губерний, административному и военному управлению и т.д. Его полномочия были крайне широки. Так Александр I в своем письме П.Д. Цицианову в 1803 г. (период после ликвидации института наместничества в 1796 г.) писал: *«...чтобы больше расстояние между Петербургом и Тифлисом и медленность в получении предписаний от одного протекавшие не могли затруднить Вас в исправлении дел на Вас возложенных ... вы совершенно развязаны и мне остается только повторить Вас, чтоб Вы отнюдь не затрудняли себя ожиданием на всякое дело отсель предписания, но чтобы распоряжались в оных как наилучшие для пользы службы признаете, донося мне только всякий раз о распоряжениях Ваших...»* [1,3].

Необходимость появления на Кавказе наместнического управления также обуславливалась иными факторами. К ним можно отнести: полиэтничность данного региона, его разнородность в конфессиональном плане, неравномерное экономическое развитие в разных частях края, и т.д. И действительно, большое этническое разнообразие данного региона не могло не привести к возникновению разного рода национальных конфликтов внутри края, которые хоть зачастую и носили земельный или какой-либо другой характер, но как следствие, являлись подталкивающим фактором к появлению более серьезных противоречий, носящих впоследствии сугубо национальный окрас.

Безусловно, при решении подобных проблем, нельзя было не учитывать особенности менталитета, а также культурные особенности народов, населяющих Кавказ. А с учетом того, что внутри Кавказского и Закавказского краев проживало несколько десятков народностей, серьезно отличающихся друг от друга в культурном плане, то при проведении внутренней политики невозможно было избежать некоторых ошибок.

Также во внимание принимался тот факт, что различные народы Кавказа находились на разных стадиях социально-экономического развития. Если, например, внутри черкесского и осетинского обществ существовало классовое деление, то некоторым племенам восточной части Кавказа (в частности, ингушам, орстхойцам и чеченцам) был свойственен типичный общинно-родовой строй. Это требовало особого подхода в управлении на землях данных народов, поэтому, как правило, управляющими (наибями) у данных племен становились люди «сторонние». Так, у ингушей это были по большей части – осетины, а для чеченских племен – русские. Все это в определенной мере позволяло сохранять некое социальное равенство между фамилиями данных народов. Хотя, еще до покорения Кавказа, в отдельных местах (в частности, в среде равнинных вайнахов) сильные фамилии все-таки имелись.

Более того, существовал такой фактор, как религиозные различия кавказских народов. К моменту покорения Кавказа, большинство народов, проживающих по северному склону Большого Кавказского хребта, уже исповедовали Ислам. Но

также существовали и христианские народы (осетины и казаки). При всем этом, внутри многих как христианских, так и мусульманских народов оставались приверженцы традиционных национальных верований. По большому счету, для православной России, это был один из первых, после народов Поволжья, столь тесный контакт с мусульманским миром.

Первоначально в Кавказское наместничество входили лишь часть Большой Кабарды и Астраханская губерния. Это обуславливается тем, что Кавказская война в то время только набирала обороты, и значительная часть Северного Кавказа все еще оставалась независимой от России. Образованию Кавказского наместничества способствовал Указ Императрицы Екатерины II «об образовании Кавказского Наместничества из двух областей: Кавказской и Астраханской» [2,518–521]. Изначально ставка Кавказского наместника находилась в Екатеринограде, но в 1790 г. она была перенесена в Астрахань. Еще спустя несколько лет в 1796 г. Кавказское наместничество было впервые упразднено. В период с 1785 по 1796 гг. на должностях генерал-губернаторов Кавказского наместничества стояли такие люди, как: Граф Потемкин Павел Сергеевич (1785-1787), Текели Петр Абрамович (1787-1789), Салтыков Иван Петрович (1789-1790), Антон Богданович де Бальмен (1790), Гудович Иван Васильевич (1790-1796) и Зубов Валериан Александрович (1796).

Вновь институт наместничества на Кавказе был учрежден лишь в 1844 г. Помимо уже почти покоренного на тот момент Кавказа в него также вошли: Грузинская губерния, Армянская область и Каспийский округ. Главное Управление Кавказского Наместника расположилось в Тифлисе. Таким образом, Кавказское наместничество включало в себя уже Кавказский и Закавказский край. При этом само объединение под единое управление Кавказа и Закавказья произошло в 1801 г., что связано с упрощением системы управления южными регионами. Примечательной датой в истории Кавказского Наместничества является 1875 г., когда были учреждены должности помощника кавказского наместника и помощника кавказского наместника по военной части. Лицо, занимающее должность помощника кавказского наместника занималось решением гражданских вопросов,

в то время как помощник кавказского наместника по военной части, как видно из названия занимаемой должности, занимался вопросами военного характера. Это, безусловно, требовало наличия отдельного поста, так как Кавказский наместник, помимо всего прочего, являлся главнокомандующим Отдельным Кавказским корпусом, который 1857 г. был преобразован в Кавказскую армию, а с 1865 – войсками Кавказского Военного округа.

Кавказский наместник решал также некоторые вопросы миграционной политики Кавказского и Закавказского края. В частности, он имел право давать распоряжения на депортацию отдельных лиц (или группы лиц), также мог дать указания на запрет на въезд и дальнейшее пребывание на территории Империи. Так, например, в письме 1865 г. за № 7046 имеется распоряжение о Персидско-подданном Садах-Машади-Назар-оглы: *«Г. Начальнику Терской Области. По распоряжению исправлявшего должность Наместника Кавказского, Генерал-адъютанта Князя Орбелиани, Персидско-подданный Садах-Машади-Назар-оглы, оставленный приговором Дагестанского областного суда в сильном подозрении по воровству, выслан в Персию, с воспрещением обратно приезда в Империю. Вследствие сего препровождая к Вашему Превосходительству экземпляр описания примет означенного мусульманина Садах-Машади-Назар-оглы, имею честь просить распоряжения Вашего о невпуске его в пределы Империи»* [3,143].

В XIX веке до и даже после Кавказской войны была поставлена цель покорения и умирения местных племен. Каждое из кавказских племен имело свои собственные культурные отличия, что требовало особого подхода в решении межнациональных споров. Существовавшая в те годы «набеговая система» отдельных народов, обусловленная нахождением на более низкой стадии (формации) вынуждала прибегать к решительным действиям, в том числе военным. Но не все программы и планы заканчивались удачно. Например, разработанный П. Д. Цициановым план «покорения горцев» был провален, чему во многом способствовали внешние факторы.

Непростая ситуация в регионе требовала особых реформ. В ключе данных вопросов отметился А.П. Ермолов. Будучи

сторонником централизма, т. е. политики унификации и русификации системы управления, суда и образования на окраинах, Ермолов считал необходимым проводить интеграцию ускоренными темпами и на российской правовой основе [4,189] Согласно проекту реформы государственного управления А. П. Ермолова требовал предоставления кавказскому наместнику дополнительных полномочий, что могло оказать влияние на эффективность решения наиболее часто возникающих проблем. Но данный проект был реализован лишь частично, ввиду расхожести мнений с вышестоящим управлением в стране.

Главному Управлению Наместника Кавказского было подчинено и Министерство Внутренних дел, и также Департамент Общих дел, созданный для управления делопроизводством первого. Так, например, в письме за № 1945 от 6 марта 1864 г. говорится: «Гг. Военным и Гражданским губернаторам и другим отдельным начальникам, управляющим учебною частью в Кавказском и Закавказском крае. Один из начальников губернии возбудил вопрос, следует ли на основании 107 ст. 3 т. св. зак. уст. о службе по опр. прав., обязывать срочную службу и таких казеннокоштырных воспитанников гимназического пансиона, которые по разным случаям оставляют заведение до окончания в оном полного курса учения. Великий Князь Наместник, по докладу об этом, находя, что по точному смыслу 107 ст. т. III уст. о служ. от прав. срочная служба должна быть обязательна только для окончивших курс учения в гимназиях, — изволил разрешить лицам воспитывающимся на казенный счет и увольняемым из гимназий, по разным причинам прежде окончания ими курса, предоставить свободу при избрании рода занятий, к которому они склонны, не обязывая их службою, которой они не могут принести никакой пользы, как недостаточно к тому подготовленные. Об этом имею честь уведомить Вас для руководства» [5,52].

В 1881 г. Кавказское наместничество было вновь упразднено, после чего был совершен переход к административному управлению, что способствовало большей централизации власти. В период с 1844–1881 гг. во главе Главного Управления Наместника Кавказского стояли: Воронцов Михаил Семенович (1844-1854), Реад Николай Андреевич (1854), Муравьев-Карс-

ский Николай Николаевич (1854-1856), Барятинский Александр Иванович (1856-1862), великий князь Романов Михаил Николаевич (1862-1881).

В связи с дестабилизацией обстановки на Кавказе, связанной, по большей части, с усилением революционных настроений, Кавказское наместничество с административным центром в Екатеринограде, было вновь восстановлено в 1905 г. и упразднено лишь после Февральской революции 1917 г. За время существования третьего наместничества, должность наместника на Кавказе занимали граф Воронцов-Дашков Илларион Иванович (1905-1915) и великий князь Романов Николай Николаевич Младший (1915-1917).

Таким образом, Кавказское наместничество стало своеобразным политическим компромиссом, предложенным российской властью коренному населению. Одним из результатов его деятельности можно считать обеспечение наименее болезненного варианта вовлечения горцев в политико-правовое пространство Российской империи.

Признание успешности этого опыта подтверждается его востребованностью современной властью Российской Федерации, возродившей практику управления регионом, в частности, Северным Кавказом, от имени главы государства в виде должности полномочного представителя Президента РФ в СКФО.

Примечания

1. Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф.1284. Оп.7. Д.2
2. Полное собрание законов Российской империи. – СПб., 1830. Т. XX. № 14.607
3. Государственный архив новейшей истории Республики Северная Осетия – Алания» (РГБУ «ГАНИ РСО-Алания»). Ф.12. Оп.1. Д.17
4. *Малахова Г.Н.* Становление и развитие российского государственного управления на Северном Кавказе в конце ХУШ-Х1Хвв. Ростов на Дону, 2001
5. Государственный архив новейшей истории Республики Северная Осетия – Алания» (РГБУ «ГАНИ РСО-Алания»). Ф.12. Оп.1. Д.7.

**Т. А. Бекоева,
З. А. Газзаева,
Т. Х. Цаллагова**

**ПРЕДСТАВИТЕЛИ РОССИЙСКОЙ НАУКИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX СТОЛЕТИЯ О РАЗВИТИИ
ПРОСВЕЩЕНИЯ В СЕВЕРО-КАВКАЗСКОМ
СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Представители российской научной интеллигенции, проживающие в Северо-Кавказском регионе, видели свою миссию во включении края в цивилизационное пространство Российской империи гуманными средствами (термин «цивилизационное пространство» исследователи понимали как поликультурное и поликонфессиональное пространство). В первой четверти XIX столетия служил на Кавказе в военном и гражданском ведомствах Семен Михайлович Броневский (1763–1830 годы), внесший значительный вклад в научное кавказоведение. Он был правителем дел канцелярии главноначальствующего на Кавказе (при Цицианове и Гудовиче). Изучая историю края, он собрал много ценных материалов и дал систематическое историко-этнографическое описание народов Кавказа в книге «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» [1, 13]. В своём труде учёный дал оценку общественного строя в регионе (у адыгов, осетин и других горских народов), показал, как развивалась система просвещения на Северном Кавказе. С. М. Броневский сделал и анализ работ своих предшественников – ученых-кавказоведов, например, считал он, словарь горских наречий, составленный И. А. Гюльденшедтом, «не мог выразить многих согласных букв, а тем менее гортанных ударений, которые столь обыкновенны в азиатских языках» [1, 31]. Исследование этого историка отличается от других работ критическим подходом ко многим вопросам и исторической достоверностью, так как его автор хорошо знал жизнь и быт горцев; фактически это «первая в истории науки общая характеристика общественного строя горских народов Кавказа» [2, 348].

Изучением быта и нравов горцев стало и «Историческое, топографическое и военное описание Кавказа» Ивана Федо-

ровича Бларамберга (1800–1878 годы). Это был энциклопедически образованный человек, получивший образование в Гессене и Санкт-Петербурге, в совершенстве владеющий несколькими европейскими языками. И. Ф. Бларамберг проявил себя не только на военном поприще, дослужившись до звания генерал-лейтенанта Российской армии, но и на научной стезе, «явившись одним из зачинателей этнологической науки» [3, 227]. Несмотря на название издания, внимание автора сосредотачивается не только на промыслах и доходах населения, но и на состоянии науки в крае. Он констатировал, что у черкесов, например, нет письменности на родном языке, по этой причине после принятия ислама они пользуются арабским алфавитом, который «не подходит для написания слов на их языке по причине наличия в нем большого числа дифтонгов, гортанных звуков, прищелкивания языком и так далее...».

С горечью И. Ф. Бларамберг отмечает, что у горцев нет ни желания, ни времени заниматься наукой, да и многие князья их не умеют ни читать, ни писать. Все их научные знания ограничиваются Кораном и сосредоточены в руках служителей ислама. Однако учёный замечает необыкновенную склонность горцев к образованию и обучению: «С другой стороны, было бы весьма легко дать образование этому народу, учитывая его природные наклонности и интеллектуальные способности... Доказательством этому служит то, что многие кабардинские и черкесские князья научились читать и писать по-русски, так сказать, без чьего-либо участия и помощи и говорят на этом языке настолько правильно и с таким правильным произношением, что их можно принять за настоящих русских» [4, 290].

Учёный описывает некоторые обычаи и обряды горцев, например, похоронный, он рассказывает о специфике воспитания детей: «Слепое подчинение родителей и глубокое уважение к старшим по возрасту соблюдается у этих народов самым скрупулезным образом...» [4, 378].

На Кавказе в долгие годы служил в армии офицер Платон Зубов, издавший в четырех частях сведения официального и неофициального характера в книге «Картина Кавказского края, принадлежащего России и сопредельного оному земель». Изда-

ние содержит характеристику тяжелой жизни горцев в условиях малоземелья: «Малое количество плодородных земель, лишаящее осетин способов к удачному земледелию, принуждает их стараться о разведении стад, составляющих их главнейшее богатство» [5, 150]. Платон Зубов описал междоусобную борьбу внутри горских обществ, которая приносила большой вред и умножала беды людей, описал обычаи народов Кавказа, касающиеся воспитания молодого поколения.

В первой половине XIX столетия многие русские и иностранные учёные делали попытки составления алфавитов языков народов полиэтнического и поликонфессионального Северо-Кавказского региона. В 1844 году член Российской Академии наук известный исследователь, лингвист А. М. Шёгрэн издал книгу «Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-русским и российско-осетинским», которая была высоко оценена в научном мире. Осетинский алфавит был составлен учёным на основе русской графики. Среди информаторов А. М. Шёгрена, как правило, были офицеры и священники, поскольку они знали местный быт и поэтому заслуживали доверия учёного. Академик побывал почти во всех уголках Осетии, изучив осетинский язык, познакомился с различными сторонами жизни и быта горцев. А. М. Шёгрэн не ограничился изучением осетинского языка, он написал также известную статью «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях» [6], одним из первых в научной литературе охарактеризовал тяжелое положение женщины-горянки. Эта статья и сегодня используется исследователями в качестве достоверного и ценного источника этнографических и лингвистических материалов по этим народам [7, 175]. Издание осетинской грамматики стало выдающимся событием в жизни осетинского народа.

В течение первой половины XIX столетия было предпринято несколько попыток создания адыгского алфавита как на арабской, так и на русской графической основе. Первый такой не очень удачный алфавит на основе русской азбуки был сделан в 1829 году по заданию Санкт-Петербургской Академии наук учёным Грацилевским. Позднее российский исследователь

Леонтий Люлье, хорошо знавший язык черкесов, разработал адыгейский алфавит на русской основе. Он составил также русско-черкесский словарь с краткой грамматикой. «12 сентября 1845 года на заседании Санкт-Петербургской Академии наук был рассмотрен и одобрен словарь Л. Люлье, а в 1846 году он был издан в Одессе. За составление русско-черкесского словаря Люлье был награжден бриллиантовым перстнем» [8, 25].

В сложных условиях, при отсутствии письменности у народов Северо-Кавказского региона русские ученые и деятели академических учреждений России сыграли решающую роль в сборе и накоплении материалов исторического, этнографического, лексического характера, явившихся важным этапом в появлении зачатков просвещения в крае в первой половине XIX столетия.

Примечания

1. *Броневский С.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Ч.1. М., 1823.
2. *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. Т.1. М., 1955.
3. *Мусукаев А. И., Мусукаев А. А.* Ученый-этнолог И. Ф. Бларамберг – генерал-лейтенант русской армии // Вестник СОГУ. Гуманитарные науки. № 2. Владикавказ, 2000.
4. *Бларамберг И. Ф.* Историческое, топографическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.
5. *Зубов П.* Картина Кавказского края, принадлежащего России и сопредельных оному земель, в историческом, статистическом, этнографическом, финансовом и торговом отношениях. Ч.1–4. Спб., 1834–1835 гг.
6. *Шёгрэн А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Шегрен А. М. Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.
7. *Бекоева Т. А.* Просветительская деятельность А. М. Шегрена в Северо-Кавказском регионе // Актуальные проблемы психологии, педагогики и социологии. Сб. научных трудов. Изд-во СОГУ, 2012.
8. *Хоретлев А. О.* Влияние России на просвещение в Адыгее (XIX – начало XX в.) Майкоп, 1957.

**Д. И КИПИАНИ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ
ПОРЕФОРМЕННОЙ ГРУЗИИ**

*Статья подготовлена при финансовой
поддержке РГНФ, проект № 15-31-14001а (ц).*

Дмитрий родился в семье дворянина Ивана (Кочо) Кипиани, рано скончавшегося. Мать Дмитрия, Варвара Пурцеладзе, дала сыну начальное образование; в 8-летнем возрасте брат Дмитрия Кайхосро, служивший на таможне в Сурами, перевез мальчика в Тбилиси и устроил в училище для благородных детей (с 1830 г. 1-я тифлисская гимназия). Дмитрия жил в семье дальней родственницы отца, Мариам Кипиани, и ее супруга, прапорщика Никифора Фёдорова, которые усыновили его. По окончании училища (1830) был принят на должность учителя в 1-ю тифлисскую гимназию, где преподавал грузинский и русский языки, географию и арифметику.

В 1832 г. наряду с многими грузинскими офицерами, писателями, учеными, учителями был членом тайного общества, которое под рук. А. Орбелиани, Э. Эристави, С. Додашвили и др. и при поддержке некоторых сосланных на Кавказ декабристов готовило восстание с целью восстановления независимости Грузии. Дмитрий был арестован и выслан в Вологду, где служил в канцелярии губернатора. Отличаясь особой прилежностью, усердием и честностью, Дмитрий Иванович вскоре стал секретарем, затем – начальником канцелярии. В 1837 г. по ходатайству вологодского губернатора ген.-лейтенанта Д. Н. Болговского Дмитрию был разрешен въезд в Грузию. Он поступил на место секретаря правителя Имерети Я. М. Эспехо, затем был принят в канцелярию главноуправляющего Грузией (с 1844 заместника на Кавказе), где работал секретарем, до 1864 г. занимал руководящие должности столоначальника, начальника хозяйственного отдела, директора канцелярии, члена совета главного управления и др. В 1841 г. произведен в титулярные советники, прошел несколько карьерных ступеней и дослужился до звания Действительного Статского Советника (1854 г.).

В 1856 г. временно занимал должность директора Канцелярии наместника Кавказа, а в 1857 г. назначен членом Совета Главного управления Закавказского края. В 1860 г. Д. И. Кипиани ушел в отставку и переехал в свое фамильное имение в Квишхети (Боржомское ущелье).

В январе 1845 г. Дмитрий женился на дочери генерала Георгия Чилашвили – Нино, от которой у него было 6 детей (трое умерли в детстве). Старший Николай (Нико) (1846–1905) стал известным ученым, публицистом, издателем, жил в Бельгии; Константин (Коте) (1849–1921) – лексикограф, актер, теоретик театра, считается основателем грузинской реалистической актерской школы, автор «Русско-грузинского словаря по астрономии, зоологии, минералогии и разных терминов и технических слов» (1896). Дочь Дмитрия – Елена Кипиани-Лордкипанидзе (1855–1890) – писатель, журналист, театральный критик, актриса. Ей принадлежат переводы Мольера, Г. де Мопассана, А. Доде, в 1883 г. она учредила альманах «Грузинская библиотека», собирала грузинский фольклор и церковные песнопения.

Во время русско-турецкой войны (1853–1856) Дмитрий был начальником военной канцелярии армии при генерале Бибутове; в 1859–1869 гг. управлял имением мегрельских князей Дадиани. Не являясь представителем знатного грузинского княжеского рода, Дмитрий, несмотря на протесты некоторых влиятельных князей, был избран на пост предводителя дворянства Тифлисской (1864–1870) и Кутаисской (1880–1886) губерний. Стал первым грузином, занявшим должность главы г. Тифлиса (1876–1879), а также первым из азнауров, получивших чин действительного статского советника (1854). В годы его правления была проведена однодневная перепись населения и завершился процесс перераспределения штатов в системе городского управления.

После отмены крепостного права в России, императорский двор приступил к проведению крестьянской реформы в колониальных окраинах. В 1862 г. наместником Кавказа вел. кн. Михаилом Николаевичем и Дворянским собранием Тифлиса Дмитрию Ивановичу были поручены переговоры с грузинской знатью и выработка условий, на которых крепостное право

должно быть отменено в Грузии. В период подготовки реформы в Грузии были опрошены предводители грузинского дворянства – всего 240 помещиков.

Было разработано два проекта – «проект большинства» и «проект меньшинства». Проект большинства, составленный Д. И. Кипиани, поддержали 226 помещиков. Он предполагал освобождение крестьян без предоставления им земли в собственность – она оставалась в помещичьем владении, а крестьянин мог лишь ею пользоваться за определенную плату [1]. Проект меньшинства, который поддержали 14 помещиков, ничем не отличался от проекта большинства. Его авторы полностью соглашались с безземельным освобождением крестьян, но признавали полное право крестьян на владение жилым домом, домашним скотом, орудиями труда, хозяйственными помещениями и др. От проекта большинства и проекта меньшинства отличалось мнение Константина Мамацашвили. Он требовал передачи той земли крестьянам в собственность, которой они пользовались до отмены крепостничества. В то же время он считал, что помещичье землевладение следует оставить в неприкосновенности. Несмотря на некоторую ограниченность взглядов Мамацашвили, его позиция по сравнению с проектом большинства и проектом меньшинства была более прогрессивной. Свое мнение по поводу крестьянской реформы высказал И. Г. Чавчавадзе. В 1864 г. И. Г. Чавчавадзе под чужим именем – Нико Чавчавадзе написал статью «Критические замечания», в которой требовал освобождения крестьян с предоставлением им земли в собственность.

По инициативе Кипиани и при его участии было образовано несколько обществ и организаций, сыгравших значительную роль в просвещении, образовании и культурном и социальном развитии Грузии. Дмитрий Иванович был членом правления, вице-президентом, затем президентом созданного в 1850 г. по инициативе наместника Кавказа гр. М. С. Воронцова Кавказского общества сельского хозяйства, членом правящего комитета Кавказского отделения Императорского Русского географического общества (с 1851), попечителем 1-й тифлисской гимназии (1852–1869). В 1842 г. Кипиани вместе с З. Палаван-

дишвили, Г. Орбелиани, З. Эристави, Н. Бараташвили и др. открыл частную б-ку в своем доме. В 1848 г. он передал собрание библиотеки (около 500 томов) в фонд образованной в Тифлисе в 1846 г. 1-й на Кавказе публичной библиотеки (ныне Национальная парламентская библиотека Грузии).

В начале 50–70-х гг. XIX в. Дмитрий Иванович вместе с Г. Эристави участвовал в возрождении грузинского драматического театра. В 1879 г. вместе с прав. Илией Чавчавадзе и поэтом А. Церетели создал Грузинское драматическое общество. Кипиани стоял у истоков создания грузинского дворянского банка, а также важнейшей просветительной организации пореформенной Грузии – Общества по распространению грамотности среди грузин, 1-м председателем правления которой стал 15 мая 1879 г. А. Церетели позже писал о нем: «Нет у нас ни одного грузинского учреждения, где бы Кипиани не был основателем: банк, общество распространения грамотности, театр или другие – все созданы по его инициативе».

Дмитрий Иванович был глубоко верующим человеком, отстаивающим монархический порядок власти, ведущую роль дворянства, и вместе с тем одним из лидеров грузинского национального движения. В 40–50-х гг. XIX в. он создал «программу национального спасения», направленную на интенсивную культурно-просветительскую деятельность, на восстановление и усиление общенационального самосознания и сохранение национальной самобытности грузинского народа в рамках Российской империи. Он выступал с публицистическими статьями на страницах журнала «Мнатоби», издававшегося в 1869–1879 гг. под редакцией Н. Авалишвили, главным образом в историческом и литературных разделах журнала. В 1880-х гг. Кипиани был активным сторонником грузинского национально-просветительского движения «тергдалеулеби» (груз. – испившие воды Терека).

Считая язык основой национальной культуры и самобытности, Дмитрий Иванович подчеркивал необходимость сохранения и развития родного языка. В 1881 г. по приказу попечителя Кавказского учебного округа К.П. Яновского в связи с новым учебным планом в школах всех типов должно было

быть введено обучение в начальных классах на русском языке. Преподавание родного языка в грузинских школах признавалось необязательным. Обучение русскому языку в грузинских школах не должно было осуществляться с помощью родного языка. Грузинскому языку, как необязательному предмету, отводилось незначительное количество часов в первом и частично во втором классах, и то в конце учебного дня. Кроме того, К.П. Яновский, аргументируя якобы большими несоответствиями с грузинским литературным языком разговорного языка мегрелов и сванов, решил изгнать грузинский язык из школ Мегрелии и Сванети. В тех школах Мегрелии, которые входили в ведомство Министерства просвещения, грузинский язык не был допущен и в качестве вспомогательного предмета. Лишь в церковно-приходских школах грузинский язык оставили как дополнительный предмет. Были предприняты практические шаги по созданию школьного учебника мегрельского языка на основе русского алфавита. По мнению К.П. Яновского, такой учебник облегчил бы детям изучение русского языка. С этой целью на основе русского (с использованием русских букв) разработали мегрельский алфавит и начали переводить на мегрельский язык церковные книги. Подготавливалась почва для введения богослужения на мегрельском языке.

Грузинская общественность выступила против этого намерения. Так, в газете «Дроэба» вышла статья С. Месхи «Открытое письмо», адресованная К.П. Яновскому. «У грузинского народа те же желания, что и у других народов: защитить и сохранить свой родной язык, отечество, свою веру. Вы же хотите лишить грузин грузинского языка». С подобными публикациями выступили А.Р. Церетели, И.Г. Чавчавадзе, Я. Гогешавили и др. В журнале «Мнатоби» Д.И. Кипиани опубликовал яркую статью, посвященную реформе К.П. Яновского. Свою статью Кипиани завершает следующими словами: «Ни Чингис-хан, ни Тимур-ленг, ни Шах-Аббас, ни Надир-шах не смогли сломить волю грузинского народа, а теперь вы хотите добиться этого?» К.П. Яновский был вынужден пространно ответить на эти обращения грузинских интеллектуалов статьей в газете «Кавказ». Тем не менее, русификация школьного образования

в Закавказье продолжалась и в 1885 г. грузинский язык был запрещен во всех учебных заведениях, даже как вспомогательное средство для объяснения русских слов. На волне этого противостояния Д. И. Кипиани в 1882 г. издает «Новую грамматику грузинского языка», призванной стать важным подспорьем для домашнего обучения родному языку.

Особое место в процессе укрепления национального самосознания Дмитрий Иванович отводил прессе как популяризатору национальной истории, культуры, идеологии и норм литературного языка. Являлся сотрудником основанного в 1863 г. кн. Илией Чавчавадзе журнала «Сакартвелос моамбе» (груз. – «Вестник Грузии»).

Кипиани принадлежат первые переводы на грузинский язык произведений У. Шекспира (Ромео и Джульетта. 1859; Два веронца. 1868; Венецианский купец. 1872), Мольера (Любовь лечит. 1879), В. Гюго (Девяносто третий год. 1883), П. О. Бомарше (Севильский цирюльник. 1879) и др. Дмитрий Иванович написал несколько статей по истории Грузии, он один из тех, с чьим именем связывают возрождение в 50-х гг. XIX в. грузинской реалистической литературы.

За безупречную службу царю и отечеству Дмитрий Иванович был награжден мн. орденами Российской империи: св. Анны 2-й степени (1846, 1848), св. Владимира 2-й степени (1852, 1866), св. Станислава 1-й степени (1857), св. Анны 1-й степени (1860, 1864), а также иранским орденом Льва и Солнца (1857).

В 1885 г. Западную Грузию (сначала Батуми, а затем Кутаиси) посетил бывший царский наместник на Кавказе, великий князь Михаил Николаевич. 5 октября 1885 г. в Кутаиси состоялся банкет в честь бывшего наместника. Грузинское дворянство не преминуло высказать свою озабоченность по поводу недоверия, выражаемого новой администрацией к грузинскому народу, подвергающемуся с его стороны всяческим гонениям и притеснениям. На банкете с речью, которая впоследствии была изложена письменно и в качестве мнения «всей» грузинской общественности представлена вел. кн. Михаилу во время аудиенции в Боржоми 11 октября 1885 г., выступил и Д. И. Кипиани. Он надеялся, что Михаил Романов доложит о состоянии дел

императору и последний заставит Дондукова-Корсакова отказаться от политики русификации в отношении грузинского народа. Как и следовало ожидать, М. Романов заверил Д. И. Кипиани в том, что Александр III, как и его предшественник, проникнут доверием к грузинскому народу. По возвращении из Боржоми в Кутаиси Д. Кипиани, с разрешения вел. кн. Михаила, созвал губернское дворянство, которому сообщил, что политика Дондукова-Корсакова вовсе якобы не соответствовала указаниям и предначертаниям высшей власти.

Действия представителей грузинского дворянства, в том числе Д. И. Кипиани, вызвали недовольство краевой администрации. Кутаисский военный губернатор Смекалов 31 октября 1885 г. потребовал от Д. И. Кипиани письменного объяснения в том, на каком основании составил он «незаконное» обвинение против главноуправляющего и кто его уполномочил встретиться и беседовать с вел. Князем: «Прошу сообщить мне были ли у Вас полномочия кутаисского губернского дворянства сделать от его имени известное заявление и какие у Вас были основания заявить, будто впредь кутаисское дворянство будет лишено возможности продвигаться на государственной службе». Кипиани ответил Смекалову: «Будучи предводителем дворянства, я обратился с заявлением непосредственно к августейшему члену императорской семьи, дабы выяснить, соответствовало ли желаниям и воле государя поведение местных властей, обращающихся с нами далеко не с тем благорасположением, к какому мы привыкли в течение 80 лет, как и изъявлено монаршей к нам благосклонностью; я искал высочайшей справедливости, и, найдя ее, я вполне удовлетворен» [2].

8 января 1886 г. Д. И. Кипиани представил Дондукову-Корсакову обширную докладную записку, в которой он обличал всю реакционную антигрузинскую политику, проводимую местной администрацией: «Могу доложить об одном новом неопровержимом факте, свидетельствующем о гонении на грузинский язык. Еще во времена святых апостолов грузинский язык был церковным и культурным языком в Мегрелии, где все поголовно владеют им. В настоящее же время там насаждают новую культуру, причем мегрельскому языку обучают... по-

средством чужого языка. Если так продолжать, можно создать новые культуры аджарцев, пшавов и хевсуров, ингило-горцев и др. Принесет ли это пользу тому правительству, которое, приняв под свое покровительство многострадальную Грузию, заслужило тем самым огромную ее признательность?» [3] Однако еще до подачи докладной записки действия Д. Кипиани были признаны «неуместными» царем Александром III, который распорядился объявить ему «соответствующее порицание» [4].

Активная и непримиримая позиция Дмитрий Иванович в защите прав грузинского языка и резкая критика в адрес главноначальствующего гражданской частью на Кавказе кн. А. М. Дондукова-Корсакова и чиновников кавказской администрации стали причиной 2-й ссылки Кипиани. Поводом послужили общественные волнения в Тифлисе, возникшие в результате убийства 24 мая 1886 г. ректора Тифлисской семинарии протоиерея П. Чудецкого исключенным из семинарии студентом И. Лагиашвили. Ректор семинарии приобрел скандальную известность в Закавказье благодаря своему запрету на преподавание богословских дисциплин по-грузински, но более всего своим отзывом о грузинском языке как о «собачьем» [5]. И. Лагиашвили был арестован и осужден на 20 лет каторжных работ.

На похоронах экзарх Грузии архиепископ Павел (Лебедев) проклял убийцу и страну, рождающую таких «разбойников», что вызвало протест в среде грузинской общественности. 8 июня 1886 г. Дмитрий Иванович, находясь в с. Квишхети, где с 1840-х гг. жила его семья, написал архиепископу Павлу письмо следующего содержания: «Ваше преосвященство. Явите мне архипастырскую милость и отпустите великое прегрешение, если я впадаю в него, увлекаясь невероятною молвою, но она приписывает Вам произнесение проклятия над страну, которую Вы призваны пасти и которая поэтому могла ожидать от Вас только милосердия и любви. Та же молва, не довольствуясь таким оскорблением Вашего сана, приписывает Вам еще и намерение извиниться пред паствою в необычайной греховности произнесенных Вами слов. Если все это правда, владыка, то спасение достоинства Вашего звания может заключаться только в неотложном удалении опозорившего из опозоренного края. Это го-

ворит Вам от чистого сердца и от искреннего желания предотвратить новое безмерное прегрешение, один из пасомых Вами. Ежели все это неправда, то в отпущение мне да осенит меня архипастырская десница Ваша» [6]. 9 июня 1886 г. экзарх Грузии архиепископ Павел ответил на это обращение Д. И. Кипиани: «На непонятное для меня письмо Вашего пр-ва долгом считаю ответить Вам, что речь моя над гробом Чудецкого напечатана в 139 № «Кавказа», и что касательно нелепых слухов, о которых Вы изволите упоминать в своем письме, я считаю ниже своего достоинства делать какое-либо замечание» [7].

25 июня 1886 г. Дондуков-Корсаков в письме министру внутренних дел России М. Т. Лорис-Меликову просил его ходатайствовать перед императором об удалении Д. И. Кипиани с должности предводителя дворянства Кутаисской губернии и ссылке в Ставрополь. Дондукова-Корсакова поддержал и находящийся в Кисловодске обер-прокурор Святейшего Синода РПЦ, главный идеолог контрреформ Александра III К. П. Победоносцев. В письме к императору от 20 июня 1886 г., Победоносцев писал: «Здесь, в Кисловодске, вижу ежедневно с кн. Дондуковым. С последним немало разговоров о здешних делах, которые не представляют утешительного вида. Повторяется и здесь горький опыт, который приходится России выносить со всеми спасенными и благодетельствованными инородческими национальностями. Выходит, что грузины едва не молились на нас, когда грозила еще опасность от персов. Когда гроза стала проходить еще при Ермолове, уже появились признаки отчуждения. Потом, когда явился Шамиль, все опять притихло. Прошла и эта опасность – грузины снова стали безумствовать, по мере того, как мы с ними благодушествовали, баловали их и приучили к щедрым милостям на счет казны и казенных имуществ. Эта система ухаживания за инородцами и довела до нынешнего состояния. Всякая попытка привести их к порядку возбуждает нелепые страсти и претензии. Ужасное событие с ректором семинарии отозвалось в кругу инородцев не негодованием на зверя-убийцу, а злорадством. По всему видно, что на этом не останутся. На похоронах ректора экзарх произнес горячее слово, в котором выразил всю скорбь и все него-

дование на совершенное злодеяние. Эта речь показалась обидною безумным сторонникам убийцы, – и вот кутаисский предводитель дворянства пишет экзарху глупое и дерзкое письмо, с прикрытою угрозою, советуя ему оставить Кавказ. Копию с этого письма и с ответа прилагаю при сем. Кн. Дондуков, справедливо возмущенный этим поступком представительного лица, пишет министру внутренних дел и просит о высылке Кипиани из края, чтобы дерзость эта не прошла безнаказанно и не ободрила других» [8].

Высочайшим указом от 4 августа 1886 г. Дмитрий Иванович был сослан в Ставрополь; 27 октября 1886 г. он покинул Грузию.

Летом 1887 г. супруга Дмитрий Иванович встретилась в Боржоми с вел. кн. Михаилом Николаевичем, который обещал помочь Кипиани получить аудиенцию у императора. В ночь с 24 на 25 октября 1887 г. Дмитрий Иванович был убит в своей квартире, по официальной версии, с целью грабежа, по другому мнению, агентами 3-го жандармского управления, поскольку известно, что Кипиани находился под их круглосуточным наблюдением.

25 октября 1887 г. газета «Тифлисский листок» (№ 238) поместила материал о том, что Дмитрий Иванович Кипиани был убит в Ставропольском крае в результате разбойного нападения. Его тело перевезли в Тбилиси.

Дмитрий Иванович Кипиани был похоронен 26 октября 1887 г. с большими почестями и при многочисленном стечении народа в пантеоне на горе Мтацминда в Тбилиси, во дворе церкви Св. Давида. В надгробной речи А. Церетели назвал его, как и грузинского царя-мученика XIII в., Димитрием Самопожертвователем (Тавдадебули); позже современники называли его мучеником. Собравшиеся с нетерпением ожидали выступления и другого видного общественного деятеля И.Г. Чавчавадзе, однако Илия был немногословен: «То, что мы видим сегодня здесь – лучше любых слов». Похороны переросли в демонстрацию антиправительственного протеста. 24 октября 1889 г. на могиле Д.И. Кипиани был установлен бюст, выполненный тифлисским скульптором Феликсом Ходоровичем.

Газета «Мшак» («Труженик») так осветило это траурное мероприятие: «В притворе тифлисской церкви Св. Давида был освящен бюст Д. Кипиани, установленный на его могиле. На этой церемонии присутствовали представители города, печати, члены семьи покойного. Литургию и панихиду отслужили горийский епископ Леонид и епископ Алаверды Керион. Со словом памяти выступил Ратиев. Были возложены венки от имени грузинского драматического общества, грузинского дворянского банка, газеты «Иверия», а также от семьи покойного» [9].

Примечания

1. *Siny R. G.* The making of the Georgian nation. Bloomington, 1994. P. 99–101.
2. ЦГИАГ. Ф. Кутаисского военного губернатора. Д. 2. Л. 1–2.
3. Там же. Л. 4–6.
4. Там же. Ф. 1239. Д. 457. Л. 2.
5. *Lang D. M.* A Modern History of Georgia. London, 1962. P. 109.
6. Письма Победоносцева к Александру III. С приложением писем к в. кн. Сергею Александровичу и Николаю II. Т. 2. М., 1926. с. 113–114.
7. Письма Победоносцева к Александру III. С приложением писем к в. кн. Сергею Александровичу и Николаю II. Т. 2. М., 1926. с. 114.
8. Письма Победоносцева к Александру III. С приложением писем к в. кн. Сергею Александровичу и Николаю II. Т. 2. М., 1926. с. 112–113.
9. «Мшак» («Труженик»). 1889. № 198.

Е. И. Кобахидзе

**РОССИЙСКИЕ РЕФОРМЫ В СФЕРЕ
НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ
НА ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В ОСЕТИИ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)**

Сложные и противоречивые процессы включения кавказской окраины в Российское государство протекали под знаком распространения «гражданственности» и «начал цивилизации» среди местных народов. Особая роль в этом изначально отводилась школе. Первые спонтанные шаги в формировании учебного дела на Кавказе связывались преимущественно с христианизацией местного населения, чем активно занималась Осетинская духовная комиссия (1745). Начальные школы, открывавшиеся силами Комиссии в осетинских приходах, были не только образовательными центрами, но и оплотами православия в местной среде, содействуя приобщению местного населения к русской «культуре и гражданственности».

Однако уже в 40-е гг. XIX в. требования к образованию в регионе значительно повысились. Кроме выполнения собственно просветительских функций оно должно было эффективно противостоять мусульманскому влиянию в крае и в то же время пропагандировать идеи российской государственности среди горцев. Эти задачи можно было выполнить только объединив разрозненные казенные учебные заведения под одним управлением и действуя на основе единой образовательной политики, разработанной специально для кавказского региона. С приходом на Кавказ М.С. Воронцова и учреждением Кавказского наместничества правительственная политика в сфере народного просвещения обрела внутреннюю целостность. Более того, в условиях Кавказской войны образование рассматривалось как один из важнейших факторов преодоления конфликтного потенциала региона [1]. В первую очередь был решен вопрос о введении единообразия в порядок управления учебной частью на Кавказе и приведении его в соответствие с общероссийским. В соответствии с «Положением о Кавказском учебном округе» от 18 декабря 1848 г. все учебные заведения Кавказа объединя-

лись в одном учебном округе, находившемся в непосредственном ведении самого наместника [2]. Положение расширяло учебные программы гимназического курса и предусматривало также увеличение количества уездных и приходских училищ для низших слоев населения.

Подчиненность единому центру прежде разрозненных учебных заведений Кавказа положило начало процессу централизации управления образованием в наместничестве по общероссийскому образцу. Новое «Положение о Кавказском учебном округе» от 29 октября 1853 г. фиксировало принципы унификации системы образования на Кавказе и подведения его под общероссийские стандарты, хотя и содержало некоторые отступления, вызванные «местными условиями» [3]. В Положении оговаривался комплекс вопросов, связанных с организацией в крае среднего и начального образования. В гимназии теперь допускались дети всех свободных состояний, а в их учебную программу наряду с местной историей вводились местные языки. При гимназиях создавались подготовительные классы для местных уроженцев, а также специальные классы для более основательной подготовки воспитанников к поступлению в высшие учебные заведения страны. Положение определяло типы уездных училищ (на Северном Кавказе – окружных): низшие – в уездных городах, и высшие, четырехклассные – в губернских городах, не имеющих гимназий. Уездные училища также готовили учителей для начальных и частных школ. В результате в течение довольно непродолжительного времени был сформирован слой местного чиновничества и торговой элиты.

Деятельность нового наместника князя А.И. Барятинского видоизменила организационную структуру региональной системы народного просвещения. Принятое им «Положение об управлении учебной частью на Кавказе» от 2 июля 1860 г. упраздняло Кавказский учебный округ, а главным распорядителем учебного дела становился сам наместник [4, 351]. Во всем остальном прежнее Положение 1853 г. сохраняло свою силу. Главное же достижение наместника заключалось в учреждении на Северном Кавказе сети горских школ, соответствовавших

окружным училищам. По Уставу, утвержденному 20 октября 1859 г. [5, 94–102], цель этих учебных заведений заключалась в «распространении гражданственности и образования между покорившимися мирными горцами, и для доставления служащим на Кавказе семейным офицерам и чиновникам средства к воспитанию и обучению детей» [5, 94]. Основанные поначалу во Владикавказе (1860), Нальчике (1860), Темир-Хан-Шуре (1861), а позже – в Усть-Лабе, кр. Грозной, Сухуме, Майкопе и Назрани, горские школы стали первыми специально созданными для местных народов очагами светского образования, долго оставаясь единственными казенными учебными заведениями на Северном Кавказе. Общий надзор за ними осуществлялся местными военными властями. Преимущественное право зачисления в эти школы принадлежало местным уроженцам и детям из семей русских военных и гражданских чинов, но в них позволялось учиться и мальчикам «из всех других свободных сословий без различия вероисповеданий» [5, 95].

30 ноября 1867 г. Горская школа во Владикавказе в полном составе поступила в пансион учрежденной в городе реальной прогимназии, открытой по инициативе начальника Терской области М. Т. Лорис-Меликова 1 января 1868 г., сохранив при этом свою организацию и подчиненность окружному управлению. Но уже через год после открытия реальная прогимназия из ведения Военного министерства перешла в учебное ведомство. С 1 января 1870 г. реальная прогимназия во Владикавказе изменила свой статус, будучи преобразована в семиклассную реальную гимназию [6, 222–224].

Окончание Кавказской войны и задачи гражданского развития края расширяли поле политического влияния империи в регионе, который все активнее вовлекался в орбиту внутренней правительственной политики (см. подробнее: [7]). «Самой важной и самой радикальной» мерой в ряду тех, которые могли быть приняты «в целях прочного нравственного скрепления горских народностей с Россией» [8, 98], являлось образование. Актуальным направлением в административной деятельности кавказского руководства становилось создание школ «для народа».

В Осетии этим занялось Общество восстановления православного христианства на Кавказе, учрежденное указом Александра II от 9 июня 1960 г. [5, 111] Помимо собственно миссионерских, ОВПХ решало также образовательные задачи, открывая в осетинских приходах начальные школы для сельского населения. Именно усилиями Общества была создана сеть начальных школ для беднейших слоев горского крестьянства, правительственное же ведомство в лице Министерства народного просвещения практической стороной организации начальной школы для горцев не занималось. Приходские школы стали «ближайшим проводником твердых и основательных начал гражданской и духовной жизни» в крае [8, 123], центрами пропаганды идей российской государственности среди горцев.

Опыт Барятинского в осуществлении учебно-административной реформы оказался неудачным – децентрализация управления учебным делом на Кавказе негативно сказалась на учебном процессе. Новый наместник, великий князь Михаил Николаевич, пошел по пути восстановления прежнего организационного единства в системе образования и сближения региональной образовательной политики с общероссийской. Эти идеи нашли отражение в новом «Положении об учебной части на Кавказе и за Кавказом» от 25 июня 1867 г. [9] В декабре того же года было восстанавливался Кавказский учебный округ [10, 65], а 13 января 1868 г. – и должность попечителя округа [11, 60]. Средние учебные заведения Кавказского учебного округа теперь опирались на общий устав гимназий и прогимназий ведомства МНП от 19 ноября 1864 г. и делились на классические и реальные гимназии [12]; низшие учебные заведения руководствовались «Положением о начальных народных училищах» от 14 июля того же года [4, 450].

Положение об учебной части на Кавказе и за Кавказом 1867 г. стало последним специально разработанным для Кавказа нормативным документом. Оно четко определило цели образовательной политики в крае и регламентировало систему мер, направленных на слияние образовательного пространства Кавказского наместничества с общероссийским.

В следующем десятилетии правительство предприняло

еще более активные действия в заданном направлении. Но в Кавказском учебном округе, который находился в ведении наместника, проводилась более гибкая политика, в определенной мере учитывающая местные условия. В организации учебного дела в крае учитывалась необходимость подготовки специалистов среднего звена, которые могли бы эффективно работать в новых социально-политических и экономических условиях. Этим объяснялось внимание к средней ступени образования, сформированной в крае последующими актами МНП.

На рубеже 1860–1870-х гг. в правительственных кругах остро обсуждалась проблема соотношения классического и реального образования и путей развития среднего образования. После долгих дискуссий в стране началась реформа системы гимназического и среднего образования. 19 июня 1871 г. были приняты «Изменения и дополнения в Уставе гимназий и прогимназий 1864 г.», а 30 июля 1871 г. был утвержден новый «Устав гимназий и прогимназий ведомства Министерства народного просвещения» [13]. Единственным типом общеобразовательного учебного заведения объявлялась гимназия, и только ее выпускники имели право поступления в университеты.

Другие учебные заведения, которые по Положению 1867 г. по своим образовательным программам приближались к гимназиям, но ориентировались при этом на профессиональное обучение, относились к разряду училищ. Для регламентации их деятельности 15 мая 1872 г. был принят «Устав реальных училищ ведомства Министерства народного просвещения» [14], который положил начало формированию системы среднего образования в России и в частности на Северном Кавказе. Особенностью нового училищного устава была декларация зависимости типа училища и формы обучения от потребностей того региона, в котором оно открывалось. По новому уставу реальные училища заменяли реальные гимназии. Они сохраняли общеобразовательный характер, но рассматривались как малые политехнические институты, приносящие пользу торговле и промышленности.

Новый гимназический устав в Кавказском учебном округе вступил в силу уже в начале 1872 г. В соответствии с новыми

правилами Владикавказская реальная гимназия, еще до принятия соответствующих положений об учебных заведениях среднего звена, в начале января 1872 г. была преобразована в реальное училище с сохранением при нем горского пансиона (см. подробнее: [15]).

Ход реформы в Кавказском учебном округе определялся особыми «Правилами о применении к учебным заведениям Кавказского учебного округа общих уставов гимназий, прогимназий и реальных училищ ведомства Министерства народного просвещения» от 22 ноября 1873 г. [16] Документ подтверждал окончательное вхождение Кавказского учебного округа в общероссийскую систему народного просвещения. Впрочем, для учебных заведений округа предусматривался ряд уступок, как, например, сохранение реального отделения (Горского) при Ставропольской гимназии, введение дополнительных классов: восьмого – для гимназий и седьмого – для реальных училищ. При реальных училищах оставлялись приготовительные классы для детей горцев, а в четырех низших классах всех учебных заведений разрешалось преподавание местного языка.

Отдельный цикл министерских реформ касался и начальной школы. 25 мая 1874 г. было принято «Положение о начальных народных училищах» [17], ставшее последним в столетии основным законом о начальном образовании. К низшим учебным заведениям относились все начальные школы ОВПХ, школы ведомства МНП и других министерств, а также все низшие правительственные, общественные и частные учебные заведения, перешедшие теперь в ведение МНП. Положение меняло систему управления начальными училищами, которое возлагалось на уездные и губернские училищные советы под председательством уездных и губернских предводителей дворянства. Директор народных училищ каждой губернии избирался попечителем учебного округа; помощниками директора становились инспекторы училищ.

Новая система управления не распространялась на Кавказский учебный округ, поскольку на его территории не было введено земское управление. Но количественный рост начальных школ, особенно на Северном Кавказе, где они находились

в ведении ОВПХ, заставил власти предпринять шаги для упорядочения надзора за этими школами. 3 апреля 1873 г. Государственный совет принял, а Александр II утвердил предложение об учреждении должности инспектора школ ОВПХ при управлении Кавказским учебным округом [18, 17]. Его надзору подлежали также все правительственные училища на восточном Причерноморье [11, 73].

Особое внимание правительства и кавказского руководства было сосредоточено на местной начальной школе – «краеугольном камне нравственного и материального благосостояния всего края» [11, 73]. Только в ней могла получать начальное образование основная масса горского населения. С начала 1870-х гг. в Кавказском учебном округе отмечается стойкая тенденция к увеличению количества начальных училищ и общей численности учащихся, что объяснялось в первую очередь активной деятельностью ОВПХ.

В дальнейшем развитие образования в регионе шло поступательно, по пути расширения сети образовательных учреждений за счет не только начальных школ, но и учебных заведений среднего звена. Реформы 1870-х гг. сыграли отведенную им роль. Позитивные сдвиги произошли в системе начального образования, предназначенного для основной массы кавказского населения, а принципы среднего специального образования на многие десятилетия определили его развитие.

После убийства императора Александра II внутренняя политика правительства резко изменилась. Перемены затронули и систему народного просвещения, сложившуюся в ходе реформ 1870-х гг. Новые взгляды на образовательный процесс и роль народного просвещения в жизни общества в целом сменили прежние либеральные принципы, на которых были основаны реформы. Теперь ведущая роль организатора и координатора образовательного процесса была отведена церкви и духовенству. В наибольшей степени новые веяния коснулись начальных ступеней образования, представленных приходскими школами.

Эти учебные заведения оказались в центре новой реформы 1884 г., переименовавшей бывшие приходские школы в церков-

но-приходские. Правила о церковно-приходских школах от 13 июня 1884 г. главной их целью ставили воспитание народа в духе православной веры и лишь затем обучение «первоначальным полезным знаниям» [19]. И если прежде школы, учреждаемые в православных приходах, в педагогическом отношении все же зависели от Министерства народного просвещения, которое утверждало учебные программы всех вообще начальных школ, то теперь это право переходило к Св. Синоду. Единственным требованием оставлялось следование перечню учебных предметов, определенных Положением о начальных народных училищах 1874 г. И если прежде к преподавательскому составу приходских школ предъявлялось требование наличия педагогического образования (в Осетии в школах ведения ОВПХ это требование закреплялось Правилами начальных приходских школ Общества восстановления православного христианства на Кавказе, утвержденными наместником 9 декабря 1874 г. [5, 134–137]), то теперь в них могли работать только лица духовного звания.

Переориентация государственной образовательной политики в сторону клерикализации образования имела следствием изменение статуса и функций учреждений духовного ведомства, имеющих непосредственное отношение к образовательному процессу. По предложению обер-прокурора Св. Синода Общество восстановления православного христианства на Кавказе, которое со дня своего основания существовало независимо от Св. Синода, подчиняясь непосредственно кавказскому наместнику, в феврале 1885 г. перешло из ведения светских властей к духовным, оказавшись в ведении экзарха Грузии [20]. Соответственно, церковно-приходские школы, которые в педагогическом отношении были связаны с Кавказским учебным округом, находясь под надзором инспектора ОВПХ, в мае 1886 г. также перешли под надзор духовного ведомства, поскольку должность инспектора училищ ОВПХ была передана в его ведение [21]. После того как в 1894 г. из грузинского экзархата выделилась самостоятельная Владикавказская епархия, церковно-приходские школы Северной Осетии перешли в непосредственное ведение Владикавказского епископа.

Переподчинение духовному ведомству, впрочем, не сказалось на общей направленности работы ОВПХ. Общество продолжало активно заниматься организацией начального образования и распространением начальной грамотности в Осетии. В 1886–1894 гг. здесь действовало до 21 церковно-приходской школы. Усилиями Общества в осетинских приходах открывались и новые школы.

Общей проблемой церковно-приходских школ был недостаток учителей. Подготовкой учительских кадров для приходских (позже – церковно-приходских) школ в Осетии занимались ОВПХ, руководившее Владикавказским духовным училищем, Тифлисская семинария, где обучалось все осетинское духовенство, учительская школа в Тифлисе (открытая в 1866 г. и в 1872 г. преобразованная в Александровский учительский институт) и Кубанская учительская семинария. Но даже в совокупности эти учреждения не могли обеспечить потребности края в подготовленных учительских кадрах. Проблема учителей для начальной школы на Кавказе сохраняла свою остроту.

Чтобы как-то компенсировать недостаток в учителях для церковно-приходских школ, а заодно и в священниках для осетинских православных приходов, 29 марта 1887 г. Св. Синод издал указ об открытии в Осетии духовного училища [22, 36]. На основании указа 11 октября того же года было открыто Ардонское Александровское осетинское духовное училище [5, 249], находившееся в ведении Владикавказского епископа под главным управлением Св. Синода. В начале 1895–1896 уч. г. духовное училище было преобразовано в Александровскую миссионерскую духовную семинарию [23]. Целью семинарии была подготовка «местных юношей к служению, в звании священноцерковнослужителей и учителей, миссионерским целям Общества восстановления православного христианства на Кавказе в пределах Владикавказской епархии и южной Осетии» [23, 539]. Абитуриентами семинарии становились выпускники церковно-приходских школ и духовных училищ. Благодаря шестиклассному учебному курсу и довольно широкой учебной программе, включавшей 22 предмета как религиозного, так и светского цикла, семинария давала своим воспитанникам сред-

нее образование, обеспечивая им возможность поступления в высшие учебные заведения.

Число учеников семинарии было невелико (всего 150 человек с ежегодным выпуском 15 воспитанников [5, 164]), и к тому же не все ее выпускники посвящали себя учительскому делу. Помимо этого, не было достаточным и количество самих церковно-приходских школ, где бы беднейшие слои населения могли получить элементарное образование. Альтернативой церковно-приходской школе стали т.н. школы грамоты, которые, по предположениям синодального училищного совета, должны были распространиться по всем епархиям империи. Свою правовую основу школы грамоты получили в виде специально утвержденных «Правил о школах грамоты» от 4 мая 1891 г. [24, 235–238]

В 1890-х гг. школами грамоты стала покрываться вся территория Осетии. Учебный курс таких школ рассчитывался на один год, а преподавали в них преимущественно выпускники церковно-приходских школ. Поскольку специального плана по развитию сети школ грамоты у духовного ведомства и его учреждений не было, они появлялись и закрывались спонтанно. В то же время школы грамоты оказались чрезвычайно популярны среди населения именно ввиду их доступности (см. подробнее: [25]).

Под надзором Св. Синода в соответствии с Правилами о церковно-приходских школах 1884 г. оказались и воскресные школы, которые прежде в ведомственном отношении относились к МНП. Школы подобного типа организовывались как для тех, кто не мог ежедневно посещать церковно-приходскую школу или городское начальное училище, так и для взрослых. Воскресные школы устраивались на основании распоряжения МНП от 30 декабря 1860 г. «О предметах преподавания в воскресных школах» [26, 743]. Первые воскресные школы в Осетии (мужская и женская) открылись при Николаевском училище во Владикавказе в марте 1891 г. «в ознаменование 10-летия благополучного царствования Государя Императора» [25]. Крупные владикавказские промышленники устраивали воскресные школы при предприятиях – к примеру, при винокуренном за-

воде Сараджева воскресная школа открылась. В 1895 г. в Терской области работало 24 воскресные школы (в основном станичных, а также в крупных осетинских поселениях – Ардоне, Садоне, Кадгароне, Алагире) [27, 285] с числом учащихся 1230 человек (650 мужчин и 580 женщин) [28, 43]. Ввиду наплыва желающих учиться Терское областное правление 12 июля 1895 г. приняло решение об открытии вечерних классов для взрослых и воскресных – для детей при всех сельских и городских училищах [29, 118].

Таким образом, переориентация правительственной политики в сфере народного просвещения в годы контрреформ в сторону клерикализации образования повлияла на конкретные организационные формы учебного процесса. В наибольшей степени изменения коснулись начальной школы, оказавшейся в центре проводившихся реформ. В то же время, государство выступало лишь в роли законодателя, исполнением же на практике принятых законов и постановлений правительства занимались преимущественно не государственные учреждения, а институты духовного ведомства либо само общество в лице отдельных его представителей или общественных объединений. Главным итогом правительственной деятельности в этот сложный период стала интеграция региональной системы образования в общероссийскую образовательную среду.

Уже в 1899 г. в Осетии действовало 63 школы (церковно-приходские, а также городские и сельские, находившиеся в ведении МНП), а с учетом воскресных и частных школ их число достигало 72. К концу 1890-х гг. число грамотных в Осетии достигло 6493 человек (с учетом тех, кто обучался за пределами Владикавказского округа) [30, 1]. Несмотря на неоднозначность существующих оценок деятельности начальных учебных учреждений (церковно-приходских школ, духовных семинарий, воскресных школ, школ грамоты, учебных заведений ведомства МНП), они были единственными доступными очагами просвещения для подавляющей массы населения Осетии, будучи также необходимыми звеньями системы всеобщего начального образования, основы которой были заложены реформами 70-х гг. XIX в.

Примечания

1. *Урушадзе А. Т.* Образование в политике М. С. Воронцова на Кавказе (1844–1854 гг.): место и значение // История. Электронный научно-образовательный журнал. Вып. 4 (27). URL: <http://www.history.jes.su/s207987840000741-4-1>
2. Полное собрание законов Российской империи Собрание 2-е (ПСЗ-II). Т. XXIII. Отд. 2-е. № 22838.
3. ПСЗ-II. Т. XXVIII. Отд. 1-е. № 27646.
4. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. СПб., 1902.
5. Материалы по истории осетинского народа: Сборник документов по истории завоевания осетин русским царизмом. Орджоникидзе, 1942. Т. II.
6. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие. 1867–1871. Тифлис, 1891.
7. *Кобахидзе Е. И.* От «военно-народного» управления к «гражданскому»: административная практика России на Центральном Кавказе в конце 50-х – начале 70-х гг. XIX в. // Известия СОИГСИ. 2009. Вып. 3 (42). с. 107–128.
8. Всеподданнейший отчет главнокомандующего Кавказскою Армиею по военно-народному управлению за 1863–1869 гг. СПб., 1870.
9. ПСЗ-II. Т. LXII. Отд. 1-е. № 44748.
10. *Гатагова А. С.* Правительственная политика и народное образование на Кавказе в XIX в. М., 1993.
11. *Модзалевский А.* Ход учебного дела в Кавказском крае с 1802 по 1880 год // Памятная книжка Кавказского учебного округа на 1880 год. Тифлис, 1880. Отд. I. С. 3–96.
12. ПСЗ-II. Т. XXXIX. Отд. 2-е. № 41472.
13. ПСЗ-II. Т. LXVI. Отд. 2-е. № 49860.
14. ПСЗ-II. Т. LXVII. Отд. 1-е. № 50834.
15. *Ладонина Н. А.* Образовательные реформы 1870-х гг. и их влияние на развитие системы народного просвещения в Осетии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 11–2 (61). с. 103–106.
16. ПСЗ-II. Т. XLVIII. Отд. 2-е. № 52808.

17. ПСЗ-II. Т. XLIX. Отд. 1-е. № 53574.
18. *Габеев А. Я.* Основные этапы развития народного образования в Осетии (1740–1917 гг.) // Материалы по истории осетинского народа: Сборник документов по истории народного образования в Осетии. Орджоникидзе, 1942. Т. V. С. 3–24.
19. Полное собрание законов Российской империи Собрание 3-е (ПСЗ-III). Т. IV. № 2318.
20. ПСЗ-III. Т. V. № 2726.
21. ПСЗ-III. Т. VI. № 3686.
22. Научный архив СОИГСИ ВНЦ РАН (НА СОИГСИ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 71.
23. ПСЗ-III. Т. XV. № 11999.
24. ПСЗ-III. Т. XI. № 7665.
25. *Ладонина Н. А.* Школы грамоты и воскресные школы в системе народного просвещения в Осетии во второй половине XIX в. // Теоретические и практические аспекты развития научной мысли в современном мире: Сборник статей Международной научно-практической конференции. В 2-х частях. Сызрань, 2016. Ч. 2. с. 38–43.
26. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Третье пятилетие. 1877–1881. Тифлис, 1891.
27. *Абрамов Я. В.* Наши воскресные школы. Их прошлое и настоящее. СПб., 1900.
28. Центральный государственный архив РСО-А. Ф. 123. Оп. 1. Д. 219.
29. *Канукова З. В.* Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Изд. 2-е. Владикавказ, 2002.
30. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 7.

**ОКРУЖНАЯ НАЛЬЧИКСКАЯ ГОРСКАЯ ШКОЛА В
СИСТЕМЕ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В XIX ВЕКЕ**

Во второй половине XIX века многие российские просветители подвергали критике содержание и методы преподавания в мусульманских школах, где господствовали рутинные педагогические традиции, не отвечающие задачам обучения горцев и их национальным обычаям. Дети, обучающиеся в мектебах, заучивали незнакомые звуки и буквы, они читали Коран по-арабски, совершенно не понимая его. Часто процесс обучения в конфессиональных школах сопровождался побоями, и педагоги выступали против изуверских методов обучения, калечащих детей морально и физически, не одобряли схоластики и формализма. Благодаря совместным усилиям русских педагогов и горских просветителей процесс обучения в Северо-Кавказском регионе был приведён в соответствие с общероссийским законодательством; он представлял собой систему с различными уровнями обучения [1, 363].

В конце 50-х годов XIX столетия в просветительской политике российского правительства в связи с изменением социально-экономической обстановки на Северном Кавказе происходят некоторые перемены. Так, появились новые правила приема горцев в высшие учебные заведения столицы: вместо выделяемых ежегодно 30 вакансий теперь места давались горцам в исключительных случаях, а выделяемые для этого денежные суммы передавались наместнику Кавказа «для усиления образования в крае». Результатом этой реформы были так называемые горские школы, Устав которых, утвержденный 20 октября 1859 года, гласил, что они должны «разумным и нравственным воспитанием» вкоренять в молодом поколении горцев «истинные правила чести, долга, трудолюбия и порядка», готовя их «к той гражданственности, которая есть главная цель их образования». Журнал «Русский вестник» писал, что горские школы должны готовить горцев для поступления в кадетские корпуса и гражданские (медицинские, педагогические

и другие) учебные заведения. И офицеры, и врачи, и переводчики должны были «служить хорошими проводниками новых понятий и полезных реформ» на Кавказе [56, с.56–57].

В 1860 году горские школы открылись во Владикавказе и Нальчике, в 1863 – в Грозном, в 1866 году – в Майкопе, в 1870 – в селении Назрань. Горские школы были сословными учебными заведениями, в них принимались, в основном, дети дворян и офицеров. Учебный план горских школ был рассчитан на 4 года: один подготовительный класс (с трехлетним сроком обучения) и 3 основных, при этом школы приравнивались к уездному училищу. Кабардинская школа в Нальчике была закрыта и на ее основе создана Нальчикская окружная горская школа.

Во главе Нальчикской школы находился смотритель, которого назначали Наместник царя на Кавказе и главнокомандующий Кавказской армией; в штате числились также два учителя-надзирателя, два учителя наук, преподаватели подготовительного класса, законоучители православной и мусульманской веры, преподаватели гимнастики, ручного труда и садоводства; обучение детей велось на русском языке, как и во всех школах Кавказского учебного округа. Желающие без экзаменов поступить в мужские гимназии края изучали французский язык, знание арабского требовалось мусульманам для изучения Корана [56, с.58].

Приходящие ученики платили за обучение 5 рублей в год, пансионеры – 80, при этом 50% необходимой для содержания учеников суммы выделялось за счет казны и общественной суммы. Окончившие школу могли поступить в четвертый класс русской гимназии или работать в начальных сельских школах [147, л.1].

Первоначально в школу принимали 9-летних детей, но в 1867 году начальник Кабардинского округа предложил начинать обучение с 7 лет, так как за 1–2 года дети лучше познакомятся с русским языком. В 1859 году здесь обучались 58 учеников: 29 русских, 18 кабардинцев, 5 балкарцев, 6 – других народностей. С момента открытия по 1901 год число учащихся возросло более, чем в 3 раза, то есть с 40 до 132 человек. 15 июня 1877 года при Нальчикской школе был учрежден специ-

альный педагогический класс для горцев. В нем было 10 стипендиатов от Кабардинского общества, за них из Кабардинских общественных сумм было отчислено 1500 рублей по 100 рублей на каждого воспитанника и 400 рублей на преподавателей в год [154, л.100].

В 1873 году в школе обучались 80 учащихся, в основном, дети дворян – 53 человека, 19 детей было из семей низших чинов и казаков, 6 – из горских сословий, 2 – из семей мусульманского духовенства. В архиве РСО – Алания находится проект открытия при Нальчикской горской школе специального отделения для приготовления аульных учителей, которые должны были работать в аулах Кабарды Георгиевского округа [154, л.20–22 об]. Отделение было создано, учителем приготовительного класса был назначен г. Стригуненко [154, л.96]. В 1889 году в Нальчикской окружной школе числилось уже 106 человек, здесь обучались дети кабардинских, балкарских, осетинских, чеченских, ингушских князей и владельцев, а также русских гражданских чиновников [56, с.57]. Не все прогрессивно настроенные люди были довольны таким положением дел, стали раздаваться голоса о необходимости зачисления в школу крестьянских детей. В результате этого в порядке исключения в 1868 году в пансион школы (в нем находились только дети владельцев и узденей) был зачислен Магомет-Али Унажев – сын члена посреднического суда от зависимых сословий, а также Мисост Абаев, Аслан-Гирей Абаев, Жанхот Астемиров, Каирбек Адегаунов, то есть только один пансионер был выходцем из крестьян [69, с.338].

С развитием капиталистических отношений социальный состав учащихся претерпевает изменения: в 1890 году из 112 учеников 74 человека (или 60%) составляли дети князей и дворян, 18 человек (или 16%) – дети нижних чинов и казаков и 11 человек (или 9,8%) – дети состоятельных крестьян. А к 1908 году под воздействием новых экономических отношений детей князей было уже 28%, зато дети «буржуазной прослойки» уже составляли 56% [46, с. 162].

Национальный состав учащихся был следующий: в 1869 году из 58 учеников 22 человека были кабардинской и балкарской

национальности, русской – 35, 1 грузин. В 1890 году из 103 учеников было 38 кабардинцев и балкарцев, в 1893 году – из 106 учащихся – 48, в 1904 в Нальчикской школе был 131 ученик, из них 48 кабардинцев и балкарцев, а в 1905–52 из 135 учеников. Не все ученики имели возможность закончить школу, был большой отсев учащихся, но тенденция роста учеников-горцев из Кабарды и Балкарии очевидна [67, с. 216–217].

В 1870 году были утверждены «Правила о мерах к образованию горцев», согласно которым все нерусские народы империи делились на 3 категории: малообруселые – восточные народы России и народы Поволжья (в школах для этих народов первоначальное обучение могло вестись на родном языке, а затем переводилось на русский), народы, жившие в смешении с русским (в таких школах обучение должно было вестись на русском языке, но преподавателями, знающими родной язык учащихся), достаточно обруселые (обучение на родном языке в школах для этих народов запрещалось). Для правительства вопрос о преподавании на родных языках был не столько педагогическим, сколько политическим (он рассматривался с точки зрения укрепления русской государственности), поэтому, хотя «Правила» устанавливали, что первоначальным языком обучения мог быть родной, вопрос об обучении на материнском языке на практике положительно решен не был [56, с. 58–59].

Учащиеся Нальчикской окружной школы плохо владели русским языком и с трудом воспринимали необходимый материал, часто обучение строилось на зазубривании детьми уроков, но горцы тянулись к просвещению, об этом говорят настоятельные просьбы об открытии русских школ. Сначала Нальчикская школа находилась в непригодном для школы помещении, но в 1878 году она была переведена в просторный каменный дом, к которому были пристроены сапожные и столярные мастерские. В 1879 году в библиотеке было 457 книг, а позднее в школу был выписан «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона, на который было выделено 100 рублей.

В 1879 году при Нальчикской горской школе было открыто агрономическое отделение и было выделено 30 десятин земли; позднее многие кабардинцы из близлежащих сел обращались в

школу с просьбой дать им семена или саженцы фруктовых деревьев. В 1880 году поднимался вопрос о преобразовании горской школы в реальное или сельскохозяйственное училище, но он так и остался нерешенным [56, с.61].

«За 39 выпусков Нальчикскую горскую школу окончили 427 человек, т. е. в среднем 11 человек ежегодно. Большинство выпускников составляли русские, однако при всей малочисленности выпускников Нальчикская горская школа сыграла известную роль в подготовке национальных кадров, в формировании местной прогрессивной интеллигенции. Нальчикскую горскую школу окончили К. Атажукин, А.-Г. Кешев, С.-Б. Абаев, В. Кудашев, Т. Кашежев, К. Ахлов, И. Кармов, Т. Шеретлоков и др.» [67, с. 219].

В Нальчикской окружной горской школе, несмотря на то, что она создавалась как сословное учебное заведение, кроме детей князей, узденей, российских военных и чиновников, обучались дети из крестьянских семей. Тяга горцев к образованию была очевидна: в 1897 г. среди адыгов было только 7% грамотных, однако потребность в просвещении все более возрастала. Многие горцы, окончившие Нальчикскую школу, стали просветителями северокавказских этносов, авторами алфавитов родных языков, они оставляли учебники и книги для школ. Представители плеяды прогрессивных общественных деятелей второй половины XIX столетия боролись за культурное развитие соотечественников, за модернизацию системы образования. В период с 1865 по 1875 годы количество учащихся в образовательных учреждениях края увеличилось в три раза.

Примечания

1. *Бекоева Т. А.* Научно-просветительская и педагогическая деятельность российской интеллигенции в Северо-Кавказском регионе в конце XVIII–XIX вв. Дис.... докт. пед. наук. – Владикавказ, 2011.
2. *Копачев И. П.* Развитие школьного образования в Кабардино-Балкарии в XVIII в. – 30-х годах XX в. – Нальчик, 1964.
3. ЦГА Республики Северная Осетия – Алания. – Фонд 12. Канцелярия Начальника Терской области. Учебный стол. –

Оп.5. – Д.106.

4. ЦГА Республики Северная Осетия – Алания. – Фонд 12. Канцелярия Начальника Терской области. Учебный стол. – Оп. 7. – Д.25.

5. *Кумыков Т.Х.* Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX веке. – Нальчик, 1965.

6. *Казарина М.А.* Из истории развития образования в Кабарде в конце XIX и начале XX в. // Ученые записки Кабардино-Балкарского государственного пединститута. – Вып. 3. – Нальчик, 1957.

7. *Кумыков Т.Х.* Некоторые вопросы народного образования в Кабарде и Балкарии во второй половине XIX – начале XX века // Культура, общественно-политическая мысль и просвещение Кабарды во второй половине XIX – начале XX века. – Нальчик: Эльбрус, 1996.

**К ВОПРОСУ
О ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ
И ПОЛИЭТНИЧНОЙ МОДЕЛИ
ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ОСЕТИИ
В КОНЦЕ XIX-НАЧАЛЕ XX в.**

Современное предпринимательство сталкивается с проблемой, связанной с тем, что западные модели делового поведения не приживаются в России или подвергаются трансформации на российской почве.

Западная этика предпринимательства прошла длительное развитие, корни которой находятся в периоде позднего средневековья и раннего нового времени. Это продукт иного, чем в России, цивилизационного развития, и речь может идти лишь об адаптации его элементов к российским социокультурным традициям. Механическое перенесение важнейших компонентов зарубежной деловой культуры в российское общество, в иную цивилизационную среду, практически невозможно. Как показывает история, прямое внедрение заимствованных образцов делового поведения не приводит к положительным результатам.

Социокультурная система в любом конкретно-историческом обществе имеет значительную самостоятельность. Ее развитие во многом опирается на исторические традиции. Не случайно В. Ф. Миллера интересовал традиционный уклад народов Кавказа, в частности осетин, так как цивилизационные различия народов Кавказа и европейцев отражались и в деловой культуре. Так, немецкую деловую культуру отличали добросовестность в деле, оценка всех действий человека через призму эффективности хозяйственной деятельности; рациональная организация дела и всей своей жизни; стремление к получению превосходного качества продукции, переходящее в перфекционизм, к техническому совершенствованию; трудолюбие и формальная порядочность в делах; самодисциплина и дисциплина со строгим контролем и наказаниями, что было чревато конфликтами; ориентация на потребности клиента,

даже самого мелкого; умение, когда это надо, ограничиваться скромной нормой прибыли; а также активное использование фамильных связей, жесткие правила конкурентной борьбы, «негуманные» методы устранения конкурента, например, с использованием финансовой блокады, монополизм там, где это возможно, – приемы, неприемлемые для православного сообщества, или человека с традиционным кавказским менталитетом. В целом восприятие немецкой предпринимательской культуры, и немцев, в частности, отражали русские пословицы: ««у немца на все есть инструмент», «он хитрый: обезьяну выдумал», но у него зато «ножки тоньше, а душа уже»» [1; с. 52.]

Предпринимательство в Осетии в конце XIX начале XX века, как и все население Владикавказского округа, Сунженского и Моздокского отделов, городов Владикавказа и Моздока имело многонациональный и многоконфессиональный характер. В торговле, промышленности, кредитно-финансовой сфере активно участвовали представители русской православной церкви, старообрядцы, осетины, придерживавшиеся как традиционной религии, так и православные, мусульмане, немецкие протестанты, евреи-иудеи, польские католики, персы-мусульмане, армяне и грузины, а также другие этнические и религиозные общности. Все эти группы внесли весомый вклад в развитие предпринимательства. Все эти предпринимательские сообщества обладали собственной деловой культурой – системой норм, ценностей и установок, реализующихся в повседневной хозяйственной жизни, и соответственным деловым поведением.

Грузинская предпринимательское сообщество во Владикавказском округе было одним из самых успешных. Крупнейший винокурный завод во Владикавказском округе принадлежал семье Сараджевых. Средний годовой оборот предприятия в 90-е годы XIX в. выражался суммой в 140 тыс. рублей в год. Сараджевы были также владельцами спиртоочистительного завода с годовым оборотом в 64.000 руб. [2; с. 167–188.]

Представители грузинской диаспоры участвовали и в пивоваренном деле – на ул. Надтеречной Захарию Кикнадзе при-

надлежал пивоваренный завод. Грузинские предприниматели были владельцами кожевенных предприятий. Паровой кожевенный завод торгового дома И. Д. Майсурадзе и Б. Б. Аракелова, открытый в 1885 г. занимался производством седел, стелек, подошв и выработкой кож. В год завод вырабатывал до 15.000 штук кож. Завод в начале XX в. перешел в руки армянского фабриканта Жеро Казарова, фирме которого в 1903 г. Роттердаме был присвоен Почетный крест и золотая медаль на Международной выставке. Грузинские предприниматели были представлены и в гостиничном бизнесе: арендатором гостиницы Европа у Е. С. Зипалова был З. Н. Кереселидзе, арендатором гостиницы «Гранд-Отель» у Попкова был Г. Бурдули. Во Владикавказе в здании грузинского училище было открыто грузинское кредитное товарищество, председателем совета которого был князь Я. М. Лордкипанидзе. Годовой оборот товарищества составлял 505.300 руб. Для сравнения, годовой оборот армянского кредитного товарищества составил 625 тыс. руб, еврейского – 300 тыс. руб. [3; С.181–185.]

Значительный сектор промышленного производства во Владикавказе контролировался армянским предпринимательским сообществом. Так, И. Тертерову во Владикавказе принадлежал пивоваренный завод с годовым оборотом в 15.000 руб., кирпичные заводы принадлежали Е. Петрову, С. Киракозову, Г. Симонову, А. Паргесову, О. Давидову. Владельцами табачной фабрики с годовым оборотом в 130.000 руб. был Б. Вахтангов, владельцем фабрики папиросных гильз был Х. Лисициан. Владельцами гостиницы «Малороссия» владел армянин И. Аракелов, гостиницей «Кавказ» – армянин Ж. Казаров». Товарищество на паях «С. М. Киракозова и Б. Г. Оганова» занималось изготовлением готового платья, владело несколькими мастерскими и магазинами. Армяне были заняты также ювелирным делом, одной из самых крупных была фирма «Коджоянц». На Лорис-Меликовской улице во Владикавказе находилось Армянское кредитное товарищество, председателем совета которого был А. Гукасянц. с годовым оборотом в 625 тыс. р. [2; с. 167–188.]

Еврейское предпринимательское сообщество также кон-

тролировало значительную часть торгово-промышленных предприятий Владикавказа. Евреи Ходяковы во Владикавказе владели пивоваренным заводом с годовым оборотом в 20.000 руб, мукомольными мельницами с годовым оборотом в 60.000 руб., пивоваренный завод в Моздоке также принадлежал еврею С. Таубману с годовым оборотом в 9.000 руб. Ярким примером возможности выявления и анализа воздействия религиозно-этических систем на деловую культуру представляется предпринимательство евреев, для которых Тора является не только откровением, но и практическим руководством к действию. Так, трезвый расчет и предпринимательский индивидуализм в деловой культуре, был связан с тем, что иудаизм предписывал рациональный подход к поведению и жизнедеятельности в целом. Развитие рационализма здесь было строгим и всеобъемлющим. Так ради уверенности в спасении иудею необходимо подчинить свои действия определенному порядку. Ряд предписаний в Торе абсолютно чужды христианскому сообществу вплоть до нового времени, они также имеют корни в Талмуде («если чужие продают товар дешевле или их товар лучше, чем у горожан, то эти не могут воспрепятствовать чужим, чтобы еврейское общество не получило от него выгоды») Имел основание в религиозных нормах и некоторый дуализм в соблюдении норм делового поведения в отношении евреев и неевреев, с которых разрешалось взимать «рост» при кредитовании, разрешалось использовать ошибку нееврея – партнера по сделке к своей выгоде.

Еврейское кредитное товарищество во Владикавказе находилось на ул. Мещанской. Председателем его правления был купец А. Я. Тарноградский, а председателем Совета – владелец типографии Г. Сегаль. Годовой оборот товарищества – 302 тыс р. [4; с. 165–184.]

Из всех организаций мелкого кредита Владикавказа самым крупным было Прохановское, годового оборота которого составлял 1,5 млн руб. Объяснялось это тем, что Прохановы имели значительный собственный капитал (30 тыс. р.), для сравнения собственный капитал Змейского товарищества был 50 руб. поэтому у Прохановых был самый низкий % по взимаемым судам:

10% по денежным ссудам, а 7% по товарным, у остальных товариществ 12%. [4; с. 165–184.]

Прохановы были предпринимателями – старообрядцами. Им (А. С. Прохановой, ее сын Василий Проханов) принадлежала принадлежала целая группа предприятий в Осетии: макаронная фабрика в Слободском переулке, годовой оборот которой составил в годы Первой мировой войны –828.712 руб., где работало 120 рабочих, фабрика вырабатывала ежедневно 400 пудов макаронных изделий всех видов на 39.120 руб. в год и 1779 мешков муки в месяц на 48.000 руб.; крупчатая мельница на Фермерской улице, с годовым оборотом 790 тыс. руб. с 15-ю рабочими и паровая механическая хлебопекарня-булочная на Слободском переулке. [5; л.л. 54]. Прохановы были крупными землевладельцами: в Сунженском отделе в ст. Слепцовской у них- 135 десятин, в ст. Троицкой- 133 дес., в ст. Михайловской – 12 дес. [6; с. 121].

Деловому успеху старообрядцев способствовали такие особенности делового поведения, как трудолюбие и способность к интенсивному труду, умеренность в потреблении и воздержанность, аскетический образ жизни, а также бережливость и расчетливое ведение хозяйства. Об этом писали с середины XIX в. те, кто так или иначе сталкивался со старообрядцами. Товарищ министра внутренних дел, ответственный за «борьбу с расколом», действительный статский советник П. И. Липранди сделал вывод, что материальному процветанию староверов способствуют их трезвость, умеренность в потреблении, другие исследователи, называли бережливость, расчетливость, враждебность староверов «к модной роскоши», нелюбовь к рискованным предприятиям, приобретению дворянских титулов и всему, что позволяло им не растрачивать, а собирать богатства. А. Лерой-Болье указывал на строгую («как сам русский «*morose*»») мораль и воздержанность, объясняя эти свойства желанием староверов выделиться из нечистого мира, обозначить свое моральное превосходство над ним. [7]

Православие, в том числе «не отличающееся, – по признанию русского философа, богослова и экономиста Сергея

Булгакова, – от него догматически старообрядчество», имело «могучие средства для воспитания личности и выработки чувства личной ответственности и долга, столь существенных для экономической деятельности». С.Н. Булгаков упоминал воспитание личности и выработку чувства личной ответственности и долга, столь существенные для экономической деятельности. [7]

Многими авторами назывались также «корпоративные» факторы: общинная солидарность, взаимовыручка, взаимная поддержка, взаимная поддержка членов общины. Успеху старообрядцев, по мнению многих исследователей способствовала политика антистарообрядческая политика российского государства. Уже на рубеже XVIII–XIX вв. современники отмечали сильнейшее воздействие необходимости борьбы старообрядцев за сохранение веры на обращение к активной предпринимательской деятельности и выработку важных для этого качеств. В середине XIX в. посетивший Россию А. Лерой-Больё также был уверен, что первичны – «преследования и дискриминация, в результате которых угнетенные секты перестают интересоваться общественными делами и обращаются к частным делам, к коммерции», как у евреев, армян, парсов, коптов. «У русских староверов. позитивный дух и способность к коммерции еще более выражены, так как для того, чтобы быть свободными они должны быть богатыми». Остальные причины, хотя и важны, но вторичны и порождены положением преследуемых. [7]

У отечественных исследователей не вызывает сомнения, что «первопричины» того, что старообрядцы «показали самые многочисленные и наилучшие образцы промышленной деятельности и организации производства. лежат в сущности мировоззренческой системы старообрядчества, формировавшей определенный образ жизни и деятельности его приверженцев». Общим стало заключение о том, что «религиозные заповеди старообрядцев создавали мощные условия для экономического процветания». Соответственно, упоминавшиеся особенности староверов характеризуются именно как профессиональные черты. Так речь идет о «религиозном аскетиз-

ме», а трудовая этика связывается с тем, что «в понуждении к труду у старообрядцев преобладали религиозно-моральные мотивы (плохо работать – грех; плохая работа будет осуждена мнением общины), а не, рациональное мышление, как у протестантов». [7].

Таким образом, многоконфессиональную и многонациональную гамму предпринимательского сообщества Осетии их объединяла общая «русская модель хозяйственного развития (сюда органично вошли все хозяйственные организмы территорий Российской империи – М. Ч.) развивалась на традиционных ценностях крестьянской общины и артели, коллективизма, взаимопомощи, трудовой демократии, местном самоуправлении. Русская экономическая мысль не сводила хозяйственную деятельность только к деньгам, к подсчету прибылей и убытков, не отделяла финансовые итоги от духовно-нравственных ценностей, всегда имела перед собой высокий идеал... Экономика не может иметь цель только экономического роста. Экономический рост может достигаться за счет производства алкоголя...увеличения добычи и экспорта полезных ископаемых... в ущерб будущим поколениям. Рост часто достигается таким способом, что, обогащая правящую элиту, не ведет к повышению уровня жизни рядовых граждан...Поэтому для нашей экономики должен стать характерным не цикл «деньги – товар – больше денег (по К. Марксу – М. Ч.)», а цикл совсем другого рода: «человек – производство – более совершенный человек».» [8; С.98–100.].

Примечания

1. Керов В.В. Конфессиональные основы деловой культуры и делового поведения предпринимательских сообществ в России в XVIII – XIX вв.// Вестник РУДН. Серия История России, 2008, №3. С.51–64.
2. Терский календарь на 1901 г. Владикавказ: Типография Терского областного правления (далее ТТОП), 1901. с. 167–188.
3. Терский календарь на 1914 г. Владикавказ: ТТОП, 1914. с. 167–188.

4. Терский календарь на 1912 г. Владикавказ: ТТОП, 1912. 418 с.
5. ЦГА РСО-А. Ф.46., Оп.1., д. 36, л.л. 61–64, 108.
6. Терский календарь на 1907 г. Владикавказ: ТТОП, 1907. 465 с.
7. Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII–XIX вв. Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat <http://www.dissercat.com/content/konfessionalno-eticheskie-factory-starobryadcheskogo-predprinimatelstva-v-rossii-v-kontse-x#ixzz4O8AGQyQ7>
8. Катасонов В. Ю. Экономическая теория славянофилов и современная Россия. «Бумажный рубль» С. Шарапова. М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 656 с.

**ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА
КАК ФАКТОР КОНСОЛИДАЦИИ
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА**

С самого начала Первой мировой войны для удовлетворения потребностей военного времени повсеместно возникали различные комитеты помощи, поэтому с целью координации всех общественных и частных инициатив по распоряжению Наместника императора на Кавказе был образован Кавказский Комитет помощи пострадавшим от войны. Перед ним ставились задачи оказывать поддержку всем действующим организациям и комитетам, распределять между ними поступившие в Комитет пожертвования, снабжать материалами для работ, лечебными средствами и продуктами питания. Функцией Комитета также было взаимодействие с ведомствами и организациями, от которых зависели вопросы оказания помощи и их продвижение. Комитет собирал сведения обо всех благотворительных организациях и вел учет их деятельности.

Заметный след в организации благотворительной деятельности оставил Союз Кавказских городов. Генерал-губернатор и Наказной Атаман Терского казачьего войска С.Н. Флейшер предписал всем атаманам отделов и начальникам округов оказывать всяческое содействие членам Бюро Союза Кавказских городов, разъезжавшим в пределах Кавказской армии с целью доставки войскам теплой одежды, продуктов, медикаментов.

По всей Терской области четко исполнялись руководящие указания «Особой комиссии под председательством Государыни Александры Федоровны по призрению семей лиц, призванных на войну, а также семей раненых и павших воинов». Например, указания по организации педагогических комиссий поступали попечителю Кавказского учебного округа Н.Ф. Рудольфу, который направлял их директорам училищ [1,91] Моздокский городской комитет по оказанию помощи семьям нижних чинов, призванных по мобилизации, функционировал с 21 августа 1914 г. За год от разных лиц и учреждений поступило пожертвований в сумме 3562 руб. 97 коп., из которых выдано в

виде пособий 1058 руб. нуждающимся семьям запасных нижних чинов [2,78].

Общественные и благотворительные организации и комитет Грозненского Красного Креста в мае 1915 г. отослал в комитет княгини Татьяны Николаевны 935 руб. 10 коп. [3,94]. От сельских обществ, представлявших разные участки Владикавказского округа, также были сделаны пожертвования на нужды населения пострадавшего от войны [4,28].

Веденский уездный комитет по оказанию благотворительной помощи лицам, пострадавшим от войны и военных действий, был создан 1 ноября 1914 г. Он оказал благотворительную помощь в виде пособий семьям мобилизованных [5,16]

В станице Прохладной частный комитет, преследовавший ту же цель, что и вышеупомянутые комитеты, оказывал помощь семьям мобилизованных нижних чинов, но прекратил свою деятельность 20 октября 1914 г., потому что организаторы были призваны в действующую армию. В Пятигорском отделе Терской области были зарегистрированы и осуществляли благотворительную деятельность три частные организации по оказанию помощи семьям нижних чинов, призванных на службу по мобилизации и пострадавших от войны. Деятельность общества выражалась в призрении бедных детей, сирот, сборе пожертвований и выдаче пособий семьям нижних чинов [6,223]

С разрешения Начальника Терской области при редакции «Терских ведомостей» был организован пункт приема добровольных пожертвований деньгами и вещами в пользу семей воинов, призванных на фронт, а также больных и раненых воинов [7,170]

Владельцы местных аптек приняли решение отчислять по 1 коп. с каждого поступающего в аптеку рецепта в пользу семей призванных воинов. Владелец цирка Руссо сбор со спектакля пожертвовал на содержание приюта для детей запасных [7,184].

В г. Моздок 21 августа 1914 г. был открыт Моздокский городской «Комитет по оказанию помощи семействам нижних чинов, призванных по мобилизации», который активно собирал пожертвования в течение 1915–1916 гг. 19 октября 1914 г. в Моздоке был образован уездный комитет помощи пострадав-

шим от войны. Он действовал до 19 июля 1919 г. На основе добровольных пожертвований Общество образовало специальный фонд для оказания материальной помощи нижним чинам, которых выписывали из лечебных заведений и отправляли на Родину. Общество помогало не только пострадавшим от войны и раненым, но и беженцам с австрийского фронта и Турции [1,89].

Многонациональное население Терской области отправляло на фронт свои конные полки и пешие бригады и активно занималось общественной и частной благотворительностью. Патриотический подъем наблюдался во всех национальных районах, в религиозных и этнических группах. Владикавказская осетинская община ежегодно 17 августа отмечала религиозный праздник «Хуцаудзуар», в ходе которого после церковного Богослужения осетины с крестным ходом отправлялись за город, в святилище, где готовили общую трапезу «кувд», устраиваемый в складчину. Однако в 1914 г., ввиду переживаемых событий, по предложению священника о. Х. Цомаева «кувд» был отменен, а собранные средства переданы на военные нужды. Кроме того, после литургии был отслужен молебен о ниспослании победы российскому воинству. 17 августа состоялся осетинский благотворительный спектакль – пьеса «Сначала скончался, потом обвенчался», сбор с которого поступил в пользу семей запасных, призванных на войну. 17 августа 1914 г. в клубе общества приказчиков состоялся осетинский спектакль, сбор с которого поступил в пользу семейств запасных, призванных на войну [7,173].

В 1914 г. армянское благотворительное общество выделило на праздник 200 руб. для 20 бедных армянских семей. Для солдат и не имеющих своего очага в городе армян был устроен обед, а крестьянам-беженцам из Ахалкалакского уезда были выделены денежные пособия [8,237]. В августе 1914 г. жители Михайловской немецкой колонии Владикавказского округа Терской области на собрании в составе 53 чел. обсудили тяжелое для России событие текущего времени и решили передать от населения колонии следующее пожертвование: 260 руб., 241 штуку кальсон, 151 пару носков, 20 носовых платков и 11

штук полотенец в пользу «Красного Креста» [7,178].

Клуб чиновников Владикавказа весной 1915 г. устроил благотворительный вечер в пользу больных и раненых сербских воинов, которые первыми познали на себе тяготы войны. За эту акцию клуб получил благодарность от королевской сербской миссии [2,176]

Мусульманское население России, наряду с другими народностями, горячо отозвалось на военные события, сделав ряд заявлений о своей преданности России и готовности на всякие жертвы ради ее благополучия [7,175]. На телеграмму Наместника Его Императорского Величества на Кавказе о выражении чеченским народом верноподданнических чувств любви и преданности была получена следующая депеша Государя Императора: «Поручаю Вам, граф, передать населению Чечни Мою благодарность за выраженную преданность и готовность послужить Мне и Родине и щедрый дар на помощь нашим раненым воинам. Николай» [7,177]

Например, в пользу раненых воинов армии и флота старшина сел. Зубутовского Хасав-Юртовского округа Нухав Умаров и писарь того же селения Абети Чупанов, не желая стоять в стороне от патриотического движения, охватившего всю Россию по случаю войны с Германией и Австро-Венгрией, обложили себя добровольно четырехпроцентным вычетом из своего жалования, а именно по 1 руб. в месяц, впредь до окончания войны [7,178]

Газета «Терские ведомости» в каждом номере публиковала длинные списки тех, кто оказывал помощь, с подробным описанием пожертвования.

Комиссия Владикавказской Городовой Думы по призрению семей запасных ратников выпускала специальный бюллетень, который обеспечивал гласность и прозрачность в организации благотворительности.

На первом же заседании Городской думы Владикавказа в 1915 г. на обсуждение был вынесен вопрос об ассигновании из городских средств денег на организацию Высочайше разрешенной благотворительной лотереи в пользу раненых и больных воинов, семей, лиц, призванных на войну, и лиц, пострадавших

от военных действий. Мирное население помогало раненым, которые в большом количестве поступали на лечение во Владикавказ.

В Терской области в 1916 г. продолжались как организованные, так и стихийные благотворительные акции. Сохранился список сельских обществ Владикавказского округа, сделавших пожертвования на нужды населения, пострадавшего от войны за январь 1916 г. [1,92]

Живой отклик в 1916 г. получило воззвание Петроградского «Общества для предоставления детям увечных и павших, а также детям пострадавших от войны профессионального образования и обучения ремеслам» и Комитета Великой княгини Марии Павловны, о создании в г. Владикавказ мастерских по изготовлению одежды и обуви, с привлечением к работам увечных воинов и обустройстве для них общежития – приюта [1,93].

С появлением большого числа инвалидов и людей, получивших увечья, особенно важным стал вопрос о создании воинских приютов с мастерскими при них. Российское общество Красного Креста, состоявшее под покровительством императрицы Марии Федоровны, в 1916 г. возбудило перед Главным управлением казачьих войск ходатайство. Сохранился документ – уведомление Начальника Терской области Управляющему Особой комиссией Комитета под покровительством Ее Императорского Величества Марии Павловны о выделении средств на устройство и содержание убежища для 25 увечных воинов, обучающихся при Владикавказских Мариипавловских мастерских [9,54].

В феврале 1917 г. был обнародован циркуляр МВД о разрешении устройства во всех городах и крупных поселениях Империи в течение трех дней апреля или мая кружечного сбора пожертвований для военно-санитарных организаций [1,94].

Местные поляки в 1915 г. просили образовать при Владикавказском обществе филиал «Петроградского общества вспомоществования бедным семействам поляков, участвовавших в войне и пострадавших от военных действий». Такие филиалы были открыты в Пятигорске, Грозном, Владикавказе, но с

условием строжайшего надзора за их деятельностью. В 1916 г. польское общество провело несколько музыкальных благотворительных вечеров [10,78]. В начале 1915 г. Терское казачье войско основало «Приют для детей казаков, погибших в первую Мировую войну» [11,4]

Только во Владикавказе было зарегистрировано 20 благотворительных учреждений, возникших в связи с военными событиями и боевыми действиями. Первая мировая война всколыхнула все слои российского общества. Начальный период войны показал, как внутренне сплочена Россия, несмотря на множество народностей, ее населяющих. Народы Терской области – казаки, кабардинцы, балкарцы, осетины, чеченцы, ингуши и другие россияне защищали свою большую родину на полях сражений и в тылу, жертвовали последним для фронта и семей воинов, поэтому войну называли народной в документах того времени.

Примечания

1. Великая и забытая в документах эпохи. К 100-летию начала Первой мировой войны. Владикавказ, 2014. с. 92.
2. Терские ведомости. 1915.
3. ЦГА РСО-А. Ф. 193. Оп. 1. Д. 6.
4. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 1491.
5. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 1338.
6. ЦГА РСО-А. Ф. 193. Оп. 1. Д. 4.
7. Терские ведомости. 1914
8. *Канукова З.В.* Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Владикавказ, 2008. с. 237.
9. ЦГА РСО-А. Ф. 193. Оп. 1. Д. 8.
10. Терские ведомости. 1916

**МАЛО-КАБАРДИНСКАЯ ОРОСИТЕЛЬНАЯ
СИСТЕМА – КАНАЛ ЖИЗНИ**

Строительство северного канала Мало-Кабардинской оросительной системы – одного из крупнейших гидромелиоративных сооружений Северного Кавказа – началось осенью 1926 года. По предложению Б.Э. Калмыкова начальником стройки был назначен инженер Влас Семенович Гвоздев. Технический отдел строительства возглавил инженер Яков Николаевич Флексер.

Предстояла большая работа. Без применения механизмов, почти вручную, нужно было прорыть канал вдоль Арикского хребта протяженностью 54 версты (1 верста равна 1,06 км), выполнив при этом земляные работы объемом в 2 млн. 500 тыс. м³. Бетонной и железобетонной кладки предстояло делать 60 тыс. м³. Перегородив буйный Терек громадной плотиной длиной в 228 метров, необходимо было проложить сквозь гребень Надтеречной возвышенности, под Нижне-Джулатским городищем, четырехсотметровый тоннель, чтобы воды Терека потекли по иссушенной земле Малой Кабарды, неся ее жителям радость, а земле обновление. Стоимость этого гидросооружения оценивалась в 15 млн рублей золотом [1, 88].

14–17 марта 1926 года в Новочеркасске проходил II съезд представителей автономных областей Северного Кавказа, на котором обсуждались вопросы мелиорации. В документах съезда отмечалось, что «в 1920–1921 годах на мелиоративные работы израсходовано 22000 рублей, а в 1921–1922 годах – уже 250000 рублей, в 1924–1925 годах на одни плановые работы израсходовано 1801702 рубля... В текущем операционном году намечается уже 3483765 рублей. Быстрый темп развития мелиоративных работ находится в тесной связи с ростом активности масс, все больше и больше развивающих инициативу и самостоятельность... в организации мелиоративных товариществ, число которых в 1925–1926 годах возросла с 12 имеющих в 1920–1921 годах до 233...» [4, 49]

На призыв областного комитета партии и облизполкома

выйти на строительство северного канала МКОС малокабардинцы откликнулись незамедлительно.

Многие сотни и тысячи жителей сел Малой Кабарды, станции Пришибской, других селений со своими подводами, кирками, ломами и лопатами ежедневно выходили на работу и трудились от зари до зари. На объектах работали посланцы русского, украинского, грузинского, армянского, азербайджанского и других народов. Были в их числе немцы, осетины, поляки, дагестанцы, балкарцы, ингуши, чеченцы, греки, итальянцы... Поистине это была героическая народная стройка.

Семнадцатилетним юношей начал работать на канале Хабала Алчагиров, ныне старожил сел. Арик, участник Великой Отечественной войны, инвалид 2-й группы. «Взял меня в помощники к себе Тыш Ламердонов, – вспоминает он. – Ламердонов возил на тачанке инженера Якова Флексера. Стал я работать у него кучером. Флексер жил в станции Пришибской. Я возил его утром на работу, днем по объектам, а вечером домой. Хороший, добрый был человек, учил меня русскому языку. Из нашего селения здесь работали многие, да почти все взрослое мужское население. Назову, кого помню: Хажбекир Татуев работал на подводе, Маша Гяургиев управлял трактором, качал воду из котлована, Касболат Увижев, Хажисмел Дадов, Хазраил Алчагиров, Буба Каширгов, Ачин Бжембахов, Гумар Увижев, Туган, Пита. Наута и Караб Тхагалеговы, Таг Ламердонов, Мажид Кажаров, Хамид Гяургиев, Хакяша Гоов, братья Шуковы, Шидуковы... Фица Гоов руководил бригадой. Разве всех перечислишь...» [2, 87]

Часто приезжали на стройку руководители автономной области, ответственные работники обкома партии и облисполкома. 3 декабря 1928 года делегаты I областного съезда бедноты и батрачества Кабарды и Балкарии в полном составе посетили народную стройку. Почти каждый день бывали здесь работники Мало-Кабардинского окрисполкома во главе с Хажумаром Карашаевым, который в это время тяжело болел. В апреле 1927 года Х. Карашаев скончался в пятигорской больнице. Это было большой утратой для всей Кабардино-Балкарии. С большими почестями он был похоронен у входа в Нальчикский

парк.

В 1927–1928 годах были построены главное производственно-лабораторное здание опытной станции, жилые дома для сотрудников и рабочих, административное здание для конторы и хозяйственного аппарата, сарай для хранения сельхозмагазина и навес при нем, амбар для хранения зерна; конюшня с коровником, кладовая с погребом и ледником под ней, баня с прачечной, погреб с верхним помещением, молотильный сарай, теплица, оранжерея [1, 326].

15 сентября 1928 года Мало-Кабардинский окружной исполнительный комитет возглавил Хабала Жанхотович Бесплашеев, который находился до этого на руководящей должности в области.

С присущей ему энергией он развернул на новом месте кипучую деятельность... Приходилось решать множество текущих, больших и малых, задач. Но основное внимание Хабала Жанхотович сосредоточил на успешном завершении строительства Мало-Кабардинской оросительной системы. То на тачанке, то верхом он объезжал важнейшие объекты стройки, по нескольку раз в день выступал перед строителями гидросооружения и жителями селений округа. Сил своих не жалели и его товарищи по работе. Активную работу по мобилизации масс на строительные работы проводили члены президиума окрисполкома Умар Цикишев, Богатырев, Хамурза Амшоков, Ляца Ашижева, Шамиль Боготов, Тлостохан Кошерова, Шупаго Налоев и Шес Ламердонов, ответственный секретарь окружного комитета ВКП (б) Гриднев, председатели исполкомов селений: Арик – Кожаров, Хамидие – Кожаев, Гнаденбург – Балгаймер, Акбаш – Керевфев, Дейское – Кошоков, Плановское – Абазов, Тамбовское – Кочетов, Верхний Курп – Тумов, Нижний Курп – Зазашев, Терекское – Шугушев, Неурожайное – Ногаев. В строительстве канала активное участие принимали партийные и советские органы, коммунисты, комсомольцы и молодежь округа [2, 96].

В процессе строительства гидросооружения возникла проблема «просадок». Начальник технического отдела стройки Яков Николаевич Флексер с сотрудниками техотдела разра-

ботали меры предупреждения утечки воды.

Одновременно со строительством канала велось широкое дорожное строительство.

В 1926–1929 годах в Малой Кабарде проводилась большая работа по электрификации округа. В эти годы были построены не только Акбашская и Куянская гидроэлектростанции, но и Арикская и Терекская ГЭС общей мощностью 1200 кВт/ч.

В процессе строительства обводнительно-оросительной системы была заложена Мало-Кабардинская опытно-оросительная станция (МКООС), которая как научно-исследовательское учреждение стала функционировать 20 августа 1927 года [1, 327].

С сентября 1927 года на территории Мало-Кабардинской опытно-оросительной станции стала функционировать метеорологическая станция, которая в то время была самой крупной на Северном Кавказе. Она уже тогда имела самопишущие приборы, необходимые при ирригационных исследованиях. В условиях большого строительства, невероятных трудностей, первых шагов по эксплуатации каналов, руководители строительства и ученые, опираясь на всемерную помощь обкома партии и облисполкома, Наркомземов РСФСР и СССР, вели повседневную научно-исследовательскую работу [2, 98].

В распоряжение МКООС было выделено 54,63 Га земельной площади, вырезав ее из надела с. Куян. Позже, в 1928 году к этой площади были прирезаны еще 13 Га. Для размещения жилого массива, административных и научно-производственных зданий станции был выбран участок вблизи с. Куян на берегу Магистрального канала, тянущегося с запада на восток, от головного сооружения (п. Джулат) оросительной системы, до Кизляра (Северная Осетия), где остаток воды сбрасывается в Терек [1, 328].

Ничего не могло повлиять на энтузиазм, с которым работали люди: ни происки кулаков и мулл, ни нехватка стройматериалов, ни летний зной, ни промозглые туманы, леденящие ветры. В тяжелых условиях, иногда по пояс в холодной терской воде, изнывая от малярии, выполняли сложную работу по укрощению водной стихии героические рабочие отряды.

Так возводились на реке Терек бетонная плотина 228-метровой длины и головное сооружение Мало-Кабардинского канала, рассчитанное на пропуск 24 м³ воды в секунду. Оно состояло из регулятора, отстойника и шлюзов. Работа была выполнена исключительно сложная, так как это был первый опыт строительства крупной плотины на бурной реке с катастрофическими паводками [2, 98].

В не менее сложных условиях прокладывался тоннель длиной 417 метров сквозь гребень Надтеречной возвышенности под сенью древнего Джулата. «Не все давалось легко и просто, – вспоминает Каральби Танашев из Урожайного. – Бывало много трудных моментов, неожиданностей. Случались аварии. Вдруг прорвет канал, затопит котлован или сядет грунт... Когда случалось это, на помощь спешили жители ближайших селений Малой Кабарды, из-за Терека, из Нальчика, Майского, Прохладного...» [2, 100].

Энтузиазм строителей оросительной системы укрепляла и цементировала огромная и постоянная помощь Советского правительства, братских соседних автономных областей и краев. Через железнодорожные станции Муртазово, Котляревская, Моздок непрерывным потоком на стройку прибывали лес, цемент, металлические конструкции. Их отправителями были промышленные центры Подмосковья, Новороссийск, Ростов-на-Дону, Армавир, Баку, Харьков и другие города Советского Союза.

Более двух с половиной лет (1926-1929) продолжались строительные работы. В апреле 1929 года северный канал был готов к эксплуатации, и в целом строительство Мало-Кабардинской оросительной системы завершилось.

Согласно акту обследования, составленному областным земельным управлением в марте 1930 года, на строительство северного канала МКОС израсходовано:

- головное сооружение на реке Терек – 1 млн 654 тыс. 718 рублей;
- магистральный канал длиной 54 версты – 490 тыс. 112 рублей;
- тоннель длиной 417 метров – 536 тыс. 149 рублей;

- железобетонный акведук длиной 79 метров – 163 тыс. 847 рублей;
- устройство трех распределителей – 252 тыс. 726 рублей;
- соединительный канал и сооружения – 94 тыс. 400 рублей;
- усадьба из 9 зданий – 46 тыс. 130 рублей;
- усадьба из 4 зданий – 11 тыс. 18 рублей;
- усадьба головного сооружения общей площадью 4184 м³ и ограда вокруг нее – 80 тыс. 828 рублей;
- сторожка – 11 тыс. 587 рублей;
- строительство опытной станции – 140 тыс. 123 рубля;
- на работы по опытной станции – 104 тыс. 459 рублей;
- на ряд мелких работ по каналу Терек-Акбаш, устройство телефонной сети и т. д. – 288 тыс. 274 рубля [2, 102].

Торжественное открытие и пуск в эксплуатацию Мало-Кабардинской оросительной системы были назначены на 1 Мая – в Международный день солидарности трудящихся.

В письме Кабардино-Балкарского земельного управления от 15 апреля 1929 года Нагорному окрисполкому говорилось: «Мало-Кабардинское мелиоративное строительство, имеющее целью обводнение 45000 гектаров и орошение до 30000 гектаров ценнейших земель северного района Малой Кабарды, в настоящее время, после двух с половиной лет упорного труда, можно считать законченным. На Первое мая назначено торжественное открытие Мало-Кабардинского канала и пуск воды из Терека по каналу.

Таким образом, учитывая громадное значение этого строительства не только для Мало-Кабардинского округа, на территории которого производились эти работы, но и для всей Кабардино-Балкарской автономной области, областной исполнительный комитет и областное земельное управление считают необходимым, чтобы в этих празднествах по открытию канала приняло участие, по возможности, все население области. А потому предлагается вам немедленно оповестить все населенные пункты вашего округа об имеющихся быть 1 Мая празднествах по открытию Мало-Кабардинского канала и организовать население участвовать в них.

Каждое селение должно прислать своих представителей в количестве 5 человек от населения. Представители должны прибыть к Головному дому на Терек около станции Котляревской не позднее 10 часов утра 1 Мая» [2,104].

Вся Кабардино-Балкария готовилась к торжествам. И вот настало 1 Мая. С раннего утра из всех селений автономной области к головному сооружению МКОС, к Нижнему Джулату, потянулись вереницы людей – кто на подводах, кто верхом на коне. Это хорошо проглядывалось с высокого, обрывистого берега реки.

«На 30 подводах отправились на эти торжества жители нашего села – вспоминает старожил селения Терекского Нашхо Макоев. – Среди них были люди всех возрастов – от школьников до глубоких стариков. Впереди них ехала колонна всадников с высоко поднятыми знаменами. Среди них Хажпаго Ханиев, Масхуд Гасташев, Хацуц Хагуров, Локман Мамрешев, Хажберд Дышоков, Шу Мамхегов, Беда Макоев, Хатимаго Жилиев, Хапаго Хаширов, Хажбара Макоев и многие другие» [2, 105].

Пришел Ленинский учебный городок в полном составе. Пришли прохладненские железнодорожники, котляревские станичники, прималкинские колхозники, балкарские делегации, делегации от всей Большой Кабарды. Малая Кабарда не в счет: они сегодня хозяева, герои дня, и присутствуют здесь почти в полном составе – чуть ли не весь Арик, селения Терекское, Неурожайное, оба Курпа, Акбаш, Плановское, Дейское. На отдельных подводах – группы гостей из соседних осетинских и ингушских селений. Приехали представители Черкесии, Адыгеи, Ингушетии и Других национальных областей, Ставрополя, Армавира, представители партийных, советских, хозяйственных и других организаций центра и края, научные работники из Москвы и Ростова, Алханчурское строительство почти в полном составе, Терский водный комитет... Сегодня – большой праздник победы труда и науки над стихийными силами природы. Там, внизу, под обрывом, стиснутый бетоном и железом бурный Терек, теперь укрощенный, плавно переливается через широкую плотину и по воле трех электромоторов готов в любую минуту отсчитывать кубометры своей

воды для засушливых мало-кабардинских полей. Вдали видна Опытно-оросительная станция. Там эти терекские водяные кубометры в прошлый засушливый год сделали на полях чудо – урожайность в 600 пудов кукурузы с гектара, 200 пудов риса, дали длиноволокнистый кенаф, вырастили люфу... Такое же чудо должен сделать Терек на всех полях разных Неурожайных и Сухотских селений, обнищавших из-за постоянных засух и безводья. Все эти бетонные сооружения и самый канал, проходящий под землей тоннелем и над землей по водяному мосту – акведуку, являются крупнейшими в данное время сооружениями этого типа во всем «Советском Союзе. Это одно из первых достижений нашей советской оросительной техники» [2, 106].

Мало-Кабардинский оросительный канал Кабардино-Балкарии был в то время одним из самых крупных гидротехнических сооружений в СССР. Постройка канала, начатая в 1926 г., потребовала напряжения сил и много средств. «В тяжелых условиях, иногда по пояс в холодной терской воде, изнывая от малярии, выполняли сложную работу по укрощению водной стихии героические рабочие отряды», – писала в те годы газета «Карахалк». Около 12 тыс. крестьян, собравшихся 1 мая 1929 г. на митинг, посвященный открытию Мало-Кабардинского канала, выразила свою глубокую благодарность партии и правительству и дали твердое обещание сделать все для скорейшего проведения индустриализации страны, подъема сельского хозяйства на социалистической основе, повышения урожайности [3, 158].

После принятия резолюции состоялся торжественный пуск МКОС. Под звуки «Интернационала» шлюзы были подняты и потоки воды из укрощенного Терека хлынули по каналу и понеслись по земле Малой Кабарды навстречу новой жизни.

Руководить крупнейшим на Северном Кавказе гидросооружением было доверено Гуважокову Тито Озировичу. Он стал в истории МКОС первым ее начальником.

В процессе строительства обводнительно-оросительной системы была заложена Мало-Кабардинская опытно-оросительная станция (МКООС), которая как научно-исследовательское учреждение стала функционировать 20 августа 1927 года [5,81].

Руководство организационной и исследовательской работой станции было поручено Северо-Кавказской Опытно-Мелиоративной станции (СКОМС).

В 1929 году на станции еще не было постоянных жителей. Поселок при опытной станции был подчинен в административном отношении Арикскому сельскому Совету, а её рабочие и служащие проживали в близлежащих селении Куян и колонии Гофнунгсфельд (ныне Красноармейское). В начале 30-х годов на территории Мало-Кабардинской опытно-оросительной станции появляются первые индивидуальные дома, сначала барачного типа, а позже – благоустроенные. В эти же годы здесь были построены общественные здания, первый клуб на 75 мест, библиотека, детский сад на 24 места, небольшой смешанный магазин [1, 360].

Примечания

1. *Ашхотов Р.М.* История образования и развития Опытной станции. 80 лет со дня организации Мало-Кабардинской опытно-оросительной станции (МКООС). Журнал «Архивы и общество». Нальчик. 2007. № 3.
2. *Бесланев В. С., Шомахов А. Ш.* Под сенью древнего Джулата. Нальчик, 1999.
3. История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. М., 1967. Т.2.
4. УЦГА АС КБР, ф. 6, оп. 1, д. 303.
5. УЦГА АС КБР, ф. Р-151, оп.1, д.603.

И. Т. Цориева

**СОВЕТСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА
И ТЕАТРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ
В СЕРЕДИНЕ 1940-х – 1950-х гг.**

Созидательный потенциал искусства в качестве индикатора общественных настроений и важнейшего инструмента формирования морально-нравственных ценностей в обществе востребован во все исторические эпохи. Способность искусства влиять на умонастроения людей, формировать ценностные ориентиры в общественном сознании приобретает особую значимость на переходных этапах общественного развития, особенно в периоды глубоких модернизационных преобразований. Одним из таких временных отрезков в истории российской государственности является послевоенное десятилетие.

Народ-победитель входил в мирное время с новым ощущением собственного достоинства и ожиданием счастливой жизни, свободной от лишений и тягот предшествующих лет. Но эти ожидания разбивались о советскую послевоенную реальность с тяжелым каждодневным трудом, заботами о «хлебе насущном», бытовой неустроенностью. Бедность – постоянный спутник «рядового советского человека» – формировала в нем чувство подавленности и неудовлетворенности. Чтобы не дать накапливавшемуся недовольству приобрести открытые формы, чтобы сохранить и укрепить оптимистический настрой народа-победителя, направить созидательную творческую энергию людей на решение задач скорейшего восстановления разрушенного хозяйства, властные структуры активно использовали в воспитании общественных настроений и недопущении инакомыслия возможности искусства, в том числе театрального.

Известные постановления ЦК ВКП (б) о литературе и искусстве 1946–1948 гг., подвергшие жесткой критике видных представителей советской художественной интеллигенции, были нацелены не просто на преодоление и профилактику «брожения умов» среди деятелей культуры. Они определяли вектор послевоенной государственной политики в сфере

художественного творчества, ориентировали творческих деятелей на выполнение конкретных задач. Постановление ЦК ВКП (б) «О репертуаре драматических театров и мерах по его улучшению» от 26 августа 1946 г. утверждало в качестве приоритетного направления тему советской современности. Перед театральными коллективами ставились задачи создавать «высококачественные в идейном и художественном отношении» произведения о созидательном труде советского человека, «воспитывать советскую молодежь бодрой, жизнерадостной, преданной Родине и верящей в победу нашего дела, не боящейся препятствий, способной преодолевать любые трудности» [1, 594–595].

Театры в Северной Осетии строили свою работу в соответствии с заданными требованиями. Но опасение выйти за рамки утвержденных идеологических канонов, страх быть обвиненным в безыдейности, аполитичности, буржуазном национализме привели к тому, что массово начали ставить спектакли – скрупулезно вычищенные, отлакированные, безжизненные конструкторы, – в которых не было места для конфликта. Вернее конфликт подменялся борьбой между хорошим и лучшим. Развернутая на рубеже 1940-х – 1950-х гг. критика теории бесконфликтности в искусстве несколько выправила ситуацию, в том числе и в театральной жизни Северной Осетии. Но при выборе драматургического материала театральные коллективы, как и прежде, руководствовались в первую очередь соображениями политической благонадежности, актуальности обсуждаемых в пьесах проблем и лишь затем думали об их художественной состоятельности и реалистичности предлагаемых для осмысления жизненных ситуаций [2, 158].

В национальной драматургии тема современности и созидательного труда олицетворялась с колхозами. Поэтому подавляющее большинство драматических произведений, созданных в послевоенное десятилетие, посвящалось изображению «счастливой трудовой колхозной жизни». Ведущим жанром при этом выступала комедия. Немногие «заказные пьесы» отличались художественным совершенством. Искусственность и безжизненность характеров героев некоторых пьес настолько

отчетливо выявлялись уже в ходе репетиций, что спектакли исключались из репертуара еще до премьеры, другие же постановки не находили отклика в сердцах зрителей и быстро сходили с театральных подмостков [2, 164–165; 3, 110].

Впрочем, были и несомненные удачи. В Республиканском русском и Северо-Осетинском драматическом театрах с успехом шли спектакли по произведениям многонациональной советской драматургии: «Свадьба с приданым» Н. Дьяконова, «Чаша радости» В. Винникова, «Семья Аллана» Г. Мухтарова, «Шелковое сюзанэ» А. Каххара. Большой популярностью пользовались пьесы местных авторов Р. Хубецовой «Наши друзья», М. Цаликова «Похождения Мурата», С. Хачирова «Дудар и его друзья». Театральные коллективы активно осваивали жанр романтического реализма. В оптимистичных, жизнерадостных тонах изображались трудовые колхозные будни, высмеивались старые обычаи и нравы, осуждались дельцы, и тунеядцы.

Одним из лучших советских комедийных спектаклей послевоенных лет признан спектакль «Женихи», впервые поставленный в 1949 г. в Северо-Осетинском драматическом театре режиссером Маирбеком Цаликовым по пьесе Ашаха Токаева. Большой вклад в художественную обработку спектакля внес педагог первой осетинской студии в ГИТИСе, режиссер МХА-Та Иосиф Раевский. У пьесы была счастливая судьба. Богатство сценического действия, неожиданные сюжетные переходы, яркие образы, остроумные диалоги, эмоциональность и оптимистичное восприятие действительности обеспечили спектаклю огромный зрительский успех. Пьеса А. Токаева завоевала признание и популярность далеко за пределами своей республики и перешагнула границы страны. В течение многих лет она не сходила со сцен профессиональных и самодеятельных театров Советского Союза. Была переведена на многие языки и шла на сценах театров Польши, Чехословакии, Венгрии [3, 126, 131].

Послевоенный зритель был необыкновенно благодарным «потребителем искусства», особенно комедии. Соприкасаясь с миром вымышленных персонажей, он на время забывал о бедности, о тяготах и бытовой неустроенности повседневной жизни, заряжался оптимизмом любимых героев, умеющих тру-

даться и радоваться жизни.

Но современность как объект художественного творчества не доминировала в национальной драматургии. Простой обзор репертуара театров Северной Осетии в послевоенное десятилетие позволяет заключить, что лишь немногим более четверти постановок были посвящены современной тематике.

Традиционно большое место в осетинском театральном искусстве отводилось революционно-романтической и исторической теме. В национальной драматургии, черпавшей вдохновение в богатой фольклорной культуре народа, воплощались образы любимых народных героев. Причем, если современность изображалась, как правило, в веселых, жизнерадостных тонах, то историческое прошлое преподносилось чаще в героических и драматических картинах. Высокая трагедия выступала лейтмотивом спектаклей о дореволюционной жизни. Трагическими нотами были пронизаны спектакли «Фатима», «Мать сирот» по пьесам Давида Туаева, «Чермен» по драме Гриша Плиева. Несмотря на политическую акцентировку и избыточную патетику, отмеченные спектакли вошли в список лучших образцов национального сценического искусства благодаря проповедуемым гуманистическим идеалам, художественной образности, искренности и проникновенной исполнительской игре актеров. Они оказывали огромное влияние на духовно-нравственное состояние североосетинского общества.

Национальная драматургия находила немало сюжетов в историческом прошлом Осетии. Но на рубеже 1940-х – 1950-х гг., на волне нового этапа борьбы с безыдейностью, с национализмом и «идеализацией далекого прошлого» в деятельности театров «чрезмерное увлечение» постановкой пьес на исторические темы, не имеющих, по мнению политических кураторов, «никакого исторического и воспитательного значения», уже не приветствовалось [1, 592]. После постановления «О репертуаре драматических театров...» пьесы на исторические темы подвергались более жесткому отбору. Экзамен на политическую состоятельность выдерживали не все.

На состоявшемся в марте 1950 г. V пленуме Северо-Осетинского обкома ВКП (б) был рассмотрен вопрос об идейно-поли-

тическом состоянии осетинской литературы. В постановлении подчеркивалось: «В литературу и театр проникает чуждая идеология, имеют место попытки оживить в сознании людей пережитки капитализма и феодально-родового быта». Многие деятели культуры подверглись персональной критике за якобы «идейные пороки» в их творчестве. Заново переоценивались драматические произведения, которые еще в предвоенные годы с успехом шли на сценах профессиональных театров и самодеятельных творческих коллективов. Так, нелицеприятной критике подверглись пьесы «Сын народа» и «Хадзимет Рамонов» Дмитрия Кусова, а также пьеса «Коста» Татари Епхиева и Тотырбека Джатиева. Писателям инкриминировали «грубое искажение исторической действительности», идеализацию феодального прошлого, пропаганду «великого времени» в истории Осетии неверное изображение революционных событий и гражданской войны на Тереке. Вместе с драматургами «прорабатывали» и театры за «ошибки» в репертуарной политике и за постановку «идейно порочных» пьес» [4, 48–49; 5, 6].

Таким образом, политические цензоры акцентировали внимание, прежде всего, на идейном содержании драматических произведений. Однако режиссеров-постановщиков и актеров обычно гораздо больше волновал вопрос художественной состоятельности пьес. Одним из примеров несоответствия драматургического материала величю замысла может служить упомянутая пьеса «Коста», впервые поставленная на сцене Северо-Осетинского драматического театра накануне Великой Отечественной войны. Как вспоминал один из режиссеров спектакля и исполнитель роли генерала Каханова, «злейшего врага горцев и особенно самого Коста», Маирбек Цаликов: «... пьеса в известной степени страдала излишним мелодраматизмом. Эмоциональная сторона характера Коста очень ярко подчеркивалась, и естественно, она оттеснила на второй план главную черту характера поэта... силу воли, силу борца за лучшую, справедливую долю трудовых людей». Вот тут сыграли свою решающую роль талант и индивидуальность Соломона Таугиева – «первой звезды Осетинского театра». Благодаря этому выдающемуся актеру, «великолепно умеющему мыслить на сцене,

актеру высокой романтики, обладавшему неумным темпераментом и завидным обаянием, но в то же время простому, удивительно своему, родному, а главное, мужественному», «образ великого сына нашего народа получился многогранным, полнокровным и живым, таким, каким он был и ... живет в памяти народа» [6, с. 212].

В целом включение в репертуары республиканских театров спектаклей, посвященных событиям, предшествовавшим и сопутствовавшим революции, а также периода гражданской войны и утверждения советской власти, «резюмированно» поощрялось. Но этот факт сам по себе не освобождал от цензурного контроля. Партийные органы внимательно отслеживали творческие поиски театральных коллективов, напоминая о необходимости учитывать «подводные камни и течения», чтобы не оказаться в плену «исторических заблуждений». Именно этими соображениями руководствовался Северо-Осетинский обком ВКП (б), обратившись в сентябре 1951 г. в ЦК с просьбой разрешить постановку по пьесе Езетхан Уруймаговой «На восходе», с последующим показом его в Днях культуры в Москве, которые должны были состояться вскоре. Но пьеса не прошла экспертизу Института Маркса, Энгельса и Ленина (с 1956 г. – Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС). В отрицательном отзыве рецензент подчеркнул, что в пьесе «имеются исторические неточности и искажения», «не показана деятельность Владикавказской большевистской организации, ... помощь русского народа трудящимся горцам». Автору указали на недопустимость «вольного обращения с фактами». Так, статья И. В. Сталина «Одна из очередных задач», написанная в апреле 1918 г., в пьесе, по воле драматурга, превратилась в письмо, датированное октябрём 1917 г. и адресованное С. М. Кирову [7, 85, 86, 92]

Недостатки в разработке военно-революционной тематики в национальной драматургии восполнялись за счет постановки республиканскими театрами успешно прошедших цензуру пьес советских драматургов: К. Тренева «Любовь Яровая», А. Корнейчука «Гибель эскадры», А. Фадеева «Молодая гвардия», Б. Чирского «Победители». На волне растущего противостоя-

ния двух мировых систем создавались такие пропагандистские спектакли, как «Русский вопрос» К. Симонова, «Голос Америки» Б. Лавренева.

Большое место в репертуаре театров Северной Осетии отводилось произведениям русской классики. На сценах театров шли спектакли по пьесам А. Островского («Не все коту масленица», «Без вины виноватые»), Н. Гоголя («Ревизор»), М. Горького («Васса Железнова», «Егор Булычев и другие»). Из мировой классики – пьесы У. Шекспира («Отелло», «Король Лир»), Ф. Шиллера («Разбойники»), Ж. Мольера («Жорж Данден») и др. По цензурным требованиям и в рамках идеологических запросов постановки этих произведений «заряжались» духом революционного романтизма и классовой непримиримости.

Освоение выдающегося мирового классического наследия оказало огромное влияние на становление и развитие национального театрального искусства, на профессиональный рост творческих коллективов. Наряду с тем, оно и здесь, в регионе являлось значительным стимулом для развития переводческой деятельности, для совершенствования искусства художественного перевода. Развитие традиции перевода, заложенной предшествующими поколениями национальной интеллигенции, благотворно сказывалось на национальной художественной культуре. Оно обогащало язык и искусство новыми красками, наполняло новыми художественными приемами и смыслами [8, 301].

В жанре художественного перевода плодотворно работали поэты, прозаики и драматурги: А. Гулуев, С. Бритаев, Г. Плиев, А. Токаев, Г. Хугаев и др. Благодаря их труду на осетинском языке заговорили герои Лопе де Вега, Р. Шеридана, У. Шекспира, Ф. Шиллера, А. Островского, М. Горького и др. Развивалась традиция художественного перевода с осетинского языка на русский и другие языки народов Советского Союза. Работа переводчиков сделала возможной осуществить на сценах разных театров страны постановки лучших произведений осетинской национальной драматургии («Златокудрые», «Мать сирот» Д. Туаева, «Женихи» А. Токаева и др.).

Деятельность двух «взрослых» театров Северной Осетии

была тесно переплетена. Общие цели и задачи, диктуемые общественно-политическими запросами времени, определяли схожесть репертуарной политики. Общими были и проблемы, с которыми сталкивались театры в тяжелой послевоенной реальности. Материально-техническая и финансовая обеспеченность провинциальных театров отличалась крайней скудостью. Не хватало технических цехов, помещений для репетиций, для изготовления и хранения декораций. Большие трудности были с жильем, актеры жили в гримуборных. Не было гаража, и имелась всего одна грузовая машина на два театра, более двух десятилетий с момента основания Северо-Осетинского драматического театра работавших под одной «крышей». На ней возили и декорации, и актеров на выездные спектакли. Но трудности, по воспоминаниям современников, скорее сплачивали, чем разъединяли: коллективы театров старались жить дружно, «помогая по возможности друг другу» [2, 164].

Вместе с тем, было нечто, отличавшее два творческих коллектива. Они разнились по формам и приемам сценического воплощения драматического материала. Русский театр развивался в русле классического театра, при решении творческих задач опирался на традиции классической театральной школы. Осетинский театр создавался в 1930-е гг. – период глубокой модернизации всех сфер общественной жизни страны. Время предъявляло жесткие требования к искусству, которое должно было стать действенным инструментом внедрения в массовое сознание социалистических идеалов. Театр обязан был быть революционным по духу, чтобы создавать галерею героических образов, созвучных эпохе. И это обстоятельство стало главным в его судьбе: героико-романтический стиль в отображении действительности стал определяющим в репертуарных предпочтениях на многие десятилетия.

Особенно созвучными героико-романтической направленности осетинского театра оказались трагедии У. Шекспира. Видный представитель осетинского театрального искусства, режиссер, драматург Георгий Хугаев так объяснял интерес национального театра к У. Шекспиру: «Почти все кавказские театры дружны с Шекспиром. Он нам близок. Зрители воспри-

нимают его как своего автора. Во многом его мироощущение и эстетика близки нам своей страстной защитой Человека в человеке и столь же страстным отрицанием его антипода» [9, 97–98].

Всего в осетинской шекспириаде десять пьес великого английского драматурга. Среди них – «Король Лир», «Ромео и Джульетта», «Макбет», «Кориолан», «Гамлет», «Тимон Афинский» и др. В послевоенные годы драматургия У. Шекспира заняла исключительное место в национальном театральном искусстве. Выдающимся творческим достижением национального театрального искусства признан спектакль «Отелло». Пьеса впервые была поставлена режиссером В. С. Фотиевым в 1940 г. к 5-летию Северо-Осетинского драматического театра. Через десять лет труппа осетинского театра осуществила новую постановку «Отелло». Режиссер театра З. Е. Бритаева совместно с главным режиссером-консультантом И. М. Раевским подготовили спектакль к показу в Днях осетинской литературы и искусства в Москве в 1951 г. В спектакле ярко работали ведущие актеры театра: Маирбек Цаликов, Елена Туменова, Владимир Баллаев, Тамара Кариаева. Образ Отелло в исполнении Владимира Тхапсаева стал открытием сезона. Блестящая работа актера получила высокую оценку советской и мировой общественности. Она была признана театральной критикой одним из лучших достижений классической актерской школы в шекспириаде. «Он играет не трагедию выдающегося человека, – писал об актере театральный критик Б. Зингерман, – а трагедию человечности, носителем которой оказывается простая честная душа» [10, 49]. В ноябре 1960 г. за вклад в развитие советского театрального искусства В. Тхапсаеву было присвоено звание народного артиста СССР. Спектакль стал визитной карточкой осетинского театра, на многих культурных мероприятиях представлявший достижения республики [11, 537].

Таким образом, послевоенное десятилетие стало важным этапом в развитии профессионального театрального искусства Северной Осетии, строившегося на двух языках – русском и осетинском. Театральное искусство развивалось в канве общественно-политических процессов второй половины 1940-х

– первой половины 1950-х гг. Оно решало общегосударственные задачи формирования социального оптимизма, классовой ответственности в послевоенный восстановительный период. Становление профессионального национального театра сопровождалось формированием профессиональных кадров и накоплением творческого опыта национальной театральной школы. Отвечая на общественно-политический запрос, театральные коллективы в репертуарной политике отдавали предпочтение темам советской современности, войны и революции. В национальном сценическом искусстве преобладал героико-романтический стиль. Духом революционного романтизма были проникнуты даже спектакли по произведениям русской и зарубежной классики.

Жесткий цензурный контроль партийно-государственной бюрократии в культурной сфере в результате породил застойное единомыслие в театральном искусстве республики, что приводило к тематической ограниченности репертуаров театров, заданности творческих стилей, приемов и форм отражения действительности, к созданию схематичных художественных образов.

Однако эти обстоятельства не лишили мастерства и не заглушили творческий энтузиазм талантливых режиссеров, драматургов, артистов, художников, композиторов и других деятелей культуры. Благодаря их верному служению гуманистическим идеалам искусства в историю национального театра были вписаны запоминающиеся страницы. Они стали основой для дальнейшего поступательного развития профессионального театра в Северной Осетии.

Примечания

1. Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКП (б) – ВКП (б), ВЧК – ОГПУ – НКВД о культурной политике. 1917–1953. Под ред. А. Н. Яковлева. Сост. А. Н. Артизов, О. В. Наумов. – М.: Международный фонд «Демократия», 1999. – 872 с.
2. *Литвиненко М., Плиева Ж., Русанов И.* Русский театр в Осетии. – Орджоникидзе: ИП, 1971. – 259 с.

3. *Каришева Т., Литвиненко М.* Северо-Осетинский драматический театр. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1960. – 218 с.
4. Государственный архив новейшей истории Республики Северная Осетия-Алания (ГАНИ РСО-А). – Ф. 1. Оп. 6. Д. 233.
5. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (ЦГА РСО-А). – Ф. 730. Оп. 1. Д. 9.
6. *Цаликов М.* О товарищах и о себе вспоминаю // Дарьял. 2013. с. 160–217.
7. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). – Ф. 17. Оп. 133. Ед. хр. 331.
8. *Дзапарова Е.Б.* Авторский и традиционный перевод: степень эквивалентности текстов // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. – с. 301–311.
9. *Хугаев Г.* Театр – судьба моя/сост. Хугаева В.В. – Владикавказ: Ир, 2011. – 302 с.
10. *Каришева Т.* Сила таланта. – Орджоникидзе: Севосгиз, 1960. – 51 с.
11. Осетины/отв. ред. З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. – М.: Наука, 2012. Сер. Народы и культуры. – 605 с.

Е. В. Федосова

**ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ
И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ
МОЛОДЕЖИ СКФО: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ
МЕТОД ОЦЕНКИ**

Современная российская молодежь вступает в самостоятельную жизнь в достаточно сложное и противоречивое время, когда происходит ускорение общественных процессов, детерминируемых, прежде всего, скачкообразным и противоречивым развитием рынка труда. Молодым людям все труднее становится понять проблемы и перспективы, с которыми они сталкиваются, вступая в самостоятельную жизнь. Наибольшую сложность в условиях неравномерного развития экономики и достаточно конфликтного развития общества, на наш взгляд, представляет проблема выбора молодежью траекторий своего профессионального развития.

Возрастающие проблемы социально-профессиональной интеграции молодежи все чаще становятся предметом социологических исследований. Вопросы молодежной занятости и безработицы, социальной защиты молодежи нашли отражение во многих социологических публикациях [1;2;4;5].

Изучая выше обозначенные проблемы, большинство исследователей исходят из установки, что в условиях формирования нового типа социальных систем профессиональное образование является важнейший социальным ресурсом, который фактически определяет дальнейший жизненный успех молодежи [5; с.13].

На наш взгляд, подобный подход к проблемам формирования образовательных стратегий молодежи, выглядит несколько упрощенно, так как одна из основных функций системы образования – это функция социокультурного воспроизводства. Социокультурное воспроизводство в системе образования обеспечивает от поколения к поколению сохранение, воспроизводство и передачу социокультурных различий в позициях отдельных индивидов, а также социальных групп. При этом необходимо отметить, что социокультурное воспроизводство, продуцируя различия, формирует у молодых людей из различных социальных слоев разные образовательные стратегии и профессиональные траектории.

Северо-Осетинским отделом социальных исследований ИСПИ РАН было проведено комплексное социологическое исследование, основной целью которого было изучение влияния социокультурной идентичности молодежи, проживающей в республиках Северного Кавказа РФ, на выбор профессиональных стратегий. В ходе исследования были использованы статистические данные по всем субъектам СКФО, вторичный анализ количественных данных, которые были получены в ходе социологического исследования летом-осенью 2014 года, а также в 2015 г. была проведена серия полуструктурированных интервью в каждом субъекте СКФО.

Для проведения количественного исследования были разработаны репрезентативные выборки для национально-территориальных субъектов (*национальные республики*) СКФО. Все выборки базировались на общих принципах и представляли собой трехступенчатые вероятностные выборки, объемом – 250 респондентов для каждой республики. Общий объем выборочной совокупности составил – 1500 чел. Уровень статистической погрешности 5% – 7%, что позволяет говорить о репрезентативности полученных данных. В ходе проведения интервью было опрошено по 20 человек в каждой республике СКФО, общая выборка качественной панели по республикам составила – 120 чел.

В ходе исследования были также использованы различные статистические данные по субъектам СКФО. Инструментарий исследования включал в себя несколько тематических блоков, в которых рассматривались различные стратегии выбора профессиональных и образовательных стратегий молодежью и влияние на этот выбор ценностно-нормативных установок молодых людей, изучалось качество предоставляемых высшими и средними учебными заведениями услуг в субъектах СКФО, а также возможности последующего трудоустройства.

По данным Росстата РФ [3, С.311], основная часть студенческой молодежи СКФО обучается в системе высшего профессионального образования. При этом необходимо отметить, что за последние три года численность студентов высших учебных заведений в СКФО снижается, а численность студентов средних профессиональных заведений растет (рис.1).

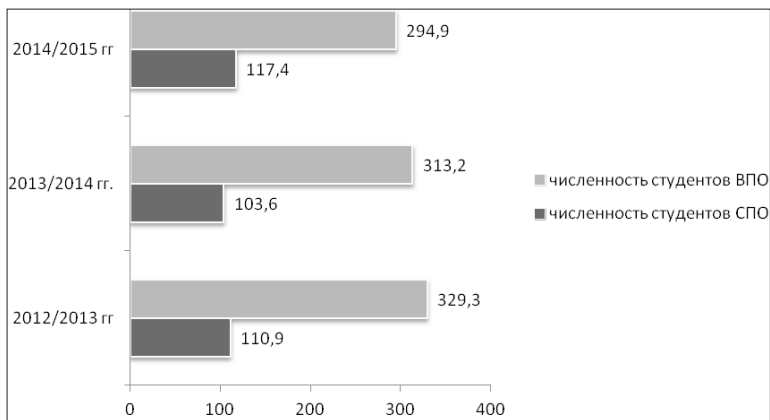


Рис. 1. Динамика численности студентов СПО и ВПО в СКФО (тысяч человек)

В результате проведенного исследования, прежде всего, при использовании качественной панели исследования, было зафиксировано, что большинство студентов высших учебных заведений, принявших участие в опросе, в своем выборе профессии руководствовались социокультурными стереотипами при формировании своих профессионально-образовательных траекторий.

На вопрос, что лежало в основе их профессионально-образовательного выбора большинство студентов вузов отмечали влияние, которое на их выбор оказали семья, малые социальные группы и, в целом, северокавказский социум;

– «...у нас в Осетии на улице стыдно выйти, если у тебя нет высшего образования, некоторые так, вообще, имеют по несколько дипломов о высшем образовании» (девушка, РСО-Алания);

– «...после школы поступил в сельхоз, я думал в армию пойти, там, на контракт остаться, но родители сказали, что высшее образование нужно ... вот учусь» (юноша, Дагестан);

– «... я, честно говоря, учителем не хочу быть, но высшее образование сейчас просто необходимо. Продавцом устроиться в магазин и то требуют диплом о высшем образовании, после окончания института пока не знаю, что делать буду, ... может и школу пойду...» (девушка, КБР).

Мнения интервьюированных, обучающихся в высших учебных заведениях, отражают общее положение, которое сложилось в республиках в отношении выбора молодежью профессионально-образовательных траекторий. В северокавказских республиках за последние два десятилетия доминирующей для молодежи стала профессионально-образовательная траектория «школа – вуз – рынок труда».

Абсолютное большинство выпускников общеобразовательных школ поступают в вузы, поэтому получение высшего образования в республиках сегодня стало социальной нормой. Однако увеличение масштабов подготовки кадров с высшей квалификацией привело к ухудшению ситуации с трудоустройством выпускников вузов в соответствии с полученным профилем образования. Широкое распространение практики трудоустройства выпускников вузов не по профилю подготовки необходимо рассматривать, как следствие дисфункциональности системы профессиональной подготовки в северокавказских республиках СКФО.

В то же время на рынке труда в республиках наблюдается дефицит кадров специалистов среднего звена, а также выпускников профтехучилищ. При этом диплом ссузов и ПУ предоставляет достаточно широкие возможности маневра на республиканских рынках труда. Профессиональные траектории выпускников ссузов и ПУ, сохранивших свой уровень специалиста среднего звена, оказываются востребованными и задействованными на региональном рынке труда в течение последних 20 лет. Профессионально-образовательная ориентация студентов средних специальных учебных заведений демонстрирует иные тенденции в выборе профессии, когда на выбор будущей профессии доминирующее влияние оказывают внешние, прежде всего экономические, обстоятельства:

– *«для меня важно, чтобы после окончания колледжа я смогла найти работу по специальности... ну, и, что ... что это не высшее образование, у нас вся республика с высшим образованием, а работу найти не могут, а нам уже сейчас предлагают какие-то места»* (девушка, медицинский колледж, КЧР);

– *«я хотел, что-то научиться делать своими руками, чтобы в будущем я мог прокормить свою семью, после окончания колледжа я может, и буду поступать в институт, а может, и*

нет, не хочу загадывать» (юноша, техникум железнодорожно-го транспорта, РСО-А);

– «я, после техникума всегда найду работу, мы на практике, на станции были, так нам всем говорили, что после окончания приходите – работа будет, а что еще человеку нужно, если у него работа есть» (юноша, Ингушетия).

В общем массиве интервьюируемых в средних специальных учебных учреждениях нам удалось выделить «особую» группу студентов, для которых профессионально-образовательная траектория обучения в среднем профессиональном заведении не является единственной. Для некоторых студентов ссузов, принявших участие в исследовании, получение профессии в среднем профессиональном учебном заведении является «вторичной» траекторией профессионального образования, которая выступает альтернативой по отношению к уже имеющемуся высшему образованию. Наиболее наглядно эта тенденция проявилась при обследовании студентов (девушек) медицинского колледжа РСО-Алания, котором учатся представители всех северокавказских республик:

– «здесь я получаю второе образование, первое у меня высшее образование...СОГУ – государственно-муниципальное управление – закончила в 2012 году, но естественно работы никакой, хотела уехать в Москву, но подруга сказала, что делать мне там с моим дипломом нечего, лучше получить специальность, которая может быть востребована везде, вот поступила в медучилище, не жалею» (девушка, медицинский колледж);

– «ну, пошла после школы, как и все у нас в КБГУ – психология, закончила, немного поработала в школе психологом и поняла, что, если не хочу всю жизнь трястись от страха – уволят, не уволят. Потом зарплата мизерная, которую еще платили с постоянными задержками, а я уже замуж вышла, ребенок родился, вечно ничего не хватает, подумала, что можно изменить ... решила изменить профессию. Пока не жалею, да и честно здесь в медучилище профессии учат лучше, чем в КБГУ» (девушка, медицинский колледж).

Естественно, что получение среднего профессионального образования не гарантирует непрямого 100% устройства на работу по специальности, но, как позывает анализ республи-

канских рынков труда востребованность в специалистах среднего звена гораздо выше, чем востребованность в специалистах с высшим образованием.

Естественно, что ценность получения высшего образования никто из респондентов не оспаривает – 68,9% – ценность «получить хорошее образование» в иерархии жизненных приоритетов (рис.2) занимает одно из лидирующих мест.

Получение высшего образования в северокавказском обществе – это традиционно элемент статуса и престижа, который прочно встроен в структуру социокультурной идентичности. Однако последнее время высшее образование, даже, если оно было получено за пределами республик не гарантирует выпускникам быстрое и перспективное трудоустройство. Основным условием быстрого трудоустройства в республиках СКФО является наличие нужных связей в среде влиятельных людей республик, а также возможность заплатить ту или иную сумму денег, для занятия определенных должностей. И тут уже не важно, как ты учился и какой вуз закончил.



Рис.2. Иерархия социокультурных ценностей северокавказской молодежи

Профессиональные ориентации молодежи – это основа формирования будущих трудовых стратегий. Недостатки профессиональных ориентаций молодежи в республиках СКФО проявляются на сегодняшний день в том, что значительная часть работающей молодежи – 52,3% не выбрали бы ту же

профессиональную специальность, которую приобрели в ходе образования. Во много это связано со значительными трудностями последующего трудоустройства. По данным Росстата РФ наибольший процент безработных из общей численности трудоспособного населения в СКФО приходится на молодежную когорту – 42,6% (рис.3) [3, С.297–300].

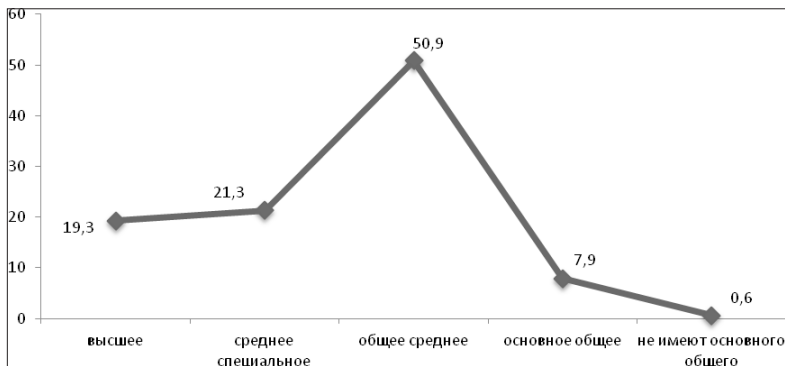


Рис.3. Состав безработных по уровню образования, 2014

Данные о планах будущего трудоустройства респондентов, которые еще находятся в стадии получения профессионального образования в вузе представлены в табл.1.

Таблица 1

**Установки студентов в отношении трудоустройства
после получения профессионального образования
(возможно несколько вариантов ответа, %)**

	РД	РИ	КБР	КЧР	РСО-А	ЧР	СКФО
Работа на государственном предприятии	31,2	28,7	35,3	35,0	33,4	30,3	31,7
Устроиться работать на госслужбу	22,2	26,8	27,6	18,1	24,0	21,6	23,1
Открыть свое дело, стать предпринимателем	16,8	17,0	34,1	28,7	38,1	38,1	27,8
Уехать и устроиться работать за пределами республики	30,0	14,1	24,2	41,3	29,6	22,1	27,4
Постараюсь устроиться куда-нибудь, без ориентации на образование	5,9	5,0	9,8	3,4	3,9	6,8	5,6
Не буду работать	5,8	5,8	1,9	1,3	1,7	0,6	2,5

Сопоставление результатов исследования в отношении планов на будущее и реальными возможностями, с которыми пришлось столкнуться выпускникам демонстрируют ярко выраженные диспропорции между ожиданиями и реальностью.

Несмотря на то, что снизились позиции, связанные с выбором будущей специальности по совету родителей, знакомых, устройства в вуз «по знакомству», ориентация на советы ближайшего социального окружения остается достаточно высокой (рис.4).

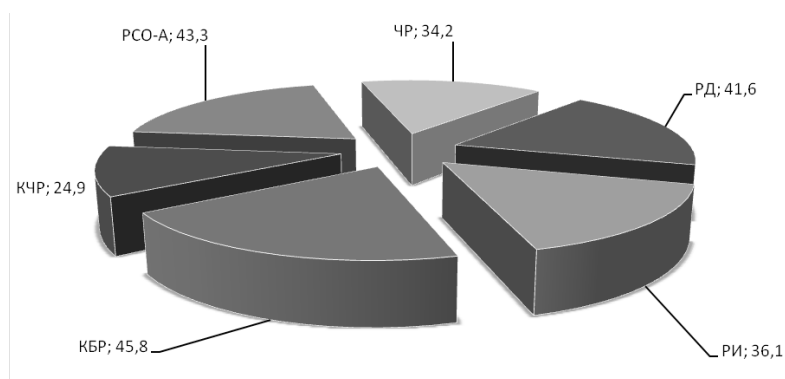


Рис.4. Количество респондентов, выбравших свою будущую специальность по совету родственников, знакомых, ближайшего социального окружения (%)

Полученные данные свидетельствуют о ярко выраженном влиянии социокультурной идентичности на выбор профессиональных стратегий молодежью. Советы ближайшего окружения в отношении выбора будущей специальности молодым человеком – это, прежде всего, попытка соотнесения профессии с так называемой «престижностью». Влияние престижности на выбор профессии, также подтверждается и статистическими данными – наибольшее количество молодежи при формировании своих профессиональных стратегий выбирают специ-

альности гуманитарного профиля (*юриспруденция, экономика, менеджмент и т. д.*).

Набор образовательных стратегий молодежи представляет собой определенный социальный ресурс (капитал), который используется достаточно дифференцированно, как отдельными индивидами, так и социальными группами. Поэтому при социологическом анализе образовательных и профессиональных траекторий изучению должны подлежать, во-первых, образовательные и профессиональные ориентации молодежи из разных слоев населения, а, во-вторых, какие в действительности реализуются конкретные варианты из предоставляемых возможностей. Взаимодействие этих двух составляющих нередко приводит к формированию противоречий в социальном пространстве.

Конфликтность разворачивается, с одной стороны, под воздействием объективных возможностей, которые может предоставить молодежи общество (например, ситуация на рынке труда и в сфере образования), а с другой – субъективные образовательные и профессиональные ориентации молодежи относительно предоставляемых обществом возможностей. И, если объективные возможности зависят от уровня производства и уровня развития системы образования, то субъективные ориентации молодежи – это результат процесса социализации, на который оказывают влияние семья, школы, различные малые группы, СМИ, а также общество в целом.

Несбалансированность в развитии запросов общества на определённые виды профессиональной деятельности, с одной стороны, и образовательных и профессиональных ориентаций молодежи, которые сформированы под воздействием субъективных установок – с другой, вызывают рассогласованность процессов самореализации молодых людей. Явный, открытый характер одних конфликтов и скрытое, латентное существование других делают исключительно *актуальным своевременное и непрерывное, на каждом этапе общественного развития, изучение образовательных и профессиональных траекторий молодежи.*

Примечания

1. *Магун В.* Структура и динамика трудовых ценностей российского населения //Россия: трансформирующееся общество/Под ред. Ядова В. А.. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001;
2. Образование и общество: готова ли Россия инвестировать в свое будущее? Доклад Общественной палаты Российской Федерации. Москва 2007 г./«Вопросы образования», 2007, № 4;
3. Регионы России. Социально экономические показатели.2015: Стат. сборник/Росстат – М., 2015. – 1266 с. С.294–384.
4. *Харченко И.И.* Образовательные и профессиональные стратегии молодежи: сигналы среды и индивидуальные мотивы //Россия и россияне в новом столетии: вызовы времени и горизонты развития: Исследования Новосибирской экономико-социологической школы/Отв. ред. Т.И. Заславская, З.И. Калугина, О.Э. Бессонова. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008;
5. *Чередниченко Г.А.* Образовательные траектории и профессиональные карьеры (на материалах социологических исследований) – М: ИС РАН, 2012.

**А. С. Халилова,
А. Ш. Хашба**

**РОЛЬ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
ОРГАНИЗАЦИЙ АБХАЗИИ В ФОРМИРОВАНИИ
ВНЕШНЕЙ И ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ СТРАНЫ
В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

*Исследование выполнено при финансовой
поддержке РГНФ по проекту № 15-21-001201.*

Модернизация и последующая трансформация государственной системы СССР, осуществленные в 80–90-е годы XX века, стали основой глобальных геополитических перемен в мире, толчком к формированию новых государственных образований, и, как следствие, зарождению в них основ гражданского общества. Не исключением в этой цепи был и народ Республики Абхазия, сформировавший в это время целый ряд национальных, общественных и политических организаций, деятельность которых была направлена на решение стратегических и тактических целей существования абхазского социума. К числу наиболее активных организаций вовлеченных в исследуемый период в решение проблем внешне и внутриполитического развития Абхазии можно отнести политические партии: «Единая Абхазия», «Амцахара», «Форум народного единства Абхазии», а также Республиканскую общественную организацию ветеранов Отечественной войны народа Абхазии «Аруаа» и Фонд экспертного содействия «Аинар». Именно они «в этот период закрепили в национальном самосознании абхазского народа интегральную оценку политической значимости государственного суверенитета как фактора сохранения и развития этноса»[1], способствовали становлению новой государственности в Абхазии и укреплению ее статуса на международной арене. Безусловно, в процесс становления независимого государства порождал множество трудностей и проблем, часть из которых была так или иначе решена, а часть не нашла свое разрешение и по сей день. Однако, в формате небольшой статьи не представляется возможным осветить каждую из них должным образом, и потому внимание было заострено на наи-

более важных аспектах жизни современного абхазского общества – проблемах паспортизации граждан республики; вопросах добычи, переработки нефти и газа; а также трудностях реконструкции железной дороги. Решение каждого из них внесло и вносит значительные коррективы, как во внутреннюю, так и во внешнюю политику Абхазии.

Еще в 1993 году одним из первых перед новообразованным государством – Абхазия – встал вопрос о паспортизации населения. Причем наибольшие трудности в этом процессе возникли в пограничных в Грузии – Гальском, Ткуарчалском и Очамчирском районах республики. Это было во многом связано с эмиграцией жителей Абхазии (грузин по национальности) из районов с наиболее активными боевыми действиями в метрополию и их последующей ремиграцией к местам проживания в 1993 и 1998 годах. Для учета этого населения Президиум Верховного Совета РА 11 ноября 1993 года принял Постановление «О мерах по возвращению к местам постоянного проживания беженцев из Гальского района»[2]. Спустя полгода, 4 апреля 1994 года в Москве при активном содействии российской стороны было подписано Четырехстороннее Соглашение «О добровольном возвращении беженцев и перемещённых лиц»[3] между представителями Абхазии и Грузии, гарантами которого выступали Россия и ООН. Гражданам, возвращавшимся в Абхазию, в паспорта советского образца проставлялся штамп «Зарегистрирован СГБ РА». «А тем, у кого отсутствовал паспорт, органами внутренних дел выдавался официальный документ, заменяющий паспорт – форма №9 или советский заграничный паспорт серии 41, 42 либо так называемые «аджарские» паспорта»[2]. Таким способом к 2005 году в Абхазии было задокументировано более 13 тысяч человек грузинской национальности. В преддверии новых выборов, осознавая необходимость скорейшего введения общегражданских абхазских паспортов, Правительство РА издает Распоряжением №354. от 26 августа 2004 «О введении упрощенного порядка получения общегражданских паспортов Республики Абхазия». Его итогом в указанных районах с 2008 по 2013 год стала паспортизация еще 16 тысяч грузин. Причем, основанием для

этого был закон «О гражданстве Республики Абхазия» принятый 10 декабря 1993 года, который признавал «гражданами Республики Абхазия лиц, постоянно проживающих на территории страны с 12 октября 1994 года по 12 октября 1999 года»[2]. В нем подчеркивалось, что «приобретение гражданином Республики Абхазия иного гражданства в соответствии с настоящим Законом не влечет за собой прекращение гражданства Республики Абхазия»[4].

По данным переписи 2011 года, итоги паспортизации восточных районов Абхазии привели к включению в число жителей страны чуть более 43 тысяч грузин (около 1/5 населения), 40 тысяч из которых проживали в указанных районах [5]. Соответственно, грузинская диаспора в РА постепенно становилась силой, которую нельзя не учитывать в общественно-политической жизни страны. Увеличения числа представителей грузинской национальности вызывало настороженность и опасения у местных жителей.

Катализатором нарастания напряженности общественно-политической ситуации в стране стала Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН, принятая 15 мая 2008 года по инициативе Грузии, в тексте которой обозначалась острая «...необходимость оперативной разработки графика, который обеспечил бы быстрое добровольное возвращение всех беженцев и внутренне перемещенных лиц в их дома в Абхазии, Грузии»[6]. Оценивая этот документ МИД РФ, проголосовавшее против принятия этой резолюции, заявляло: «Расцениваем внесение Грузией данного проекта на рассмотрение государств-членов как контрпродуктивный шаг, чреватый дополнительными осложнениями для грузино-абхазского урегулирования... проект фактически «отрывает» вопрос возвращения беженцев от комплекса задач по достижению мира в регионе»[7].

Однако, в целях приведения законодательства страны в соответствии с международными требованиями руководство РА было вынуждено внести очередные изменения в закон «О гражданстве РА». Они выражались в признании гражданства страны за беженцами, возвратившимися в «Гальский район до 2005 г. в места своего прежнего постоянного проживания

в результате одностороннего решения Республики Абхазия о возвращении»[8]. Примечательно, что эти мероприятия были осуществлены в преддверии новых выборов главы государства. Тогда же действующий президент РА озвучил постулат о том, что все граждане республики, должны принимать участие в жизни государства. «У кого-то есть паспорта, кому-то успели обменять, кому-то нет. Кому не успели обменять, будут голосовать по форме 9, есть общепринятая норма» [9], – заявлял он, определяя статус грузин в Абхазии.

Конечно, представители оппозиционных политических партий и общественных организаций не могли остаться в стороне. Действия, связанные с бесконтрольной паспортизацией беженцев, были раскритикованы членами республиканских политических партий «Форум народного единства Абхазии», «Амцхара», а также общественных организаций «Аруаа» и «Ахьаца». В своих выступлениях они подчеркивали, что «в подавляющем большинстве жители Гальского района имеют грузинское гражданство, и за ними признали гражданство Абхазии без отказа от гражданства Грузии – враждебного нам государства»[8]. Кроме того, большинство представителей оппозиции заостряло свое внимание на незащищенности абхазских паспортов, печатавшихся на тот момент в Турции, от подделок. В целях узаконивания пребывания своих граждан на территории иных государств абхазское руководство в октябре 2009 года обратилось к России с просьбой наладить выпуск абхазских загранпаспортов нового поколения. Характеризуя их, С. Багапш подчеркивал: «Абхазский загранпаспорт будет соответствовать всем международным стандартам по защищенности, по содержанию, по всем параметрам»[10]. Первоначально новые загранпаспорта выдавались только студентам, выезжающим на обучение в РФ, но в последующие годы часть из них была получена и жителями Абхазии грузинской национальности. Несмотря на это абхазская оппозиция продолжала добиваться ужесточения законодательства и прекращения выдачи паспортов жителям восточных районов страны.

В 2013 году их усилия увенчались успехом. Учитывая то, что ранее абхазские паспорта выдавались возвращенным бежен-

цам без проведения процедур по предоставлению гражданства республики, членами политических партий и общественных движений была развернута широкая дискуссия в СМИ, ставившая вопрос о законности их выдачи. Для его решения группой депутатов 13 мая 2013 года было инспирировано парламентское расследование «По проверке законности выдачи лицам, проживающим в Галском, Ткуарчалском, Очамчyrском районах, общегражданских паспортов Республики Абхазия»[11]. По его результатам парламентская комиссия в лице депутатов: Кобахия А. А., Барцыц Б. К., Гургулия А. А., Бжания А. Ю., Чамагуа JI. M., Гунба Д. Г., Пачулиа А. Г. – пришла к заключению о несоответствии ранее выданных паспортов действующему абхазскому законодательству и предложила: «Аннулировать незаконно выданные паспорта в Галском, Ткуарчалском, Очамчyrском районах... заменить действующие образцы бланков паспорта гражданина Республики Абхазия на новые, отвечающие современным техническим требованиям защиты; а также ускорить принятие проекта Закона «О правовом положении иностранных граждан в Республике Абхазия»[11]. Выражая народные опасения лидер оппозиции Секретарь Совбеза Абхазии С. Лакоба подчеркивал, что к маю 2013 года «10586 человек (в Гальском районе) приобрели загранпаспорта РА, по которым можно пересекать госграницу по р. Псоу и в течение 90 суток находиться на территории РФ. Данная категория может представлять угрозу и для национальной безопасности РФ»[12].

Под давлением оппозиции 18 сентября 2013 года президент РА подписал указ, согласно которому в закон «О гражданстве Республики Абхазия» были внесены очередные изменения, четко регламентировавшие вопрос о наличии второго гражданства у граждан страны. Единственно возможным для жителей республики признавалось двойное гражданство Абхазии и России. Во всех остальных случаях предусматривалась процедура принятия абхазского гражданства. Помимо этого в новой редакции Закона оговаривалось, что «наличие у гражданина Республики Абхазии гражданства иностранного государства, приобретенного с нарушением положений настоящего Закона, влечет за собой прекращение гражданства Республики Абха-

зия»[13].

Не желая нарастания напряженности, действующий президент РА А.З. Анкваб дал указание провести проверку «грузинских» паспортов на предмет их соответствия принятым поправкам к закону «О гражданстве РА». 4 апреля 2014 года на заседании Парламента заместитель Генпрокурора Абхазии Дамира Квициния в своем отчете о работе сообщил, что «незаконно выданы жителям трёх районов 1188 паспортов и в МВД РА направлены соответствующие представления об их аннулировании и изъятии...окончательный вывод о законности остальных паспортов можно будет сделать после того, как будут исчерпаны все возможности, в том числе и процессуальные»[14]. Однако, результаты работы генпрокуратуры РА не были приняты во внимание парламентариями, единогласно проголосовавшими за признание того, что «паспорта, выданные в Галском, Очамчёрском и Ткуарчалском районах... не могут подтверждать гражданство Республики Абхазия»[15]. В соответствии с этим постановлением общественно-политические организации республики потребовали от президента немедленного реагирования и наказания виновных. Отказ Александра Анкваба от активных действий привел к кризису во власти, отставке президента, объявлению досрочных выборов главы Абхазии и признанию жителей восточных районов страны – иностранными гражданами. Понимая острую необходимость в наличии паспортов отвечающих современным требованиям, временное руководство республики договаривается об изготовлении на российском «Госзнаке» абхазских паспортов нового поколения с биометрическими данными, на которые предполагается обменять все паспорта выданные ранее. Грузинам же, проживающим в Абхазии, было разрешено выдавать лишь вид на жительство.

В результате паспортизации восточных приграничных районов РА стала беспрецедентная по своему содержанию в мировой практике ситуацией с населением, когда около 26 тысяч человек, более 22 лет признававшиеся гражданами страны и принимавшими участие во всех ее политических акциях, по сути, были названы резидентами другого государства, которые

подлежат репатриации.

Не менее активно проявляли себя общественно-политические организации Абхазии и в решении вопросов внешнеполитического плана.

Одним из таких направлений стали российско-абхазские договоренности о добыче нефти на шельфе Черного моря в районе Очамчиры и Гудауты. Учитывая то, что бюджет страны нуждался в пополнении, а промышленный сектор Абхазии, обладая запасами углеводородов, не имел предприятий нефтяной отрасли – 26 мая 2009 года в ходе визита президента РФ В. В. Путина между Министерством экономики РА и ОАО НК «Роснефть» было заключено соглашение о сотрудничестве. Его основными направлениями должны были стать геологоразведка, добыча, переработка и реализация нефти и природного газа. В планы сторон по сообщению президента Роснефти С. Богданчикова было включено создание 2-х предприятий «одно – по разведке и разработке морских нефтегазовых месторождений, второе – совместное с госкомпанией «Абхазтоп», которое будет заниматься строительством и эксплуатацией автозаправочных комплексов на территории Абхазии»[16]. Все договоренности по проектам, касающимся углеводородов, достигнутые между Россией и Абхазией в этот период были рассчитаны на долгосрочную перспективу.

21 августа того же года для реализации условий договора ОАО НК «Роснефть» совместно с абхазской стороной создало дочернее предприятие ООО «Роснефть – шельф Абхазии». В течение последующих лет специалисты предприятия в ходе освоения Гудаутского лицензионного участка на шельфе Черного моря проводили целый ряд геофизических и геохимических исследований, сейсморазведку, а также перешли на этап подготовки к поисковому бурению [17]. В августе 2010 для контроля за ведением работ Абхазию с рабочим визитом посетил президент ОАО НК «Роснефть» С. Богданчиков. По его заверениям, деятельность компании ни в коей мере не отразится на экологической ситуации в стране. «Только на экологический мониторинг предусмотрены довольно значительные ассигнования, около 380 млн. рублей», – сказал Богданчиков в беседе

с журналистами в Сухумском порту после осмотра научно-исследовательского судна «Денеб»[18].

Спустя три года, оценивая их деятельность Росан Дбар – руководитель Госкомитета по экологии и природопользованию РА отмечал, что в ходе работ были соблюдены «все правила и к ООО «РН – Шельф Абхазии» в части касающейся экологического мониторинга, претензий нет»[19]. Деятельность Роснефти на территории Абхазии была продолжена. Наиболее полно отношение абхазской общественности к нефтяному проекту в этот период можно выразить словами вице-премьера Правительства РА Беслана Эшбы: «Я в принципе не возражаю, а поддерживаю вопрос добычи нефти, но только если не пострадает экология. После завершения работ по выявлению месторождений должен быть представлен проект на предмет экологической безопасности, и...если, минуя риски, можно получить дополнительные доходы в бюджет, то мы только «за»[20].

2014 год в Абхазии ознаменовался не только правительственным кризисом, досрочными президентскими выборами, приходом к власти лидера оппозиционной партии Рауля Хаджимба, но и особо активным участием общественных и политических организаций в определении внутреннего и внешнего курса развития страны. В число вопросов, чья актуальность резко возросла, вошла и проблема разведки и добычи углеводородов российской транснациональной компанией.

Уже в марте того же года, выражая мнение общественности, с предложением о введении моратория на деятельность «РН-Шельф Абхазии» выступил Координационный совет партий и общественных организаций Абхазии, включавший в себя 4 политических партии («Форум народного единства Абхазии», «Единую Абхазию», Партию экономического развития Абхазии и Народная партия Абхазии) и 5 общественных организаций («Ахьаца», «Аруаа», «Абааш», союз «За законность, стабильность и демократию» и движение «Молодая Абхазия». Однако последующие политические события оставили это предложение без реагирования со стороны властей. Спустя год в Абхазии был обнародован доклад, подготовленный Фондом экспертного содействия «Аинар» совместно с международной,

экологической организации «Гринпис-Россия» (Greenpeace-Russia) при содействии Всемирного фонда дикой природы (WWF). Основное содержание этого документа сводится к обоснованию экологической, экономической и социальной несостоятельности проекта по добыче нефти в Абхазии. Помимо этого ФЭС «Аинар» был подготовлен проект закона «О моратории на разработку (добычу) углеводорода (нефти, газа) в Республике Абхазия», который 8 июля 2015 должен был быть обсужден на заседании Парламента республики. В первую статью этого законопроекта заложено требование «Наложить мораторий на разработку (добычу) углеводородов (нефти и газа) в недрах и континентальном шельфе Республики Абхазия физическими и юридическими лицами, в том числе иностранных государств до 1 января 2045 года»[21]. Однако, парламентарии перенесли обсуждения данного проекта на 30 июля.

Тогда ФЭС «Аинар» при поддержке Народной партии Абхазии, Конгресса Русских Общин Соотечественников России, общественных организаций «Ахъаца», КБ РОО «Ветераны Отчужденно войны народа Абхазии 1992–1993 гг» и «Народный Контроль» 24 июля распространил Обращение «к гражданам, партиям, общественным организациям, общественно-политическим движениям страны», в поддержку законопроекта «О моратории...», в котором основным постулатом звучало то, «что добыча нефти помимо безусловной угрозы уникальной экосистеме региона, несет для нашей страны как экономические, так и социальные риски, практически не совместимые с жизнедеятельностью независимого государства»[22].

В то же время часть партий и общественных организаций Абхазии, понимая, что обострение «нефтяного вопроса» может отразиться на других абхазо-российских договоренностях, выступила с инициативой принятия «совместного Обращения всех ведущих партий и общественных организаций к руководству страны о создании Государственной комиссии, с привлечением видных представителей общественности и интеллигенции по изучению вопроса соответствия ранее принятых документов по нефти национальным интересам государства»[23]. Эта общественно-политическая инициатива позволила пар-

ламентариям Абхазии прийти к компромиссному решению и принять Постановление о создании комиссии по изучению экономической эффективности и экологической безопасности по разведке и добыче нефти в Абхазии»[24].

По результатам обсуждения парламентарии рекомендовали Правительству приостановить действие лицензии на проведение работ на шельфе, до получения результатов парламентской комиссии. Руководство НК «Роснефть» заявило о своей готовности выполнить рекомендации Народного собрания РА, но при этом предупредило о возможных негативных последствиях данного решения для обеих сторон и необходимости зафиксировать свои убытки. Также была озвучено, что «в случае принятия негативного решения «Роснефть» готова провести переговоры о справедливой компенсации вложенных средств»[25].

Спустя месяц 28 августа 2015 года, выступая на заседании актива партии ФНЕА Президент Абхазии Р. Хаджимба, освещая положение дел в нефтяной сфере, призвал общественно-политические силы страны не утрировать этот вопрос. Он подчеркнул, что «государством были взяты обязательства, от которых мы не можем просто так отмахнуться. Это приведёт к серьёзным негативным политическим и экономическим последствиям», а так же обратил внимание на тот факт, что «вопрос о рентабельности добычи нефти на нашем шельфе далёк от разрешения, здесь нужны серьёзные многолетние изыскательские работы» [25]. В соответствии с этой установкой руководства республики, компания «РН-Шельф Абхазии» получила временное продление лицензии на ведение разведывательных работ до 2018 года, а абхазское общество продолжает ожидать результатов парламентской комиссии.

После окончания войны 1992–1993 года в наиболее сложном положении в Абхазии оказалось железнодорожное сообщение. К началу XXI века состояние железных дорог в стране оставляло желать лучшего. Поврежденное во время военных событий полотно фактически не восстанавливалось, а имеющиеся рабочие участки в основном использовались для перевозки войск российского миротворческого контингента. Един-

ственными направлениями этого вида транспорта стали пригородные маршруты из Сухума в Псоу, Очамчыры и Ткуарчал. С началом нового столетия положение в этой отрасли стало улучшаться. В 2002 году благодаря российским инвестициям было вновь открыто движение поездов из Сухума в Сочи. А спустя два года после завершения капитального ремонта участка пути Псоу-Сухум, было запущено движение беспересадочных вагонов по маршруту Москва-Сухум.

В попытках решить проблемы АЖД 2–4 мая 2004 г. в Москве состоялось четырехстороннее обсуждение вопроса о создании международного Консорциума по восстановлению сквозного железнодорожного сообщения по маршруту Веселое-Ингири. По его итогам всеми сторонами был подписан «Протокол заседания Рабочей группы», декларировавший в качестве основной функции консорциума «централизованное управление грузоперевозками на Кавказских железных дорогах, обеспечение безопасного передвижения грузов на магистралях, а также внедрение новейших технологий на железных дорогах»[26]. Кроме того, документ содержал принципиальное согласие абхазской стороны на передачу всей железнодорожной инфраструктуры в пользование консорциуму.

Включения в число акционеров абхазских железных дорог Грузии вызвало в абхазском обществе широкий резонанс. Общественно-политические партии и движения выступили общим фронтом против такого положения дел. 7 мая того же года общественно-политическое движение «Айдгылара» выступило с заявлением в котором призывало президента страны «...дезавуировать протокол от 3–4 мая 2006 года как противоречащего Конституции и интересам республики Абхазия»[27]. Не останавливаясь на достигнутом, 28 июня абхазские общественные организации и партии под эгидой Фонда развития «Кавказский институт демократии» провели Круглый стол, посвященный перспективам Международного консорциума Черноморских железных дорог. Участники этого мероприятия, подчеркивали, что «возобновление сквозного железнодорожного сообщения (на данном этапе – авт.) не настолько нужно Абхазии, сколько Грузии, Армении и самой России. Абхазская железная дорога

должна принадлежать Абхазии»[28].

В целом, поддерживая саму идею возобновления сквозного железнодорожного сообщения через территорию Абхазии, как одну из форм эксплуатации железной дороги, предполагалось реализовывать ее с участием России, без вовлечения Грузии. При этом средства, вложенные внешними инвесторами в реконструкцию железной дороги, могут быть возвращены за счет платы за транзит грузов через территорию Абхазии [29].

Столкнувшись с таким противодействием стороны, принимавшие участие в обсуждении вопроса о создании железнодорожного консорциума пришли к выводу о невозможности его создания на данном этапе. Такое решение не снимало остроту проблемы ни для абхазской, ни для российской стороны. В частности, России сквозное железнодорожное движение через Абхазию открывало возможности для наземного сообщения с Арменией, а через нее с Турцией и Ираном.

Наиболее ярко необходимость действующего железнодорожного сообщения с Абхазией проявилась в период строительства объектов для олимпиады в г. Сочи. Для этого в мае 2008 года в Республике Абхазия была организована работа по восстановлению дорожного полотна, в которой приняли «участие подразделения и спецтехника Железнодорожных войск РФ со всей необходимой для восстановления дороги техникой»[30]. Тогда же группой специалистов из РЖД были отремонтированы Кодорский и Моквский железнодорожные мосты в Очамчирском районе, находившиеся в аварийном состоянии. В результате этих работ, 16 мая Абхазия и Краснодарский край заключили соглашение о сотрудничестве, предусматривающее поставки инертных и строительных материалов их Абхазии для строительства олимпийских объектов в Сочи.

В целях улучшения железнодорожного сообщения между странами, в 2009 году президент Абхазии С. Багапш принимает решение о передаче на 10 лет абхазской железной дороги под управление России. В ответ на его решение группа общественно-политических организаций Абхазии, а именно ФНЕА, СДПА, НПА, «Аруаа» и «Ахьца», направляет открытое письмо в адрес президента РФ. Выступая с критикой решения руковод-

ства страны по вопросу о АЖД, они сообщают, что «Такие еди-ноличные решения президента несут опасность не только для внутренней стабильности в нашей стране, но и наносят ущерб многолетним связям между Россией и Абхазией, основанным на доверии и взаимном уважении национальных интересов»[32].

Несмотря на высказанные опасения, в феврале 2011 года в рамках межправительственных соглашений между РФ и РА начинается реализация 2-х миллиардного проекта по капитальному ремонту железнодорожной инфраструктуры Абхазии на участке Весёлое-Сухум [33].

Спустя 3 месяца специалистами РЖД было восстановлено движение пригородных поездов на участке Адлер-Гагра, которое к 2012 году было продлено до столицы страны. С этого времени в летний период для обслуживания потока пассажиров, увеличивающегося за счет туристов, на участке Сухум-Псоу стали запускаться дополнительные составы. 27 мая 2012 года в Абхазии РЖД было открыто международное железнодорожное сообщение по маршруту Москва-Сухум. В марте следующего года был подписан договор между ОАО «РЖД» и РУП «Абхазская железная дорога» о порядке взаимных расчетов за работы и услуги, связанные с железнодорожными грузовыми перевозками в международном сообщении.

Следующим шагом в развитии российско-абхазского железнодорожного сотрудничества стало предложении президента РФ, озвученное 14 ноября 2014 года при подписании нового договора о союзничестве и стратегическом партнерстве между странами, об оказании Абхазии помощи в ремонте железнодорожного полотна на участке Сухум- Ингири. Разъясняя свое предложение, В. В. Путин сказал: «Считаем возможным вместе с другими партнерами подумать и при общем согласии реализовать такой проект, например, как транзитное железнодорожное сообщение в направлении Сухуми, Тбилиси и далее на Армению. Полагаем, что реализация проектов подобного рода будет, безусловно, способствовать созданию условий для развития сотрудничества между всеми заинтересованными сторонами в регионе»[34]. Его мнение было поддержано и президентом РА, подчеркнувшим, что «от реализации этого проекта и

при возможности признания Абхазии со стороны Грузии могли бы получить дополнительные поступления в наш бюджет [35]. В результате данной договоренности, к концу 2015 года железная дорога Абхазии была восстановлена на всем своем протяжении.

Таким образом, анализ деятельности общественно-политических организаций Абхазии в начале XXI века позволяет говорить о его значительном вкладе в процесс формирования и реализации внешне и внутривнутриполитического курса страны. Выступая представителями от народа, члены политических партий и общественных движений республики в указанный период стремились к активному участию гражданского общества в решении важных государственных вопросов. В целом же их деятельность, выражалась не только в консультировании действующей власти, но и, по сути, выполняла функции общественного контроля соответствия решений, принимаемых руководством страны, интересам народа и национальной безопасности государства.

Список литературы:

1. Айдыглар 20 лет. Сборник выступлений и докладов. Сухум. 2009.
2. Анкваб А. З. Паспортизация, новые беженцы и перспективы Самурзаканской Абхазии [электронный ресурс]// ИА АПСНЫ/URL: <http://apsny.ru/analytics/?ID=16990> (дата обращения 5.09.2016)
3. Четырехстороннее Соглашение о добровольном возвращении беженцев и перемещенных лиц [электронный ресурс]// Сборник документов ООН/URL: http://www.experti.ge/kartul_afxazuri_dokumentebi222222.htm (дата обращения 5.09.2016)
4. Закон «О гражданстве Республики Абхазия» [электронный ресурс]// Книги, Законы Абхазии, Библиотека/URL: <http://www.abhazia.com/book17-30.html> (дата обращения 5.09.2016)
5. Абхазия в цифрах 2013. Сухум. УТС РА. 2014 с.27
6. «О положении внутренне перемещенных лиц и беженцев из Абхазии, Грузии». Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН № 62/249 от 15 мая 2008 г. [электронный ресурс]// Официальный сайт ООН/URL:<https://documents-dds-ny.un.org/doc/U>

NDOC/GEN/N07/478/73/PDF/N0747873.pdf? OpenElement
(дата обращения 7.09.2016)

7. О резолюции Генассамблеи ООН «Положение внутренне перемещенных лиц и беженцев из Абхазии, Грузия» Сообщение для СМИ №683 от 16-05-2008 [электронный ресурс]// МИД РФ/URL: http://archive.mid.ru//brp_4.nsf/sps/00C074563CB538E7C325744B0026D425 (дата обращения 7.09.2016)

8. Парламент Абхазии принял изменения в закон о гражданстве, оппозиция не согласна [электронный ресурс]// ИА Кавказский Узел/URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/157361/> (дата обращения 5.09.2016)

9. Багапш: президентские выборы в Абхазии состоятся 12 декабря [электронный ресурс]// ИА Кавказский узел/URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/156890> (дата обращения 5.09.2016)

10. Загранпаспорта для Абхазии будет печатать Россия [электронный ресурс]// ИА Кавказский Узел/URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/160249/> (дата обращения 7.09.2016)

11. Аннулировать незаконные паспорта – такое решение принял парламент Абхазии// Нужная газета от 23.09.2013

12. *Кучуберия А.* В восточных районах Абхазии приостановлена выдача национальных паспортов [электронный ресурс]// ИА Кавказский Узел/URL:<http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/224135/> (дата обращения 5.09.2016)

13. Президент Александр Анкваб подписал закон «О внесении изменений в Закон Республики Абхазия «О гражданстве Республики Абхазия» [электронный ресурс]// ГИА РА Апсны-пресс/URL:<http://www.apsnypress.info/news/prezident-aleksandr-ankvab-podpisal-zakon-o-vnesenii-izmeneniy-v-zakon-respubliki-abkhaziya-o-grazhd/> (дата обращения 5.09.2016)

14. *Гумба М.* Быть бдительными в вопросе паспортизации нас обязывает историческая память [электронный ресурс]// Сайт «Амцахара»/URL:<http://www.amtsakhara.org/ru/events/publication/296/> (дата обращения 10.09.2016)

15. О порядке исполнения Постановления Народного Собрания – Парламента Республики Абхазия от 18 сентября 2013 года № 3390 «Об упорядочении процесса паспортизации населения в Галском, Ткуарчалском и Очамчырском районах Республики Абхазия» [электронный ресурс]// Сайт Народного собрания-Парламента РА/URL:<http://parlamentra.org/rus/abo>

- ut/info/news/?PAGEN_1=48 (дата обращения 13.09.2016)
16. Роснефть и Министерство экономики Республики Абхазия заключили соглашение о сотрудничестве сроком на пять лет [электронный ресурс]// Вслух/URL:<http://www.vsluh.ru/news/oilgas/171704.html> (дата обращения 10.09.2016)
17. Роснефть» опровергла сокращение поставок бензина в Абхазию [электронный ресурс]// ИА Интерфакс/URL: <http://www.interfax.ru/business/457799> (дата обращения 10.09.2016)
18. Президент ОАО «НК «Роснефть» Сергей Богданчиков находится в Абхазии с рабочим визитом [электронный ресурс]// ГИА РА Апсныпресс/URL: <http://www.apsnypress.info/news/prezident-oao-nk-rosneft-sergey-bogdanchikov-nakhoditsya-v-abkhazii-s-rabochim-vizitom/>(дата обращения 10.09.2016)
19. У Госкомитета по экологии нет претензий к ООО «РН – Шельф Абхазии» [электронный ресурс]// ГИА РА Апсныпресс/URL:<http://www.apsnypress.info/news/u-goskomiteta-po-ekologii-net-pretenziy-k-ooo-rn-shelf-abkhazii/>(дата обращения 10.09.2016)
20. *Адлейба С.* «Наша фракция – первый прецедент за все время существования парламента [электронный ресурс]// Полпред/URL:http://polpred.com/?ns=1&ns_id=1468860 (дата обращения 13.09.2016)
21. Парламентарии обсудят законопроект о моратории на добычу нефти в Абхазии// Нужная газета 07.07.2015
22. Обращение к политическим партиям, общественным организациям и движениям от 24.07.2015. [электронный ресурс]// Соцсеть «Фейсбук»/URL:https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=792636024168214&id=351431438288677 (дата обращения 10.09.2016)
23. Заявление политических партий и общественных организаций Республики Абхазия от 24.07.2015 г. [электронный ресурс]// ИА Аиааира/URL:http://www.aiaaira.com/news/society/fnea_narodnaya_partiya_aruaa_i_abaash_vystupili_s_sovmestnym_zayavleniem/(дата обращения 10.09.2016)
24. Добыча нефти в Абхазии [электронный ресурс]// ИА Спутник Абхазии/URL: http://sputnik-abkhazia.ru/trend/neft_05_08_2015/(дата обращения 10.09.2016)
25. Позиция «НК «Роснефть» по вопросу о сотрудничестве с

- республикой Абхазия [электронный ресурс]// Сайт ОАО Роснефть/URL: <https://www.rosneft.ru/press/releases/item/174268/>(дата обращения 10.09.2016)
26. Хаджимба Р. Выступление на собрании актива партии ФНЕА 28.08.2015 [электронный ресурс]// Сайт Президента РА/URL: http://presidentofabkhazia.org/about/info/news/?ELEMENT_ID=2622 (дата обращения 15.09.2016)
27. Будет создан консорциум Черноморских железных дорог. Взгляд: деловая газета. 4.05.2006
28. «Айдгылара»: создание Консорциума черноморских железных дорог противоречит интересам Абхазии [электронный ресурс]// ИА Регнум/URL:<https://regnum.ru/news/polit/670188.html> (дата обращения 20.09.2016)
29. Круглый стол в Сухуми: Кому нужна Абхазская железная дорога? [электронный ресурс]// ИА Регнум/URL:<http://www.memo.ru/hr/hotpoints/caucas1/msg/2006/06/m56884.htm> (дата обращения 10.09.2016)
30. Оппозиция Абхазии: абхазскую железную дорогу можно восстановить и без участия Грузии [электронный ресурс]// Кавказский узел/URL:http://m.kavkaz-uzel.eu/articles/97054/?full_page=true (дата обращения 10.09.2016)
31. В Абхазию введены железнодорожные войска России [электронный ресурс]// Сайт Паровоз/URL:<http://www.parovoz.com/phpBB2/viewtopic.php?f=56&t=4654> (дата обращения 10.09.2016)
32. Абхазская оппозиция написала открытое письмо президенту Медведеву [электронный ресурс]// ИА Регнум/URL:<https://regnum.ru/news/1167147.html> (дата обращения 10.09.2016)
33. Транспорт Абхазии [электронный ресурс]// Туристическая неделя/URL:<http://tourweek.ru/transport/countries/abkhazia/>(дата обращения 10.09.2016)
34. Путин предложил восстановить железные дороги в Абхазии [электронный ресурс]// Сайт НТВ/URL: <http://www.ntv.ru/novosti/1266902/>(дата обращения 24.09.2016)
35. Президент Абхазии: Мы не против открытия железной дороги [электронный ресурс]// ИА Абхазия24/URL:<http://abkhazia24.org/2014/prezident-abhazii-myi-ne-protiv-otkryitiya-zheleznoy-dorogi/>(дата обращения 10.09.2016)

Н. Х. Дзагурова

**ГЕНДЕРНЫЕ ТРАДИЦИИ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ
(НА МАТЕРИАЛАХ РСО-АЛАНИЯ)**

Гендерный традиции общества формируется под воздействием многих факторов, среди которых определяющую роль играют этнические традиции: повседневная культура семейных отношений, коллективные представления об образах мужчин и женщин, религиозное влияние. Для разных обществ характерны различные гендерные традиции.

В большинстве обществ гендерные традиции являются патриархатным, то есть в формировании гендерных стереотипов четко прослеживается явное преимущество мужчин в публичной сфере и не публичная – женщин. Специфика традиционного осетинского гендерного представления связана не только с ключевой ролью государства, но и с этническими традициями в формировании стереотипного мышления о мужественности и женственности: с государственной политикой эмансипации женщин и поддержки материнства, с сохранением традиционных патриархатных образов в семье, для которого характерно разделение мужских и женских ролей в семье: главенством мужчин в семье, вторичность женщин, при этом признается ведущая роль женщин в организации быта.

В процессе модернизации общества гендерные роли изменяются. Многие традиционные мужские и женские обязанности берут на себя профессионалы, т.е. роли постепенно изменяются, но женские значительно медленнее, чем мужские. В модернизированном обществе женщины продолжают отвечать за быт, уют и заботу в доме. Такое распределение ролей в целом характерно для советского и постсоветского осетинского общества, хотя оно переживало и переживает различные периоды, которые характеризуются изменениями гендерных отношений.

С самого начала становления советского государства активно формировались новые гендерные отношения, вмешиваясь в

частную жизнь горянок и организуя публичную сферу жизни женщин. Оно осуществляло законодательное регулирование гендерных предписаний и контроль над их выполнением. Советское правительство провозгласило охрану материнства первоочередной задачей государства. Среди первых декретов, подписанные В.И. Лениным, был декрет об охране материнства и детства.

Для привлечения женщин в активную общественную жизнь была необходима постоянная забота женщине – матери. Государство создавало условия для той сферы деятельности, в которой политико-правовое положение кардинально менялось.

Решение «женского вопроса» стало во главу угла советской гендерной политики. Продвигались проекты по созданию нового образа женщины «новая горянка», но, несмотря на жесткий партийно-государственный контроль, идеал не был полностью достигнут: мужчины и женщины, принадлежащие к разным социальным общностям, вырабатывали жизненные стратегии, обходя этот контроль. Вместе с тем в условиях жесткого политического регулирования, характерного для советского общества, варианты жизненных стратегий были существенно ограничены.

Советское общество характеризовалось разрывом официальных гендерных предписаний и традиционного быта. В публичной сфере в советский период декларировались и продвигались идеологически окрашенные образы мужественности и женственности.

В приватной сфере гендерные стереотипы менялись очень медленно, выстраивая отношения, приспособляясь к внешним условиям и реализуя свои личные цели.

В гендерной политике российского общества выделяют четыре этапа. В рамках своей статьи проанализирую, как эти этапы женской истории отразились в Северной Осетии.

Первый датируется 1918 годом – началом 1930-х годов. Его называют периодом большевистского экспериментирования, периодом политической мобилизации женщин и женсоветов. Это радикальный этап советской политики, целью которо-

го было высвобождение осетинской женщины из патриархальной семьи и подчинение ее интересам советского государства. Женщина – горянка полностью уравнивалась в правах на выбор места жительства и фамилии – вступавшие в брак могли взять фамилию мужа и фамилию жены, соединить их вместе и именоваться двойной фамилией. Кодекс 1918 г. о браке действовал на протяжении восьми лет. Реализация принятых в нем положений происходила на фоне не только сложных ломок, перестройки и реструктуризации разных областей общественной жизни [2,342], но и общей культурной отсталости населения Северной Осетии. Относительной женщин – осетинок эта программа была революционной. Несмотря на высокий общественный статус осетинки, зафиксированный в традиционной этике осетин, ее пространство было ограничено в пределах домашнего хозяйства.

12 мая 1923 года Горский Центральный исполнительный Комитет на заседании принимает постановление о раскрепощении женщин – горянок, в целях окончательного раскрепощения женщин Востока и скорейшего приобщения их к культурной жизни [3,238], этим постановлением утверждается полной равноправие мужчин и женщин. Проводилась большая подготовительная работа для перехода женщин – осетинок из домашнего пространства – общественное. Специальными постановлениями Совнаркома Горской Республики создавались курсы горянок, в рамках которых они могли приобретать специальности необходимые для народного хозяйства [3,237]. Женсоветы, обучали женщин умению действовать в публичной сфере. Организовывались и открывались специальные школы для взрослых женщин [3,68]. Беседы с учащимися о политике вызывали очень много вопросов. Женотделы и женсоветы основывались на принципах делегирования женщин от определенных социальных групп и структур. Работавшие в женсоветах назывались «делегатками» и призваны были защищать интересы женщин. Главной целью женотделов была все та же идеологическая обработка женщин, формирование у большинства женщин коммунистических идей, а не защита интересов

женщин в современном понимании.

В правовой сфере советское государство вынуждено было любым способом совмещать старые патриархальные установки и новые идеологические концепции о равенстве полов. Еще в первой советской Конституцией 1918 г. было закреплено юридическое равноправие мужчин и женщин, но это равноправие не стало равенством возможностей. Слова В.И. Ленина о том, что ни одно государство и ни одно демократическое законодательство «не сделало для женщин и половины того, что сделала советская власть в первые же месяцы своего существования» [5], были справедливы лишь в отношении права женщин «ходить выбирать», имеется в виду участвовать в голосовании во время выборов. Представительство женщин в высших и местных органах власти оставалось ничтожным.

Процесс государственной мобилизации женщины – осетинки на службу советского строительства идеализировался и рассматривался как эмансипация женщин и решение «женского вопроса». Среди женских организаций наблюдается возрастания влияния на неорганизованную часть женщин [3,244]. Рост грамотности и образованности женского населения, освобождение от экономической зависимости в семье были, по правде сказать, важными результатами этой политики, в то время как состав и количество женщин не могли оказать решающего влияния на процесс принятия политических решений.

Второй этап – 1930-е – середина 1950-х годов – период создания бесполого «советского человека» и экономическая мобилизация женщин. С конца 1920-х годов начинается традиционалистский откат в политике семейно-брачных отношений. Начало этого периода соответствует первым пятилетним планам индустриализации и коллективизации, а затем официальной декларации, согласно которой женский вопрос в Советском Союзе объявляется решенным. Учитывая возросшую роль женщин, ставятся задачи перед всеми парторганизациями для усиления работы среди женщин. Специальной резолюцией 8-й Северо-Осетинской областной партийной конференцией, выделяются задачи для усиления работы среди женщин. Необходи-

димо особое внимание сосредоточить на выдвижении женщин – ударниц, колхозниц на руководящие посты, в партийные, советские, профсоюзные, хозяйственно-кооперативные организации, в руководство колхозов и бригад [3,275]. Это означало, в частности, ликвидацию всех женотделов и женсоветов, которые к началу 1930-х гг. работали во всех предприятиях и организациях. Символические границы данного периода – 1936 год (запрет аборт) и 1955 год (разрешение аборт).

Исследуя материалы партийных конференций, заседаний Облисполкома, женские объединения даже формально не были самостоятельными организациями, и работа их проводилась в рамках интересов политики партии. Среди них – движение за овладение женщинами мужскими профессиями (трактористки, водители общественного транспорта, лётчицы и т.д.) В итоге все обернулось для женщин, втягиванием их в сферу неженского труда. В этот период СМИ активно тиражируют эту тенденция, описывая ударный труд женщин – комбайнеров в селе, строителей, железнодорожных работниц, водителей трамваев, грузовиков, крановщиц на подъемных кранах. в городе.

30-е годы считаются периодом «отступления» от революционной политики по отношению к семье, шагом назад, т.е. возвращением к традиционным стандартам. Это утверждением, не совсем верное, потому что, во-первых, государственная политика поддерживала новую семью – ячейку советского общества, во-вторых, в селе по-прежнему проводилась политика раскрепощения женщин, отстаивать независимый статус, равных мужчинам.

Особым периодом второго этапа стала Великая Отечественная война. Великая Отечественная война перевернула жизнь женщин Северной Осетии. Наравне с мужчинами они добровольно записывались в ряды Красной Армии и самоотверженно и с большим героизмом воевали во имя победы над врагом.

Женщины добровольно уходили для несения службы в войска противовоздушной обороны, связи, подразделения внутренней охраны, медицинские учреждения. Всего было моби-

лизовано порядка 600 девушек, 101 в части Бакинской армии ПВО, а 429 – в 23-й отдельный батальон воздушного наблюдения, оповещения и связи (далее 23-й ОБВНОС). Уже на 1 июля 1942 года в учебном подразделении батальона насчитывалось 200 отличников боевой и политической подготовки [6,83]. Экстремальные обстоятельства Великой Отечественной войны, перевернув все стороны бытия, формировали у женщин Северной Осетии новую мотивацию и ценностные ориентиры. Для военного времени были характерны особые формы гендерной мобилизации, ведь во время войны женщины начали заниматься теми совсем не женскими видами деятельности. Это были не только тяжелые и вредные для женщин производства, но и различные административные позиции. После окончания войны, в 1945 г., женщины оказались, тем не менее, вытесненными из всех тех сфер, где они волею случая обрели лидерство (прежде всего с постов директоров, председателей колхозов, начальников цехов, производств).

Традиционные функции разделения труда между полами успешно возродились и оказались мобилизованы в условиях постоянного дефицита потребительских товаров. Женщины вязали, шили, готовили, организовывали быт в условиях экономики дефицита: они «доставали» товары. У мужчин была востребована своя специализация: «оживали» их навыки в традиционно мужских видах домашнего хозяйства (ремонт, столярное дело и т. п.), но трудовой вклад женщин в жизнь семьи был несравненно выше.

Третий этап – середина 1950-х – конец 1980-х годов – начало, которого датируется XX съездом КПСС (1956) и приходится на период политической оттепели, период массового жилищного строительства и новой постановкой женского вопроса, связанного с программой преодоления демографического кризиса в стране. На этом этапе общество ставит под сомнение официальные советские представления о мужественности и женственности, обсуждаются проблемы феминизации мужчин и маскулинизации советских женщин. Особое внимание уделяется проблемам мужского здоровья и деструктивного

поведения.

Символической границей между вторым и третьим этапами гендерной политики в СССР может считаться середина 1950-х гг., когда были отменены аборты и таким образом обозначена либерализация в СССР гендерной политики.

Опорой любой семьи становились связи между поколениями, особенно между женщинами. По сути, во второй половине XX в. типичной стала возрастание роли матери и бабушки: институционализация роли бабушек.

Рассматриваемое время – время многих позитивных перемен в положении советских женщин, время массового жилищного строительства, частичной «реабилитации» личной жизни. Массовая строительство индивидуального жилья и возможность иметь его, в противовес сталинским коммуналкам открыла в начале 1960-х новые возможности в обустройстве личной жизни. Семья становилась все более автономной; воспитание детей, организация быта вышли за пределы постоянного контроля соглядатаев.

Именно период «оттепели» и стагнации стал временем разрывания государственной помощи, разведенным женщинам, матерям-одиночкам. Государство активно осуществляло социальную политику и транслировало идеологические установки в женском вопросе.

Многочисленные льготы беременным и работающим матерям в 1970–1980-е гг. были призваны не только стимулировать деторождение, но они определяли социальную политику государства в отношении женщин. Безусловно, новая гендерная политика советского государства была своевременна и имела пролонгированные результаты. Именно к этому времени относится окончательное оформление нового гендерного порядка в Северной Осетии, как во всей стране, при котором статус «работающая мать» был объявлен достижимым идеалом. Этот статус сформировал и господствующую гендерную политику.

В формировании высокого статуса женщины – осетинки сыграла государственная политика по росту уровня образования среди населения, в республике, в том числе женщин.

Рост уровня образования населения Северной Осетии в 1959–1970 гг. [4,154]

	На 1000 человек населения в возрасте 10 лет и старше имели образование				
	Высшее	Незакон- ченное высшее	Среднее специ- альное	Среднее общее	Неполно среднее
Все население	33	17	59	99	222
1959 г.	55	23	83	146	212
1970 г.					
Мужчины	37	17	56	97	238
1959 г.	60	26	74	145	234
1970 г.					
Женщины	30	16	61	101	210
1959 г.	51	20	91	146	194
1970 г.					

Из приведенной таблицы мы можем сделать вывод, что меры предпринимаемые в республике имели результаты, которые способствовали росту уровня образования женщин, конкурентоспособности женщин на рынке труда и преодолению предрассудков в обществе.

В то же время в условиях демографического спада проблема совмещения двух ролей – матери и работницы – постепенно стала осознаваться из-за чрезмерной «маскулинизации» женщин и необходимости ее преодоления через «возврат женщины в семью». Для изменения ситуации предлагалось развивать сферу услуг и усиливать механизацию домашнего хозяйства. Приватизация семьи порождает (нео) традиционалистские интерпретации женской роли, предполагавшие ограничение участия женщин в публичной сфере [7,76–77].

Между тем, продвижение идеологии материнства как естественного предназначения социальная инфраструктура (медицинские, детские дошкольные учреждения, сфера бытового обслуживания) оказалась не соответствующей потребностям семьи. Все это помогало развиваться индивидуальным стратегиям адаптации к подобным структурным проблемам. Жен-

щины стали активно использовать социальные сети – подруг, родственников, различные родственные связи, прежде всего – бабушки. Без бабушки ребенка становилось не поднять. Именно тогда это стало повседневной практикой.

Идеальная образ осетинской женщины 70–80-х гг. – это женщина, ориентированная на семью и материнство, но вместе с тем работающая на советских предприятиях и в учреждениях, не только ради профессиональной карьеры, но и ради поддержки семьи – без второго заработка, заработка матери, семье было сложно прожить. Женщины-работницы уделяли домашнему хозяйству в 2–2,5 раза больше времени, чем мужчины, и соответственно располагали меньшим временем для роста квалификации и развития потенциала личности. Женские занятия составляли основу домашнего хозяйства и поглощали столько внерабочего времени, что образовывали своего рода вторую смену для женщин. Все эти факторы не давали возможность в полной мере раскрывать талант и возможности женщин. Женщины проигрывали в карьерном росте перед мужчинами: перезагруженность мешало ей работать над самообразованием, плюс к этому гендерные стереотипы которые преобладали в эти годы: «Удел женщины дом, кухня и дети».

Неожиданной и резкой критике была подвергнута феминизация мужчин, в прессе зазвучали тревожные, панические настроения в отношении их ранней смертности, худшей адаптивности к жизненным трудностям, высокого уровня заболеваемости в силу распространенности производственного травматизма, массовости вредных привычек, алкоголизма [1,173–195]. Лозунг «Берегите мужчин!», получивший распространение в конце 1960-х гг. тиражировало образ советского мужчину, как жертву социальной модернизации и конкретных обстоятельств жизни.

Четвертый этап начинается в период политических и экономических реформ конца 1980-х годов. Как во всей стране, так и в Северной Осетии существенным образом меняется роль государства в регулировании социальных отношений вообще и гендерных в частности. На этом этапе, отчетливо проявляется дискриминация по признаку пола (прежде всего,

женщин), распространяется традиционалистская идеология, во многих сферах усиливаются патриархатные тенденции и возникают барьеры для продвижения женщин, звучит лозунг возврата женщин к домашнему очагу.

В постсоветский период в республике положение женщин и мужчин в обществе меняется как на политическом и идеологическом уровнях, так и на уровне повседневной жизни. Возникают новые гендерные нормы, но одновременно сохраняются советские стандарты социальной организации отношений между полами. Разрушаются идеологические основания официально-гендерного контракта и официальной политики в отношении женщины.

На символическом (культурном) уровне выстраивается новый гендерный порядок. В обсуждение проблем гендерного устройства общества включаются новые политические силы, общественные и религиозные организации, глобальные информационные агенты, профессиональные сообщества.

Некоторые политики обращаются к «традиции», нуждающейся в возрождении, и к «естественному» предназначению женщин и мужчин. Однако провести такие идеи в жизнь оказывается непросто: сильны привычка и экономическая заинтересованность большинства женщин в самостоятельном заработке; многие молодые образованные мужчины и женщины стремятся к партнерским, а не к патриархальным или матриархальным отношениям в супружестве. Хотя в богатых слоях населения образ женщины домохозяйки воспринимается как желательный, однако и там роль женщины заметно меняется. Современная обеспеченная женщина – осетинка – домохозяйка вряд ли может быть описана как пассивная, полностью подчиняющаяся супругу, хранительница домашнего очага. Это, как правило, женщина, активно заботящаяся о себе – о своей внешности и привлекательности, о здоровье, преследующая свои собственные интересы, выходящие за пределы дома. Такая женщина погружена в гламурный мир престижного потребления, а не в патриархальный семейный быт. В современном осетинском обществе, формируются идеи о восстановлении «исконных традиций», в том числе гендерной стратегии, которые

могут быть приняты и распространены как новые социальные образцы и роли. Однако существуют разные трактовки «традиции». Они различаются в зависимости от того, что именно в определенной идеологии считается традицией.

Симптомы гендерного неравенства постсоветского периода: вытеснение женщины из публичной и возвращение в частную сферу, феминизация бедности и безработицы, вытеснение женщин с политической арены – вот характеризующие особенности четвертого этапа.

В процессе приватизации женщины оказались главными жертвами безработицы. В этот период наблюдается успешность женщин в рыночных условиях, происходит рост их общественной активности, продвижение в некоторых отраслях бизнеса и на политической арене. Женщины активны и успешны в таких видах бизнеса, как туризм и сервис, в образовании и культуре. Несмотря на спад женского политического участия, появились яркие фигуры женщин-политиков. Эта группа женщин составляет очень небольшая часть, среди тех которые оказались перед выбором.

2000-х годы для женщин Северной Осетии характеризуются тем что, политическая сфера остается устроенной по патриархальному принципу: чем больше власти – тем меньше женщин. В экономической сфере также сохраняется патриархальный принцип: чем больше ресурсов – тем меньше женщин. Сохраняется «стеклянный потолок» для женщин: нет видимых препятствий продвижению по социальной лестнице или открытой дискриминации, но женщины не могут и не хотят продвигаться в карьере, поскольку в этом случае пострадает их семья, дети, а успех может нанести ущерб образу «правильной» женственности. Несмотря на это, многие сферы занятости успешно удерживаются женщинами.

В современном обществе признается, что женщины имеют равные с мужчинами права, они могут ориентироваться на различные роли, становиться профессионалами, домохозяйками, согласно своему выбору сочетать разные обязанности. Решение гендерной асимметрии общество ожидает от государства, социальная политика которого признается неэффективной. В

разных социальных слоях возникает ностальгия по государственной политике советского образца. До сих пор декларируемое «равенство в различии» представляется недостижимым идеалом. Лишь развитое гражданское общество, ставящее под вопрос тенденции социального неравенства, может способствовать его достижению.

Примечания

1. *Арутюнян М. О. распределении обязанностей в семье и отношениях между супругами // Семья и социальная структура. М., 1998.*
2. *Голод С.И. Вопросы семьи и половой морали в дискуссиях 20-х гг. //Марксистская этическая мысль в СССР. М., 1989.*
3. *Культурное строительство в Северной Осетии. 1941–1977 гг. Сборник документов и материалов. Орджоникидзе, 1974..*
4. *Культурное строительство в Северной Осетии. 1941–1977 гг. Сборник документов и материалов. Орджоникидзе, 1983.*
5. *Ленин В.И. Международный день работниц// В.И. Ленин о трудящейся женщине. М., 1925.*
6. *Перевалова Е.С. Женщины Северной Осетии в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Вл.: Ир, 2013.*
7. *Янкова З.А. О семейно-бытовых ролях работающей женщины.// Социологические исследования, 1969. Вып.4.*

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ



В. Т. Чшиев

ВС. Ф. МИЛЛЕР И ИЗУЧЕНИЕ АРХЕОЛОГИИ ОСЕТИИ

Общепризнан огромный вклад Всеволода Федоровича Миллера в изучении кавказского фольклора, языкознания, истории и этнографии. Не оставил исследователь своим вниманием и тему кавказской археологии.

Действительный член Императорского Археологического Общества с 1875 года Всеволод Федорович уже на стадии подготовки к масштабному Археологическому съезду 1881 года в Тифлисе, был привлечен графиней Прасковьей Сергеевной Уваровой к работе Подготовительного Комитета этого международного научного форума [1].

Не случайно, также, что издание серии объемных фундаментальных трудов «Материалов по археологии Кавказа», было открыто публикацией результатов археологических исследований Всеволода Миллера. В первый том, изданный в 1888 году в Москве, вошли археологические материалы, полученные Всеволодом Федоровичем в результате осуществленной им в 1886 г. по поручению Императорского Московского Археологического Общества экспедиции в Терскую область. Основная задача, поставленная перед исследователем Археологическим

Обществом, состояла в выявлении и исследовании материалов связанных со средневековыми христианскими памятниками. Как писал сам ученый «В инструкции, данной нам Обществом, было поставлено на первый план собирание сведений о монументальных остатках древнего христианства в посещённых нами местностях Терской области» [2]. В течение июня – июля 1886 г. Всеволодом Федоровичем были осуществлены три экспедиции. Первая в горную Чечню, вторая – в Куртатинское и Гизельдонское ущелья и район селений Горная Саниба и Балта Осетии, и третья – в горную Балкарию. Также, в этой работе автора отражены и материалы его экспедиции 1883 года в «ущелья Чегема и Баксана». В ходе экспедиции 1886 г. исследователем, кроме главной задачи, поставленной перед ним Московским Археологическим Обществом, и успешно решенной, была выполнена и вторая – в исследуемых местностях, в некоторых, в том числе, впервые, были произведены археологические научные исследования. В результате им был обследован и раскопан ряд археологических объектов в названных ущельях.

В с. Дзивгис, экспедицией были обследованы и описаны склепы – западзы. Кроме того – здесь зафиксированы два могильника, на которых были произведены раскопки. Первый могильник – у Дзивгисской церкви, состоял из индивидуальных захоронений в прямоугольных «каменных ящиках» и содержал материал эпохи средневековья. Вторым могильник, расположенный выше села, представлял собой коллективные захоронения в скальных гротах, превращенных в склепы. Многочисленные археологические материалы, полученные здесь экспедицией В. Миллера и опубликованные в 1888 г., имеют важное значение для археологии Осетии и сегодня. Кроме описания погребальных сооружений и обряда захоронения исследователем были введены в научный оборот большое число археологических материалов из раскопок [3]. Железные секирки, наконечники стрел, бронзовые привески с геральдическими изображениями, фибулы, браслеты, серьги, орнаментированные зеркала, предметы конской узда и др., дополнили корпус артефактов Осетии. Спустя много лет, в 1982–1983 гг. раскопки этих могильников были произведены комплексной экспе-

дицией СОНИИ/СОИГСИ, под руководством В. Х. Тменова и В. А. Кузнецова [4]. Отметим, что ряд материалов из раскопок Всеволода Миллера в горном Дзивгисе, впервые опубликованных исследователем, аналогичен артефактам предгорных памятников Северной Осетии, выявленных и изученных уже гораздо позднее, а также находкам из Даргавского катакомбного аланского некрополя (раскопки Р. Г. Дзатиати) (рис. 1, 3–7, 10, 12) [5].

Следующие два могильника были исследованы экспедицией В. Миллера у с. Лац, выше Дзивгиса, на правом берегу реки Фиагдон. Первый состоял из прямоугольных каменных ящиков, второй представлял собой некрополь из подземных склепов сложенных из валунов и шиферных плит. Археологические материалы, полученные здесь, оказались близки находкам из скальных склепов в Дзивгисе, находкам экспедиции в Горной Санибе [6], а также артефактам из Даргавского катакомбного могильника (рис. 1, 8–10, 20, 20–24). Отметим, что датировка этих материалов В. Миллером близка датам специалистов по средневековым памятникам Северного Кавказа [7].

Еще один могильник был исследован экспедицией уже в другом, Тагаурском обществе Осетии. У с. Горная Саниба были выявлены и раскопаны шесть подземных прямоугольных гробниц составленных из сланцевых плит и отесанных камней. Результаты раскопок дали весьма богатый археологический материал эпохи зрелого средневековья. Орнаментированные серебряные зеркала, части конской узды, булавки, стеклянный браслет, бронзовые, стеклянные, янтарные, сердоликовые бусы и бронзовые бубенчики находят близкие аналогии в памятниках предгорно-плоскостной территории Северной Осетии, раскопанных спустя много лет после исследований В. Миллера. В первую очередь это материалы аланского катакомбного могильника у ст. Змейская (раскопки С. С. Куссаевой, В. А. Кузнецова, Р. Ф. Фидарова, М. А. Бакушева и других исследователей) [8]. В санибанских гробницах экспедицией В. Миллера была найдена интересная сердоликовая печатка – инталио с резным изображением птицевидного существа с женской головой, свидетельствующего о связях, возможно, опосредственных, сред-

невекового населения Горной Санибы с Причерноморьем [9]. Еще одной редкой находкой из раскопок исследователя в Горной Санибе, является ажурная бронзовая позолоченная поясная пряжка в виде двух зооморфных фигур [10]. Уже в 21 веке, во время раскопок катакомбного аланского могильника у ст. Змейская в 2013, экспедицией М. А. Бакушева была найдена исключительно близкая иконографически и функционально вышеописанной пряжка.

Таким образом, раскопки В. Ф. Миллера в Дзивгисе, Лаце, Горной Санибе предоставили в руки исследователей одни из первые данных, которые уже значительно позднее, в 20 и начале 21 века, позволили системно доказать тождественность материальной культуры оставившего их населения уже в раннем и развитом средневековье.

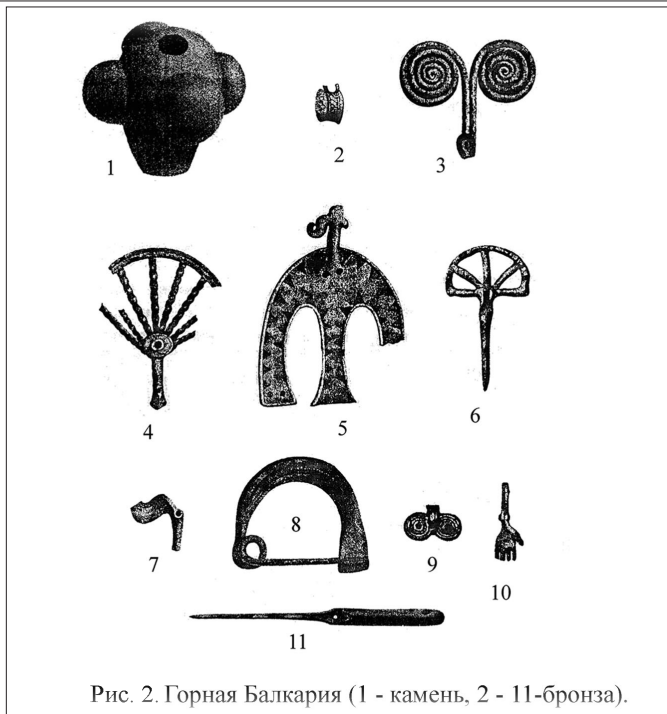
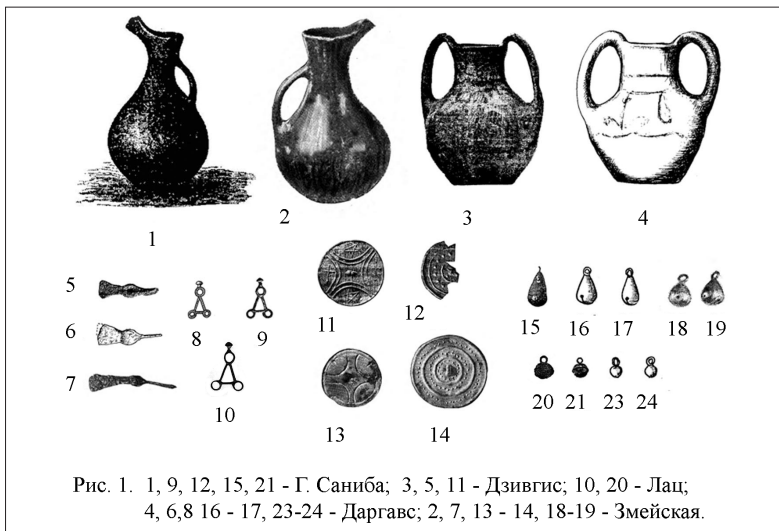
Важность археологических работ и последующих публикаций их результатов В. Миллера, заключаются еще и в том, что горная часть Северной Осетии, вплоть до настоящего времени в археологическом плане исследована весьма недостаточно.

Одним из важных вопросов касающихся истории средневековой Осетии, является датировка Дзивгисской церкви в Куртатинском ущелье. Неоценимую помощь в решении этого вопроса оказали проведенные экспедицией В. Миллера раскопки могильника, расположенного вокруг этого известного храма [11]. Материалы экспедиции В. Миллера и раскопки В. Х. Тменова и В. А. Кузнецова 1982–3 гг. позволили удревнить устоявшуюся в научной литературе дату постройки с 17 по 12/13 вв., так-так этим временем датируются погребения, захороненные по христианскому обряду у церкви и, частично, у ее апсиды.

Большое значение для развития археологии Кавказа и Осетии имеют историко-археологические изыскания Всеволода Миллера, осуществленные им в результате экспедиции 1883 года в Чегемское и Баксанское ущелья горной Балкарии. В ущелье Чегема, на берегу р. Кардан, на возвышенности Донгат ученым были исследованы два могильника [12]. Интересные материалы были получены исследователем и из могильников у селений Зилги и Озоруково. Кроме проведенных разведочных раскопок и описаний памятников археологии и древней архи-

тектуры, исследователем была приобретена у местных жителей, преимущественно у Измаила Урусбиева, большая коллекция интересных артефактов из могильников. Публикация и введение в научный оборот всех этих материалов стимулировало как новые раскопки в этих районах, осуществленные археологами уже в 20 и начале 21 века, так и анализ, и их осмысление на фоне культурного наследия всего Северного Кавказа. Важное значение имеет и то, что Всеволод Миллер не только представил для изучения научным сообществом эти материалы, но и произвел историко-сравнительный анализ и интерпретацию древностей Чечни, Ингушетии, Балкарии, Осетии и Кабарды [13]. Отметим, также, что благодаря этой деятельности ученого, наука обогатилась не только большим количеством артефактов из горной Балкарии, находящих безусловные аналогии в аланской археологической культуре других регионов Северного Кавказа, и в частности, Осетии, но и редкими для науки находками начальных этапов становления кобанской культуры, предкобанскими древностями, а также артефактами характерными для классической Кобани. В частности это предметы типичные для Верхнекобанского, Глийского, Стырфазского, Кумбултского, Фаскауского, Змейского, Адайдонского и других могильников (рис. 2). Это позволило исследователям, уже в конце 19 в. рассматривать территории горной Осетии и Балкарии в контексте единой культурной общности эпохи поздней бронзы – раннего железа. Отметим и интерес В. Миллера к позднебронзовой археологии Осетии. В 1886 году ученый, одним из первых обследовал известный Верхнекобанский могильник, давший название новой археологической культуре Кавказа. Добавим, что В. Миллер, одним из первых правильно отнес эпоху Кобани к бронзовому веку, определив начало бытования материалов новой культуры концом 2 тыс. до н.э. [14].

Научное наследие В. Миллера в области археологии Кавказа далеко не исчерпывается вышеприведенными данными. Можно сказать с уверенностью, что многочисленные археологические материалы, наблюдения и выводы выдающегося ученого, востребованные в прошлом, будут достоянием новых исследований и в настоящем и будущем



Примечания

1. *Туаллагов А.А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение: УРАН Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им. В.И. Абаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. с. 50.
2. *Миллер В.Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всев. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. С. II.
3. *Миллер В.Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всев. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. с. 53.
4. *Кузнецов В.А.* Древности Куртатинского ущелья. Владикавказ, 2014, с. 76–80.
5. *Дзаттиаты Р.Г.* Аланские древности Даргавса. Владикавказ, 2014. с. 65, 96, 94, 185.
6. *Миллер В.Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всев. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. с. 54.
7. *Пчелина Е.Г.* OSSETICA: Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013. с. 154; *Кузнецов В.А.* Древности Куртатинского ущелья. Владикавказ, 2014. с. 102.
8. *Кузнецов В.А.* Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 года) // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. – Орджоникидзе, 1961 г. с. 107, табл. 1, 1; *Ковалевская В.Б.* Северокавказские древности. Центральное Предкавказье // Степи Евразии в эпоху средневековья. – М., 1981. с. 180, рис. 63, 5.
9. *Миллер В.Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всев. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. с. 108, табл. 13, 10.
10. *Миллер В.Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всев. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888. с. 107, табл. 13, 13.

11. *Миллер В. Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всеv. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А. И. Мамонтова и К°, 1888. с. 53.
12. *Миллер В. Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всеv. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А. И. Мамонтова и К°, 1888. с. 84–86.
13. *Миллер В. Ф.* Терская область: археологические экскурсии Всеv. Миллера // Материалы по археологии Кавказа/под ред. и с предисл. гр. Уваровой; Вып. 1. Моск. археолог. о-во. – М.: тип. А. И. Мамонтова и К°, 1888. с. 96–100.
14. *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М.: – Изд-во АН СССР, 1960. с. 39.

**ОБ ОДНОМ ЭЛЕМЕНТЕ
ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ
В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ОСЕТИН**

В. Ф. Миллер, описывая во второй части «Осетинских этюдов» погребальные обряды осетин, приводит, между прочим, и такие сведения: «Осетины представляют себе душу каким-то существом независимым от тела и об отношении её к телу рассказывают следующее: Когда наступает для человека смертный день (адзали бон), то, если должен умереть мужчина, над ним творят суд шесть мужчин (где-то на небе), если женщина, её судят четыре женщины. Когда смертный приговор произнесён, человек уже не живёт, а прозябает. В час смерти является в образе волка уодйесæг (диг.) – извлекатель души, и, завидя его, больной страшно пугается и указывает на потолок или на тёмный угол. Когда душа извлечена, она летает над трупом, пока он в доме, и следует за ним на кладбище. Вместе с телом в могилу сходит и душа и снова входит в тело, вследствие чего покойник три раза приподнимается в засыпанной могиле. Затем душа снова выходит из тела и, обращаясь к нему, произносит с удивлением: «Как могла я поддерживать до сих пор этот дубовый чурбан!». С этими словами она улетает на небо. Здесь её заставляют пройти сквозь семь звеньев цепи, вследствие чего она снова принимает прежний человеческий образ» [1, 295].

В данном фрагменте излагаются представления о процессе и обстоятельствах смерти человека, а также о посмертной судьбе человеческой души, иными словами, речь идёт о так называемой индивидуальной эсхатологии. Трудность, однако, состоит в том, что здесь приведены такие эсхатологические воззрения, следов которых в остальной осетинской традиции мы не находим. В настоящей статье мы рассмотрим мотив возвращения души в тело вскоре после его погребения. Кроме того, что этот элемент нигде более в осетинских текстах не встречается, ситуация осложняется тем, что смысл его совершенно не понятен. Для чего душа входит в тело, находящееся в могиле, и поднимает его?

В попытке ответить на возникшие вопросы прежде всего обратимся к источнику, из которого В. Ф. Миллер почерпнул эти сведения. Оказывается, приведённый выше фрагмент является завершающей частью осетинской легенды о Руймоне, записанной С. А. Туккаевым [2, 60–61]. Легенда о Руймоне также отражает представления о посмертной судьбе человеческой души, и, надо полагать, в понимании сказителя, завершившего рассказ о Руймоне этим текстом, обе части были взаимосвязаны, являясь элементами одной эсхатологической картины. Мы уже высказывали мнение о наличии в легенде о Руймоне явных элементов иудейского происхождения [3]. Не относится ли к ним и мотив возвращения души в тело непосредственно после его погребения?

Согласно иудейской эсхатологии, вскоре после погребения умерший подвергается так называемому суду избиения в могиле. В одном из талмудических трактатов сказано: «Когда человек покидает этот мир, Ангел смерти приходит и садится у его могилы. Сразу после этого душа входит в тело и заставляет его подняться. Рабби Jehosha ben Levi рассказал: «Ангел смерти держит в своей руке цепь, половина которой из железа, а половина – из огня, и бьёт ею покойника. Первый раз, когда он бьёт его, все его (умершего) суставы отделяются друг от друга. Со второго удара все его кости рассыпаются, и ангелы приходят и собирают их снова вместе. В третий раз он (Ангел) бьёт его, и он превращается в пыль и прах. Рабби Meir сказал: «Суд избиения в могиле мучительнее, чем суд ада (Judgment of Hell). И даже те, кто совершенно праведен, и грудные дети, за исключением родившихся в вечер субботы, не освобождены от этого суда»» [4, 239]. Аналогия с осетинским текстом очевидна: вскоре после погребения душа входит в тело, находящееся в могиле и заставляет его подняться. При этом талмудический текст, в отличие от осетинского, сохраняет для нас мотивировку этого действия – душа возвращается в тело, чтобы вместе с ним подвергнуться особому испытанию, т. е. «суду избиения в могиле». В осетинском тексте ничего не сказано о суде или ином испытании воссоединившихся души и тела, отмечено лишь, что тело три раза поднимается в могиле. Возможно, эту деталь следу-

ет соотнести с тремя ударами, которые ангел смерти наносит умершему после того, как душа входит в тело, находящееся в могиле.

Возникновение талмудической идеи о соединении души и тела в могиле вскоре после смерти человека, возможно, объясняется желанием изобразить частный суд по образу и подобию всеобщего страшного суда в конце времён. По иудейским представлениям, он должен состояться сразу после воскресения мёртвых, когда души умерших людей вновь войдут в свои тела и предстанут перед Всевышним [5, 566].

Как известно, существуют основания полагать, что иудейская эсхатология сформировалась под сильным влиянием зороастризма [6, 565–569]. Весьма близкие ирано-иудейские соответствия в учении о конечном воскресении, последующем суде над душой и телом и воздаянии (наказании) были отмечены уже А. Кохутом [5, 566]. Однако в зороастризме посмертный частный суд над отдельной душой не предполагает повторного воплощения (т.е. вхождение души в тело) с целью последующего суда над телом и душой. Здесь можно указать лишь некоторое подобие этого мотива: сразу после смерти человека душа очень стремится вновь войти в тело, чтобы искупить свои грехи, но сделать этого уже не может [7, 20, 26, 33]. В данном пункте талмудический вариант индивидуальной эсхатологии отличается от зороастрийского, но совпадает с осетинским, и, очевидно, это совпадение можно объяснить наличием в осетинском тексте заимствованного элемента.

Талмудическая идея об избииении в могиле была воспринята исламом [8, 378; 9, 403], поэтому и здесь мы также находим разнообразные указания на то, что после погребения душа возвращается в тело: «Далее она [т.е. душа – Д. А.] следует за телом к самой могиле. Что касается того положения, что Бог, Могущественный и Великий, велит душе вернуться к своему телу, то здесь предания отличаются друг от друга. Одни говорят, что душа займёт в теле то же положение, в каком она пребывала [в нём] при жизни; она сядет и подвергнется допросу. Другие говорят, что испытание души проходит без тела. Третьи ещё говорят: душа входит в тело до груди. Наконец, четвёртые го-

воят: душа находится между телом и погребальным саваном. Относительно всего этого встречаются также передаваемые от пророка изречения, но среди учёных мужей считается истиной лишь то, что человек подвергается наказанию в могиле, однако исследование его конкретных свойств проводиться не должно» [10, 58]. Некоторые предания ссылаются на слова самого пророка: «Сказано далее пророком (да благословит его Аллах и приветствует!): «Они (ангелы) затем возвращают его (т.е. умершего – Д. А.) душу в тело, и к нему приходят два ужасных ангела»» [10, 63]. Далее душа вместе с телом подвергается в могиле допросу, который праведник проходит безболезненно, а для грешника он завершается избиением [10, 63–65]. См. также: [11, 31, 34–35].

Перед нами возникает новый вопрос: не мог ли мотив возвращения души в тело после погребения быть заимствованным осетинами из мусульманского вероучения? Мы склоняемся к отрицательному ответу на этот вопрос. Обратим особое внимание на следующую деталь: мусульманское избиение в могиле совершается железной дубиной или палкой [10, 65, 66]. В цитированном выше талмудическом трактате Ангел смерти избивает умершего раскалённой железной цепью. Получается, что люди, в том числе настоящие праведники и младенцы, проходят испытание особой огненной цепью. Полагаем, эту деталь следует соотнести с прохождением души через семь звеньев цепи в осетинской легенде. Впрочем, речь не идёт о полном совпадении, и мотив о цепи требует отдельного рассмотрения.

Резюмируя всё вышесказанное, приходим к следующим выводам.

В осетинской легенде о Руймоне мотив возвращения души в тело после его погребения являются заимствованным. Он присутствует в эсхатологической системе иудаизма и оттуда унаследован исламом. Учитывая некоторые детали, сближающие осетинский текст с описанием суда «избиения в могиле» в талмудических текстах, а кроме того, наличие в легенде о Руймоне и других элементов иудейского происхождения, мы полагаем, что наиболее вероятным источником заимствования

была иудейская эсхатология. Такое заимствование могло произойти, вероятнее всего, в период средневековья, когда часть алан Северного Кавказа, предков современных осетин, исповедовала иудаизм.

Примечания

1. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М.: Типография А. Иванова (б. Миллера), 1882. Ч. II. 304 с.
2. *Дигорские сказания.* По записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера. М.: Типография Варвары Гатцук, 1902. 150 с. (Труды по востоковедению/Лазаревский ин-т восточных языков; вып. XI).
3. *Дарчиев А. В.* Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 6–1 (56). с. 57–62.
4. *Stehelin J. P.* Rabbinical Literature: Or, the Traditions of the Jews, Contained in the Talmud and Other Mystical Writings. Likewise the Opinions of That People Concerning Messiah, and the Time and Manner of His Appearings; With an Appendix, Comprizing Buxtorf's Account of the Religious Customs and Ceremonies of That Nation; Also, a Preliminary Enquiry into the Origin, Progress, Authority, and Usefulness of These Traditions; Wherein the Sense of the Strange Allegories in the Talmud and Jewish Authors Is Explained. London: J. Robinson, 1748. T. I. 338 p.
5. *Kohut A.* Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867. Bd. XXI. S. 552–591.
6. *Shaked Sh.* Eschatology I. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence // Encyclopaedia Iranica. Ed. by E. Yarshater. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. Vol. VIII, Fasc. 6. P. 565–569.
7. *Паври Дж. Д. К.* Зороастрийская доктрина загробной жизни. С момента собственной смерти и до моста Чинват. М.: Амрита-Русь, 2004. 144 с.
8. *Burder S.* Oriental customs: or, An illustration of the Sacred

scriptures by an explanatory application of the customs and manners of the Eastern nations, and especially the Jews, therein alluded to. Collected from the most celebrated travelers, and the most eminent critics. London: C. Whittingham, 1807. Vol. II. 394 p.

9. *Christmas H.* Universal Mythology; an account of the most important systems, and an inquiry into their origin and connection; with remarks on the Koran and the Talmud. London: J. W. Parker, 1838. 484 p.

10. *Wolff M.* Muhammedanische Eschatologie. Nach der leipziger und dresdner Handschrift zum ersten Male arabisch und deutsch Anmerkungen. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872. 214 s.

11. *Al-Ghazali.* Knowledge of the Hereafter. Durrah al-fākhīrah. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2012. 146 p.

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ТЕРМИНА *ФАТЫ БАХ*
«КОНЬ СРЕЛЫ»

К структурной составляющей брачного союза осетин в период архаического общества присоединялось преподнесение женихом близкой родне невесты почётных подарков. Подарки эти – *верховые лошади* – не входили, по мнению некоторых учёных, в условие брачного выкупа, хотя, по свидетельству Б. М. Каргиева, в составе *калыма* обязательно должны были быть два быка, две коровы и *фаты бах*, остальной калым мог быть выплачен другим имуществом. Сверх калыма родственники невесты требовали *коня для брата невесты и коня для брата матери невесты* [10].

Среди исследователей свадебной обрядности осетин вопрос о том, кому конкретно предназначался *фаты бах*, букв. «стрелы конь», до сих пор остаётся дискуссионным. По мнению одних, он предназначался для отца, других – для матери, есть и те, кто доказывает, что преподносился он брату невесты [5; 1; 3; 6].

В статьях Ф. О. Абаевой [1], А. Б. Багаева [3], А. В. Дарчиева [6], достаточно профессионально и полно обобщен весь материал по рассматриваемому вопросу.

Но ни одно приведённое авторами статей объяснение о предназначении *фаты бах* «коня стрелы», на наш взгляд, не разрешает проблемы, хотя является прекрасным дополнением к уже существующим. Наша попытка разъяснить предназначение *коня стрелы* является небольшим уточнением уже высказанных предположений.

У В. С. Газдановой *фаты бах* «конь стрелы» и *мады бах* «конь матери» отождествляются [5]. По мнению А. Б. Багаева, это – фактическая ошибка, вызвана обращением автора не к рукописи Б. М. Каргиева, хранящейся в Научном архиве СОИГСИ, текст которой был немного искажён в процессе подготовки к печати, а на уже изданную работу. В книге при описании обряда *сиахсдзыд* о коне, который дарит зять матери

невесты, говорится следующее: *Чызджы мадæн балхæны бæх (фаты бæх), къабайæгтæ æмæ кæлмæрзæнтæ*. – «Тёще покупает коня (*фаты бæх*), отрезки тканей на платья и платки». В рукописи же в приведённом фрагменте нет никаких сведений относительно *фаты бæх*; ср.:...*бæх балхæны чызджы мадæн, ноджы дæр балхæны къабайæгтæ æмæ кæлмæрзæн*. – «Коня покупает тёще, и ещё покупает отрезки на платья и платок...» [3]. Упоминание о *фаты бæх* встречается лишь во время брачного сговора будущих родственников о калыме.

Ф.О. Абаева предполагает, что термин *фаты бæх* восходит к родинному обрядовому тексту осетин: «На празднике по случаю исполнения года мальчику дарились также игрушечные кони *хъазæн бæх* и железные предметы (наконечники стрелы *фаты бырынкъ* и т.д.). <... > При рассмотрении реалии коня-подарка *фаты бæх* реализовывается символика двух атрибутов: стрелы и коня. Стрела как символ плодородия, а конь выступает символом того, что обеспечивает это плодородие: «Союз символов стрела-конь образует усиление мифологемы движения/пути/дороги, которые они обозначают, олицетворяет комплекс концептов «жизнь-путь (здесь – свадьба)». В мифологеме «дороги/пути» значительное место занимает образ коня, который символизирует мифологему пути, актуализирующей символику жизненного пути, а стрела – это мифологема «прямого пути». Таким образом, конь и стрела восходят к мифологеме «прямой (жизненный) путь». Стрела также – солярный символ, обозначающий стремительные лучи солнца, а конь, как известно, символ самого солнца» [1, с. 182–186]. И далее: «Мужская оплодотворяющая символика стрелы в свадебном обрядовом тексте осетин проявляется и в ритуале поднятия фаты с лица невесты с помощью символической «стрелы» *хызисæны фæтк* и её втыкания в косяк двери *уæлкъæсæр фат* при вводе невесты в дом жениха» [1, с. 182–186]. В этих ритуальных актах Ф.О. Абаевой видится ещё охранительная магия – действия по отпугиванию нечистой силы от невесты, которой предстоит продолжить род, или от жилища, куда она придёт. Сама стрела – это символ соединения мужского и женского начала: наконечник – женское, а древко стрелы – мужское.

Небезынтересно как мнение А. Б. Багаева: «У осетин среди лиц, получающих при брачном сговоре в подарок лошадь, не упоминается только отец, но зато всегда присутствует *фаты бæх*. Это наводит на мысль, что под иносказанием *фаты бæх* скрывается лошадь, предназначавшаяся отцу невесты. Таким образом, мнение исследователей, считающих, что *фаты бæх* (конь стрелы) является иносказанием коня для отца невесты, следует признать единственно верным. *Фаты бæх* был не только дорогим подарком в материальном отношении, но и показателем высокого статуса как дарителя, так и того, кому он был предназначен» [3], так и А. В. Дарчиева: «Обычай дарения коня *фаты бæх* в свадебной обрядности осетин характеризовался локальными особенностями: если в Тагаурском и Алагирском обществах получатель *фаты бæх* не был персонифицирован, то в Куртатинском обществе этот подарок определённо преподносился зятем матери невесты. Последнее обстоятельство не только является пережитком эпохи матриархата, но также свидетельствует о том уважении, которым пользовалась женщина в традиционном осетинском обществе» [6].

А. В. Дарчиев считает, что сами «источники никак не подтверждают толкование *фаты бæх* как коня, преподносимого в дар отцу невесты. Столь же мало оснований видеть в названии *фаты бæх* эвфемизм, означающий «конь (для) отца», поскольку собственно осетинские и сравнительные фольклорно-этнографические материалы указывают, что стрела в свадебном обряде являлась неизменным атрибутом жениха, выступая иногда его символическим обозначением» [6].

На наш взгляд, более реальное понимание предназначения *фаты бæх* у проф. Ш. Ф. Джикаева. Он допускает, что конь стрелы выставлялся залогом во время сговора *фидыд* в предсвадебном цикле осетин и входил в условие брачного выкупа; ср.: *Бæхы лæвард уыди фидыды нысан. Хæмыц куры Донбеттырты чызджы сæмæ сын йæ бæх ныууагъта фаты бæхæн – уый уыди фидыды мысайнаг. Ирæды хыгъдмæ цыди мады бæх – сиахсы лæвар каистæн чызджы мады номыл.* – «Подарок коня был знаком брачного договора. Хамыц просит в жёны дочь Донбеттыров и оставляет им своего коня в качестве коня

стрелы – это был залог брачного сговора. В счёт калыма шёл подарок коня матери невесты – *мады баэх* – подарок зятя родственникам невесты именем её матери» [7, 24].

Мы не должны забывать, что Нартиада – это героический эпос с вкраплениями мифов. Означенный факт даёт нам основание для *мифопоэтического* прочтения этнографического термина *фаты баэх* «коня стрелы», тем более, что оно уже было предпринято упоминаемыми исследователями.

Согласно мифологическим воззрениям, в основе свадебного обряда, лежит идея о женском божестве как источнике животворящей силы, плодородия и плодовитости; а её воплощением на земле является – невеста.

Мифоритуальный образ коня в обрядовом свадебном тексте осетин являет собой медиатора, соединяющего два рода – невесты и жениха. Стрела в мифопоэтическом восприятии прочитывается как мужской символ, олицетворяющий *родительское* начало: стрела – символ небесного Отца, солнечный луч, *оплодотворяющий* элемент природы. Ср.: из сюжета нартовского эпоса абхазов о рождении из камня: «Мать нартов, Сатаней, направилась к берегу реки. В полдень она решила искупаться. Купаясь в реке, она увидела на противоположном берегу нартского пастуха. Он спал. Сатаней окликнула его, и он пробудился ото сна. Увидев её, пастух пришёл в сильное возбуждение, закипела кровь его, загорелся он страстью. Он бросился в реку, чтобы переправиться через неё. Но попытки его были тщетны. Трижды он бросался в реку, но разбушевавшаяся стремительная река всякий раз выбрасывала его на берег. Потерпев неудачу, пастух попросил Сатаней показать ему её тело обнажённым. И только она исполнила его просьбу, как он, собрав все свои силы, крикнул и послал к ней «стрелу». «Подобно молнии, она сверкала, подобно грому, она сотрясала землю, подобно облаку, она затмила свет!» Сатаней, до сих пор не знавшая чувства страха, на мгновение струсила и укрылась за каменной глыбой. «Стрела» попала в камень, и на нём появился человеческий образ» [2, 15–16].

Специфике мифологического мышления, как известно, свойственны ассоциативность, образность, устойчивость об-

разов в памяти; в мифологическом сознании языковые тропы оживали, персонифицировались и воспринимались как феномены.

На Востоке ритуальное действие «*делать стрелы*» понимается как метафора, означающая «*рожать сыновей*» [11, 469]. Если стрела в свадебном обряде осетин являлась, как пишут авторы статей, «неизменным атрибутом жениха, выступая иногда и его символическим обозначением», то вполне логично предположить, что древняя семантика стрелы в сказаниях выразилась в *знаке* «*рожать сыновей*».

Подтверждение этому тезису мы находим в приведённом А. Б. Багаевым и А. В. Дарчиевым отрывке, связанном с поведенческими регламентациями между женихом и родственниками невесты после заключения брачного соглашения: *Ус чи ракуры, уыцы лæппу, цы бон бафидауыны, уыцы бонæй фæстæмæ фембæхсы, кæй ракуры, уый мад семæ фыдмæ, мадырвадæлты хистæртæм семæ чызджы мыггаджы хистæртæм, сылгоймаг уæд семæ нæлгоймаг уæд <...> Сиахс йæ каистæм фæцæуы талынджы, цалыммæ сиахсы бæх (фаты бæх) баласы, уалыммæ [Ф.4. Оп.1. Д. 109. Л.6]. – «Жених с того дня, как заключается брачное соглашение, избегает встреч с матерью и отцом своей невесты, а также со старшими родственниками её матери и отца, будь то женщина или мужчина <...>*

Зять приходит в дом своей невесты в тёмное время суток до тех пор, пока не приведёт к ним коня зятя (фаты бæх)». Из контекста исходит, что жених вступает в свои официальные права мужа их засватанной дочери лишь после того, как приведёт им *фаты бæх* «коня зятя», или «коня стрелы», в качестве *гарантии ритуального действия* «*делать стрелу*» (*рожать сыновей*). Тем более, что понятия *фат* и *сиахс* равнозначны в приведённом контексте, налицо и отсутствие дифференциации терминов *сиахы бæх* «конь зятя» и *фаты бæх* «конь стрелы». Это ещё раз подтверждает выдвинутое Ф. О. Абаевой предположение о том, что «в ритуале поднятия фаты с лица невесты с помощью символической «стрелы» *хызысенны фæтк* и её втыкания в косяк двери *уæлкæссæр фат* при вводе невесты в дом жениха» просматривается мужская

оплодотворяющая символика стрелы в свадебном обрядовом тексте осетин [1, с. 182–186].

Посмотрим, как у ближайших соседей. По Б. Х. Бгажнокову, у кабардинцев «плата за дочь» предполагала среди прочего скота двух лошадей, причём «одна из этих лошадей называлась *шыпэрыт* – «лучшая из лучших». Она предназначалась для самого старшего дяди невесты по матери – тем самым выделялось и подчёркивалось участие материнского рода в рождении и воспитании невесты.

Вторая лошадь предназначалась *самой невесте* и оставалась часто в семье жениха. Она символизировала успешное окончание брачного сговора и называлась *масхъэтыш* – букв. «лошадь брачного договора» [3, 336–337].

В своих полевых материалах нашла запись беседы с 87-летним информантом (село Црау, Алагирский район, XX в.). Старик рассказывал, что именно *фаты бæх* «конь стрелы» невесты принимал участие в свадебных скачках; что если «некоторые семьи имели обыкновение требовать для аула лошадь (ценой рублей в 25), которую оставляли за собой родственники» [8, 160], то в основном для этих престижных скачек; что локально этот подарок невесте мог оставаться в семье мужа как её личная собственность, которой она могла распоряжаться по собственному усмотрению.

Авункулатные традиции сохранялись, по свидетельству информанта, в пережитках свадебной обрядности осетин ещё в конце XIX века. Некоторые из них существуют, правда, в трансформированном виде и теперь, к примеру, *кæхицæнæн* «праздник, справляемый ежегодно в июле, в честь новорождённых мальчиков».

Итак, в нашей интерпретации, солнечный бог-медиатор («бæх») как «лошадь брачного договора» в сочетании с фаллическим символом – стрелой («фат») – посылается женихом невесте в качестве гарантии божественного избранничества с пожеланием: пусть рождённые нами сыновья будут таковыми, какова эта стрела!

Примечания

1. *Абаева Ф.О.* О семантике и символике коня *бæх* в свадебной обрядности осетин // *Фундаментальные исследования*. – 2012. – № 11 (часть 1). – с. 182–186; URL: www.rae.ru/fs/?section=content (дата обращения: 10.10.2016).
2. *Ардзинба В.Г.* Собрание трудов в III томах. Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. М. – Сухум, 2015. с. 15–16.
3. *Багаев А.Б.* *Фаты бæх* в свадебной обрядности осетин // *Современные проблемы науки и образования*. – 2013. – № 6; URL: www.science-education.ru/113-10964 (дата обращения: 12.10.2016).
4. *Бгажноков Б.Х.* Этнография адыгов. – Нальчик: «Эльбрус», 2011.
5. *Газданова В.С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символика. – Владикавказ: Иростон, 2003.
6. *Дарчиев А. В* К вопросу о значении коня *фаты бæх* в свадебной обрядности осетин // *Современные проблемы науки и образования*. – 2014. – № 2; URL: www.science-education.ru/ru/article/view?id=12440 (дата обращения: 04.10.2016).
7. *Джикаев Ш.Ф.* Древний быт и мировоззрение осетинского народа (Миф. Фольклор. Традиция.). – Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2009.
8. *Калоев Б.А. М. М.* Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. – М.: Наука, 1979.
9. *Каргиев Б.М.* Осетинские обычаи до революции // *Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (НА СОИГСИ)*. Ф.4. Оп.1. Д.109.
10. *Каргиев Б.М.* Осетинские обычаи. – Владикавказ, 1991.
11. *Энциклопедия символов, знаков, эмблем* // Сост. В. Андреева и др. – М.: Локид; Миф., 2000.

КУЛЬТ КОНЯ У ИРАНСКИХ НАРОДОВ

Древнейшая история индоевропейских народов весьма запутанна и сложна. Среди ученых нет однозначного мнения о том, в каком регионе изначально возникли индоевропейские племена. Скудность источников о древнейшей истории индоевропейских народов вынуждает нас обращаться к языковому материалу как наиболее надежному источнику истории формирования индоевропейцев.

Языки иранских народов входят в обширную индоевропейскую семью, включающую в себя не только иранские языки, но и около двенадцати других языковых групп.

К индоевропейской семье относились также и некоторые древние языки, однако имеющиеся о них сведения пока недостаточно полны. Уже в конце 18 века было установлено и доказано генетическое родство санскрита с древнегреческим языком и латынью. Генетическое родство между европейскими языками предполагает их общее происхождение от некогда существовавшего индоевропейского праязыка, в результате постепенной дивергенции которого возникли все индоевропейские языки.

Многообразие современных иранских языков – результат длительных и сложных исторических процессов.

Древнейшей областью обитания ираноязычных племен являются территории юго-востока Европы, Средней Азии и Казахстана, Алтая и Западного Китая. Это весьма обширный регион, превосходящий всю территорию, занимаемую другими индоевропейскими народами. На данной территории ираноязычное население вело преимущественно кочевой образ жизни, так как эти земли в древности далеко не всегда были пригодны для земледелия. Возникает вопрос: каким образом ираноязычные группы в ту эпоху могли контролировать такой огромный регион?! Ответ очевиден: контроль и хозяйственное использование этих обширных территорий могли осуществляться при помощи лошади.

В мировоззрении древних иранских народов образ коня занимал значительное место. Коней разводили в большом количе-

стве, и они составляли основное богатство древних иранцев [1, 205–206].

Главной военной силой кочевых иранских племен была конница. Мобильная конница позволяла быстро покрывать значительные расстояния, экстренно совершать маневры [2, 71–185].

Миграция части иранских племен на территорию Средней Азии и Иранского плато повлекла за собой изменение хозяйственного уклада. Переселившиеся племена стали заниматься земледелием и оседлым скотоводством. Хозяйственное назначение коня вследствие этого существенно изменилось [3, 276–279].

Среди кочевых иранцев хозяйственная и культурная роль коня оставалась на высоком уровне, и многие культовые моменты удерживались у их потомков осетин до недавнего времени. Еще Геродот указывал на значимость коня в культовой жизни скифов и описал некоторые ритуалы, связанные с особой ролью у них коня [4,193].

В цикле сказаний о происхождении первых нартов говорится, что первый конь появился одновременно с рождением Сатаны. Матерью этого коня была покойная дочь Донбеттыров, а отцом – конь самого небожителя Уастырджи. Коню дали имя Чесана.

Из всех домашних животных нарты больше всего любили коня и собаку. Это связано с образом жизни нартов – охотников, воинов, пастухов, коневодов. Только в такой среде конь мог играть первостепенную роль. Кони в нартовском эпосе пользуются не меньшей известностью, чем сами герои. Из всех животных в нартовском эпосе только конь и собака введены в антропологический миф, в соответствии с которым первый земной конь и первая земная собака произошли от небесного коня и собаки.

Первостепенная роль коня в нартовском эпосе, унаследованная от скифов и алан, является одним из веских доказательств иранской первоосновы нартовского эпоса.

Об огромной роли коня в жизни скифов и алан свидетельствуют многочисленные исторические источники [5,207–208]. Аммиан Марцеллин, например, пишет об аланах: «Они гонят перед собой стада крупного и мелкого скота и пасут их; но главный предмет их забот – лошади».

Нартам были известны различные породы лошадей. До недавних пор у осетин существовали предания о том, что нартовские лошади понимали человеческую речь, беседовали с человеком, убивали и поедали противников своего хозяина. Они могли действовать сами по себе и не нуждались в постоянном управлении всадника.

В нартовском эпосе встречаются следующие клички лошадей: Арфан, Афсург, Аласа, Дур-Дур, Дул-Дул, Афсандзых, Дзындз-Аласа, Кок-Цуал и др.

Наиболее известны следующие породы: алп, аракан, саулох, хуар, афсург, аласа, арандзал и т. д.

Как видно из примера, некоторые из кличек нартовских лошадей одновременно используются как названия пород. На конях нарты передвигаются не только по земле и небу, но и из одного мира в другой.

В индоевропейской мифологии коню принадлежит особое место, объясняющееся его ролью в хозяйстве и переселениях древних индоевропейцев. Иранские народы в большей степени, нежели другие индоевропейские народы, сохраняли древний индоевропейский образ жизни, чем и объясняется важная роль лошади в их мифологической системе. Ряд мифологических и ритуальных представлений, связанных с конем, совпадает у древних иранцев и народов Центральной Азии, говоривших на алтайских языках, что отражает древние контакты между ними.

В «Шахнаме» конь от начала до конца сопровождает славных иранских витязей. Образы коней из «Шахнаме» настолько сродни коням из осетинского нартовского эпоса, что единство происхождения большинства этих образов не вызывает сомнения.

В сказе о Заххаке и его отце Фирдоуси пишет, что другим именем Заххака было «Биверасп», что означает «имеющий много коней» (бивер – «много», асп – «конь»).

В нартовском эпосе известны лошади, набитые соломой и поставленные в позу передвигающихся [4,194–195]. У осетин до недавнего времени существовал обычай бахфалдисын – «посвящение коня». В далеком прошлом осетины вместе с мужчиной хоронили и его верховую лошадь. Считалось, что конь был необходим ему в загробном мире. Со временем обычай «посвящения

коня» видоизменился и уже в конце XVIII века носил символический характер. Коня в полном убранстве с ружьем и плетью покойного подводили к покойнику. Человек, совершавший обряд посвящения, произносил молитву и отрезал кончик правого уха коня, что символизировало приношение коня в жертву покойнику. Отрезанная часть уха клалась в могилу покойного. Посвященного таким образом коня можно было использовать исключительно для верховой езды [1, 248–252].

Похоронные обряды осетин отличаются чрезвычайной архаичностью. Обычай посвящения коня восходит к глубокой древности.

Сходный ритуал описан древнегреческим историком Геродотом у скифов. Согласно ему, скифы умерщвляли 50 коней, извлекали у трупов внутренности, наполняли чрево отрубями и зашивали. Затем протыкали коней толстыми кольями, надевали им уздечки с удилами и расставляли их с умерщвленными всадниками вокруг могилы [6,31].

Древнеиранский обычай посвящения коня в трансформированном виде встречается и в эпосах других иранских народов [7, 214–216].

Образ коня сформировался у иранских народов в глубокой древности, и нартовско-иранские параллели этого образа, несомненно, являются наследием того времени, когда предки осетин и других иранцев составляли единый народ.

Примечания

1. *Гуляев В.И.* Скифы: расцвет и падение великого царства. М., 2005. с. 206–207.

2. *Кузьмина Е.Е.* Арии – путь на юг. М.: Летний сад, 2008

3. *Грантовский Э.А.* Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука, 1970

4. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М.: Наука, 1990

5. *Уарзиати В.С.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Проект-Пресс, 2007

6. *Геродот.* История в девяти книгах. Книга четвертая. Мельпомена. Владикавказ, 19917. *Бертельс Е.Э.* История персидско-таджикской литературы. М., 1960.

**С. А. Айларова,
Л. Т. Тебиева**

**ЭТИКА ТРУДА ПРАВОСЛАВИЯ:
ОСНОВНЫЕ КОНСТАНТЫ**

Исследования, связывающие религию и экономику, и выявляющие религиозную мотивацию хозяйственной деятельности и трудовой этики, представляют значимый дискурс отечественной культурологии [см.1–4,7,8,10–18]. Христианство, как и любая религия, определяет повседневную хозяйственную культуру на мировоззренческом уровне. Оно разделено на три основных направления – Католицизм, Православие и Протестантизм с множеством ответвлений. Несмотря на то, что все три христианских вероисповедания произрастают из одного корня, между ними велико разномыслие в восприятии Бога, мира и места человека в нем, а также в понимании идеала жизни и путей спасения. Такого рода различия определили и своеобразие этики труда и его мотивации. При этом существует глубинное родство всех трех христианских вероисповеданий, а также общие христианские принципы отношения к труду, к собственности и богатству. Например, христианство признает материальный мир, а все сотворенное – благом и ценностью, что послужило основой для развития хозяйственной этики, реабилитации всякого труда на земле, а также раскрепощения трудовой инициативы. Как католическое, так и православное, и тем более протестантское богословие акцентировалось на способности к творческому труду. И, именно благодаря этой способности человека быть свободным «со-трудником» Богу, созидать новое, еще не бывшее в человеке, проявляется Богоподобие [5]. Христианство реабилитировало и возвысило всякий труд – как физический, так и умственный, как труд поэта и мыслителя, так и «грязный» труд плебса и рабов, к которому столь презрительно относился античный мир»[6]. В христианстве труд должен стать своего рода деятельной молитвой. «Молиться и трудиться», – проповедует Православие; «Трудиться и молиться», – учит Католицизм; «Труд есть та же молитва», – полагает Протестантизм.

Здесь, прежде всего, надо отметить труды Т.Б. Коваль, дающие аналитическое, систематизированное знание о православных основах трудовой этики, степень влияния христианского (православного) вероучения на хозяйственное развитие России. Автор выявляет основные константы православного понимания трудового поведения, собственности и богатства в истории России [5,6,9,14]. Как показывает исследователь, в отличие от Католицизма и Протестантизма, в Православии нет развернутых поучений о трудовой, профессиональной, предпринимательской этике, нет также и специальных богословских трудов по хозяйственной тематике. Исследование его влияния на хозяйственную культуру у Т.Б. Коваль основывается на анализе всего комплекса вероучения, традиции, религиозной этики. Влияние православия как определяющего фактора формирования хозяйственной культуры, не рассматривается, скорее оно «накладывается на влияние таких факторов, как социальные отношения, роль государства в общественной жизни, географические и климатические условия, наконец, влияние других нравственных и идеологических систем»[6]. В отличие от католицизма и протестантизма, по мнению автора, православие недостаточно связано с хозяйственно-экономической сферой, оно дистанцировано от того, что связано с хозяйственно-экономическими проблемами; и ему чужды протестантские идеи о том, что любовь к Богу и ближнему проявляется как раз в профессиональной деятельности, что «именно за свое профессиональное совершенство человек получает воздаяние в мире ином, что профессиональное призвание есть непосредственное выражение Божественной воли. Из-за такого рода дистанцированности от хозяйственно-экономической сферы многие западные философы и богословы отказываются признавать само существование православного хозяйственного этоса»[5]. Но, как подчеркивает Коваль, дистанцирование не означает оторванность, и православие подходит к решению хозяйственно-экономических проблем иначе: «Для православия наиболее важны духовная, внутренняя жизнь человека, внутренние его побуждения. Православная этика главенствует над материей, воспитывает прежде всего сердце, и именно сердце в православии является мистическим средото-

чием духовного пространства, в котором происходит сокровенный диалог человека и Бога. «Внутренняя, исходящая из сердца и сокрытая в сердце мотивация труда, неизмеримая внешними средствами духовная жизнь, в конечном счете, и определяет ценность труда в православии [6]. Высшей формой труда в православии признается внутренний духовный труд – молитвенный подвиг, созерцание, и в этом – принцип определения внешнего внутренним. Католицизм этого тоже не отрицает. «Сотворчество» с Богом в делании и совершенствовании самого себя и своей души» есть ничто иное как «умное делание», как чистое творчество! Автор отмечает, что «труд подвижника, посвятившего себя этому труду, т.е. труд монаха, признается в православии и в католицизме высшим трудом».

В православной этике монашеский идеал служил идеальной моделью для всех; духовно-нравственным ориентиром для благочестивого христианина. Для сравнения: католическая этика не требует от мирян соблюдения монашеских норм, предъявляя требования к человеку с учетом его возраста, социального положения, образования и других внешних факторов. Конечно, пишет Коваль, ориентация на монашеский идеал русского религиозного сознания определила многое, в частности, то, что «природа русского народа сознается как аскетическая, отрекающаяся от земных дел и земных благ» [5]. Ибо монашеский идеал звал к свободе от обустройства в земной жизни, к т.н. аскетическому отречению от мира. Отсюда, интерес к практической хозяйственной жизни вытесняется ориентацией на вечное и временное, вечным поиском абсолютного добра и абсолютной правды. Таким образом, «утверждая, что внутреннее, духовное определяет внешнее, православие выстраивает определенную систему ценностей, в которой дух главенствует над материей, духовное обуславливает телесное, вечное определяет временное и преходящее»[6]. Об этом писал и Булгаков С., подчеркнув, что «...этика труда есть в конечном итоге вопрос о господстве духовного начала над материальным»[1].

Евангелие, подчеркивает исследователь, отвечает на этот вопрос так – в молитве «Отче наш» сам Иисус выражает просьбу о хлебе насущном, и вместе с тем, в своем первом искушении

в пустыне, представляя человека прежде духовным, он говорит искусителю, видевшего в человеке преимущество телесного: «не хлебом единым сыт человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих». Человек не освобождается от внешнего бремени хозяйственной необходимости, от заповеди труда, и принимает это бремя ради Господа, ради христианского послушания. Это заповедь, заповедь труда, имеющая всеобщий характер, относящаяся ко всем христианам без исключения, вне зависимости от их социального, имущественного положения. Православие учит – тот не христианин, кто не трудится, ибо заповедь труда вытекает не только из роковой необходимости выживания, а еще из призвания человека в преображении Земли. Потому для православия неприемлемо выставление самокорыстия, личного интереса как основного стимула к труду, с одной стороны. А с другой – всякий труд достоин уважения, о чем говорил Иоанн Златоуст: «Не станем стыдиться ремесел и будем считать бесчестьем не работу, но праздность»[9]. Внутренняя, сокрытая в сердце мотивация труда, а также неизмеримая внешними средствами духовная жизнь, определяют ценность труда в православии. Полезность труда измеряется прежде всего его «душеполезностью»[9].

Таким образом, труд, превращенный в религиозное служение, совершаемый ради любви к Богу и ближнему, направленный на раскрытие данного Богом таланта, на совершенствование и воспитание души, признается благим трудом. Труд, цель которого только самоутверждение, самодостаточный труд ради труда, и являющийся средством удовлетворения разного рода страстей, гордыни, тщеславия, жажды власти и пр., в православии признается лишенным смысла, суетным, пагубным для души. Внутренняя мотивация труда не отрицается также в католицизме и лютеранстве, при этом внешние факторы – степень профессионализма как проявление верности сословию и профессии, полезность профессии – в обществе имеют большее значение. А, например, в кальвинизме и пуританстве полезность труда определяется объективной полезностью той или иной профессии для общества и доходностью, но никак не внутренними побуждениями или «душеполезностью». Так,

«если Бог указывает вам путь, следуя которому вы можете честным способом заработать больше, чем на каком-либо другом пути, и вы отвергаете это и выбираете менее доходный путь, то тем самым вы совершаете грех и препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания»[18].

Православие призывает «молиться и трудиться»; монашеский идеал задает определенную систему координат для православного религиозного сознания и вектор его развития. «Всякий труд и добрые дела приобретают для спасения смысл, лишь, когда совершаются «Христа ради». «Никакая, самая энергичная и в других отношениях полезная деятельность не может быть в буквальном смысле благотворной», – утверждает православие»[3]. Имея созерцательный характер, русское монашество, в отличие от других направлений восточного созерцательного монашества, ориентировалось на гармоничное сочетание созерцательства и трудничества, которое было основной формой аскетических упражнений русских монахов. Трудничество – низшая и самая простая форма аскезы; трудничество и всякая внешняя аскеза подчинены внутреннему деланию сподвижника, подготавливают его, и не оставляются при переходе к созерцанию, т.е. молитвенному соединению с Богом. Делая вывод о том, что русскому монашеству с самого начала его истории присуща особая роль трудничества – в виде тяжелых работ, в форме интеллектуальной деятельности социально-карикативного служения миру, автор приводит ряд примеров, подтверждающих это. «Феодосий Печерский, считающийся отцом русского монашества, превратил трудничество в основную форму аскезы....он превосходил всех не только постом, бодрствованием и другими подвигами, но и трудничеством, помогая всем, нося на всех воду, доставляя из леса дрова, а иногда и исполняя работу, назначенную другим инокам»[9]. Примеру преп. Феодосия следовали и его ближайшие ученики, и иноки последующих поколений. Так, великий русский святой преп. Сергей Радонежский, имя которого «выступает из границ времени потому, что дело, осуществленное им, по своему значению так далеко выходило за пределы своего века, своим благотворным воздействием так глубоко захватило

жизнь дальнейших поколений», что из исторического деятеля он превратился «в народную идею, а самое дело его из исторического факта стало практической заповедью, заветом, тем, что мы привыкли называть идеалом». Великими трудниками были и его ученики – преп. Сильвестр и Павел Обнорские, преп. Кирилл и Ферапонт Белозерские, святые, продолжавшие Сергиевы традиции – преп. Зосима и Савватий, преп. Савва Вишерский, а также основатели монастырей более позднего времени, святые-пустынники преп. Нил Сорский, преп. Иосиф Волоцкий и многие другие. А трудничество в Соловецком монастыре превратилось в символ знамени иноческого подвига. Тот факт, что с конца 15 века гармоническое сочетание – созерцание и трудничество стало невозможным, повлиял на то, что монашество распалось на два направления – северное, вдохновителем и духовным вождем которого был преп. Нил Сорский, и южное, которое возглавил преп. Иосиф Волоцкий; эти два направления имели различную ориентацию в отношении к труду, богатству и собственности, что способствовало их столкновениям в непримиримой борьбе, и победителями из которой выходили сторонники преп. Иосифа. «Возлюби нищету, нестяжание и смирение», – говорил преп. Нил, видя в добровольной бедности и монашеский идеал, и идеал всей Церкви, и всех христиан. Преп. Нил Сорский единственный из всех русских духовных деятелей выступал против украшений и роскоши в храмах; он хотел преодоления мира «через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности, и этот путь может быть назван «путем культурного творчества»[9].

Этому направлению противостоял преп. Иосиф Волоцкий, стремившийся «к преобразованию мира на христианских началах путем внешней работы в нем. Его заботы о хозяйстве монастыря, о превращении его в могущественный и богатый духовно-религиозный и культурный центр объяснялись стремлением преподобного организовать широкомасштабную благотворительность, устроить приюты, странноприимные дома и больницы, помогать людям во время голода и неурожая, а также поднять культурно-образовательный уровень инков и

мирян. Но историческим итогом победы преп. Иосифа стали забвение и вытеснение его внешним обрядовым благочестием. Соблюдение уставов и обрядов, нетерпимость, сухой аскетизм, идея неумолимой и строгой справедливости, заслоняющая идею милосердия, – «на этой почве вырастает раскол, великое духовное обескровление, позднее расчистившее дорогу секуляризации быта и всей государственной жизни страны, произведенной реформами Петра»[9].

Подвиг социального опрощения – вот характерный путь для русского православия, отразившийся в подходе к различным видам и формам труда, в отличие от западного, и воплотившийся в идеале абсолютной бедности, приближенном к юродству, социальном уничижении, а также «любовь к «худым ризам»[1] и оказавшем глубочайшее влияние на все религиозное сознание православных. «Русские святые особенно осуществляют в своем поведении «кенозис» Христа. Его «зрак раба», бедность, смирение, простоту, самоотверженность, кротость» [5]. Но и католицизм знает подвиги совершенной апостольской бедности. Таким образом, и католическое монашество, и православное, «шли путем умаления, уничижения, истощения себя, подражая кенозису Христа»[5]. Однако в понимании этого пути была разница – в православии предполагалось полное социальное опрощение, «забвение всего связанного с прошлым высоким социальным статусом»[5]. В католицизме же для монахов и, тем более для мирян, социальное опрощение никогда не становилось общим правилом, а если и совершалось, то это были единичные случаи. «Идеал социального опрощения переворачивал всю социальную пирамиду, опровергал мирское представление о социальной иерархии, престижности и почете. Он формировал убеждение, что существует иная, высшая иерархия, наиболее высокие ступени, которой занимают духовно наиболее совершенные. И это значительно важнее всех мирских и преходящих ценностей, богатства, почета и славы. Святые подвижники чаще всего представляли как бедняки, одетые в «худые ризы», как кроткие и смиренные труженики, никогда не остающиеся без работы, забывшие о своем некогда высоком социальном статусе, о дворянском или боярском происхождении

и занятые грубым, тяжелым, «низким» трудом»[9]. Интересно, что в православии социальное опрощение сочеталось с идеалом «невежественного мудреца», не ищущего знания мирского, рационального, но стремящегося к высшей духовной мудрости, что произрастает из глубины, открытого слову Божьему, сердца. И истина для такой мудрости в слиянии с личным религиозным опытом предстает в «образе Правды Божьей, являющей себя в совершенном человеке – святом – и в его совершенной жизни»(9). В католическом монашеском идеале к высшим добродетелям приравнивалась образованность, и «обладающий лучшим образованием и большей культурой принципиально выше и в духовном отношении». Однако, подчеркивает исследователь, и этот идеал нередко подменялся «предубеждением к знаниям и образованию как благодатной почве для произрастания различных ересей. Так же и православный идеал социального опрощения, преломляясь через призму обыденного сознания, понимался на Руси чаще всего как упрощение бытовой жизни. В отличие от стремления к изысканности и изощренности, привившихся на Западе, подмечает автор, простота и аскетичность, свойственная русскому характеру, в значительной степени связана именно с ориентацией на вечное и неземное, «с «иоановским парением» над грешным миром», а «убежденность русского православного сознания о том, что именно внутренние, духовные качества человека определяют степень его совершенства, вела к формированию идеала «быть», а не «иметь» (по терминологии Э. Фромма). Свобода духа, которую нес в себе монашеский идеал всеобщего трудничества и социального опрощения, предполагала растождествление личности человека с выполняемой им функцией, неприкрепленность к определенному социальному или профессиональному положению в обществе»[6]. Отсюда такое почитание на Руси «странника» как особого духовного типа человека, полностью свободного от мирских соблазнов и благ, душа которого поглощена поиском решений конечных, «проклятых» вопросов о смысле бытия, жаждущая выйти за пределы «этого мира». Однако, говорит Коваль, обратная сторона странничества, стремления отделить внутреннюю сущность человека от его внешнего

статуса проявилась в том, что профессия непосредственно не связывалась с призванием и служением Христу, что, напротив, активно проявлялось в католичестве и протестантизме.

Одну из важных ролей в этом сыграли различия в учении о спасении. Так, в католичестве, согласно идее о спасении, человек «по праву» может заслужить спасение, приобрести «законно» свою долю участия в блаженстве. В православном же учении о спасении человек не может заслужить спасение только своими усилиями, ибо оно подается даром любви Божьей, и этот дар можно и нужно усвоить. Сам по себе профессионализм в православии не представлялся религиозной добродетелью, хотя и признавался как высокое достоинство христианина, но более ценился «талант быть мастером на все руки». «Не случайно во многих житиях как особое достижение святого подчеркивается его искусство «во всяком деле человеческом» [5]. Интересно отношение православия к земным благам, собственности и богатству. Православие учит, что цель жизни в стяжании Святого Духа, и ничто другое не может стать достойной целью жизни. Это не означает отказа от земных благ или запрета пользования ими, ибо «Евангелие осуждает не само пользование имуществом, но неправильное, внутреннее отношение к нему, привязанность к земным благам, превращение богатства и имущества из средства в цель, что неизбежно приводит к потере свободы и истинного смысла жизни» [5]. «Никакие внешние земные блага сами по себе не могут стать достойной целью жизни» [5]. «Разумное пользование имуществом означает отказ от эгоистического наслаждения им, но употребление его на высшие цели: служение Богу и ближним; на помощь нуждающимся; на дела благотворительности; на экономическое, социальное, культурное и духовное развитие всего общества и процветание Отечества». Поэтому, правильное распоряжение «может быть и обычным экономическим хозяйствованием, построением хорошего фабричного или сельскохозяйственного предприятия. По виду оно будет как «все дела мира сего», но по внутреннему содержанию своему оно уже будет малым осуществлением Царства Божия...» [6]. И в отличие от католицизма, в православии вопрос нравственного санкционирования

ния частной собственности как таковой, не ставился. Немалое влияние на формирование отношения к собственности в русском религиозном сознании оказал монашеский идеал – вся собственность, имущество и материальные блага становятся общим достоянием и распределяются между всеми по-братски, что лишь тогда и делает их благом. «Русский монашеский идеал полагался в целом в киновии – общежительном монашестве, которое предполагало претворение в жизнь принципа общности имущества. Здесь совместная трудовая деятельность, коллективное владение каким-либо имуществом подразумевали в своем идеале соборность....., органическое единение, братство во Христе..... не равнозначна коллективизму, в известном смысле она противоположна ему, ибо в нем человек перестает быть высшей ценностью»[5]. Принцип соборности активно повлиял на формирование представления о потреблении и распределении производственных благ в России.

Как результат воспитания на идеалах монашеской киновии, на подвигах социального опрощения русских святых, «русское православное сознание более почитало бедность, а богатство представлялось, напротив, нравственно сомнительным. Бедность сама по себе уже как бы предполагала добродетель, а богатство – порок»[17].

Для сравнения: в протестантизме материальное благополучие и процветание есть свидетельство угодности Богу, а бедность воспринимается как заслуженная кара за грехи. Русское религиозное сознание никогда не почитало материальные богатства как высшую ценность, что частично отражает его ориентированность не на индустриальную, а аграрно-патриархальную модель общества. Подобным было и отношение к проблеме вознаграждения за труд. «В определенной мере можно говорить о том, что глубоко религиозному русскому человеку было свойственно стесняться просить адекватную плату за свой труд... Для спокойной совести, которая была важнее сиюминутной выгоды, надежнее представлялось занижить плату, отдать часть своего труда даром, как бы в подарок...». Для сравнения: западному менталитету чужды такого рода принципы, он воспитан на поисках строгого адекватного вознаграж-

дения за затраченный труд! Многие католические богословы свои труды посвятили именно этой проблеме – «вопросам «справедливой и законной цены» [6], что в свою очередь, легло в основу становления и развития классической политэкономии Нового времени, и как результат, формирования в обществе представлений о нормах экономического поведения. Но именно эта сосредоточенность протестантизма и частично католицизма, связанная с хозяйственно-экономическими вопросами, часто приводила к потере духовных высот. Православие же постоянно напоминает, что важно именно внутреннее, вечное, а не внешнее – изменчивое и временное; и не важно какая работа выполняется, важно, кто ее выполняет. Самую «не престижную, тяжелую, мужицкую работу может выполнять святой, а принимать почести мира – последнее ничтожество». И это никак не противоречит высшему признанию труда молитвенного, созерцательного, присущего православному религиозному сознанию. Этот труд, предполагающий творчество самого себя в сотрудничестве с Богом, преимущественно совершается монашествующими, но к нему призван каждый христианин, вне зависимости от социального и имущественного положения». В то же время, бросающиеся в глаза «неотмирный характер», «непрактичность», устремление к высшему и вечному, присущие православию, иногда сопровождалось пренебрежением к мирским проблемам, в том числе, и к хозяйственно-экономическим. Такая «непрактичность» есть результат того, что православие, в отличие от протестантизма не утверждает, что» именно в профессиональной деятельности и только в ней человек и может проявить свою веру...» [6].

Автор отмечает, что для православного идеала «сверхэкономизма» невозможность принятия «рационалистического» духа, поощряющего стремление к обогащению и буржуазную предприимчивость, тем не менее, оставляет в силе любые исторические формы социально-экономического устройства, любые формы собственности – частную, и общественную, которые «в одинаковой степени могут оказаться соблазном для человека и в одинаковой степени могут быть использованы во благо. И потому принципы трудовой и хозяйственной этики

православия столь же актуальны сегодня, как и сто, и пятьсот лет назад. Это поистине вечные принципы: обязательность труда для каждого человека, вне зависимости от его социального и имущественного положения; признание благом того труда, который совершается во имя любви к Богу и на благо ближнему....»[6]. В рамках православной этики труда сформированы определенные ориентиры, исполненные высокой духовности, помогающие выработать «по-настоящему нравственную мотивацию труда...»[5,54]. И эти ориентиры, связанные с отношением к труду, к собственности и богатству могут способствовать развитию рыночных отношений, появлению «благочестивых купцов» и предпринимателей, заботящихся как о собственных интересах, так и о благе Отечества. Такие ориентиры могут позволить избежать социальной ненависти к преуспевающим, зависти к ним, это с одной стороны. С другой стороны, помогут предотвратить, остановить постоянно, к сожалению, увеличивающееся количество обездоленных, неимущих. По мнению Коваль, православная этика труда и хозяйствования содержит огромные возможности для обеспечения достойного уровня жизни всех социальных слоев нашего общества, и при этом сохранить, сберечь те самые духовные ориентиры внутренней жизни, присущие многовековому православному религиозному сознанию.

Действительно, в развивающемся современном российском обществе проблема трудовой этики особенно актуальна. Необходимо утверждение и воспитание высокой значимости труда, без чего буксует экономическая модернизация. Для построения продуктивной экономики очень важно понимание идейно-религиозных основ хозяйствования и трудовой этики, генотипа российской культуры в ее трудовом измерении.

Примечания

1. *Булгаков С.* Православие. Очерки учения православной Церкви. Киев, 1991. 220 с.
2. *Булгаков С.* Христианство и труд // Отечественные записки, 2004, № 6.
3. *Франк С.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

4. Эрн В. Ф. Христианское отношение к собственности // Русская философия, СПб., 1993.
4. Леонова О. Я. Феномен хозяйственной культуры // Российский экономический журнал. № 9, 1993.
5. Коваль Т. Б. Православная этика труда // Мир России. Социология. Этнология. Вып. 2. Т. 3, 1994
6. Коваль Т. Б. «Тяжкое благо»: христианская этика труда. (Опыт сравнительного анализа Православия, Католицизма и Протестантизма). М., 1994.
7. Платонов О. Русская цивилизация. М., 1995.
8. Малинина Н. А., Дударенок С. М. Православие и этические принципы российского предпринимательства // Религия и нравственность в секулярном мире. Серия «Symposium». Вып. 20. Материалы научной конференции 28–30 ноября 2001 г., СПб.: Санкт-Петербургское философское об-во, 2001. с. 56–63.
9. Коваль Т. Б. Экономика и нравственность в суждениях ранних Отцов Церкви // Общественные науки и современность. 2002. № 6. С. 156–167.
10. Сорокин В. Благословенный труд // Православный летописец Санкт-Петербурга, 2001. № 8. С. 98–101.
11. Марцева Л. М. Труд в контексте российской цивилизации. Диссертация доктора философских наук, Красноярск, 2002, 421 с.
12. *Архиепископ Иоанн (Шаховский)*. Христианское отношение к богатству и бедности. СПб.: Сотис, 2005.
13. *Архиепископ Иоанн (Шаховский)*. Православное отношение к деньгам. М.: Дар, 2006.
14. Симонов В. В. Церковь-общество-хозяйство. М.: Наука, 2005.
15. Шарипов С., Улыбышева М. Бедность и богатство. Православная этика предпринимательства. М.: Ковчег, 2011.
16. Могилевская Г. И., Разумова Э. М. Православие и трудовая этика: актуальные аспекты // Молодой ученый. 2012. № 11. С. 531–534.
17. Коваль Т. Б. Религия и экономика. Труд, собственность, богатство. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. 349 с.
18. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. «Избранные произведения»

В. Ф. МИЛЛЕР И И. Т. СОБИЕВ

Инал Тотрукович (Тотурукович) Собиев (1874–1961) относился к числу тех представителей осетинской интеллигенции, кого своим примером выдающийся русский ученый В. Ф. Миллер вдохновил и привлек к изучению традиционной народной культуры осетин.

Заочное знакомство с В. Ф. Миллером у Инала Собиева произошло, когда он учился в выпускном классе Владикавказского реального училища. К этому времени он уже опубликовал в кавказской периодической печати этнографические и фольклорные очерки. Интересуясь осетиноведческими научными трудами, ему удалось достать и прочитать фундаментальный труд В. Ф. Миллера «Осетинские этюды». Он произвел на молодого человека такое сильное впечатление, что он даже осмелился написать знаменитому ученому письмо с просьбой прислать его. В своих воспоминаниях И. Т. Собиев писал: «Миллер немедленно выслал мне все три части этюдов бесплатно. Кажется, я не помню более радостной минуты в своей жизни, чем ту, когда я их получил. Я хранил их долгое время, как реликвию, хранил даже коленкоровую обертку» [1].

В письме к В. Ф. Миллеру от 22 декабря 1895 г. Инал Собиев поблагодарил ученого за присланные книги и поделился с ним своим пониманием этимологии некоторых осетинских слов: «Тысячу раз виноват перед Вами, что я до сих пор не поблагодарил Вас за Ваш неоценимый для меня подарок. Я не могу выразить то удовольствие, которое испытал при получении этих драгоценных книг. Я с жадностью бросился читать их. Разбор слов: Уацилла, Уаскерги и др. в высшей степени заинтересовал меня. При прочтении этих слов мне вспомнилась масса других слов, которые остаются неразобранными...» [2].

После внимательного изучения книги «Осетинские этюды» у молодого человека возникло непреодолимое стремление лично познакомиться с В. Ф. Миллером, который в то время был заведующим кафедрой истории русского языка и словесности в Московском университете. И когда Собиеву в 1896 г. посчаст-

ливилось стать студентом престижного московского вуза – Императорского Московского высшего технического училища (ныне Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана), он не замедлил явиться в дом к ученому.

И. Т. Собиев знал, что с начала 80-х годов В. Ф. Миллер несколько раз приезжал в Осетию с целью сбора материалов для будущего осетинско-русско-немецкого словаря и очень нуждался в помощниках для завершения работы над ним. И. Т. Собиев писал в своих воспоминаниях, что В. Ф. Миллер принял его весьма приветливо и рассказал о процессе работы над словарем. О сложностях этой работы В. Ф. Миллер писал и Г. В. Баяеву. В письме от 2 ноября 1891 г. В. Ф. Миллер сообщил ему о том, что прошедшим летом был занят работой по составлению осетинско-русско-немецкого словаря и 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 потому словарь подвигается медленно» [3].

В письме от 4 октября 1895 г. В. Ф. Миллер просил Г. В. Баяева составить группы для работы над словарем: «Для словаря у меня собран значительный материал на карточках, подобранный алфавитно. Букв *a* и *æ* даже переписаны; но все же я не решаюсь начать издание, так как чувствую необходимость в помощи туземцев для пополнения словаря и решения разных недоумений, а здесь в Москве таких помощников у меня нет. Если бы Вам удалось во Владикавказе организовать группы **словарников**, то я каждому члену нашел бы подходящую работу и дело пошло бы быстро вперед» [4].

И. Т. Собиев предложил свою помощь ученому в работе над осетинско-русско-немецким словарем, на что В. Ф. Миллер с радостью согласился. Так началось непосредственное творческое сотрудничество молодого человека, только вступавшего в жизнь, с выдающимся ученым, которое длилось в течение пяти лет. При содействии И. Т. Собиева работа над словарем пошла более продуктивно. Раз в неделю, по воскресеньям, И. Т. Собиев приходил домой к В. Ф. Миллеру и помогал ему в работе. По всей вероятности, это происходило утром, поскольку рабочий

день ученого ежедневно начинался с 7 часов утра [5]. В более поздние утренние часы В. Ф. Миллер уже принимал в кабинете посетителей, часто приезжих ученых.

Вначале их совместная работа была сосредоточена на просмотре карточек осетинско-русско-немецкого словаря [6]. При проверке словаря выяснилось, что он в основном состоит из слов на иронском диалекте. В. Ф. Миллер предложил И. Т. Собиеву пополнить словарь словами на дигорском диалекте. С 1897 г. Собиев приступил к этой работе и к 1900 г. собрал порядка 7 тысяч слов. В письме к Г. В. Баеву от 20 мая 1900 г. В. Ф. Миллер отмечал: «В настоящее время я отдаю этому делу все свои часы досуга, которых у меня, к сожалению, очень немного. Материал собран весьма обширный и я постепенно пополняю его из напечатанных осетинских книг, в том числе из последних изданий. И. Т. Собиев отдал мне свои дигорские слова до 7 тысяч, в числе которых новыми для меня оказалось до 1 тысячи. Доведа словарь до конца, надеюсь напечатать его либо в издании Академии Наук, либо при Лазаревском институте восточных языков». [7].

В 1901 г. И. Т. Собиев «при отличных успехах в науках» окончил курс механического отделения высшего технического училища и получил звание инженера-механика. Он был первым представителем Осетии, окончившим этот престижный вуз. После окончания училища И. Т. Собиев в течение года отбывал воинскую повинность в Осетинском конном дивизионе, расквартированном в то время в г. Пятигорске Терской области. Но и здесь он не оставлял работы над словарем. В письме от 4 сентября 1902 г. И. Т. Собиев сообщал В. Ф. Миллеру: «Меня на днях из Ардона запрашивали насчет системы, которой нужно придерживаться для проверки словаря. Очевидно, словарь или часть его находится в Ардоне и находится в очень надежных и опытных руках учителя Амбалова Цоцко. Он, можно смело сказать, чуть ли не лучший знаток иронского наречия. Я дал ему указания относительно проверки и пополнения словаря, придерживаясь той системы, которой придерживались в Москве. Мой собственный словарь (дигорский) уже переписывается на клочки и, надеюсь, скоро закончится» [8].

В октябре 1902 г. И. Т. Собиев приехал в г. Тифлис (ныне г. Тбилиси) для получения назначения на службу. Как получавший во время учебы «кавказскую» стипендию, он обязан был в течение шести лет прослужить на Кавказе. Первым местом службы Инала Собиева стали Главные тифлиские железнодорожные мастерские (ныне Тбилисский электровозостроительный завод), в которых он работал мастером столярного цеха [9]. Рабочие предприятия были движущей силой рабочего движения Закавказья. В 1903 г. Инал принял участие в забастовке, которая произошла в мастерских.

Тяжелая работа в железнодорожных мастерских не позволила И. Т. Собиеву завершить свою работу над словарем. В письме от 9 декабря 1902 г. он жаловался В. Ф. Миллеру на то, что «работа над дигорским словарем совершенно прекратилась за неимением положительно-таки ни одного свободного часа. Минимум в сутки на паровозе нахожусь 14–16 часов, т. ч. остальное время целиком уходит на спанье» [10]. По свидетельству Собиева, сбор дигорских слов (до 8 тыс. слов) продолжался вплоть до 1904 г., когда он «за неимением больше времени вынужден был его забросить» [11].

В. Ф. Миллер же продолжал свою работу над осетинско-русско-немецким словарем. 23 декабря 1906 г. в письме к Г. В. Бавеву он писал: «Сам я ставлю себе ближайшей задачей издание осетинско-русско-немецкого словаря и думаю, что успею к осени и приготовить к печати первый выпуск» [12]. К этому времени В. Ф. Миллер окончательно утвердился в мысли издавать иронский и дигорский словари отдельно.

К сожалению, осетинско-русско-немецкий словарь так и не был издан при жизни В. Ф. Миллера. После смерти ученого (1913) словарь в количестве свыше 8000 слов остался в рукописи на карточках и поступил вместе с его библиотекой в Азиатский музей Академии наук. Директор музея академик К. Г. Залеман продолжил работу над словарем, но вскоре скончался. Новый директор Азиатского музея С. Ф. Ольденбург поручил издание словаря профессору А. А. Фрейману, который с осени 1923 г. занялся редактированием словаря.

В 1926 г. в связи с предстоящим 200-летним юбилеем Ака-

демии наук было принято решение издать словарь. А. А. Фрейман приехал в Осетию с тем, чтобы привлечь самих осетин к доработке и расширению словаря. Среди тех, кто с энтузиазмом приступил к этой работе, был и И. Т. Собиев. Вот, что писал о своих помощниках в предисловии к словарю А. А. Фрейман: «Заботливым организатором этой помощи был Гр. А. Дзагуров (Дзагурти Губади). Кроме него в работе принимали ближайшее участие дигорцы: автор дигорского букваря М. К. Гарданов (Гарданти Михал), И. Т. Собиев (Собити Инал) и К. С. Гарданов (Гарданти Муха). (Записи двух последних легли в основу издания Вс. Ф. Миллера «Дигорские сказания»), и иронцы: Цоцко Амбалов (Æмбалты Цоцко), автор иронского букваря М. Н. Гурьев (Гуыриаты Гагуыдз) и автор труда «Материалы для антропологии осетин» М. А. Мисиков (Мысыкаты Мæхæмæт)» [13]. В работе над словарем принял участие и В. И. Абаев, будущий всемирно известный иранист. В совместной работе возникали и трудности, поскольку А. А. Фрейман не владел осетинским языком.

Словарь был существенно пополнен и опубликованными материалами устного народного творчества осетин. В 1927–1934 гг. три тома «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера под редакцией А. А. Фреймана были изданы Академией наук СССР [14]. Четвертый том словаря так и не был опубликован.

В словарь не вошли слова на дигорском диалекте (ок. 8 тыс. слов), собранные И. Т. Собиевым. Было принято решение «издать их отдельно, как дигорский словарь» [15], который, к сожалению, так и не был издан. В 1925 г. рукописный словарь был сдан И. Т. Собиевым в архив Осетинского научно-исследовательского института краеведения: «часть словаря (18 букв) была закончена на карточках, остальная часть, хотя и была переписана на карточки, но не была закончена» [16]. По данным Б. А. Алборова, рукописный словарь был переписан на бумагу большого формата и хранился на специальной полке [17], однако обнаружить его в Научном архиве СОИГСИ в настоящее время не удалось.

В годы своей учебы в Москве И. Т. Собиев часто посещал

заседания Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) при Московском университете, председателем которого с 15 декабря 1881 г. и до самой кончины являлся В. Ф. Миллер. Ученый занимался в отделе изучением русской народной словесности и Кавказа. Сама этнография в то время, по свидетельству М. М. Ковалевского, «понимаема была... в самом широком смысле. Члены Общества в равной степени интересовались и материальной культурой различных народностей, входящих в состав России, и их языком, литературным и музыкальным творчеством, обычаями, обрядами и поверьями» [18].

Периодически И. Т. Собиев присутствовал и на заседаниях Императорского Московского археологического общества, действительным членом которого В. Ф. Миллер был с 1875 г., а с 1897 по 1911 г. – председателем его Восточной комиссии. Ученый занимался в обществе в основном кавказоведческими исследованиями.

Российский фольклорист А. И. Алиева отмечала, что «... в обоих обществах именно В. Ф. Миллер во многом определял направление исследований, объединял для их реализации российских ученых – не только московских, но и региональных и – что особенно важно – ученых разных национальностей, в том числе и из «иногородцев». Надо сразу заметить, что последний термин, как часто употребляемый в российской научной литературе вв. (в том числе и в работах В. Ф. Миллера), никак не обозначал пренебрежения к людям иной, чем русские, национальности. Именно в ученых обществах В. Ф. Миллер выступал организатором и координатором работы исследователей истории, археологии, языков, народных верований, традиционной культуры, фольклора разных народов нашей полиэтнической страны. Особая роль принадлежит В. Ф. Миллеру и в пробуждении интереса к изучению народов Северного Кавказа и Закавказья прежде всего у первых представителей национальной интеллигенции, что могло случиться значительно позже, не будь этих ученых обществ» [19].

Заседания Этнографического отдела, проходившие в Политехническом музее, были открытыми, доступными для всех.

На них всегда было много студентов, обучавшихся самым разным специальностям. Секретарь Этнографического отдела В. В. Богданов отмечал, что В. Ф. Миллер, активно привлекавший студентов на заседания отдела, «ставил их в положение большого научного коллектива, в котором они не только знакомились с текущими вопросами науки, но также принимали участие в обсуждении докладов, а потом и сами делались докладчиками» [20]. На заседаниях отдела часто выступали представители многих народов из разных городов России. Среди выступавших особенно много было кавказцев.

В. Ф. Миллер предложил И. Т. Собиеву официально вступить в члены Этнографического отдела ИОЛЕАЭ. По существующему порядку, ему предстояло представить какую-нибудь работу по этнографии и выступить по ней с докладом на заседании Этнографического отдела [21]. И. Т. Собиев решил написать исследование по святилищу «*Дигори изгеди легет*», расположенному в Дигорском ущелье.

Это святилище давно привлекало внимание исследователей и путешественников. Летом 1898 г. на каникулах И. Т. Собиев собрал этнографический материал по святилищу-пещере и подготовил доклад. Материалы доклада Собиева были предварительно просмотрены В. Ф. Миллером. Вспоминая свое выступление с докладом на заседании Этнографического отдела ИОЛЕАЭ, И. Т. Собиев писал: «Помню, как я стеснялся и как меня подбадривал Всеволод Федорович и просил не волноваться» [22].

На заседании Этнографического отдела ИОЛЕАЭ присутствовали В. Ф. Миллер, профессор Д. Н. Анучин, знаменитый востоковед академик Ф. Е. Корш, барон Р. Р. Штакельберг, председатель Московского Археологического общества П. С. Уварова, востоковед А. Е. Крымский и др. Выступление И. Т. Собиева с докладом прошло весьма успешно и вызвало большой интерес. Об успехе его выступления свидетельствовало и то, что графиня П. С. Уварова предложила ему присоединиться к ее экспедиции в Дигорское ущелье летом 1899 г. К сожалению, из-за занятости Собиев не смог принять в ней участие [23]. После заседания И. Т. Собиев официально стал членом-сотрудни-

ком Этнографического отдела ИОЛЕАЭ. Следует заметить, что он был единственным представителем Осетии в этом обществе.

В 1901 г. И. Т. Собиев опубликовал в двух номерах газеты «Терские ведомости» очерк «В Дигорском ущелье» [24], в который частично вошли материалы доклада, сделанного им на заседании Этнографического отдела ИОЛЕАЭ.

Очерк И. Т. Собиева был основан на полевом этнографическом материале, собранном в 1898–1899 гг. в Дигорском ущелье. В своем очерке он рассмотрел наиболее интересные места горной Дигории. Большая часть очерка посвящена чтимой дигорской святыне «*Дигори Изæди лæгæт*» («Дигории ангела пещера»), находившейся недалеко от с. Задалеск. И. Т. Собиев ошибочно именовал ее «*Морги лæгæт*» («Пещера Морги»), расположенной в другом месте.

В более расширенном виде материал о святилище-пещере представлен в большом неопубликованном рукописном историко-этнографическом труде И. Т. Собиева «Дигорское ущелье», хранящемся в Научном архиве СОИГСИ [25].

Фольклорные материалы Собиева вошли в сборник «Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера», который был издан в 1902 г. в «Трудах по востоковедению, издаваемых Лазаревским институтом восточных языков» [26]. Эта авторитетная серия была создана по инициативе В. Ф. Миллера, который в 1897 г. стал директором Лазаревского института восточных языков. В ней печатались научные исследования, посвященные духовной культуре народов Кавказа.

И. Т. Собиеву в сборнике принадлежат тексты «*Къара Асламбеги зар*» («Песня про могучего Асламбега»); «*Стур-Дигори фийæутти зар*» («Песня Стур-Дигорских пастухов») и «*Азнаури кадæнгæ*» («Прославление Азнаура»). Осетинский фольклорист Т. А. Хамицаева отмечала, что «Песня про могучего Асламбега» и «Прославление Азнаура» «первые исторические песни, опубликованные на осетинском языке» [27].

Эти тексты, как и другие фольклорные материалы И. Т. Собиева, хранятся в Научном архиве СОИГСИ под названием «Сказания. Песни. Детские рассказы. Охотничий язык и другие»

[28]. И. Т. Собиев предполагал издать фольклорные материалы отдельной книгой, поэтому не стал публиковать их в «Трудах по востоковедению», как ему предлагал В. Ф. Миллер. В своих воспоминаниях он писал: «Впоследствии в 1901 году, когда я видел, что я не смогу их сам издать, письмом из Пятигорска просил Всеволода Федоровича включить их в «Дигорские сказания» и даже выслал их ему, но уже было поздно, так как материал для «Дигорских сказаний» был подготовлен к изданию и поэтому Всеволод Федорович выслал мне их обратно в Пятигорск, где я тогда отбывал воинскую повинность по окончании курса в МВТУ. По согласованию с Миллером я переписал лишь одно сказание «Азнаури кадæнгæ» его транскрипцией с переводом на русский язык и выслал его. Таким образом, это сказание вошло в «Дигорские сказания» вместе с двумя моими записями песен, – «Хъара Асланбег» и «Дигори фийаути зар», которые были подготовлены к изданию целиком Всеволодом Федоровичем» [29].

В предисловии к «Дигорским сказаниям...» В. Ф. Миллер отметил помощь, которую ему оказал И. Т. Собиев в переводе осетинских сказаний на русский язык: «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. Перевод № 10 «Прославление Азнаура» всецело принадлежит И. Т. Собиеву, приславшему мне эту интересную старинную песню из Пятигорска в текущем году» [30].

В письме В. Ф. Миллеру от 4 сентября 1902 г. из Пятигорска И. Т. Собиев интересовался у ученого о том, вышли ли в свет «Дигорские сказания» и сообщил ему, что в последнее время собирателями было записано набело много сказаний [31]. Пятнадцать экземпляров «Дигорских сказаний» В. Ф. Миллер выслал Собиеву уже в Тифлис, где тот к тому времени начал работать. В письме В. Ф. Миллеру от 9 декабря 1902 г. И. Т. Собиев благодарил его за присланные книги и предупредил о наличии опечатков в двух экземплярах книг [32].

Современники признавали заслуги И. Т. Собиева в деле собирания дигорского фольклора. Во втором выпуске сборни-

ка «Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти», изданном в 1927 г. отмечена деятельность И. Т. Собиева в деле собирания дигорского фольклора и размещена его фотография [33].

Г. А. Дзагуров писал: «Несмотря на то, что Инал памятники фольклора собирал и записывал без строгого соблюдения научных требований, выработанной передовой русской фольклористикой, фольклорные материалы его, относящиеся к ранним по времени записям, представляют большую научную ценность» [34].

Многие собранные И. Т. Собиевым фольклорные материалы вошли в книгу «*Ирон адамон аргъауттæ*» [35], в двухтомник «*Ирон адæмон сфæлдъстад*» [36], в книгу «Нарты. Осетинский героический эпос» [37] и др. Фольклорные записи И. Т. Собиева публиковались на страницах республиканского журнала «*Ирæф*».

И. Т. Собиевым были написаны воспоминания о В. Ф. Миллере. В научном архиве СОИГСИ хранится дело под названием «И. Т. Собиев. Мои воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948)», [38]. В 2008 г. воспоминания были опубликованы [39]. Нам представляется, что они были специально написаны к десятилетию со дня смерти В. Ф. Миллера (5 ноября 1923 г.), а потом использованы к другой юбилейной дате – 100-летию со дня его рождения.

16 марта 1924 г. Осетинское Историко-Филологическое общество отметило десятилетие со дня смерти В. Ф. Миллера совместным торжественным заседанием с Северо-Кавказским институтом краеведения, [40], в организации которого активное участие принял И. Т. Собиев. В протоколе заседания сообщалось, что с докладами о деятельности В. Ф. Миллера выступили: «Н. В. Виддинов – «Жизнь и личность В. Ф. Миллера», Б. А. Алборов – «В. Ф. Миллер как лингвист-кавказовед», Г. А. Дзагуров – «В. Ф. Миллер как знаток народной словесности кавказских горцев», А. П. Семенов – «В. Ф. Миллер, как знаток археологии Кавказа»; В. П. Пожидаев – «В. Ф. Миллер, как историк Кавказа». Личные воспоминания о В. Ф. Миллере были сообщены И. Т. Собиевым, Г. М. Кесаевым и И. М. Абаевым» [41].

Протокол заседания был отправлен в Центральное бюро краеведения при РАН и семье В. Ф. Миллера. В ответном письме на имя директора Северо-Кавказского института краеведения от 18 июня 1924 г. вдова В. Ф. Миллера – Евгения Викторовна и его сыновья – Борис Всеволодович и Виктор Всеволодович благодарили организаторов и участников заседания, посвященного памяти ученого: «Почти сорок лет своей кипучей научной деятельностью покойный Всеволод Федорович посвятил изучению языка, фольклора и археологии осетинского народа. Рядом поездок в Осетию, наблюдениями над ее «живой стариной» и близостью с передовой осетинской интеллигенцией, деятельно помогающей ему в его научных изысканиях, Всеволод Федорович, незаметно для себя, начав как объективный исследователь, тесно связал себя с Осетией и ее высокоодаренным народом. Вся семья наша, начиная с 80 годов прошлого столетия, когда в нее вошел, как брат, покойный Соломон Алексеевич Тукаев, и до последних дней жизни Всеволода Федоровича, привыкла родственно общаться с представителями осетинского народа.

...Мы просим передать наш искренний привет И. Т. Собиеву, Г. М. Кесаеву и И. М. Абаеву, личные воспоминания которых о покойном Всеволоде Федоровиче нас глубоко тронули» [42].

В своих воспоминаниях И. Т. Собиев, проработавший рядом с В. Ф. Миллером в течение пяти лет, выступил как непосредственный свидетель работы ученого над осетинско-русско-немецким словарем, «Дигорскими сказаниями» и др. И. Т. Собиев отметил такую черту В. Ф. Миллера как поразительная работоспособность, позволявшая ему одновременно с осетинским языком заниматься и татским языком и русскими былинами и др. [43].

По свидетельству И. Т. Собиева, работа с В. Ф. Миллером проходила всегда в кабинете, сверху донизу заставленном стеллажами с книгами. Во время перерывов молодому человеку была дана возможность просматривать книги из богатой библиотеки В. Ф. Миллера и брать их на дом. Больше всего его интересовала новейшая литература по древней истории алан-осетин. Так, в числе других книг Собиев выбрал для домашнего чтения книгу «История Армении Моисея Хоренского» в пе-

реводе с древнеармянского Н. Эмина, которая была издана в Санкт-Петербурге в 1893 г. Из этой книги он узнал много новых сведений о ранней истории алан по армянским источникам.

И. Т. Собиев писал, что В. Ф. Миллер подарил ему «из своей библиотеки брошюру Кулаковского относительно Зеланчукского надмогильного камня с надписью на дигорском диалекте осетинского языка и с большим увлечением рассказывал ему о древнем расселении осетин» [44]. Вероятно, речь идет не о Кулаковском, а о члене ОЛЕАЭ Г. И. Куликовском, который в 1892 г. ездил в археологическую экспедицию в Терскую и Кубанскую области и снял оттиск из бумаги (эстампаж) с известного памятника аланской эпиграфики Зеленчукской надписи. Надпись была найдена Д. М. Струковым летом 1888 г. в двух верстах от аула Хумара Баталпашинского уезда Кубанской области. В. Ф. Миллеру принадлежит заслуга анализа надписи на основании данных осетинского языка и ее публикации [45].

В доме В. Ф. Миллера И. Т. Собиев познакомился со многими видными представителями гуманитарной науки. У ученого часто бывали И. И. Янжул, Ф. Е. Корш, П. С. Уварова, Д. Н. Анучин и многие другие. И. Т. Собиев был постоянным наблюдателем научных бесед и дискуссий по самым разным отраслям знаний. Все это не могло не оказать благотворного влияния на формирование его личности.

Особенно часто он встречал в доме известного ираниста барона Р. Р. Штакельберга [46], личного друга В. Ф. Миллера. В 1891 г. вместе с Р. Р. Штакельбергом В. Ф. Миллер выпустил в свет на немецком языке пять дигорских сказаний [47]. При общении с Р. Р. Штакельбергом у Собиева, вероятно, находилось много общих тем, поскольку тот занимался исследованием осетинских мифологических поверий [48].

Вспоминая Р. Р. Штакельберга, И. Т. Собиев писал: «Однажды я после каникул привез с собою свою фамильную папку с большой надписью на латинском языке. Всеволод Федорович пробовал разобрать надпись, но у него ничего не выходило, — многие буквы были сильно потерты. В это время в библиотеку заходит Штакельберг, берет папку и быстро прочитал надпись. Оказалась на папке латинская пословица...» [49].

Воспоминания И. Т. Собиева о Всеволоде Федоровиче Миллере, по мнению А. А. Туаллагова, являются важным свидетельством о последней, шестой поездке ученого в Осетию летом 1901 г. [50]. Ранее исследователи считали, что В. Ф. Миллера совершил пять научных экспедиций в Осетию – в 1879, 1880, 1881, 1883, 1886 гг.

Вот что сообщал И. Т. Собиев о шестой поездке В. Ф. Миллера в Осетию: «В 1901 году В. Ф. Миллер вместе со всей своей семьей, и я вместе с ними, приехал во Владикавказ. Основная цель поездки во Владикавказ состояла в том, чтобы вручить лично свой словарь для проверки Гаппо Баеву и Александру Кубалову. Всеволод Федорович очень тревожился за судьбу своего словаря и поэтому он сам лично передал его указанным лицам, причем рассказал им о судьбе своего первого словаря. Затем через несколько дней Миллеры переехали в Алагир на дачу и все лето провели там. Его сыновья приходили ко мне в Христианское селение в гости, а через некоторое время я вместе с Михаилом и Муха Гардановыми посетили Всеволода Федоровича в Алагире. Он вышел к нам и на дигорском языке «Медама» пригласил нас» [51].

В. Ф. Миллер находился в переписке с И. Т. Собиевым, как и со многими представителями осетинской интеллигенции – Г. В. Баевым, А. Б. Кайтмазовым, А. А. Кануковым, С. В. Кокиевым, М. К. Гардановым и др. Известны три письма И. Т. Собиева к В. Ф. Миллеру – от 22 декабря 1895 г. [52], от 4 сентября 1902 г. [53] и 9 декабря 1902 г. [54], последнее из которых не опубликовано.

В своих письмах И. Т. Собиев сообщал В. Ф. Миллеру о сборе фольклорного материала, о работе над дигорской частью словаря. Выдержки из писем И. Т. Собиева к В. Ф. Миллеру приведены в неопубликованной рукописи секретаря Этнографического отдела ИОЛЕАЭ В. В. Богданова «Всеволод Федорович Миллер. К столетию со дня рождения (1848–1948) Очерк из истории русской интеллигенции и русской науки» (глава 14. «Кавказ и осетиноведение»). Письма любезно предоставил В. В. Богданову из своего рукописного архива Г. А. Кокиев [55].

Таким образом, пройдя научную школу В. Ф. Миллера и став

сотрудником Этнографического отдела ИОЛЕАЭ, И. Т. Собиев осознал научную важность и общественную значимость осетиноведческих исследований. Благодаря его многолетней помощи работа В. Ф. Миллера над осетинско-русско-немецким словарем пошла более продуктивно. Сам И. Т. Собиев под руководством В. Ф. Миллера занимался изучением этнографии, произведений фольклора и языкознания своего народа. Позже, являясь высокообразованным техническим специалистом и находясь на ответственных должностях, он изыскивал любые возможности для исследования традиционной духовной культуры осетин.

Примечания

1. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 121.
2. *Калоев Б. А.* Миллер-кавказовед (исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963. с. 125.
3. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. П. 30. Д. 65. Л. 2 об.
4. Там же. Л. 6.
5. *Богданов В. В.* Очерк из истории русской интеллигенции и русской науки // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1978. Вып. VIII. с. 43–44.
6. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 122.
7. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. П. 30. Д. 65. Л. 9об., 10.
8. *Калоев Б. А.* Миллер-кавказовед (исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963. с. 127.
9. *Собиев И. Т.* Воспоминания И. Т. Собиева о революционной работе на участке Батуми-Самтреди в 1904 г. // Научный архив СОИГСИ. Ф. 19. Оп. 1. Д. 41. Л. 8.
10. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 64. П. 30. Л. 78.
11. *Собиев И. Т.* Дигорское ущелье // Научный архив СОИГСИ. Ф. 4. История. Оп. 1. Д. 58 а, б. Л. 1.

12. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. П. 30. Д. 65. Л. 20об.
13. *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Под ред. и доп. А. А. Фреймана. Л., Т. I. 1927. Л. V.
14. *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Под ред. и доп. А. А. Фреймана. Л., Т. I. 1927; Т. II. 1929; Т. III. 1934.
15. Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (Алборов Б. А.). Оп. 1. Д. 6. Л. 5.
16. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 123.
17. Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (Алборов Б. А.). Оп. 1. Д. 6. Л. 5.
18. *Ковалевский М. М.* Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века (Личные воспоминания) // Вестник Европы. 1910. №5. С.198.
19. *Алиева А. И.* Роль В.Ф. Миллера в развитии российско-го академического кавказоведения на рубеже XIX–XX в. // В. Ф. Миллер. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования. М., 2008. С.14.
20. *Богданов В. В.* Всеволод Федорович Миллер: к столетию со дня рождения (1848–1948): очерк из истории русской интеллигенции и русской науки // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1988. Вып. X. С. 135.
21. *Собиев И. Т.* Дигорское ущелье // Научный архив СОИГСИ. Ф. 4. История. Оп. 1. Д. 58 а, б. Л. 1–2.
22. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 123.
23. Там же. С. 123.
24. *Инал.* В Дигорском ущелье // Терские ведомости. 1901. №№ 173, 175.
25. *Собиев И. Т.* Дигорское ущелье // Научный архив СОИГСИ. Ф. 4. История. Оп. 1. Д. 58 а, б. Л.1–250.
26. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков. М., 1902. Вып. XI.

27. *Хамицаева Т.А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973. с. 12.
28. Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 67. Д. 11.
29. *Собиев И.Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 124.
30. 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. Вып. XI. С. IV.
31. *Калоев Б.А.* Миллер-кавказовед (исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963. с. 127.
32. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 64. П. 30. Л. 78.
33. Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гардантн. Предисловие, перевод на русский язык и примечания Гр. А. Дзагурова. Владикавказ, 1927. Вып. II. С. VI–VII.
34. Научный архив СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. 1. Д. 173. Л. 5–6.
35. Ирон адæмон аргъæуттæ/Составитель Бязыров А.Х. Сталинир, 1960. Т.2.
36. Ирон адæмон сфæлдыстад/Составитель Салагаева З.М. Орджоникидзе, 1961. Т. I, Т. II.
37. Нарты. Осетинский героический эпос. (Составители: Хамицаева Т.А. и Бязыров А.Х.). М., 1989. Кн. I.
38. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. П. 30. Д. 110. Л. 1–8.
39. *Собиев И.Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 123–125.
40. Северо-Кавказский институт краеведения. Памяти В.Ф. Миллера // Краеведение на Кавказе. Общекавказский научно-информационный журнал. Владикавказ, 1924. с. 21.
41. Там же. с. 21.
42. *Собиев И.Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Фе-

- доровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 125.
43. Там же. с. 123.
44. Там же. с. 123.
45. *Миллер В. Ф.* Древне-осетинский памятник Кубанской области // Материалы по археологии Кавказа. М., 1893. Вып. III. с. 110–118.
46. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 123.
47. *Fünf ossetischen Erzählungen in digorische Dialect.* Petersburg 1891.
48. *Штакельберг Р. Р.* Главные черты в народной религии осетин // Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера. М., 1900. с. 20–23.
49. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 123.
50. *Туаллагов А. А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010. с. 24–26.
51. *Собиев И. Т.* Воспоминания об академике Всеволоде Федоровиче Миллере по случаю 100-летия со дня рождения его (1848–1948) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2008. Вып. 2 (41). с. 124.
52. *Калоев Б. А.* Миллер-кавказовед (исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963. с. 124–125.
53. Там же. с. 126–128.
54. Научный архив СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 64. П. 30. Л. 78.
55. *Богданов В. В.* Всеволод Федорович Миллер. К столетию со дня рождения (1848–1948). Очерк из истории русской интеллигенции и русской науки. 1948 // Научный архив Института этнологии и антропологии РАН. Ф. 21 (Богданов В. В.). Д. 8а. Л. 426–427.

**Р. Я. Фидарова,
И. А. Кайтова,
С. И. Фидарова**

**ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА
В НАУЧНОМ ОСМЫСЛЕНИИ В. Ф. МИЛЛЕРОМ
ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ
И СОЗНАНИЯ ОСЕТИН**

Как выдающийся ученый, В. Ф. Миллер в осмыслении общественного бытия и общественного сознания осетин исходил из позиций принципа историзма. Прежде всего, он полагал, что процессы этнического бытия осетинского народа системы, а динамика их сложна и противоречива. Потому в своем исследовательском методе ученый стремился показать единство этнического бытия и социальной системы, что дало ему возможность раскрыть его как целостность, определить рациональные и иррациональные средства социально-исторического творчества осетинского народа, ценностно-целевые структуры, архетипы, символы, традиции, – т. е. все то, что помогало ученому сформировать объективное знание об осетинском народе, четко представить его этно-онтологическую картину мира.

В интерпретации академика В. Ф. Миллера этническое бытие осетин – это становящийся постоянно мир, это особая реальность, целостный специфический феномен со своими атрибутами: этническим временем – пространством, этнической идентичностью и «жизненным миром» осетина как человека этнического. Центральной фигурой в данной концепции выступает осетин – человек этнический как основной субъект – творец и передатчик идей, чувств, эмоций, воли, образа жизни и поведения, т. е. всего того комплекса его представлений о своей идентичности, который в принципе и роднит осетин как членов этноса – народа – нации, всех живших прежде и живущих ныне поколений. Эта этническая идентичность, как ниточка живой связи, с помощью языка, культуры, традиций и т. д. преподает урок и образы поведения нарождающимся поколениям, формируя общие идеи, цели, смыслы, установки, чувства родства, единство членов осетинского этнического со-

общества, народа, нации.

«В первый раз мне приходилось пользоваться гостеприимством под осетинским кровом, впрочем, уже значительно тронутым европейской культурой. В первый раз я был свидетелем этой осетинской услужливости относительно чужеземцев, которая удивляла меня в течение всего путешествия» [1], – писал В. Ф. Миллер в статье «В горах Осетии». И далее он отмечал: «Несмотря на почти поголовную бедность и на рабочую пору, начались скоро, добровольные приношения: один старец принес бутылку араки, другой кусок овечьего сыра, третий – овечьего молока. На другой день нам принесли в жертву петуха» [2].

В концепции В. Ф. Миллера одной из важнейших становится категория «социально-этническая повседневность», ведь в повседневных структурах бытия, в конкретных явлениях историко-культурной жизни осетин, по его мнению, и рождается национальное содержание их реального объективного исторического бытия.

Поэтому в стройной концепции ученого особую актуальность имеют поиски ответа на целый ряд вопросов: как происходит социально-этническое повседневное самоосуществление этноса, общества, человека? В каких условиях? В каких базовых структурах социально-этнической повседневности? Что формирует ее целостность? Как проявляется в актах поведения ее субъекта? Как рождается самобытная культура нации? При этом ученый исходит из того, что социо-этничность как понятие включает в себя широкий спектр нюансов: это и природные явления, и результат общественной организации человека, и коллективную психологию, и архаическое содержание духовной жизни этноса, культурно-историческую самобытность народа. Поэтому для него важно исследовать исторические формы культуры осетинского народа, его языковые структуры; проблемы социально-этнического сознания, ярко проявляющегося в процессе исторического существования осетин, в жизненном укладе, культуре; проблемы мышления, логики народа и т. д.

В своей исследовательской практике В. Ф. Миллер последо-

вательно и убедительно демонстрирует, что в социально-этнической повседневности осетин как в единой целостности существуют свои основные стороны, характеристики, связи, уровни, отношения. В ней есть также различные «срезы». Проявляются также знаково-символические сферы, заключающиеся в осетинском национально-культурном сознании. Так, семиотическое способы, рождаясь в структурах осетинской социо-этнической повседневности, являются в концепции ученого не просто формой, а определяют ее специально-историческую, философско-мировоззренческую и этико-эстетическую сущность.

Итак, по убеждению ученого, социально-этническая повседневность осетин имеет динамический и целостный характер. Природа ее структурирована. Она ярко проявляется в семиотике, языке, культуре. А этнокультура составляет целостный образ повседневного бытия осетин: она объединяет все способы презентации социально-этнической повседневности, внутренне организуя духовное пространство народа, его философско-нравственную «самость».

Таковы фундаментальные основы научной методологии В. Ф. Миллера, давшие ему возможность стать одним из зачинателей подлинного осетиноведения; научной методологии, на базе которой строим свои теоретические изыскания и концепции мы, осетиноведы уже и XXI века.

В статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» В. Ф. Миллер определил круг концептуальных проблем, на которые он намерен был получить научно-обоснованный ответ. Так, ученый отмечал: «Встречая в горных тущобах наших соотечественников (т. е. осетин – Р. Ф., И. К., С. Ф.), замкнутых со всех сторон народами, чуждыми им по языку и типу, мы, естественно, заинтересовываемся прошлым этого народа, и у нас является ряд вопросов, на которые желалось бы получить ответ: какая судьба загнала иранцев-осетин в нынешние места их поселений и оторвала их от других иранских народов? Какое воспоминание сохранили они в своем прошлом? Какие сведения сохранились о них в исторических документах? Каков склад их жизни, каковы их религиозные воззрения? Какое место занимает их язык в группе иранских языков? Каковы произведения их на-

родного творчества? [3].

Осмывая реальное положение вещей, В. Ф. Миллер определил причинно-следственные связи общественного бытия и общественного сознания осетин, и диалектика здесь очевидна. При этом очень важно, что ученый использовал весьма продуктивный метод научного исследования, каким является социально-исторический.

«При постоянном движении народов в северокавказских степях в течение многих столетий не могло возникнуть культурного прогресса: всякий народ при данных условиях должен был вести один и тот же образ жизни; он сохранил тип кочевника, разбойника, удалого наездника, врага мирных занятий земледелия, вечно предпринимающего воровские набеги на соседей. Возьмем ли мы сармата времен Геродота, аланина – времен Аммиана Марцеллина или осетина недавнего прошлого, – во всех них окажутся знакомые черты данного типа. Два тысячелетия в культурном отношении прошли бесследно и не потому, чтобы по расе осетины не были способны к культуре – они несомненно индоевропейцы, – а потому, что склад их жизни сложился под влиянием таких физических условий, которые преодолеть было невозможно. Эту упорную стойкость в складе жизни и понятиях определяется интерес северокавказского эпоса. Нет ничего удивительного, если в сказаниях, записанных на сих днях, мы найдем отголоски и следы таких понятий и такого быта, которые мы узнаем, например, в известиях Геродота о скифах и сарматах, и найдем такие черты рядом с упоминанием пущек и пистолетов» [4].

Также методологически важным моментом является его системно-комплексный подход к решению фундаментальных проблем осетиноведения. Скажем, заинтересовавшись судьбой осетинского народа, В. Ф. Миллер решил комплексно исследовать историю его этнокультуры. Так, он задумал написать знаменитые «Осетинские этюды», ставшие впоследствии путеводными для многих поколений осетиноведов.

«Под общим названием «Осетинских этюдов» мы предполагаем издать ряд материалов и исследований, имеющих целью изучение языка осетин, их эпических сказаний, религиоз-

ных воззрений и их прошлого... Какая судьба загнала осетин в нынешние места их поселения, какое воспоминание сохранили они в своем прошлом, какие сведения сохранились о них в исторических документах, каков склад их жизни, каковы их религиозные воззрения, какое место занимает их язык в группе иранских языков, каков современный его строй, на какие наречия он распадается, каковы произведения осетинской поэзии – вот вопросы, которые занимали нас в наших занятиях и на которые мы по возможности старались дать ответ» [5].

Итак, по мысли ученого, в повседневной практике своего тяжелого бытия алано-осетинский народ как субъекта исторического развития, накапливая объективные знания о мире и о себе самом, строил «объективную онтологию», свою картину мира, с невысоким уровнем сознательности и постижения проблем бытия, – если судить с точки зрения современных В. Ф. Миллеру представлений о цивилизации вообще и степени цивилизованности субъекта истории, в частности. При этом, конечно же, согласно мировоззренческими воззрениям самого ученого, бытие – в – мире для осетинского народа как субъекта исторического развития принципиально имело свою объективную структуру, независимую от него.

Осмысляя религиозные воззрения осетин В. Ф. Миллер подчеркнул: «В осетинах мне не случалось видеть ни ханжества, ни религиозного фанатизма: во всем проглядывает чисто внешнее, материалистическое воззрение на религию. Осетин – называет ли он себя христианином или мусульманином – в сущности, язычник. Его религия сводится к тому, что в известные дни следует зарезать барашка или быка, пойти на известное «святое место», пропеть в честь местного дзуара восхваление, затем его долги небу уплачены. Один дзуар дает обилие скота, другой – хороший урожай, третий – хранит от оспы и т. д. У всякого своя роль и своя доля в приношениях» [6].

В целом, конечно, оценивая религиозную картину мира осетин, ученый исходит из принципа историзма. Так, он писал: «Христианская мораль мало известна осетину, противоречит во многом его, сложившимся веками, понятиям, а христианская догматика ему совершенно непонятна. Принимая христи-

анство, осетин исполняет некоторые обряды, крестится, соблюдает посты и праздники, иногда ходит в церковь, упоминает имя Христа и некоторых святых, но вместе с тем справляет и прежние языческие обряды, совершает кувды святым местам (дзуарам), приносит жертвы – баранов, козлов, быков – по известным дням и не думает, чтобы его прежние обряды были несогласимы с новыми, которые ему указывает духовенство» [7].

При этом ученый опять-таки исходит из принципа историзма: «На религиозных понятиях осетин и их внешнем выражении в обрядах отразилась историческая судьба этого народа. На древние языческие понятия легло уже рано некоторое наслоение христианства, которое некогда проповедовалось на Западном Кавказе, византийскими, а за ними грузинскими миссионерами. Уже с древних пор ироны знали название Христа (Чырысти, диг. Киристи), Богоматери (Мады Майрам), некоторых святых – Ильи, св. Георгия, св. Николая, св. Федора, справляли христианские посты и праздники» [8].

О том, насколько серьезно и ответственно относились осетины к своим праздникам, призванные, по мысли ученого, определенным образом, – с нравственной точки зрения, – структурировать время и само бытие, древнего народа, свидетельствует внимание, с которым он описывает суть и особенности этих праздников. Анализирует их структурные «формулы», связанные с временной структурой бытия. «Осетины различают времена года следующим образом: 1) зымаг, диг. – зумаг – зима; 2) рагуалдзаг – ранняя весна; 3) далдзаг – весна и первая половина лета; приблизительно май и июнь; 4) фаззаг – лето, начиная с покоса и до листопада; 5) араваззаг – позднее лето, т. е. осень с появлением инея и листопада до снега» [9].

Большой интерес представляет описание ученым праздников, осмысление их сути, цели и назначение.

«Признаки осетин многочисленны и различны по разным местностям. Для большего удобства при их описании мы можем распределить их на три группы: 1) праздники общеосетинские, календарные, справляющиеся в связи с календарем и сельскими работами; 2) праздники местные, справляемые в том и другом ауле в память какого-нибудь события; 3) празд-

ники семейные, т. е. круг обрядов, сопровождающих известные события домашней жизни – рождение ребенка, свадьбу, похороны» [10].

Безусловно, праздники связаны, как выявил ученый, со структурированием этнического бытия осетин, с нравственно-этической атмосферой в обществе. И не случайно, ведь и в исследовании данной проблемы Вс.Ф. Миллер активно использует принцип историзма.

«Нравственный склад осетина, называет ли он себя христианином или мусульманином, сложился из понятий, выработавшихся веками в родовом быту, и в этот плотно замкнутый круг христианство еще не могло пробить себе вход» [11].

Большой научный интерес представляют наблюдения В.Ф. Миллера о традициях, обрядах, праздниках осетин. Так, он отмечал: «Прежде чем перейти к описанию отдельных календарных праздников, следует остановиться на обрядах, соблюдаемых при каждом празднике вообще. Празднику предшествует приготовление пищи для жертвоприношения и пира. Необходимое приношение составляет так называемые чъирита – лепешки из пшеничной муки, начиненные сыром или высушенным салом; чъирита обязательны даже в том случае, если семья приносит и животную жертву. При кувде необходимы три лепешки; если справляется хист (поминки), то – четыре. Из питий для праздника должны быть в запасе: блага, пиво или драк. Если семья режет барана или бычка, то резание сопровождается известными обрядами и молитвой. Молодой человек подводит барана к домашнему очагу. Подходит старик, берет животное за левый рог и произносит молитву Богу и святому, которому посвящается жертва. По окончании молитвы старик горящим поленом делает барану крестообразную метку на шее за правым ухом и на морде, причем, когда кверху идет дым от опаляемой шерсти, говорит: «Да пойдет наше приношение к Богу» [12]. Затем выполняется целый ряд обрядовых действий...

Так, Вс.Ф. Миллер, с присущей ему способностью глубоко постичь логику причинно-следственной зависимости таких социально-исторических реалий экзистенциального бытия осе-

тинского народа, как отдельные праздники, обряды, традиции, воззрения осетин, концептуально дополняет и в целом определяет этно-онтологическую картину мира осетинского этноса-народа-нации. И в качестве важнейшего методологического средства использует принцип историзма.

Примечания

1. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Из дневника. Владикавказ: Алания, 1998. с. 339.
2. Там же. с. 347.
3. *Миллер В. Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетин//В горах Осетии. с. 423.
4. Там же. с. 427.
5. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды//Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. I. М., 1881. с. 7.
6. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. с. 376.
7. Там же.
8. Там же. с. 376.
9. Там же.
10. Там же с. 392.
11. Там же. с. 396.
12. Там же. с. 397.

Р. П. Кулумбеков

**МЕДИАТОРСКИЕ СУДЫ. ТРАДИЦИЯ,
СТАВШАЯ ИННОВАЦИЕЙ**

*Исследование выполнено при поддержке РГНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного
наследия Северной и Южной Осетии»*

Сегодня в век стремительных перемен современное общество испытывает потребность осмысления прошлого. При этом это осмысление не является праздным любопытством, а возвращает нас к традициям, которые могут послужить основой для востребованных инноваций.

Поэтому так важны выявление, исследование и разработка этнокультурного брендинга социальных институтов и духовных элементов культурного наследия, определение, в частности, инновационных возможностей советов старейшин, родственных объединений в форме общественных движений, семейных пиршеств, общинных (соседских) советов, медиаторских судов и других структур, имеющих возможности для решения социальных, миротворческих, воспитательных задач.

В своем исследовании мы рассмотрим один из таких объектов социальной культуры – медиаторские суды. Несмотря на то, что это явление общественной жизни соотносится с практиками глубокой старины, медиация снова становится реалией современной юриспруденции. И здесь медиаторские суды предстают уже как инновация, заимствуя из народной традиции наиболее действенные нормы.

Среди ряда новаций российской правовой системы ярко выделяется институт медиации, получивший официальный статус в Российской Федерации в связи со вступлением в силу в январе 2011 года Закона о медиации, определившего как правовые, так и организационные основы применения альтернативной процедуры урегулирования споров с участием в качестве посредника независимого лица – медиатора [7].

Медиацию нельзя отнести к органам или институтам, совершенно чуждым, искусственно насажденным на российскую почву. Ее можно считать несколько эволюционировавшим и

видоизмененным продолжением уже существовавших в истории государства институтов. Прообразами медиации можно считать дореволюционные мировые суды, коммерческие суды, комиссии по трудовым спорам, товарищеские суды советского периода российской истории. Во всех перечисленных случаях так же, как и при урегулировании конфликта посредством медиации, дела рассматривались непрофессиональными юристами: в качестве мировых судей не всегда выступали юристы, дела в коммерческих судах велись опытными предпринимателями, так же, как и в комиссиях по трудовым спорам участвовали представители администрации и профсоюза [3].

Отметим, что для Осетии, например, это нововведение является инновацией, которая основывается на традиции, бытовавшей у осетинского народа издревле. Интересное описание примирения по обычному праву мы встречаем у К. Хетагурова в его этнографическом очерке «Особа».

Автор указывает, что старики выдающихся фамилий, игравшие как в семейном, так и в общественном быту первенствующую роль, заменяли осетинам высшее судебное учреждение: «Предварительно убедив врагов заключить перемирие, старики усиленно старались уговорить согласиться на окончательное примирение. Получив согласие, они назначали день, в который весь мужской персонал враждующих должен был явиться на переговоры. Обе фамилии являлись вооруженными и занимали назначенные им пункты на расстоянии $1/2$ – $1/4$ версты одна от другой. Начинались переговоры, во время которых должен был выясниться состав присяжных. Лицо, не пользовавшееся полным доверием обеих сторон, не могло участвовать в составе присяжных. Число последних зависело от сложности дела: обыкновенно их было от шести до восьми человек; помимо них истцу предоставлялось право выбора еще одного судьи. Главное затруднение было в избрании членов присяжного суда, а само судопроизводство не составляло особенных затруднений, благодаря точности требований осетинского обычного права. Надо было только точно подвести итоги причиненных враждовавшими друг другу повреждений и убытков. Сама кровь имела строго определенную ценность, мерилom ее был крупный рога-

тый скот, земельный надел, оружие» [8].

Уплату потерпевшему вышеприведенной пени считали недостаточной – надо было враждовавших, насколько возможно, гарантировать от столкновений и на будущее время. Для этого старались породнить их посредством брака, выдав ближайшую родственницу убийцы за такого же родственника убитого.

Интересно отметить, что последнее положение, как средство прекращения дальнейшего кровомщения, имело место в недалеком прошлом. Так, в Цхинвале сегодня проживает почтенная семейная пара Хасиевых-Кочиевых, которая заключила брак в 1940 году. Этот семейный союз стал результатом действий посредников, которые таким образом постарались не только примирить кровников, но и предотвратить в будущем рецидив вражды между двумя фамилиями. Дело в том, что в 1925 году представители фамилии Хасиевых из с.Ганиты-кау Знаурского района РЮО, устроив засаду на лесной дороге, убили мужчину из фамилии Кочиевых из с.Амбрет. Долгие годы между двумя этими фамилиями продолжались столкновения, пока общество не приняло решение положить конец конфликту.

Процедуры примирения, существовавшие в истории обычного права осетин, зафиксированы в работах историка права Ф.И. Леонтовича «Адаты осетин» (1836 г.), «Сведения об адате и суде осетин» (1844 г.), «Древние обряды дигорского общества» (1844 г.), «Выписка о правах и обычаях жителей Владикавказского округа» (1849 г.) и др. Автором одной из первых работ по государственно-правовой тематике был и представитель осетинского народа, имя которого нашло отражение в ее названии: «Циркуляр начальника Осетинского округа полковника Муссы Кундухова относительно кровной мести и некоторых других вредных обычаев».

Положения обычного права осетин были обнародованы и одобрены на специальном собрании старейшин осетинских селений в 1836 г. Они в целом отражали систему адатов, сложившуюся в обществе к концу XVIII века, когда Осетия была присоединена к России.

В народном уложении описывался имевший в те годы меха-

низм совершения преступления и механизм судопроизводства. Юрисдикция адатов распространялась на такие преступления, как убийство, нанесение увечий, насилие, оскорбление женщин и девушек, воровство, грабеж, ложное донесение, лжесвидетельство, оскорбление приезжего гостя. Обычное право регламентировало дела в случаях наследования имени и имущества; раздела военной добычи; развода и раздела имущества в семье; споров между заимодавцем и должником.

Положения обычного права осетин закрепляли возможность истца и ответчика разрешить свое дело через медиаторский (посреднический) суд. К помощи такого суда (тёрхона) обращались в случае, если истец и ответчик желали решить проблему в соответствии с адатом, а не прибегать к формам российского правосудия [9].

Основной функцией осетинского суда являлось третейское разбирательство дел, то есть посредничество между сторонами. Судебные решения подлежали официальному оглашению, их исполнение имело силу закона и было строго обязательным для всех.

Для судебного обращения стороны избирали посредников-медиаторов (минёвар лёгтё). В зависимости от сложности дела их число колебалось от 1 до 5 человек. Когда стороны приходили к общему мнению, то приступали к выбору судей (тёрхоны лёгтё). По обычаю, сторона истца выбирала на одного члена суда больше, чем сторона ответчика. Число судей даже при разрешении таких важных дел, как убийство, не превышало 9 человек.

Суды избирались из среды общинников (уёздан лёгтё) – лиц зрелого возраста, имевших достаточный жизненный опыт, пользующихся авторитетом и уважением общинников, знавших нормы обычного права.

Каждая из сторон имела право не согласиться с предложением той или иной кандидатуры в качестве судьи. В этом случае предлагалась новая кандидатура, и так было до того времени, пока состав суда не был полностью сформирован. После этого суд приступал к работе, то есть он фактически оглашал уже заранее принятое решение посредников.

В основе судебной практики «таерхоны лаегтае» лежало не соблюдение, казалось, столь обычных в судебном процессе правил, как допрос сторон и их свидетелей, привлечение косвенных улик, а сам факт, ставший объектом судебного разбирательства. Дополнением к очевидному факту служило заявление потерпевшей стороны. Признание судьями виновности ответчика на основе косвенных улик и свидетельских показаний могло вызвать недовольство осужденного позицией и ролью первых, что нередко перерастало в месть [2].

Не называя точный размер штрафа, суд требовал предоставить поручителей (фидартё). В отличие от адатов других северокавказских народов, например, чеченцев, адат осетин требовал, чтобы ответчик заплатил представителям сторон специальную плату (фидёгкаг). В решении вопросов смертоубийства уплачивалось максимальное количество фидёгкаг – по одной корове каждой стороне.

Во избежание отказа со стороны поручителей от своих обязанностей, суд избирал со стороны истца и со стороны ответчика по одному свидетелю (ёвдисён лёгтё). Деятельность их также была оплачиваемой.

По решению суда плата могла растягиваться на неопределённое количество лет и пережить ответчика. В таком случае она переходила по наследству от отца к сыну, а в случае его бездетности – к брату ответчика.

Судебные разбирательства для каждого отдельного осетинского общества происходили в определенных местах, как правило, около святилищ. Это объясняется тем, что в таких местах осетины боялись лжесвидетельствовать. «Характерной чертой древнего суда тёрхоны лёгов, – пишет Н. С. Мансуров, – было то обстоятельство, что этот суд выслушивал тяжущихся, совершал процесс судебного разбирательства и произносил приговоры непременно на кладбищах или же, в крайнем случае, в капищах фамильных святых – «дзуарах», что вызывалась боязнью осетин говорить неправду в присутствии почивших предков или дзуаров, слепое поклонение которым представляло главную и необходимую принадлежность осетинских верований» [6].

Известный во всей Осетии Дагомский суд заседал около святилища Мадизан. Этот суд состоял из посредников-медиаторов (тёрхоны лёттё) селений Дагом, Цамад, Урсдон. Здесь судились жители селений Унал, Дагом, Цми, Холст, Доньсар. Для пересмотра своих дел сюда обращались жители из различных мест Осетии. Судебным местом для жителей Цея, Бада, Садона и Нузала являлось святилище Нузал. Общим для жителей Наро-Мамисонской котловины был суд в Узагае, для жителей ущелья реки Малая Лиахва – святилище Джеры-дзуар и др.

В своих действиях осетинский суд руководствовался только адатами, вследствие отсутствия письменных кодексов и законов. «Адат, – пишет Г. Т. Лиахвели, – это правило, норма, имеющая силу обычая: норма, издавна, очевидно, под влиянием исторических обстоятельств зародившаяся в народе и затем освященная веками, совершенно укоренившаяся. Таких адатов не очень много, их должен был знать каждый заседатель древне-осетинского суда и по ним решать дело, только в делах не очень важных действовали собственный опыт и распорядительность тёрхоны лёга» [4].

Таким образом, судебная практика не кодифицировалась, хотя отдельные элементы прецедентного права в обычном праве осетин прослеживаются в виде народных преданий и песен, в которых торжествуют закон и справедливость, а в позднее время решения записывались [9].

С 1870 года в результате судебной реформы и принятия «Положения об аульных сходах» роль Ныхаса в Осетии как общинного института самоуправления и посреднического суда значительно снизилась и уже в период советской власти сошла на нет.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что основной функцией осетинского суда являлось третейское разбирательство дела, посредничество между враждовавшими сторонами, примирение кровников, а вместе с этим и установление размеров компенсации за причиненный ущерб, особенно в делах кровных, где месть чаще всего уступала место материальному возмещению крови. В этих условиях незаменимой становилась роль медиатора, которому принадлежала главная роль

в установлении порядка, проведении объективного процесса и вынесении справедливого приговора [10].

В настоящее время медиация утверждается в новых формах и в двух направлениях: формальном, с участием специально формируемых органов и структур, и на неформальном уровне, с участием посредников из числа авторитетных представителей общества.

Введению института медиаторов государство придает важное значение, облекая практику внесудебного посредничества в правовые одежды. По мысли инициаторов утверждения медиации медиаторы должны облегчить жизнь перегруженным работой служащим Фемиды, а граждан избавить от хождения по судам. По данным Ассоциации юристов России, с начала этого года количество гражданских исков в стране увеличилось в разы [5]. Если так будет продолжаться и дальше, говорят эксперты, России грозит паралич судебной системы. Выход из сложившейся ситуации специалисты видят в развитии альтернативных методов разрешения споров. Одним из верных способов снизить нагрузку на людей в мантиях они считают внедрение института медиации. В Европе и США медиация уже давно стала привычным способом разрешения конфликтных ситуаций. К примеру, в Америке с помощью примирительных процедур разрешается до 80% споров. В России о медиаторских судах еще мало кто слышал. Большинство россиян пока путают медиацию с медитацией (впрочем, как шутят сами медиаторы, связь между этими далекими друг от друга понятиями все-таки существует: если бы люди больше медитировали, они реже обращались бы в суды) [5]. Воспользоваться услугами независимого посредника можно, если предмет конфликта лежит в сфере межличностных (семейных или соседских), трудовых или коммерческих отношений.

Вместе с тем, по-прежнему не менее эффективно действует народная практика улаживания конфликтов. Легче всего примирять стороны удастся в случае автомобильной аварии или непредумышленного убийства. Еще проще решать имущественные споры и бытовые конфликты. Непросто, а порой безрезультативно, пытаться уладить последствия умышленного

убийства и нанесения увечий.

Сам процесс примирения во многом схож с древней традицией. Здесь также главными действующими лицами являются старшие рода или фамилии, существуют и формы материальной компенсации.

В 90-х годах в Южной Осетии, по причине военного лихолетья и отсутствия верховенства закона, судопроизводство по большей части носило формальный характер. Сила оружия превалировала над правосудием. Поэтому именно медиация считалась более действенным способом разрешения последствий совершенных правонарушений.

В настоящее время в Осетии медиация также является действенным средством внесудебного разрешения конфликтных ситуаций. Привнесение на современное правовое поле народной медиации свидетельствует об инновационном характере перемен в этой сфере.

Отметим, что медиаторский суд применим и в отношениях между представителями соседних народов, как универсальное средство примирения сторон.

Около двух лет назад на федеральной трассе «Кавказ» в районе станицы Змейской произошла трагедия. В результате недоразумений и ссоры произошло неумышленное убийство жителя Чеченской республики.

Представители фамилии участника трагедии, жителя Северной Осетии, обратились к муфтию Х. Гацалову с просьбой посодействовать в примирении сторон.

Муфтий республики, разобравшись в ситуации, активно включился в процесс переговоров. Переговоры проходили тяжело, возможность примирения временами казалась нереальной. Надо сказать, что чеченская сторона, куда обратился муфтий, это и Духовное управление Чеченской Республики, Совет старейшин Чечни и Администрация Главы Чеченской республики и ученые-богословы приняли в разрешении этого противостояния самое активное участие.

Несмотря на все трудности, примирение все же состоялось. В селении Закин-Юрт по предварительной договоренности приехало более 250 человек из Северной Осетии. Поддержать

фамилию, искавшую примирения, приехали родственники и друзья из всех районов Республики [1].

Положительные результаты деятельности медиаторских судов свидетельствуют о том, что и сегодня веками выработанные формы правовой культуры, наполненные новым смыслом, адекватным современности, могут и должны быть задействованы.

Примечания

1. *Газдаров Т.* По закону гор. Примирение кровников осетин и чеченцев/Информационно-аналитический портал ON KAVKAZ //Электронный ресурс. Режим доступа: www.onkavkaz.com
2. *Гакстгаузен А. С.* Закавказский край. – СПб, 1857, часть 2.
3. *Григорянц С. А.* Применение медиации как способа разрешения споров в сфере предпринимательства/Журнал «Наука и образование: хозяйство и экономика; право и управление»// 2015 г. № 5.
4. *Лиаквели Г. Т.* Древний осетинский суд // Юридическое обозрение. Тифлис, 1889 г.
5. *Лисичкина И.* Российские суды разгрузят с помощью медиаторов // Газета «Версия», 2016 г, № 14.
6. *Мансуров Н. С.* Обычный суд у осетин // Газета «Каспий», 1894 г. № 38.
7. Федеральный закон «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)» от 27.07.2010 N 193-ФЗ // Российская газета. N 168, 30 июля 2010.
8. *Хетагуров К. А.* Собрание сочинений. – Владикавказ: Ир, 2000. Т.1. – 483 с.
9. *Чеджемов С. Р.* Новое – хорошо забытое старое // Газета «Северная Осетия». 2010 г., № 140.
10. *Цховребова М. К., Бетеева М. М.* Медиация как способ судопроизводства по обычному нраву // Журнал «International scientific review». – 2015 г. Выпуск 2 (3).

К. Р. Дзалаева

**ПРОБЛЕМА ПРИОБЩЕНИЯ
НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА
К ОСНОВАМ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ
В ОЧЕРКЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЯ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ
СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ
ГУЦЫРА ШАНАЕВА «КОЕ-ЧТО О ГОРЦАХ»**

*Исследование проведено в рамках Программы
фундаментальных исследований Президиума РАН
«Историческая память и российская идентичность»*

Одним из важнейших результатов интеграции Северного Кавказа и Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв. было их социально-культурное взаимодействие, пронизывающее все сферы общественной жизни и приводящее к трансформации системы ценностных ориентиров и потребностей горцев. Лучи просвещения, озарившие Северный Кавказ и способствовавшие распространению имперской идеологии, неизбежно приносили свои плоды. Наиболее полезным из них, с точки зрения государственных интересов России, стало зарождение процесса формирования национальной интеллигенции в регионе, представители которой впоследствии выступили в качестве уникального и надежного посредника в деле сближения с «началами русской жизни» и привития в народной среде ее ценностно-нормативных основ, главными из которых являлись принципы государственности и идентичности. Северокавказская интеллигенция, стремящаяся к улучшению качества жизни среди земляков, искренне видела их светлое будущее в принятии российской государственности, в связи с чем предпринимала немалые усилия по распространению и популяризации новых ценностей, важнейшей из которых являлось образование: «да и кому же не знать лучшие истинные нужды своего народа, его потребности в данную минуту, иметь возможность все это обосновать на знании законодательства, статистических данных, как не народной интеллигенции» [1]. Ее влияние на народ с каждым днем возрастает благодаря ее демократизму в благороднейшем смысле этого слова.

Одним из видных представителей этой народившейся интеллигенции был Гуцыр Текаевич Шанаев (1836–1892). Сохранились некоторые биографические сведения, согласно которым он окончил Павловский кадетский корпус, участвовал в русско-турецкой войне 1877–1878 гг., значился прапорщиком в составе 1-й сотни Терско-Горского Конно-Иррегулярного полка, был награжден знаками отличия Военного ордена III и IV степеней по месту его службы при инспекторе земской стражи Эриванской губернии подполковнике Наврузове.

Выйдя в отставку, Г. Шанаев получил юридическое образование. В 1882 году впервые Гуцыр заговорил об организации «Общества по распространению образования и технических сведений среди горцев», основной целью которого было содействие школьному образованию, открытию школ для горцев, оказанию материальной помощи учащимся. В 1883 году он переехал в Екатеринослав, где служил привилегированным членом Окружного суда. Однако и вдали от родной Осетии он продолжал оказывать действительную помощь обществу и призывал своих знакомых оказывать материальную поддержку [2].

Гуцыр Шанаев проявил большой интерес к истории родного народа, научному изучению его жизни. Наряду с другими осетинскими интеллигентами он сотрудничал с Вс. Ф. Миллером, участвуя в сборе этнографического материала в отдаленных уголках Осетии. Еще во время учебы он стал писать свои работы по истории и этнографии. Проникшись идеей просвещения и утверждения российской гражданственности, Гуцыр Шанаев выразил свои взгляды на проблему приобщения народов Северного Кавказа к основам российской государственности в очерке «Кое-что о горцах», в котором основное внимание он уделит вопросу отбывания воинской повинности на Кавказе и образованию горцев.

Являясь сторонником гражданского развития, Г. Шанаев выступает за необходимость несения общей тягости государства наравне с остальными его гражданами и видит в исполнении горцами воинской повинности на общем основании большое значение для будущей гражданственности северокавказского края.

Как известно, согласно Уставу о воинской повинности 1874 года, его действие не должно было распространяться на казачье население, несущее военную службу в установленном для него порядке, а также на некоторых инородцев, на Закавказский край и другие отдаленные местности, поименованные в Указе Александра II Правительствующему Сенату, для которых были изданы особые Положения [3].

В 1886 году была введена общая воинская повинность и для христианского населения Кавказа, магометане Кавказа были обложены особым налогом, взамен натуральной повинности: «Из горных племен Кавказа только православная Осетия была призвана в ряды армии – для сынов ее был учрежден Осетинский конный дивизион, являющийся для молодежи Осетии прекрасной школой их любимого воинского дела... Осетины магометане – (на 300 тыс. осетинского населения 25 тыс. душ магометан) – испросили себе также право на равных нести воинскую службу [4].

Г. Шанаев с сожалением отмечал, что для горцев личная воинская повинность была заменена денежной, что если бы закон о воинской повинности на Кавказе вступил в силу ранее, то «теперь, в виду надвигающихся политических усложнений в Европе, значительный контингент воинственных кавказских народов успел бы уже войти в ряды армии, и мы могли бы убедиться воочию, что эти храбрые племена с достоинством поддержали бы честь русского оружия и тем оправдали бы свою историческую репутацию. С другой стороны, горные племена Кавказа, исполняя воинскую повинность на общем основании и являясь товарищами чисто русских людей в одном общем деле, стали бы легче усваивать культурные начала и, в конце-концов, скорее бы пришли к сознанию необходимости более тесного общения с Россией, а подобное сознательное сближение окраины с центром только и можно считать началом истинного объединения и вообще прочной формой совместной политической жизни одного народа с другим [5]».

Г. Шанаев полагает, что одинаковое отношение коренного населения Северного Кавказа к исполнению закона о всеобщей военной службе и принятие им дальнейших реформ воз-

можно лишь при условии, когда Россия откроет горцам путь к умственному развитию и знанию русского языка, что даст им возможность осознать преимущество новых форм жизни над отжившими. «Пока же они не знают русского языка, пока они не имеют ни малейшего понятия о формах и целях государственной жизни, невозможно, – утверждает Г. Шанаев, – обвинять горцев, как это делают некоторые, в том, что они не хотят или не могут усвоить себе русскую гражданственность... горцы усваивают формы новой жизни медленно и чрезвычайно осторожно, разбирая при этом, что следует принять и от чего следует воздержаться. Но зато изучение русского языка и грамоты они считают делом безусловно необходимым и для осуществления его горцы не останавливаются ни перед какими жертвами [6].

Вдаваясь на страницах очерка в небольшой экскурс в недавнюю историю, Г. Шанаев справедливо замечает, что российская сторона изначально использовала образование с тем, чтобы смягчить воинственные нравы горцев и ослабить влияние местных князей на народ, отчасти прибегая к насильственным методам, развив институт аманатства, отправляя детей влиятельных северокавказских князей и дворян в виде аманатов на воспитание в столичные кадетские корпуса, где они впитывали сызмальства основы русской культуры и гражданственности. Возвращаясь на родину, эти юноши сдерживали воинственные инстинкты земляков и способствовали укреплению гражданственности среди соотечественников.

Автор утверждает, что образование горцев ведет к их добровольному и осознанному разоружению и является для России гарантией спокойствия в регионе, что «культурный горец, под влиянием школы и условий европейской жизни, усваивает, вместе с понятиями образованных людей, и стремление защищать мирный порядок вещей, который лучше обеспечивает его привычки и интересы [7].

Далее, рассуждая об идеи разоружения горцев, Г. Шанаев убедительно доказывает, что этим методом невозможно нивелировать воинственность горцев, ибо «воинственность народа не фрак, который берется напрокат, а такая способность, кото-

рая воспитывается и приобретает в течение ряда веков и... не всякий народ может обладать этим воинственным духом», что прежде всего надо влиять на душу горца как источник воинственности, а не на форму ее проявления, потому как даже не имея понятия о холодном и огнестрельном оружии, горцы, при необходимости, вели бы борьбу дубинами и камнями, что можно и не нося оружие быть человеком храбрым и воинственным, и приводит в пример цивилизованных шотландцев, швейцарцев, норвежцев и басков, которые давно утратили привычку ношения оружия, но на деле не раз доказывали свою воинственность, не меньше, чем кавказские горцы» [8]. Затем, Г. Шанаев выводит свою теорию о свойственности воинственности и сурового нрава для всех горцев, подробно останавливаясь на народах, живущих в совершенно разных уголках планеты, опираясь на данные исторической науки и объясняя ее длительной необходимостью борьбы за выживание (небольшие горные племена кассорогодов, манджуров, керуанцев, друзов, маронитов, майонтов, арнаутов, черногорцев и др.).

В итоге этих рассуждений Г. Шанаев приходит к выводу, что воинственность «есть принадлежность характера не одних кавказских горцев, а скорее проявление духа, общего горной природы человека как на полюсах и тропиках, так и на экваторе, где этот дух, как часть природы человека подчиняется таким же определенным законам, каким подчиняются вообще наши мысли, желания и действия..., и если «надобно развенчать воинственное чувство кавказских горцев», в чем он не видел никакой пользы для интересов государства, то следует «иметь дело с первичной причиной, которой оно порождается, а не с последствиями ее, т. е. не с ношением или не ношением оружия», а раз воинственность горцев нельзя уничтожить разоружением, то «надо эту способность эксплуатировать и направлять ее так, чтобы она приносила лишь пользу, а не вред целям государственным» [9]. По мнению Г. Шанаева, если дать горцу должное понятие о силе, средствах и могуществе России, то у него «разом пропадет всякое сомнение о том, что пред его храбростью никто не устоит, и он, узнав настоящую цену своей силе, делается, – как и все, – честным русским граждани-

ном», в связи с чем, совершенно не следует убивать военные способности горцев, приобретающиеся веками, а необходимо лишь задать этим способностям должное направление. И лишь в этом случае способности эти пойдут на пользу государства, как в борьбе с внешними его врагами, так и в сдерживании неосмысленных и безрассудных порывов большинства горского населения, ибо образованные горцы – наилучший противовес внешним подстрекателям, эксплуатирующим инстинкты и фанатизм темных обитателей гор» [10]. Всего этого, согласно убеждениям Гуцъра Шанаева, можно достичь посредством школы, специфика организации которой требует самостоятельного специального рассмотрения.

Важное значение образования и взаимосвязь его с несением воинской службы и утверждением общероссийской государственности, в период второй половины XIX – начала XX вв. признавались на всех уровнях, в том числе и на высшем. В Манифесте о всеобщей воинской повинности от 1 января 1874 года император Александр II, предвкусывая волнения в обществе в связи со страхами чрезмерной милитаризации государства, указывал на то, что он не стремится отступить от начал, которым следовал ранее: «Мы не ищем, как не искали до сих пор, блеска военной славы и лучшим жребием, ниспосланным Нам от Бога, почитаем вести Россию к величию путем мирного преуспеяния и всестороннего внутреннего развития. Устройство могущественной военной силы не остановит и не замедлит этого развития; оно, напротив, обеспечит правильный и непрерывный ход оною, ограждая безопасность Государства и предупреждая всякое посягательство на его спокойствие. Даруемые же ныне важные преимущества молодым людям, получившим образование, да будут новым орудием к распространению в народе Нашем истинного просвещения, в котором Мы видим основание и залог его будущего благоденствия» [3].

Северокавказская интеллигенция, ярким представителем которой и являлся Гуцър Текаевич Шанаев, проникшись идеями утверждения государственности, гражданственности и общероссийской идентичности, смело и планомерно популя-

ризировала их на своей малой родине, являясь связующим звеном между государством и императором как его воплощением и своими соотечественниками, приобщая к новым ценностям представителей всех социальных слоев и групп, возложив на себя миссию просветительства и пропаганды мирного поступательного развития и интеграции в большую семью российских народов на равных основаниях.

Примечания

1. *Баев Г.* Письма осетина // Казбек. 1905. №2163.
2. *Шанаева Е.* Сквозь годы и века: Родословная Шанаевых. Владикавказ, 2006. с. 98.
3. Полное собрание законов российской империи. Собрание второе. Том XLIX. Отделение первое. 1874. От №52982–53684. Санкт-Петербург, 1876. с. 1.
4. *Баев Г.* Боевая служба осетин. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1991. 68 с. Составления и примечания Р.С. Бзаров. Текст печатается по изданию: Баев Гаппо. Боевая служба осетин. Владикавказ: Типография Н.Г. Габисова, 1915. с. 44.
5. *Шанаев Г.* Кое-что о горцах. Тифлис, 1888 с. 4
6. *Шанаев Г.* Указ. соч. с. 11.
7. *Шанаев Г.* Указ. соч. с. 35.
8. *Шанаев Г.* Указ. соч. с. 40.
9. *Шанаев Г.* Указ. соч. с. 57.
10. *Шанаев Г.* Указ. соч. с. 67.

**ФАМИЛЬНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ В ОСЕТИИ:
ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

*Исследование выполнено при поддержке РГНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного
наследия Северной и Южной Осетии»*

Структура осетинского традиционного общества в значительной степени была представлена семейными объединениями, функционировавшими на нескольких уровнях – патронимии *иу артæй расæугæ*, собственно фамилии *мыггаг* и семейные союзы, братства *æрвадæлтæ*. Территориальные, экономические, общественные и идеологические связи семейных объединений органично вписывались в жизнедеятельность сельской общины. Самым узким из родственных объединений была патронимия. Осетинские названия этого родственного института – *иу артæй расæугæ* (от одного огня разошедшиеся), *иу фыды фырттæ* (дети одного отца), *дыггаг хæдзар* (второй дом) подтверждают высказанное осетинскими исследователями положение о происхождении патронимии в результате сегментации большой семьи [1,165; 2,144; 3,95]. Патронимия заполняла вакуум в традиционной хозяйственной, общественной и идеологической сферах жизнеустройства, который появился с разложением большой семьи.

Родственная группа *мыггаг* – фамилия, включавшая несколько патронимий – реально существовавший союз, основанный на кровном родстве. Каждая *мыггаг* именовалась по имени своего предка. В экономическом отношении это объединение состояло из отдельных самостоятельных хозяйственных единиц – неразделенных и малых семей, связанных обязательствами взаимопомощи. Самоорганизующие функции фамилии, как и других родственных союзов, были связаны с деятельностью семейного совета и старшего фамилии. Черты коллективизма в хозяйственной жизни *мыггаг* проявлялись в форме различных видов родственной взаимопомощи. Главным интегрирующим фактором было сознание кровного родства, а основными правилами общения – солидарность и взаимность

между семьями. Общность культа, святилища, башни, кладбища спланировали этот коллектив не меньше, чем наличие общей собственности на средства производства.

Наряду с фамилиями у осетин, как и многих других народов Северного Кавказа, существовал институт, именуемый фамилией второго порядка – *æрвæд*. *Æрвæдæлтæ* (братства) представляли собой более широкий круг родственников, объединяющий иногда 4–5 фамилий, имевших общее происхождение от одного отдаленного предка. *Æрвæдæлтæ* возникали в результате разрастания фамилий первого порядка [1,166–167]. Отношения между членами братств были менее тесными, чем в рамках фамилий. Но *æрвæдæлтæ* по отношению друг к другу несли определенные обязанности: оказывали материальную помощь в случае смерти кого-либо из них, приглашали на торжественные события, общие праздники, соблюдали экзогамию. Почти все осетинские фамилии входили в братства. Состав братств не был стабильным. В пореформенный период в связи с массовым переселением осетин на равнину члены *æрвæд*, отдаляясь друг от друга территориально, стали забывать родственные связи с первоначальной основой.

Все указанные родственные объединения сохраняли свои функции в течение долгого времени, но синергетическая значимость патронимии оказалась самой существенной. Одним из ее основных признаков считалось территориальное единство. В горах семейно-родственные группы занимали нередко отдельный поселок или даже несколько смежных селений. В изучаемый период еще сохранялось несколько селений в горах, называвшихся по фамилии жителей, например, *Беритыхъæу* (село Бериевых, 5 дворов), *Козатыхъæу* (село Козаевых, 20 дворов), *Хозитыхъæу* (село Хозиевых, 20 дворов), *Бирагтыхъæу* (село Бираговых, 22 двора) [4]. Однако, большинство осетинских селений в рассматриваемый период были многофамильными. В них отчетливо прослеживалось поквартальное расселение семейно-родственных групп *иу артæй расæуæ*.

Среди многофамильных поселений можно выделить несколько разновидностей. Одну из них представляли такие села, где одна патронимия по занимаемой территории, числу дво-

ров, значению и влиянию имела приоритет над другими жителями села [5]. Другую разновидность многофамильных поселений представляли села, имевшие несколько кварталов и улиц, застроенных домами близких родственников [6].

Территориальные ресурсы со временем исчерпывались, регулируя естественным образом численность и размеры патронимических поселений. С течением времени происходило нарушение территориального единства *иу артæй расæугæ*. Это объясняется, главным образом, массовым переселением осетин-горцев на равнину в результате острого безземелья в горах. В течение всего пореформенного периода на равнине образовывалось множество новых сел из выходцев из различных горных ущелий Осетии. Например, в плоскостном селении Гизель в 1912 г. представители 66 фамилий были расселены по 594 дворам, причем каждая из семейно-родственных групп занимала не более 4–6 дворов [7].

Осетины старались переселяться на новые места, как правило, несколькими родственными семьями. Состав равнинных сел отличался своей многофамильностью, но при этом очень редко встречались случаи, когда отдельная семья переселялась на новое место самостоятельно. Переселяясь на равнину, *иу артæй расæугæ* старались селиться компактно, образуя часто целые улицы, кварталы. В квартале компактного родственного расселения дома располагались рядом, их дворы могли быть связаны внутренними переходами или перелазами, иногда имелся и общий двор.

Масштабный процесс массового переселения осетин на равнину не мог не нарушать территориального единства всей патронимии, одни члены которой становились равнинными жителями, а другие оставались в горах.

Сильным фактором разрушения территориального единства патронимии были семейные разделы, т. к. обычное право осетин допускало куплю-продажу земли: выделившаяся семья могла продавать свой земельный участок «чужеродцам», если не находилось покупателя среди родственников [1,165].

Широкое развитие получали внутриквартальные и межквартальные отношения, происходило функциональное пе-

реплетение патронимических и соседских отношений, которые стали мало отличаться друг от друга. При существовании подворной собственности соседи, также как и родственники, нередко имели в общем пользовании некоторые хозяйственные постройки, сообща пользовались сельскохозяйственным инвентарем, вступали в супряги и т.д. Как указывал М. Ковалевский, «... то, чем владел раньше сообща род, расселенный в нескольких селениях, теперь принадлежит тем же селениям, но связанным уже не родственным, а территориальным признаком, так как здесь уже поселились и чужеродцы» [8,130].

Соседская трудовая и материальная взаимопомощь со временем становилась такой же обязательной, как и родственная. Институт соседства глубоко проникал в быт осетин. Но традиция родственного расселения *иу артæй расæугæ* была у осетин настолько сильна, что и в указанных условиях многие патронимии сохранили территориальное единство и более того, на равнине даже образовывались новые патронимические кварталы, улицы, отсеки *сых, зылд* [1,165].

Между семьями *иу артæй расæугæ* существовали тесные экономические связи, особенно заметные в условиях локализации родственной группы в пределах квартала или села. У членов патронимии существовала определенная общая собственность, представленная чаще всего пастбищными или сенокосными угодьями, колодцем, током, мельницей, каким-либо сельскохозяйственным или домашним инвентарем (например, большие кухонные котлы), некоторыми видами транспортных средств, хозяйственными помещениями [9,93; 2,213; 1,165].

Следует отметить, что, несмотря на наличие общепатронимической собственности, семьи одной патронимии не являлись единым производственным коллективом, каждая из них самостоятельно владела своим имуществом. Главной же, ведущей функцией патронимической организации, в которой в основном проявлялись экономические связи близкородственных семей, была трудовая и материальная взаимопомощь.

Осетинская повседневность предусматривала определенный регламент межродственного взаимодействия. Взаимопомощь проявлялась во время многих трудовых процессов

сельскохозяйственного цикла. Например, при пахоте и посеве несостоятельным, нетрудоспособным родственникам обрабатывали землю или давали займы тягловый скот и инвентарь. Родственники, которые чаще всего были еще и соседями, часто объединялись в супруги. Совместные работы широко практиковались при уборке урожая, а некоторые трудоемкие операции, как например, очистка кукурузных початков, очень редко производились силами отдельных семей. К помощи родственников часто прибегали при стрижке овец, обработке шерсти [2,213].

Традиционной практикой межродственного, а позднее и межсоседского взаимодействия оставался *зиу* – обычай разовой массовой помощи общинникам, который устраивался во время обработки поля, уборки хлеба, сенокосения, строительства башен, жилищ, различных построек. Женщины во время *зиу* занимались обмазкой домов глиной, расчесыванием шерсти, валянием войлока, бурок и т.п. Взаимопомощь оказывалась во время стихийных бедствий, неурожаев.

Довольно ощутимо проявлялась взаимопомощь родственных семей в повседневном быту. Престарелые, больные, все, нуждающиеся в помощи, свободно обращались к родственникам и отказывать в помощи было не принято. Такой отказ рассматривался как безнравственный поступок, которого было вполне достаточно, чтобы вся *иу артæй расæугæ* потеряла свой авторитет в селе. К оказанию помощи родственнику толкало не только чувство родства и обязанность, но и общественное мнение. По наблюдениям современников, в Осетии трудно было увидеть нищего, «нищих нет, хотя есть очень бедные. Бедным помогают те, которые побогаче и до нищенства не допустят. Точно также и больных, и идиотов и т.п. не оставляют на произвол судьбы; они пользуются сочувствием и уходом со стороны родных» [10,245]. В 1896 г. А. Ардасенов писал, что «ни одна фамилия еще не отвернется от своего члена и не бросит, не пустит побираться... по дворам» [11,35].

Родственная взаимопомощь ярко проявлялась в гостеприимстве, что делало этот институт не только семейным, но и семейно-родственным. У осетин, как у многих других народов

Северного Кавказа, существовали патронимические кунацкие (одна на несколько дворов). Гости принимали и обслуживали мужчины не только приютившей его семьи, но и их родственники и соседи.

Семейно-родственная группа *иу артæй расæугæ* не была замкнутым миром. Являясь составной частью более широких родственных объединений – *æрвадæлтæ*, *мыггаг*, она входила в сельские общества. И соседи, и семьи, входившие в *мыггаг* и *æрвадæлтæ*, тоже были связаны правом и обязанностью взаимопомощи.

Во время похорон на близких родственников также ложилось гораздо больше обязанностей. Поскольку обычай запрещал в течение трех дней зажигать в доме покойного печь и готовить пищу, близживущие родственники принимали в своем доме прибывших на похороны издалека. Со временем все эти функции прочно закрепились за соседским обществом, эта практика со всей очевидностью проявляется в современной повседневности.

Осетинская семья с детства прививала детям уважение к родственникам, особенно к старшим. Без совета со старшими членами патронимии не решался ни один жизненно важный вопрос. По особо важным случаям собирались семейно-родственные советы. Все члены патронимии были связаны круговой порукой, из их числа обычно избирались соприсяжники обвиняемого на суде. Еще важнее была семейно-родственная взаимответственность при кровомщении.

Большую значимость в духовной жизни осетин имела общепатронимическая идеология. Естественным, но в высшей степени интегрирующим фактором следует признать наименование патронимии, состоявшее из собственного имени предка данной патронимии с присоединением патронимической приставки «тæ». Все носители этого фамильного имени строго соблюдали экзогамию, имели общие святилища, места поклонения, общие ритуальные праздники, в том числе пиршества в честь общих покровителей – *дзуар*, которые устраивались в доме старшего из членов патронимии [1,166]. Члены патронимии имели обычно отдельное кладбище или участок на общем

сельском кладбище, могли иметь свою башню.

Являясь составным элементом сельской общины, фамильные объединения у осетин гармонично вписывались в структуру села. В одном селе, как правило, проживало несколько семей, которые поддерживали друг друга и морально, и материально, но одновременно находились в определенном подчинении сельских общин. Например, каждая патрионимия имела своего старшего *хистæр*, но власть этих старших была ограничена общинным сходом [12,43]. Если последний постановлял наказать какого-нибудь общинника общесельским бойкотом *къоды*, члены патрионимии обязаны были подчиниться решению схода и прекратить общение с виновным. Если даже *иу артæй расæугæ* имели в общепатрионимической собственности некоторые участки покосной или пахотной земли, они не могли начинать покос и пахоту, так же как и все остальные общинники, без разрешения общинного схода и участия в устройстве общесельского праздника *атиаг*. У осетин не было чисто родственных праздников, соседей и всех общинников приглашали на все мероприятия, даже на фамильный *куывд*.

Традиционная система самоорганизации родственных объединений, несмотря на социальное расслоение общества, демонстрировала свою устойчивость, родственные связи оставались мощными регуляторами жизни осетинского социума. Но в эпоху пореформенной модернизации соседство как социальный инструмент, заполняло тот вакуум в традиционной хозяйственной и общественной жизни, который появился с разложением фамильных связей. Это явление существенно отличает осетинский социум от соседских сообществ, что подтверждается и современными социальными практиками.

Известно, что в 1990 – е годы, на начальном этапе процесса возрождения традиционной культуры, заметную роль играли фамильные объединения, возрождающаяся консолидация которых выражалась в создании фондов, проведении фамильных пиршеств, попытках восстановления башен и других объектов фамильного наследия. Одним из самых удачных и эффективно действующих объединений стал фамильный союз Гусовых «Гуш», получивший статус юридического лица. Основными на-

правлениями деятельности этого союза стали благотворительность, поддержка учащейся молодежи и малоимущих, воспитание подрастающих поколений, забота об их нравственном и физическом здоровье. Были созданы спортивный клуб «Гуш», совет ветеранов фамилии, официальный сайт объединения, активно проводились генеалогические исследования, семейные собрания. Усилиями весьма значительной предпринимательской группы людей в фамилии были организованы и проведены благотворительные акции культурной и социальной направленности [13].

Однако столь успешный опыт не распространился на другие семейные объединения, деятельность многих из них ограничилась проведением семейных пиршеств.

В программе некоторых общественных движений этот вопрос до сих пор занимает одну из ключевых позиций. Например, деятельность общественного движения «Иудзинад» направлена в том числе, и на содействие созданию и развитию семейных союзов с целью популяризации традиционных духовных ценностей и нравственных начал *ирон æгъдау* в жизни фамилии и осетинского народа в целом. Большое внимание уделено воспитанию молодежи в духе лучших традиций осетинского народа. Важной задачей семейных союзов признается содействие в закреплении семейных – родовых земельных участков за семейными союзами, участие в восстановлении семейных башен, проведение генеалогических исследований.

Общественное движение «Иудзинад» пытается объединить всех желающих узнать историю своей фамилии, найти свои корни, справедливо полагая, что изучение истории своей семьи, своего рода делает человека богаче, позволяет ощутить единство с прошлыми поколениями, приобщиться к их духовным богатствам. Представления о «возрождении исторической памяти народа на примере истории рода и развитие традиций историко-родословных исследований», намерения координировать генеалогические поиски и исследования, а также «установление и поддержание связей между людьми, занимающимися генеалогией, при этом неважно специалисты они или любители» заслуживают уважения и понимания. Однако

«любительская» история, воплощенная в роскошных изданиях по истории отдельных фамилий, слишком часто порождает лженаучные сведения, недостоверное знание и наносит ущерб обществу и науке. Генеалогия – это научное направление, и как всякая наука, развивается по определенным методологическим принципам. Поэтому общественные организации не должны брать на себя роль профессиональных историков, а привлекать последних к столь важной работе. Декларируемые мероприятия – публичные заседания и лекции, тематические выставки, семинары, мастер-классы и другие также должны проводиться с помощью специалистов. Любителям правильнее всего ограничить свой круг деятельности сбором полевого материала по правильно составленным анкетам и тесно взаимодействовать со специалистами.

Тем не менее, вполне позитивным представляется стремление общественных движений вести работу с осетинскими семейными объединениями, выявлять бытующие формы их консолидации. Так усилиями «Иудзинад» выявлено, что семейные объединения Газзаевых, Зангиевых, Токовых и Соховых создали семейные советы, молодежные советы и фонды, главным направлением своей деятельности объявили выявление лиц, злоупотребляющих спиртными напитками, индивидуальную работу с ними, привлечение родителей и авторитетных лиц из фамилий к воспитанию нарушителей, «контроль за учебной молодежи, их культурным развитием и нравственным воспитанием». Другим направлением деятельности объявлено оказание материальной и моральной поддержки малоимущим и многодетным семьям. Семейный совет Хетагуровых создал Родовой Союз «Хетаг», зарегистрированный как юридическое лицо.

Определенные попытки консолидации общества на основе родственных объединений предпринимаются и в Южной Осетии. Как отметил председатель югоосетинского отделения МОД «Высший Совет Осетин» Р.Х. Гаглойти, на стадии формирования 16 семейных объединений. «Организация семейных ныхасов в Осетии проходит на основе отдельного Положения о семейном Ныхасе. При этом возникают не-

стандартные ситуации. Например, несколько фамилий являются родственными-арвадæлта, и возникает проблема какой фамилией именовать семейное объединение. Так, фамилии Джисоевых, Битиевых, Гассиевых, Магкоевых, Кокоевых соотносятся с коренной фамилией Хубуловых. Возникает дилемма: создавать для каждой фамилии свое объединение или общий семейный ныхас Хубуловых, – делится сомнениями Р. Гаглойти. На юге Осетии также считают, что главной функцией семейных советов является работа по воспитанию молодежи в духе патриотизма.

Важным направлением деятельности семейных объединений следует признать межэтническое родственное общение. Известно, что у осетин и соседних народов немало общих семейных наименований, многие из которых отражают реальное родство. Традиции межсоседского родственного взаимодействия были разрушены в 1990 – х годах, задачу их восстановления сегодня ставят многие фамилии. После многолетнего перерыва фамилии осетинских и ингушских Зангиевых провели семейный сход.

Однако эта практика не получила широкого распространения. Деятельность семейных объединений должна быть предметом постоянного исследовательского внимания, но предварительный анализ позволяет сделать вывод о том, что успешность функционирования отдельных семейных объединений определяется наличием в них состоятельных людей и их желанием вложить средства в полезные для фамилии акции. Современное состояние семейных объединений сложно рассматривать как характерное общественное явление, скорее речь идет о локальных мероприятиях, пока не имеющих системного характера и широкой общественной поддержки. Как и в пореформенное время XIX века, традиции семейной консолидации у осетин оказались слабее, чем у соседних народов, и явно уступили соседским сообществам.

Исследование традиций семейных и соседских объединений в современном осетинском обществе, в частности опыт их возрождения в постсоветское время, показывает, что не семейные, а именно соседские (*хæдзарные*) объединения имеют

большой самоорганизующий эффект, востребованность и перспективы развития.

Примечания

1. *Калоев Б. А.* Осетины. М.: Наука, 1971
2. *Магомедов А. Х.* Общественный строй и быт осетин (XVIII–XIX вв.) Ордж.: Ир, 1974. 367 с.
3. *Гаглойти З. Д.* Очерки по этнографии осетин. Тбилиси, 1974. 141 с.
4. ЦГА РСО-А. Ф. 30. Оп. 1. Д. 88. Лл. 161–204.
5. ЦГА РСО-А. Ф. 30. Оп. 1. Д. 83. Лл. 78–162; Д. 89. Л. 33–44; Д. 92. Л. 1–32.
6. ЦГА РСО-А. Ф. 270. Оп. 1. Д. 6. Лл. 1–76.
7. ЦГА РСО-А. Ф. 30. Оп. 1. Д. 72а. Лл. 1–71.
8. *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон (обычное право осетин в историко-сравнительном освещении). Т. 1. М., 1886.
9. *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1983. 262 с.
10. *Борисович К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // ЭО. М., 1899. № 1–2. с. 225–265.
11. *Ардасенов А. Г.* Указ. соч. с. 35
12. *Максимов Е., Вертепов Г.* Туземцы Северного Кавказа. Историко-статистические очерки. Владикавказ, 1892. Вып. 1
13. <http://www.gusov.name>
14. <http://iudzinad.ru>
15. <http://south-ossetia.info/familnyj-nyxas-kak-forma-samoorganizacii-obshhestva>

**Л. М. Гарсаев,
А. М. Гарсаев,
Т. С. Шаипова,
М. М. Гарсаева**

**ОБ ОБЫЧАЕ ГОСТЕПРИИМСТВА
И ИНСТИТУТЕ КУНАЧЕСТВА
У ЧЕЧЕНЦЕВ В XIX ВВ.**

Общеизвестно, что народы Кавказа, к их чести, испокон веков славились своим обычаем гостеприимства и куначества, насыщенным множеством предписаний и этических норм и имеющим многовековую историю. Обычай гостеприимства и институт куначества является составной частью общественного быта и духовной культуры не только чеченцев, но и других народов Северного Кавказа. Без его изучения представить четкое и полное представление об историческом и культурном развитии традиционного общества любого народа в рассматриваемое время невозможно. На наш взгляд, в этом актуальность выбранной темы.

Известными поэтами и писателями России и мира, а также иностранными исследователями и путешественниками достаточно подробно описан в Кавказоведческой литературе институт гостеприимства и куначества чеченцев и других народов Кавказа, хотя следует отметить, что до сих пор еще не выявлены и не объяснены некоторые стороны и своеобразные формы этого очень популярного, весьма привлекательного и одновременно сложного по своему характеру общественного института.

Так же, как и многие кавказские обычаи, гостеприимство по своему происхождению весьма архаично и в процессе своего исторического развития оно подвергалось глубоким изменениям, к тому же под сильнейшим воздействием феодальных отношений в XVIII–XIX вв. приняло не только новые формы, но и приобрело новые социальные функции, которые зачастую в корне отличались от предшествующих. Вместе с тем, гостеприимство показало свою удивительную жизнестойкость в сохранении некоторых традиционных черт, что способствова-

ло сохранению популярности этого обычая среди кавказских горцев [1]. Все это позволяло гостеприимству на Кавказе на протяжении длительного времени, как было отмечено, играть роль важнейшего общественного института, удовлетворяя потребности различных слоев чеченского общества.

В устном народном творчестве, особенно в пословицах и поговорках, важность обычая, доведенная до культа, отражается во всей полноте и многоплановости и многосторонности. При отсутствии централизованной власти, недостаточно выраженной государственности местных социально-политических образований, суровости военизированного быта, слабой развитости товарно-денежных отношений, институт гостеприимства был одним из важнейших каналов общения представителей разных селений, обществ, народов [2].

У всех народов Северного Кавказа гости делились на несколько категорий: специально приглашенные (званные гости), неожиданные (незванные гости, случайный путник) и гости, которые могли прийти без приглашения (соседи, родственники, односельчане). Соответственно ситуации проходил и прием гостей. Хозяин лично встречал гостей.

«Гостеприимство считается одной из добродетелей и исполняется в строгости всеми», – писал дореволюционный исследователь обычаев и традиций кавказских горцев И. Иванов [3].

«Чеченец и последнюю рубаху отдаст гостю», – вспоминает один из гостей, посетивших чеченцев. Главнейшим ритуалом гостеприимства у вайнахов, безусловно, являлся хлеб-соль (сискал), поэтому каждая вайнахская семья всегда припасала что-нибудь для гостей. Припрятавали для гостей и хозяйка, и хозяин дома. Когда гость накормлен и напоен, ему готовят постель в лучшей комнате. Были времена, когда хозяйская дочь или невестка помогали гостю снимать сапоги и верхнюю одежду. Теперь, конечно, этот обычай стал преданьем старины глубокой [4].

Вот как описывает писатель Л.Н. Толстой встречу Хаджи-Мурата в качестве гостя в 1851 г. в с. Махкеты его жителем, человеком среднего достатка по имени Садо: «Жена Садо несла

низкий круглый столик, на котором были чай, блины в масле, чурек – только что раскатанный хлеб и мед. Девочка несла таз, кумган и полотенце.

Садо и Хаджи-Мурат – оба молчали, пока женщины, тихо двигаясь в своих красных бесподошвенных чукьяках, устанавливали принесенное перед гостями. Эльдар же, устремив свои бараньи глаза на скрещенные ноги, был неподвижен, как статуя, во все то время, пока женщины были в сакле...

Несмотря на то, что Хаджи-Мурат более суток ничего не ел, он съел только немного хлеба, сыра и, достав из-под кинжала ножичек, набрал меду и намазал его на хлеб... Эльдару хотелось еще есть, но он так же, как его мюршид, отодвинулся от стола и подал Хаджи-Мурату таз и кумган» [5].

Один из законов и обязанностей хозяина дома, принявшего гостя – это защита его жизни, чести, имущества, иногда даже с риском для собственной жизни. Даже если гость позволяет себе относительную вольность, хозяева должны относиться к нему снисходительно и терпеливо. У вайнахов обычай гостеприимства доходил до самопожертвования. Законы гостеприимства были священны. Хозяин нес ответственность за гостя. Обидеть его означало обидеть, оскорбить хозяина. Нередко бывали случаи, когда хозяева брались за оружие и умирали, защищая гостя. Даже враг, попросивший убежища или оказавшийся под крышей чужого дома, подпадал под законы гостеприимства. За убийство гостя мстили хозяин и его семья [6].

Так, по свидетельству исследователя Н. Грабовского «несмотря на самую жалкую обстановку жилищ, нищету и бедность, встречаемые на каждом шагу, горцы отличаются чрезвычайно радушным гостеприимством. Кроме наружных знаков почтения к гостю, самый беднейший из жителей старается окружить его всевозможным довольством. По понятиям горцев, гость – лицо священное для них; украсть что-нибудь у гостя – значит кровно обидеть хозяина, у которого он остановился. Этот хозяин также считает величайшим стыдом для себя позволить арестовать или вообще обидеть ступившего на порог его сакли человека. Было нередко, что в подобных случаях хозяева брались за оружие и умирали, защищая гостя» [7].

Древнему обычаю гостеприимства чеченцы следовали всегда. И проявляли они его к любому доброму человеку, независимо от его национальной принадлежности. Достаточно сказать, например, что в тридцатые годы прошлого века, когда на Украине разразился голод, люди в поисках хлеба разъехались по всей стране. Немало украинцев в тот период оказалось и в наших краях. Немало украинцев оказались в тот период и в Чечне. «Тогда многие чеченские семьи дали приют голодным, раздетым ребятишкам. Украинские дети росли вместе со своими чеченскими сверстниками, делили скудный кусок хлеба, тепло очага. И по сей день в Грозном, в окрестных селах жили семь семей тогдашних переселенцев [8]. Многие из них очеченились. В тогдашней республиканской периодической печати приводились факты, когда к ним приезжали нашедшие их родственники с Украины. Но они срослись с этой землей, ее народом, обычаями, традициями, национальной культурой, что стали считать все это своим и не захотели покинуть ставшие родные места [9].

У чеченцев и других народов Северного Кавказа, если в дом пришел гость принято встречать его радушно. Это, безусловно, располагает человека, создает обстановку теплоты и уюта, раскованности, которая снова тянет его в этот дом. Важно отметить также, что горцы с уважением относятся к человеку, у которого много друзей, товарищей и часто бывают разные гости. В их устах постоянно можно услышать слова одобрения: «Этот дом всегда был известен и богат гостями». Они убеждены в том, что гость и гостеприимство – это «баракат», т. е. благодать и благополучие. Горцы утверждают, что в дом, в который не приходит гость, не войдет и благодать [10].

В подтверждение этому хотелось бы привести пример того, как во время своего паломничества в Мекку Межи-Хаджи из с. Элистанжи (Чечня) в начале XX века просил в своей молитве только одного: «Да ниспошлет Аллах¹ мне и моему потомству гостей и возможность угощать их. Но и не балуй нас в этом грешном мире чрезмерным достатком, не лишая милосердия в потустороннем мире (эхират)!». Старики рассказывали, что после его молитвы (до1а) дверь Каабы приоткрылась. Это зна-

чило, что Бог услышал его и открытая дверь символизировала благословение Аллаха [11]. Как были правы наши предки, которые говорили: «Гость – посланник Аллаха».

Наряду с гостеприимством у чеченцев, как и на всем Кавказе, существовал обычай **куначества** (чеч. доттагIалла).

Суть куначества заключается в том, что лица, неоднократно пребывавшие в отношениях «гость-хозяин», проникшиеся друг другу особенно доверительными отношениями и человеческими симпатиями, независимо от их этнического происхождения и религиозных убеждений, вступали во взаимные близкие дружеские отношения, оказывая друг другу помощь и поддержку наравне с близкими родственниками, а порой и более действенную. И далее. Для сложения близких отношений, куначеских связей важным условием было возникновение человеческих симпатий между людьми «одного друга», совпадение образа мыслей, нравственных идеалов и приоритетов, ценностных ориентаций.

Одним из принципиальных отличий кунака от обычного гостя заключалось в том, что связь гостя с хозяином носила единовременный характер, а с кунаком – постоянный. Существовали определенные различия и в приеме. Во время приветствия после обмена рукопожатиями между сверстниками не исключались и легкие объятия, похлопывание по плечу, что, например, не допускалось в отношении гостя. Легкие объятия при встрече кунаков считалось нормой для большинства тюркоязычных народов Дагестана и Северного Кавказа. Неоднозначно подобное поведение расценивалось у некоторых народов Кавказа.

Если гостя следовало хорошо накормить и предоставить ночлег, то для кунака устраивали богатое угощение с обязательным приглашением родственников, соседей, известных музыкантов, певцов, устраивались конно-спортивные состязания [12].

Таким образом, куначество – старинный кавказский обычай, способствовавший развитию межэтнических дружественных связей. Куначеские отношения на Кавказе, как правило, устанавливались с первого дня знакомства и встречи между хо-

зяином дома и гостем. С этого времени они становились друзьями верными, как родные братья, и в знак этого обменивались ценными подарками. «В честь такого побратимства – указывают авторы Ш. М. Казиев и И. В. Карпеев – выпивали молоко или вино из одной чаши, в которую в знак постоянной и «нержавеющей» дружбы бросали золотые или серебряные монеты» [13]. Известны и другие виды побратимства – торжественная клятва в присутствии друзей или старших по возрасту, а также соединение крови, для чего побратимы делали на пальцах порезы и смешивали капельки крови. После совершения одного из этих ритуалов, названные братья обменивались оружием, папахами, башлыками, бурками и другими вещами, что также символизировало побратимство. О совершенном обряде сообщалось семьям и близким родственникам обеих сторон.

На протяжении веков друзей-кунаков связывали взаимная помощь и участие в важнейших делах друг друга. Случалось, кунак заменял детям умерших родителей и опекал их до самого взросления. Дружба кунаков передавалась по наследству. Их семьи продолжали поддерживать куначеские связи, рождались между собой, помогали друг другу в больших делах, навещали, вместе ездили на свадьбы, приносили соболезнования...

Как отмечают многие авторы, куначество почитается наравне с родством. Этика куначества как в многонациональной Чечне, так и на всем Кавказе, считалась основой взаимоотношений между народами. Отношение к друзьям более ответственное, нежели к родственникам. Невнимательность и неучтивость по отношению к брату простится, но по отношению к другу – никогда.

Так, например, историк Д. А. Милютин писал: «Куначество и побратимство, можно сказать, способствовало в некоторой степени становлению культурно-исторических взаимоотношений между народами Кавказа в большом еще уважении в Чечне: в доме своего кунака гость может считать совершенно вне опасности» [14].

К тому же, куначество между казаками и горцами поддерживалось не только в мирной жизни. Особо оно проявлялось в трагические моменты истории народов Кавказа. Тому немало

примеров. Когда 16 сентября 1819 г. нависла смертельная угроза над цветущим чеченским аулом Дады-Юрт, (Дада принадлежал к тайпу Цонтарой), находившегося по правому берегу Терека, казаки, верные кунаки чеченцев, жившие на левом берегу, ночью прислали гонца с известием, что их аул на рассвете будет уничтожен, а население истреблено.

Когда старейшины, приняв решение отразить нападение, поблагодарили вестового и попросили его покинуть село, казак ответил: «Останусь с вами до последнего. Истинные казаки не бросают друзей в беде».

На рассвете действительно аул был сожжен дотла, люди уничтожены, вместе с ними погиб и казак [15].

Сохранилась и живет эта добрая традиция в народе и по сей день. Известный дореволюционный автор XIX в. И. Ш. Анисимов писал: «Нередко горский еврей вступает с мусульманином в дружбу, и горячо поцеловавшись с ним, делается на всю жизнь его «курдашем». При этом они обмениваются оружием и дают друг другу «священный обет» не пожалеть жизни в случае необходимости для спасения друга» [16].

Высоко отозвался о куначестве и его традиции на Кавказе известный кавказовед-ученый, профессор Р. М. Магомедов. Он пишет: «По издавна сложившимся обычаям каждый горец считал за честь достойно принять гостя в любое время дня и ночи. У многих горцев существовал даже обычай: когда садились обедать или ужинать, все делили поровну между членами семьи и отделяли порцию на случай, если явится гость» [17].

Гость мог находиться в доме хозяина столько сколько ему необходимо. У чеченцев, как и у многих народов Кавказа, существовал обычай: в течение трех дней не спрашивали у гостя ни о чем. После истечения трех дней с ним вели разговор, как со своим членом семьи – на равных. Когда же гость отправлялся в дальнейший путь, его обязательно должен был провожать за ворота, а то и за аул сам хозяин дома.

Из всех грехов, какие только существовали, самым тяжким и позорным у горцев считалось убийство гостя. Убийца в этом случае становился одновременно врагом обоих обществ – того, откуда происходил гость, и того общества, в доме хозяина ко-

того было совершено убийство. Хотя надо отметить, что таких случаев история нам не сохранила. Обычаи эти свято соблюдались даже в отношении своих противников в войне [18].

Существует множество примеров и документальных сведений о куначеских связях русских с кавказскими горцами, и, в частности, в XVIII–XIX вв. Так, во второй половине XVIII в. в станице Наурской жил казак по имени Варлам Савельев. Храбрый джигит Савельев, «не уступавший в удалстве чеченцам», в процессе общения с горцами изучил их язык, со многими из них подружился. Он свободно ездил в горы к своим кунаками беспрепятственно возвращался домой. «В одном известном семействе – сообщает неизвестный автор, – он (Савельев – примеч.автора.) был усыновлен старой женщиной, которая так его полюбила, что все шесть ее сыновей были его кунаками и защитниками. Во время опасности чеченская женщина прятала Савельева Варлама в собственном доме.

Как утверждает автор рассказа о Варламе Савельеве, «дом у него всегда был полон чеченцами, которых он угощал, кормил, поил», а своим кунакам «отдавал последнюю рубашку». «Случалось, – сообщает неизвестный автор, – что Варлам отправлялся в Чечню в хорошем платье и с лучшим оружием, а возвращался в чужом, оборванном платье и без оружия. Савельев прожил короткую жизнь – 30 лет» [19].

Примеров куначества в XIX в. между русскими и горцами существовало множество как в документальных источниках, так и в художественных произведениях, в основе большинства которых лежат подлинные исторические факты. Так, писатель А. П. Кулебякин в XIX в. в рассказе «Кунаки» писал: «казаки и чеченцы в прошлом гордились своей дружбой и как священный завет передавали ее своим детям от поколения к поколению». В основу рассказа автор положил действительный случай, происшедший в 1846 г. Молодой казак Влас Фролов из станицы Червленной был тяжело ранен в ногу. Рана стала гноить, и во избежание смерти врачи Грозненского военного госпиталя предложили Фролову обрезать ногу.

У Фроловых были давнишние кунаки – чеченцы Эрисхановы. Узнав о тяжелом положении Власа Фролова, кунак Эри-

сханов немедленно отправился в крепость Грозного навестить больного. К Власу он приходил каждое утро и вечер. Влас жаловался ему на свои муки с раной... И Эрисхан увез из госпиталя полумертвого своего друга в станицу Червленную.

Друг Эрисханова, искусный лекарь Юсуф, проводя долгие бессонные ночи у постели больного, спас Власа от смерти. Когда опасность миновала отец Власа Ефим отблагодарил своих кунаков [20].

Куначество на Кавказе не носило единичного характера, им были охвачены целые дружественные семьи. Один из героев – горцев повести Л. Н. Толстого «Казачьи» – дядя Ерошка – говорит: «У меня вся Чечня кунаки были».

Кунаки дорожили своей дружбой, делили вместе радость и горе. Чеченцы посылали своих детей в русские станицы для обучения их русскому языку, а казаки гребенских станиц отправляли своих детей к горцам – казакам для обучения их языку чеченскому. Известный дореволюционный чеченский этнограф Умалат Лаудаев, прежде чем поехать на учебу в Петербургский корпус, в 20-х годах XIX в. изучал русский язык в одной из станиц гребенских казаков [21].

Многие казаки гребенских станиц не только жили в дружбе с чеченцами, но и роднились с ними. «Живя между чеченцами, – писал Л. Н. Толстой – казаки породнились с ними и усвоили себе обычаи, образ жизни, нравы горцев. И далее: «Еще до сих пор казацкие роды считаются родством с чеченцами». Ерошка говорит Оленину: «Вся наша родня чеченская – у кого бабка, у кого тетка чеченка была» [22].

Горцы – кунаки в знак глубокого уважения и любви другу другу давали своим детям русские имена: Иван, Василий, Михаил... И в наше время бывают у горцев такие имена: Магомед Иванович, Джунид Васильевич, Ваха Евгеньевич...

Классический образец куначества на Кавказе в середине XIX в. – дружба между великим русским писателем Л. Н. Толстым и простым чеченцем из с. Старый Юрт Садо Мисербиевым. Служивший в молодости на Кавказе Л. Н. Толстой восторженно писал о честности и преданности в дружбе, свойственных кавказскому куначеству. О своем друге – кунаке чеченце

Садо Мисербиев он, в частности, рассказывал: «Часто он мне доказывал свою преданность, подвергая себя разным опасностям ради меня; у них (чеченцев – примеч.автора) это считается за ничто – это стало привычкой и удовольствием...».

Летом 1853 г. будучи на Кавказе, направляясь из станицы Воздвиженской в крепость Грозную, Толстой вместе с Садо оторвались от основного отряда и наткнулись на вооруженный отряд горцев. До крепости было уже недалеко и кунаки помчались вперед. Лошадь Толстого явно отставала. Плен был неминуем – если бы Садо не отдал графу своего коня и не убедил горцев прекратить преследование. «Едва не попался в плен, – записал А.Н. Толстой в своем дневнике 23 июня 1853 г., но в этом случае вел себя хорошо, хотя и слишком чувствительно» [23].

«Спасший для мира великого писателя, – пишет исследователь Ш. М. Казиев, – чеченец Садо этим не ограничился». После первого случая, когда Толстой чуть было не попал в плен, Садо сумел отыграть у русского офицера, которому был должен Толстой, весь его денежный проигрыш. Об этом написал Льву брат Николай: «Приходил Садо, принес деньги. Будет ли доволен брат мой? – спрашивает» [24].

Сам А.Н. Толстой с особой благодарностью вспоминает этот случай:

«Летом в Старом Юрте все офицеры только и делали, что играли в карты, и довольно крупно, – писал об этом Лев Николаевич Толстой. – Живя в лагере, нельзя не встречаться постоянно, и я часто присутствовал при игре». Хотя Толстого тянуло к игре и его часто и настойчиво уговаривали принять в ней участие, он мужественно выдержал целый месяц. «Но вот в один прекрасный день я, шутя, поставил пустяшную ставку и проиграл, – пишет Толстой далее, – мне не везло; страсть к игре всколыхнулась, и в два дня я спустил свои деньги и то, что дал мне Николенька (брат. – А. К.) около 250 р.сер., а сверх того еще 500 р.сер., на которые я дал вексель со сроком уплаты в 1852 году» [25].

Это случилось в январе 1852 года. Впереди – целый год и огорчаться особо, казалось бы, нечего. Но за писателем были еще большие карточные долги, сделанные в России, и которые

надо было уплатить уже в этом месяце. Он ясно представлял неприятности по службе: когда вексель подадут ко взысканию по начальству, у него будут требовать немедленной оплаты, будут презирать его – карточный долг считался делом чести, святым делом.

Однажды, ложась спать, Л. Н. Толстой горячо помолился на вечерней молитве и со словами: «Помоги мне, Господи!» лег и заснул. И свершилось чудо, пробуждение было радостным. Избавление пришло с утренним письмом от Николенки, который писал: «На днях был у меня Садо, он выиграл у Кнорринга твои векселя и привез их мне. От так был доволен этому выигрышу, так счастлив и так много меня спрашивал: «Как думаешь, брат рад будет, что я это сделал?», – что я его очень за это полюбил. Этот человек действительно к тебе привязан». В благодарность за это Л. Н. Толстой хочет сделать памятный и дорогой подарок своему кунаку Садо. В письме к Т. А. Ергольской он пишет: «Пожалуйста, велите купить в Туле мне шестиствольный пистолет и прислать вместе с коробочкой с музыкой..., такому подарку он будет очень рад». Просьба Л. Н. Толстого была выполнена, подарок – прислан и вручен Садо Мисербиеву. Этот подарок, передавая из поколения в поколение, долгие годы хранили в семье Садо [26].

Еще пример: Л. Н. Толстой будучи в гостях у Садо Мисербиева (он принадлежал тайпу Элистанжой – Л. Г.), увидел на стене среди прочего оружия приглянувшуюся ему саблю. Ее и подарил ему Садо, так как у чеченцев было принято дарить гостю понравившуюся вещь, какую бы ценность она не представляла. А эта сабля до сих пор хранится в музее Л. Н. Толстого в Москве. В ответ на этот подарок писатель подарил Садо свои графские часы [27].

А вот так пишет об этом эпизоде своей жизни сам Л. Н. Толстой: «Садо позвал меня к себе... и предложил взять, что мне нравится. Я хотел выбрать что-нибудь менее дорогое..., но он сказал, что сочтет за обиду, и принудил меня взять шашку, которой цена, по крайней мере, сто рублей [28].

Известный чеченский писатель – классик Магомед Мамакаев посвятил этому факту свое стихотворение «Тур» (шашка):

*«...Клинок булатный...
ты был подарен Льву Толстому,
с любовью верным кунаком...» [29].*

Однако на пути развития гостеприимства, куначества и дружбы между народами Кавказа и простыми русскими людьми существовали всевозможные препоны, искусственно создаваемые царскими властями и их чиновниками. Порою дело доходило даже до убийства. Царские власти боялись объединения народов различных национальностей против общего врага – самодержавия. Но несмотря на различные ухищрения и запреты власть имущих на Кавказе, куначество и гостеприимство между русскими людьми и горцами Кавказа продолжали и дальше развиваться по нарастающей. Тому немало примеров!

Таким образом, как в горской среде, так и общественной жизни чеченцев, наряду с обычаем гостеприимства был распространён и институт куначества. «Генетически и содержательно он базировался на исторически сложившихся нормах гостеприимства, представлял собой, более высокую форму общения людей, в том числе и принадлежащих к разным народам, разных вероисповеданий, либо географически, пространственно разделённых на значительные расстояния».

Примечания

1. *Гарданов В.К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII-первая половина XIX вв). М., 1967. с. 289–290.
2. *Гамзатова А.Ш.* Гостеприимство и куначество у горцев Центрального и Западного Дагестана в XIX-начале XX в. // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Махачкала, 2007. с. 16.
3. *Иванов И.* Чечня // Москвитянин. №№ 19–20. М., 1851. с. 48.
4. *Межидов Д.Д., Алироев И.Ю.* Чеченцы: обычаи, традиции, нравы. Социально – философский аспект. Грозный, 1992. с. 101.
5. *Толстой Л.Н.* Хаджи-Мурат. Собр.соч.: В 22 тт. Т. 17. М., 1884. с. 338.
6. *Гарсаев А.М.* Элистанжи (Элистанжой) // Журнал Рефлексия, Назрань, 2013. №1. с. 76–77; *Гарсаев А.М., Гарсаев А.М.* Этническое общество Элистанжой // Журнал Генеало-

- гия народов Кавказа. Владикавказ, 2013. Вып. № 5. с. 86–95; *Гарсаев А. М., Гарасаев А. М.* Этническое общество Элистанжой // Известия СОИГСИ № 12. Владикавказ, 2014. с. 111–127; *Гарсаев А. М., Гарасаев Х.-А. М., Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. – Саратов, 2009. с. 162–188; *Гарсаев А. М., Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Мужская одежда чеченцев и ингушей XIX-начала XX веков. История, предания, наименования. – Саратов, 2009. С.102–111; *Гарсаев А. М.* Одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. (история, предания и наименования). – Саратов, изд.центр «Наука». 2010. с. 110–117.
7. *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушевского округа // Сб. сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Тифлис, 1870. с. 16.
8. *Кузаев М.* Дерево крепко корнями // Грозненский рабочий. 1 апреля 1988. № 50.
9. *Межидов Д. Д., Алироев И. Ю.* Указ.соч. с. 104.
10. Там же. с. 104.
11. *Гарсаев А. М., Гарасаев А. М.* Шейх Межи-Хаджи из с. Элистанжи // Журнал Рефлексия. Назрань, 2012. № 2–6. с. 11–13.
12. *Гамзатова А. Ш.* Указ. соч. с. 21.
13. *Казиев Ш. М., И. В. Карпеев.* Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003. с. 371.
14. *Милютин Д. А.* Материалы по истории Кавказа (заметки о племенах Кавказских) // Чечня, 1840. Рукопись ЧИРКМ, фонд НВ, 1970. Ф.5. Д.6. Л.81.
15. *Гарсаев А. М.* Элистанжи (Элистанжой) // Журнал Рефлексия, Назрань, 2013. № 1. с. 76–77; *Гарсаев А. М., Гарасаев А. М.* Этническое общество Элистанжой // Журнал Генеалогия народов Кавказа. Владикавказ, 2013. Вып. № 5. с. 86–95; *Гарсаев А. М., Гарасаев А. М.* Этническое общество Элистанжой // Известия СОИГСИ № 12. Владикавказ, 2014. с. 111–127; *Гарсаев А. М., Гарасаев Х.-А. М., Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. – Саратов, 2009. с. 162–188; *Гарсаев А. М., Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Мужская одежда чеченцев и ингушей XIX-начала XX веков. История, предания, наименования. – Саратов, 2009. С.102–111; *Гарсаев А. М.* Одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. (история, предания и наименования).

- ния). – Саратов, изд.центр «Наука». 2010. с. 110–117.
16. *Анисимов И. Ш.* Кавказские евреи – горцы. М., 1888. с. 78.
17. *Магомедов Р. М.* Обычаи и традиции народов Дагестана. Махачкала, 1992. с. 104.
18. *Казиев Ш. М., И. В. Карпеев.* Указ.соч. с. 372–373.
19. *Грищенко Н. П.* Истоки дружбы. (Из истории экономических и культурных связей и дружбы чеченского, ингушского народов с великим русским народом и народами Кавказа). Грозный, 1975. с. 89.
20. *Кулебякин А. П.* Кунаки // Записки Терского Общества любителей казачьей старины. №2. Владикавказ, 1914. с. 14.
21. *Ахмадов Ш. Б.* Кунаки // Вехи единства. Грозный, 1982. с. 108.
22. *Толстой А. Н.* Собр. соч. в 12 томах. Т. 2. М., 1984. с. 392.
23. *Казиев Ш. М. Карпеев И. В.* Указ. соч. с. 374.
24. Там же.
25. *Кусаев А. Д.* Город Грозный: страницы истории (1818–2003 гг.). Элиста, 2012. с. 307–320.
26. Там же.
27. *Гарсаев А. М., Х.-А. М. Гарасаев, М. М. Гарсаева, Т. С. Шаипова.* Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX-начала XX вв. (история, кавказская этическая культура и наименования). Саратов, 2014. С. 172.
28. *Толстой А. Н.* Собр.соч.: В 22 тт. Т. 17. М., 1884. с. 338.
29. *Гарсаев А. М.* Элистанжи (Элистанжой) // Журнал Рефлексия, Назрань, 2013. №1. с. 76–77; *Гарсаев А. М., Гарасаев А. М.* Этническое общество Элистанжой // Журнал Генеалогия народов Кавказа. Владикавказ, 2013. Вып. №5. с. 86–95; *Гарсаев А. М., Гарасаев А. М.* Этническое общество Элистанжой // Известия СОИГСИ №12. Владикавказ, 2014. с. 111–127; *Гарсаев А. М., Гарасаев Х.-А. М, Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Мужской костюм и воинское снаряжение чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. – Саратов, 2009. с. 162–188; *Гарсаев А. М., Гарсаева М. М., Шаипова Т. С.* Мужская одежда чеченцев и ингушей XIX-начала XX веков. История, предания, наименования. – Саратов, 2009. С.102–111; *Гарсаев А. М.* Одежда чеченцев и ингушей XIX – начала XX вв. (история, предания и наименования). – Саратов, изд.центр «Наука». 2010. с. 110–117.

Е. Д. Бекоева

**НОГАЙСКИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ
И ЭТНОГРАФ А.-Х. Ш. ДЖАНИБЕКОВ**

В истории просвещения народов Российской Федерации, представляющих собой уникальные этнокультурные единицы, много проблем, требующих новых подходов и оценок. Улучшение качества обучения и воспитания молодёжи, повышение их уровня до современных требований возможно только путем осмысления и освоения просветительских идей деятелей науки прошлого. Теория и практика просвещения северокавказских этносов связаны с историческими, культурными, религиозными, нравственно-этическими традициями и особенностями каждого этноса, его представлениями о человеке и человеческих ценностях.

Деятельность крупного педагога, учёного, собирателя фольклора Абдул-Хамида Шаршембиевича Джанибекова (1879–1955 годы) была неразрывно связана с возрождением ногойского народа Карачаево-Черкесии и Дагестана. А.-Х. Ш. Джанибеков стал первым исследователем, который систематически и планомерно стал обучать ногойских детей русскому языку, он был глубоко убежден в необходимости изучения и родного языка. Этот просветитель воспитал «целую плеяду ногойских учителей», которые стали обучать соотечественников родному и русскому языкам. Позднее А.-Х. Джанибеков работал преподавателем на ногойских отделениях Хасавьуртовского и Черкесского педагогических училищ.

Еще до Октябрьской революции А.-Х. Джанибеков собирал и исследовал произведения устного народного творчества, в которых всегда были заложены большие воспитательные возможности. А.-Х. Джанибеков понимал, что сбор и популяризация фольклора являются составной частью культурной революции, что не имевшие литературы и театра горцы всегда жили в атмосфере песни и сказки, их всюду сопровождали пословицы, ставшие своеобразной философской и педагогической системой жителей гор. Фольклор заменял и книги, и театр, и науку, и литературу [1, 104]. Он воспринимал фольклор как живую традицию, как страницы родной истории, материал для обра-

зовательно-воспитательного процесса, этнографического, исторического и литературного изучения народа. Вместе со своими учениками он тщательно и целеустремленно собирал фольклорные, языковые и этнографические материалы среди всех групп ногайцев, где бы они ни проживали – в астраханских, терских, ставропольских, кубанских или дагестанских степях.

Октябрьскую революцию 1917 года А.-Х. Джанибеков встретил с надеждой на то, что после этого события появятся условия для развития национальной культуры и национального самосознания [2, 52]. В 1918 году в ауле Тиек Астраханской области вместе с Наджипом Гасри – представителем ногайской интеллигенции – он организовал кружок самообразования и любителей фольклора, члены которого не только сами овладевали знаниями, но и были пропагандистами новых общественных отношений. Он часто говорил: «Знание – великое дело, только знание делает человека настоящим человеком», «Знание, бесполезное для народа, действительно бесполезно» [3, 16].

Будучи в экспедиции в Ачикулакском округе, в котором не было ни одного ногайца-учителя, А.-Х. Джанибеков предложил работать учителями делопроизводителю Ачикулакского райисполкома З. А.-Х. Кайбалиеву, М. Курманалиеву, З. Дусалиеву, А. Куддасову, ни один из которых не имел педагогической практики, не знал методику преподавания и школьные программы. Все они были направлены на краткосрочные педагогические курсы и с 1 сентября 1926 года получили право работать учителями начальных классов.

В 1928 году просветитель разработал первый алфавит ногайского языка на латинской графической основе. Латинский алфавит, на который переходили нерусские народы в 30-е годы XX столетия, имел значительное преимущество по сравнению с арабской графикой, которой пользовались и народы Северного Кавказа в первые годы Советской власти из-за отсутствия каких-либо других письменных традиций. Именно А.-Х. Джанибекову принадлежит заслуга создания и внедрения первого латинизированного алфавита среди ногайского населения. Это была нелегкая задача, ибо было трудно преодолевать сопротивление мулл, цепко державшихся за арабскую графику, необходимо было доказывать

неприемлемость ее, несоответствие особенностям родного языка, трудность ее усвоения, и главное – ярко показать, что арабская графика отрывала ногайцев от культур других народов.

А.-Х. Джанибеков разъезжал по районам и селам Дагестана и всего Северного Кавказа, читал лекции для горцев, проводил беседы о преимуществах нового алфавита, организовывал кружки и курсы по его изучению и ликвидации безграмотности, начал работу по созданию новых учебников и учебных пособий по ногайскому языку и литературе. В 1930–1933 годах А.-Х. Джанибеков занимал должность редактора ногайской секции Дагестанского книжного издательства, он работал над созданием русско-ногайских терминологических словарей по химии, физике, математике, переводил общественно-политические термины, занимался педагогической работой. В 1938 году ногайская письменность была переведена на русскую графическую основу; непосредственным и активным участником этой важной работы стал А.-Х. Джанибеков. Он составил проект нового ногайского алфавита, утвержденного Президиумом Верховного Совета Дагестанской АССР и исполкомом Северо-Кавказского крайисполкома и одобренного правительством Российской Федерации.

Реконструкция основных этапов жизни и деятельности ногайского исследователя А.-Х.Ш. Джанибекова позволила выявить его прогрессивные просветительские и педагогические идеи. А.-Х.Ш. Джанибеков, работавший в Северо-Кавказском социокультурном пространстве, строил процесс воспитания и обучения горцев с учётом этнических и педагогических традиций горцев. Благодаря его деятельности в конце XIX – первой трети XX веков ногайцы обрели письменность, а в работе учебных заведений на Северном Кавказе произошли заметные позитивные изменения.

Примечания

1. *Корзун В.Б.* Фольклор горских народов Северного Кавказа. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1966.
2. *Баскаков Н.А.* Абдул-Хамид Джанибеков – просветитель ногайского народа // Просветители. – Черкесск, 1981.
3. *Сикалиев А.И.* Жизнь и деятельность ногайского просветителя А.-Х. Джанибекова (1879–1955) // Просветители. – Черкесск, 1981.

Г. И. Цибилов

**ВКЛАД А. П. СЕМЕНОВА
В РАЗВИТИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО
КАВКАЗОВЕДЕНИЯ**

Исполнилось 130 лет со дня рождения видного советского кавказоведа, исследователя истории и культуры народов Кавказа Леонида Петровича Семенова. Известный литературовед, археолог, этнограф, историк, А. П. Семенов почти всю свою жизнь прожил на Кавказе и оставил заметный след в истории и культуре его народов. Он занял видное место в ряду ученых-кавказоведов первой половины XX века.

Профессор А. П. Семенов оставил большое наследие – более 100 научных трудов по различным вопросам литературы, фольклора, средневекового зодчества, истории Владикавказа, музееведения, опубликованных в центральных и местных изданиях. Будучи ученым разносторонних интересов и большой эрудиции, А. П. Семенов написал ряд статей об Осетии для Большой Советской Энциклопедии.

А. П. Семенов родился в ст. Слепцовской Терской области в 1886 году в семье учителя-краеведа. После окончания реального училища во Владикавказе, в 1908 году поступил на историко-филологический факультет Харьковского университета. Будучи студентом, А. П. Семенов проявил склонность к исследовательской работе: в 1912 году он опубликовал статью о М. Ю. Лермонтове, которая стала началом его литературоведческих изысканий. Впоследствии поэзия Лермонтова станет одним из главных направлений его научной деятельности. Особое внимание он уделит поэтической традиции Лермонтова, роли Кавказа в его творчестве. Семенов внес много уточнений в кавказский период биографии Лермонтова. Прекрасное знание изучаемого материала, высокое мастерство литературоведческого анализа позволили создать оригинальные работы, опирающиеся на богатейший фактический материал. Эти работы поставили Семенова в ряд крупнейших лермонтоведов страны. Он состоял членом Лермонтовской комиссии при АН СССР.

Профессору А.П. Семенову принадлежит идея создания уникальной «Лермонтовской Энциклопедии». По воспоминания Д. Гиреева, осенью 1958 года он вместе с лермонтоведом В.А. Мануйловым навестил Семенова, который сообщил своим гостям: «Я хочу поделиться с вами одним неосуществимым замыслом. Много лет назад я задумал написать Лермонтовскую энциклопедию. Это издание должно дать читателю любую справку по вопросам жизни, творчества и наследия поэта. Критика, история, создания и печати произведений во всем мире, музыка, театр, кино, – короче говоря все о Лермонтове. Таких энциклопедических справочников, посвященных одному писателю, в нашей стране еще нет...» [1]. К сожалению, ему уже не суждено было участвовать в реализации столь масштабного проекта, но имя Семенова тесно связано с этим нерукотворным памятником Лермонтову. Энциклопедию – объемный труд в 100 печатных листов – готовили многие литературоведы во главе с Пушкинским Домом в течение 12 лет, а главным редактором стал В.А. Мануйлов, получивший «благословение» Леонида Петровича.

Семенов внес много и интересного в разработку темы отражения Кавказа в творчестве других русских писателей и поэтов. Его перу принадлежат такие ценные работы как «Лев Толстой и Кавказ», «Пушкин на Кавказе», «Кавказ в русской дореволюционной поэзии».

А.П. Семенов читал лекционные курсы по истории русской и западноевропейских литератур, литературе народов СССР и фольклору. Он был одним из первых исследователей творчества Коста Хетагурова, Е. Бритаева, Б. Туганова, А. Гулуева, Нигера (Т. Джанаева) и других выдающихся представителей осетинской культуры.

Особенно велик его вклад в изучение жизни и деятельности основоположника осетинской литературы Коста Хетагурова, творчеству которого он посвятил около 20 публикаций. Воспринимая Коста как представителя своего народа и своей культуры, А.П. Семенов понимал принадлежность поэта к мировой культуре, о чем свидетельствуют его публикации «Коста и зарубежная культура», «Коста и грузинская культура» и др.

Он исследовал широкий круг связей русской литературы с литературой и устной поэзией народов Северного Кавказа. Профессор М.А. Тахо-Годи, близко знавшая Л.П. Семенова, писала: «Именно в двадцатые годы в статьях об осетинской драматургии, о чеченской и ингушской народной словесности, о фольклоре и литературе края, с которым он был связан все годы жизни и которые горячо любил, Л.П. Семенов впервые выходит за рамки одной только русской классической литературы. В этот период складывается его новый метод не только историко-литературного, но и комплексного исследования духовной и материальной культуры, художественного творчества и фольклорно-этнографического и краеведческого материала, который даст блестящие плоды в работах тридцатых годов: «Нартские памятники в фольклоре осетин и ингушей» (1930), «К вопросу о мировых мотивах в фольклоре чеченцев и ингушей» (1930) и других.

Археологи по праву считают Л.П. Семенова своим коллегой. Начав свою полевую работу в 1924 году с поездки по горным районам Северной Осетии, Л.П. Семенов около 25 лет своей жизни посвятил обстоятельному исследованию жилых и боевых башен, могильников, склепов, храмов, святилищ и других культовых мест. Исследовательский метод Семенова сегодня получил бы определение междисциплинарного: он умело сочетал археологический материал с фольклорным, историческим, этнографическим. Семенов был постоянным участником Всесоюзных съездов и конференций археологов, принимал деятельное участие во многих археологических и этнографических экспедициях. Известно, что он провел 44 археологические экспедиции на территории Северной Осетии и Чечни и Ингушетии.

Л.П. Семенову принадлежат многие инициативные проекты. Он – один из создателей *первой* истории города Владикавказ, *первой* академической истории Северной Осетии, *первого* издания осетинского нартского эпоса на русском языке, *первого* академического собрания сочинений Коста Хетагурова.

В течение более тридцати лет Л.П. Семенов вел педагогическую работу в учительском и педагогическом институтах

г. Орджоникидзе (Владикавказ) сначала в качестве старшего преподавателя и доцента, а затем профессора, заведующего кафедрами русской и зарубежной литератур, декана филологического факультета. Будучи сотрудником Северо-Осетинского научно-исследовательского института и краеведческого музея Северной Осетии, Семенов стал одним из основателей кафедры литературы СОГПИ, которой заведовал 20 лет. Даже в годы Великой Отечественной войны, когда враг оказался у стен г. Орджоникидзе, Леонид Семенов продолжал преподавательскую деятельность в педагогическом институте г. Цхинвала Юго-Осетинской автономной области. Он выступал с лекциями на предприятиях и в госпиталях, выступал на страницах республиканской печати и на радио. Он одним из первых был награжден медалью «За оборону Кавказа». Л. П. Семенов был учителем нескольких поколений студентов, научным руководителем многих аспирантов и преподавателей. Трудно переоценить его вклад в подготовку кадров научных работников республики. В Научном архиве СОИГСИ сохранились воспоминания А. Хадарцевой, в которой она упоминает и о педагогической деятельности Семенова: «На лекции Леонида Петровича мы шли всегда с особенным удовольствием. Простота его манеры читать лекции была выражением той высокой культуры, огромной эрудиции, которые были ему свойственны. Свою увлеченность литературой, устным народным творчеством он передавал нам. Помню, после его лекций по русскому фольклору, мне и захотелось обратиться к собиранию осетинского народного творчества. Я подошла к нему после одной из лекций и попросила помочь мне в этом. Леонид Петрович охотно на это откликнулся и даже направил меня в Сев. Ос. НИИ для участия в фольклорной экспедиции» [2].

Большую научно-исследовательскую и педагогическую работу Л. П. Семенов неумолимо сочетал с активной общественной деятельностью. Он вел постоянную культурно-просветительскую работу, часто выступал с публичными лекциями и докладами, публиковал статьи в местных газетах.

Свою богатую библиотеку, которую составили редчайшие издания произведений М. Лермонтова и уникальные научные

работы о поэте, Леонид Петрович передал в дар Дому-музею М. Ю. Лермонтова в Пятигорске.

А. П. Семенов был награжден орденом Ленина, Трудового Красного Знамени, Знаком почета, медалями. Ему было присвоено почетное звание заслуженного деятеля науки Северо-Осетинской АССР.

Высоко оценивал научно-педагогическую деятельность А. П. Семенова профессор В. И. Абаев. Он писал: «Жизнь Леонида Петровича была примером подвижнического служения науке, скромности и трудолюбию. Огромны его заслуги в деле воспитания педагогических кадров для Осетии».

Примечания

1. Научный архив СОИГСИ. Ф. Литература. 18. Оп.1. Д. 3
2. Научный архив СОИГСИ. Ф. А. Хадарцевой. Оп.1. Д.64
3. Научный архив СОИГСИ. Ф. Д. А. Гиреева Оп. 1. Д. 3

И. Маргиты, Ф. Абаева

**НЫРЫККОН ЧЫНДЗÆХСÆВКÆНЫНЫ
‘ГЪДÆУТТÆЙ ИРОН АДÆММÆ
(СОВРЕМЕННЫЕ СВАДЕБНЫЕ
ОБРЯДЫ У ОСЕТИН)**

*Исследование выполнено при поддержке РФНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного
наследия Северной и Южной Осетии»*

Чындзæхсæв кæныны ‘гъдау фæзынд рагон æхсæнады размæцыды фæстиуæгæн бинонты институт куы сфидар, уæд уый райрæзты руаджы. Чындзæхсæв кæныны ‘гъдау зындгонд уыд зæххы къорийы бирæ адæмтæм. Цадæггай дугивæнтыл хизгæйæ, уымæ æфтыдысты бирæ ногдзинæдтæ, кæцыты бындур баст уыд уырнынад æмæ æхсæнады дунеæмбарынадимæ. Уымæ гæстæ чындзæхсæв кæныны ‘гъдау æнусты дæргъы рæзтис цымыдисон хъуыдыкæнынады фæлгæтты. Алы дуг, алы хицæн знæмты ‘хсæн уымæ æфтыдысты æндæр æмæ æндæр хæдхуыз бæрæггæнæнтæ, æхсæнады æмвæзад æмæ йæ райрæзтмæ гæстæ. Уый фæстиуæгæн абон хицæн адæмты чындзæхсæв кæныны ‘гъдæуттæ тынг хицæн кæнынц кæрæдзийæ, фæлæ дзы цы æнгæсдзинадтæ ис, уый та дзурæг у ууыл æмæ йæ бындур æмæ нысан кæй уыдысты иу. Ома чындзæхсæв кæныны ‘гъдæуттæ баст сты бинонты фæзынды бындуримæ.

Уæлдæр ма куыд дзырдтам, афтæмæй чындзæхсæв кæныны ‘гъдæуттæ кæрæдзийæ бæрæгбæрцæй тынг хицæн кæнынц æндæр æмæ æндæр адæмтæм, фæлæ ма уыцы нымæцы хицæндзинадтæ равзæрд иу адæмы хатты ‘хсæн дæр.

Иумийагæй ирон чындзæхсæв кæныны ‘гъдæуттыл бирæ зонадон куыстытæ ис ахуыргæндтæн, уыцы нымæцы: Гаглойты З., Гаглойты Ф., Гæздæнты В., Карджиаты Б., Мæхæмæтты А., Миллер В., Пчелина Е., Санаты Д., Цыбырты Л., Уанеты З., Уарзиаты В., Хетæгкаты Къ., æ.а.д., ацы ахуыргæндтæй алчидæр бахаста сæрмагонд хайбавæрд чындзæхсæв кæныны ‘гъдæуттæ сахуыр кæнын æмæ раиртасыны. Фæлæ цард цæуы æмæ ног ивындзинæдтæ йемæ хæссы, уымæ гæстæ абон цы уавары сты æмæ куыд æххæст цæуынц, уый равдисын дæр ахсд-

жийаг хъуыддаг у.

Ацы уацы мае радзурын фæнды ирон адæмы хуссар хайы цæрджытæм чындзæхсæв кæныны 'гъдæутты мидæг цы хицæндзинæдтæ ис æмæ ма сæм ног дуг дæр цы ивындзинæдтæ бахаста, уыдоны фæдыл. Цæвиттон, ныры чындзæхсæвы 'гъдæуттæ раздæримæ абарæн бынтондæр нал ис, уымæн æмæ уыйбæрц ивындзинæдтæ æрцыд, æмæ ма дзы йæ ном цы баззад, уымæй дарддæр бынтондæр йæ хуыз фæивта. Рагон хицæн 'гъдæутты цы хъуыды æмæ нысан уыд æвæрд, уый рохгонд æрцыд, æрмæст ма дзы йæ 'ддаг бакаст цы баззад, уымæй дарддæр. Стæй ма иу хъуыдтаг та уый у æмæ, кæд ивгъуыд дугты хицæн кæмтты æмæ хъæуты цардысты адæм æмæ сыл æддагон культурайы æндæвдæд уадиссаг нæ уыд, уæд уымæн ныр фæзынд бирæ аххосæгтæ. Иу уый æмæ сыхаг адæмтимæ æнгомдæр бастдзинæдтæ райтынг сты æмæ Ирыстоны хуссар хайы та чындзæхсæв кæныны 'гъдæутыл стыр фæлм æвæрд æрцыд гуырдызыйы адæмы чындзæхсæвкæныны 'гъдæуттæй, афтæ ма уырыссаг, кавказаг æмæ æндæр европæйаг æрбайстæ 'гъдæутты æндæвдæд дæр йæ фæд ныууагъта. Æмæ уый та хорз у æви æвзæр, ууыл нæ дзурдыстæм, фæлæ абон цы уавæры сты уый равдисыны нысан у уацы хъуыды æгасæй дæр.

Чындзæхсæв скæныны хъуыдтаг сытынг вæййы дыууæ уарзæгой уд кæрæдзи куы бамбарынц, уæд уырдыгæй. Уый фæзанынц чызджы æмæ лæппуйы æрдыгæй бинонтæ дæр. Фыццаг уал барвитынц лæппуйы æрдыгæй чызджы бинонтæм миæвæрттæ (хатджытæ, цыты уазджытæ, фидауджытæ), Хуыцауæхсæв кæнæ та Уастырджыйы 'хсæвы. Миæвæрттæ вæййынц æртæйæ, лæппумæ хæстæгдæр чи у, ахæмтæ. Сæ иу æнаемæнгæй дæр лæппуйы мыггагæй, стæй мады æфсымæр, фыдыæфсымæр кæнæ та æндæр æввахс хиуæттæ. Миæвæрттæй иуыл вæййы æнаемæнгæйдæр хистæры хæстæ. Чызджы хæдзармæ бацæугæйæ сæм фенхæлмæ кæсынц фысымтæ æмæ сæ мидæмæ бакæнынц. Цыты уазджытæн сæ разы æривæрынц цæхх, кæрдзын, афтæ ма скувинаг дæр. Фынгмæ æртæ уæлибыхы рахæссын нысан кæны фысымты разыдзинад уазджыты фæндоныл. Кæд фынгмæ æртæ уæлибыхы хаст не 'рцæуы, уæд та йæ уазджытæ бамбарынц, фысымтæ сæ æрбацыды нысаныл

разы кæй не сты. Ныртæккæйы рæстæджы иу стæм хаттæй дарддæр фысымтæ разыйы дзуапп раттынц минæвæрттæн, уæлдайдæр та кæд лæппу æмæ чызг развæлгъау дзырдгонд сты, иу хъуыдыйыл хæст сты, уæд.

Къуыдаргомы ма бынтон æрæджыдæр уыдис ахæм ‘гъдау æмæ-иу чызг æмæ лæппу дзырдгонд куы уыдысты, уæддæр-иу сæ бахъуыд авд æмæ фылдæр хæттыты дæр минæвæрттæ барвитын чызджы бинонтæм. Фыццаг бацыдæн-иу разыйы дзуапп чи ратта ууыл та-иу адæм худгæ кодтой, зæгъгæ йæ сæрæн аргъ нæ кæны æмæ йæ чызджы кæуылты арвита йæ хæдзарæй, ууыл у. Уымæ гæсгæ-иу фыццаг бацыдæн не сразы сты чызгы бинонтæ, æндæр æмæ æндæр æфсæндтæ аргæйæ. Лæппуйы æрдыгæй-иу сæ бахъуыд цалдæр хатты минæвæрттæ æрвитын. Афтæ ма-иу нæ фидыдтой кусæрттаг æмæ мысаныл дæр. Чызджы æрдыгæй-иу домттой фылдæр, мысан æмæ стырдыгæй кусæрттаг, лæппуйы фарс та архайдта къаддæр хæрдзтыл, уымæ гæсгæ та-иу дыккаг хаттмæ ныууагътой сæ фарста аскъуыддзаг кæнын [Багаты Х 2015], Дзауы комы (Цъалагомы) та-иу æнæмæнг дæр хъуамæ æртæ хатты барвыстаиккой минæвæрттæ [Плиты Б 2012]. Минæвæрттæ æмæ чызджы бинонтæ кæд иу хъуыдымæ æрцауынц, уæд фыццагхатт æрмæст фидаутæ бакæнынц, чызджы разыдзинад базонгæйæ. Минæвæртты дыккаг хатт бацыдæй та бадзурынц чындзæхсæв кæныны æмгъуыдыл. Æртыккаг цыды нысан та-иу уыд, цæмæй бадзырдтаиккой кусæрттаг æмæ мысаныл дæр, фæлæ ацы фæстаг домæн чызджы бинонты æрдыгæй рох æрцыд фæстаг азты. Ома абоны бон ма минæвæрттæ фæцæуынц иу кæнæ дыууæ хатт.

Иу атрибут ма дзы уый ис æмæ фидыды рæстæджы алцауылдæр куы бадзурынц, уæд хæдзары æфсин нуазæнтæ авæры уазджытæн, уазджытæй йæ гарз чи куыд аназы, афтæ нуазæны (сыкъайы, агуывзæйы) мидæг æхца æрæвæрынц (500–1000 сомы) æмæ йæ афтæмæй адæттынц æфсинмæ. Кæй зæгъын æй хъæуы, ацы фæзынддæр ногдзинадыл дзурæг у æмæ æмбæлы куыд Ирыстоны хуссар хай, афтæ цæгаты дæр.

Æмткæй сисгæйæ чындзæхсæвыл – ‘гъдауыл нымад цæуы минæвæрттæ барвитыны фæстæ чындзæхсæв куы скæнынц, фæлæ ныры дуджы тынг сарæх сты скъæфты фæстæ (чызджы

разыдзинадмæ гæстæ) æмæ стæй уый фæстæ хатджытæ, фидауджытæ куы барвитынц æмæ фæстæдæр та чындзæхсæв куы скæнынц, ахæм цаутæ. Æмæ уый та кæд чындзæхсæвмæ ницуал бар дары, уæддæр æй чындзæхсæв фæхонынц. Æмæ фынгы 'гъдаумæ гæстæ уадиссаг ницæмæй хицæн кæны, фæлæ йын уæддæр стыр хицæндзинад ис æгъдауы чындзæхсæвимæ абаргæйæ.

Чызгскæфтытæ дæр вæййынц цалдæр хуызы: фыццаг уый æмæ чызджы бинонтæ куы нæ фæразы кæнынц, дыккаг – чызгы бинонтæ æмæ чызг дæр разы сты, фæлæ лæппу йæ ныфс 'гъдауы чындзæхсæвмæ нæ хæссы, стыр хæрдзты æмæ 'гъдау равдисыны фæстиуæгæн æмæ чызджы фæндонмæ гæстæ скæфт æрцауы. Ам дæр ма ис иу хицæндзинад, чызг дæр æмæ йæ бинонтæ дæр разы сты æнхъæлмæ кæсын минæвæрттæм, кæнæ та сæ лæппу барвиты, чызгы 'рдыгæй разыйы дзуапп вæййы, фæлæ уæддæр лæппу скъæфыны хъуыдыйыл ныллæууы. Æмæ иннæ хуыз та у, чызг разыйы дзуапп нæ дæтты, кæнæ та йæ бынтондæр нæ зоны æмæ афтæмæй тыхæскъæфт æрцауы. Ацы фæстаг скъæфыны хуызы чызг фылдæрхатт фæстæмæ раздæхы, ралидзы, йе та йæ йæ бинонтæ раканынц, стыр хъаугъатæ æмæ лæбурдтыты фæстæ, сыуанг ма дзы барадхъахъхъæнаг органтæ дæр хайад райсынц, хатт ма дзы хъаст дæр вæййы мидхъуыдтæгты министрады органтæм æмæ лæппуы ахæстоны дæр сбадын кæнынц. Хатт ма вæййы ахæм цау дæр: чызг йæхи барвæндонæй скъæфт куы æрцауы, йæ хъуыды йын куы базонынц йæ ныййарджытæ дæр, уæддæр æй фæстæмæ раканынц æмæ стæй лæппуйæ æрдомынц цæмæй сæм æмбæлон уагыл хатджытæ барвита æмæ йæ афтæмæй ракана. Æмæ лæппу дæр бар-æнæбары сразы вæййы. Фæлæ ма ахæм хъуыддаджы рæстæджы хатт лæппу дыккаг æмæ æртыккаг скъæфт акæны чызджы. Ахæм хъуыддаг ма æмбæлы тыхæскъæфты фæстæ чызг фæстæмæ куы раздæхы, уæд. Ис ма ноджы æндæр хуыз дæр, уый та у æнæ чындзæхсæвæй чызг лæппуимæ бабады, дыууæ 'рдыгæй бинонтæ дæр æй фæзонынц æмæ лæппуимæ ацауы, æмæ стæй уый фæстæ бафидауынц, ног хиуæттæ кæрæдзи фæхонынц, чысыл бадт дæр ма дзы вæййы.

Чызгскæффыны хъуыддагтæ куы æрцауынц, уæд чызджы

бинонтæ ацæуынц лæппуйы хæдзармæ лæбурæг. Лæбурæг та фæцæуынц астæуккаг кары лæппутæ, сылгоймаг лæбурæг худинаг у (æцæг ахæм хабар дæр арæх æрцæуы). Лæппу чызгы йæхи хæдзармæ стæм хатт скъæфы, фæлæ йæ аскъæфы йе 'ввахс хиуæттæм, йе та æртхорды хæдзармæ. Уым развæлгъау бадзырдмæ гæсгæ сæ бацыдмæ фынг сцæттæ кæнынц 20–30 адæймагы номыл. Чызг йæхæдæг машинайæ куы нæ фæхизы, уæд æм хæдзары бинонтæй сылгоймæгтæ рацæуынц, æмæ йæ уыдон рахизын кæнынц, лæгъстæ æмæ фæлмæн ныхæстæй, зæгъгæ «фыццаг хатт ды не 'рцыдтæ скъæфт æмæ фæстаг хатт дæр ды нæ уыдзынæ» æ.а.д., бакæнынц æй хицæн уатмæ æмæ йыл уым æвзонг сылгоймæгтæ æмæ чызджытæ æрымбырд вæййынц. Уæдмæ чидæр фæхабар (фæфæдис) кæны чызджы бинонтæм, кæд чызг разы вæййы, уæд та сæм лæппуйы æрдыгæй исчи фæхабар кæны, зæгъгæ уæ чызджы махмæ агурут. Лæбурджыты æрбацыдмæ, чызгы хицæн хатæны, кæнæ та сыхæгтæм бамбæхсынц лæппуимæ. Лæбурджытæ хæдзармæ куы æрбахизынц, уæд сæ фылдæр хатт базонын фæфæнды чызджы хъуыды æмæ кæд разы вæййы, уæд ницвал фæдзурынц. Лæппу æмæ чызг дæр рахизынц лæбурджытæм æмæ лæппуйыл фылдæр хатт дзæхст сымбæлы, чызджы æфсымæр, фыд кæнæ та æввахс хионæй, зæгъгæ дын «бафæрсын аккаг нæ уыдыстæм». Лæппу æнæдзургæйæ фæлæууы, йæ алыварс амбырд вæййынц йæ æмбæлттæ æмæ хиуæттæ æмæ сæ хатыртæ фæкурынц, хатыртæ ма ракуыры лæппу (сиахсаг) йæхæдæг дæр. уый фæстæ куы æрсабыр вæййынц, уæд сæ фынгмæ рахонынц. Фынджы уæлхъус æрбадгæйæ лæбурджытæ æртæ куывд акæнынц æмæ стæй сыстынц, фæстæмæ аздæхынц, иннæтæ та сæ фынг адарддæр кæнынц. Уыцы изæр кæнæ дыккаг бон лæппу мæ ног чындз лæппуйы хæдзармæ рацæуынц. Ам дæр сæм фенхъæлмæ кæсынц, æввахс хиуæттæ, æмгæрттæ æмæ сыхæгтæ. Ам дæр цæттæгонд вæййы фынг 20–30 адæймагæн æмæ фылдæрæн дæр, афтæ фынг сцырын вæййы. Ног чындзы мидæмæ æрбахизгæйæ æфсин йæ разы мыды къусимæ алæууы æмæ йын дзы иу уидыг адары, фарны æмæ амонды къах æрбавæрыны оххыл, «мыдау бинонтыл æндæдза æмæ адджын цард кæной». Дыккаг бон ног чындз райсом рагацау фесты æмæ иннæ сыхæгты разæй уынгтæ

цъылынæй ныммæрзы, сыуанг ма уыдон рæзтæ дæр, стæй та хæдзары астæрд дæр. Уæдмæ та чидæртæ æрбахизы хиуæттæй, сыхæгтæй, æмбæлттæй æмæ та ногæй фынг æрыварынц, афтæмæй та æнæхъæн бон фынгтæ ногæй ногмæ фæивынц. Фæцин кæнынц æмæ фæкувынц дыууæ кæстæры амондæн.

Иу къуыри, йе дыууæ къуыри куы рацæуы, уæд лæппу фидауджытæ барвиты йæ каистæм, фидауыны оххыл. Фидауджытæ ам дæр вæййынц мыггаджы каджындæр лæгтæ æмæ æвахс хиуæттæ. Уыдон куы бацæуынц чызджы бинонты хæдзармæ, уæд ракурынц хатыртæ, зæгъгæ нæ кæстæр фæрæдыд, фæлæ ма ныр цы бакæнæм, «æнæцæргæ нын нæй æмæ нæ бафидауын дæр хъæуы». Чызджы бинонтæ дæр бæргæ маesty вæййынц, фæлæ уæддæр фидауыны фæндагыл нылаууынц.

Ам хабар уый мидæг ис æмæ 'гъдауыл чындзæхсæвтæ фæстаг рæстæджы тынг стæм хатт вæййы, 2000–2015-æм азты 100 чындзæхсæвæй æрмæстдæр 15% бæрц уыдысты 'гъдауы чындзæхсæвтæ [Мæргъиты И 2016]. 90 – æм азты тынг арæх уыдис тыхæскъæфты хъуыдтаг дæр, чызгы-иу æвæндонæй куы аскъæфтой, фæлæ уыцы хабар ныр тынг стæмхатт æмбæлы æмæ иу кæнæ бафидыдтой, кæнæ та нæ. Уыдис-иу ахæм цаутæ дæр æмæ-иу чызджы йæхи фæндонмæ гæстæ куы аскъæфтой, уæддæр бирæ бинонтæ нæ бафидыдтой 5–7 азты бæрц æмæ фылдæр рæстæг дæр. Авд азы бæрц йæ нæуæг хиуæттимæ чи нæ бафидыдта, уый уыдис Сыбагомы 70-æм азты райдианы [Дзаттиаты А 2016] æмæ 4 аз та Тылийы комы, кæд-иу сын уæдмæ кæстæртæ фæзынд уæддæр [Мæргъиты Р 2007]. Ныр дæр ма æмбæлы дыгай азты чи нæ бафидыдта йæ нæуæг хæстæджытимæ ахæмтæ. Уый фæстæ иу минæвæртты архайды фæрцы иу ныхасмæ æрцыдысты æмæ иу стæй бафидыдтой. Чызгскъæфыны хъуыдтаг-иу кæд рагон рæстæджы тугкæлдтæм æркодта, уæд уый та ныр бирæ фæхуымæтæгдæр. Адæм сæ размæццыды руаджы, стæй ма ног рæстæджы ивындзинæдты фæрцы абон афтæ нал у. 20-æм æнусты, ома Советтон уагæвæрды рæстæджы, иумийагæй чызгскъæфыны хъуыддаг стæмдæр уыд, раздæримæ абаргæйæ. Иумийагæй сисгæйæ 100 адæймагæй 60–80-æм азты йæ амонд чи ссардта, уыдонæй скъæфты руаджы баиу сты 20 адæймагæй [Мæргъиты И 2016] æмæ уый

та дзурæг уыд адæмы культурондзинадыл. Иумийагæй сисгæйæ чызгскъæфыны хъуыддаг зындгонд уыд рагæнустæй фæстæмæ, суангма бердзен æмæ ромæгтæм дæр.

Лæппу æмæ чызджы бинонты æхсæн фидыддзинад куы æрцæуы скъæфты фæстиуæгæн, уæд сæ лæппуйы æрдыгæй фидуджытæ рахонынц сиахсы хæдзармæ, зæгъгæ ног хæстæджытæ дыууæрдыгæйдæр кæрæдзиимæ базонгæ уой. Дыууæ-æртæ къуырийы фæстæ сабат кæнæ хуыцаубон боны лæппуйы хæдзары сцæттæ кæнынц хæрд, нуæзт, æрхонынц адæмы æмæ чындзæхсæв скæнынц. Фыццаг уал лæппуйы хæдзары, стæй къуыри, дыууæ къуыри фæстæдæр та чызджы хæдзары. Ацы хъуыддаг кæд чындзæхсæвмæ ницы бар дары иумийагæй фынгы 'гъдауæй дарддæр, уæддæр æй чындзæхсæв фæхонынц, афтæмæй та уый æрмæстдæр ваййы фидыды фынг, фидыды нысан. Кæй зæгъын æй хъæуы, алы комы, алы хъæуы дæр хицæн фæтк æмæ 'гъдауттæ ис. Цæвиттон Цъунары (Цхинвалы р-оны Къостайы хъæуы) æмæ йæ алыварс хъæуты цæрджытæ, чызджы хæдзары чындзæхсæв нæ фæкæнынц, чындзæхсæв æрмæстдæр ваййы лæппуйы хæдзары, чызджы бинонты дæр, кæй зæгъынæй хъæуы, фæхонынц. Чызджы бинонтæ дæр сæ фæстæдæр ахонынц, фæлæ дардыл фынгтæ нæ ныззилынц, бæрцæй дæр 20–30 адæймагæн [Ходты Н. 2016].

Ахæм чындзæхсæвкæныны 'гъдауы мидаг арæх æмбæлы бæрæг-бæрцæй ног фæзындтæ. Хатт скъæфты фæстæ цы чындзæхсæв скæнынц, уым дыууæрдыгæй фарс дæр бадзурынц æмæ иубон скæнынц сæ чындзæхсæвтæ. Чызджы фæстæмæ йæ хæдзармæ акæнынц æмæ мæнæ 'гъдауы чындзæхсæвы куыд ваййы, афтæ фæархайынц. Чындзæхсæвы бонæй йæ хæдзарæй фæстæмæ ракæнынц чынддзон кондæй. Кæй зæгъын æй хъæуы, лæппуимæ ваййынц хистæр уазæг, къухыл хæцæг куыд лæппуйы, афтæ чызгы 'рдыгæй фарс дæр, стæй ма чызгæмбæлттæ дæр, сæ нымæц ваййы 20–40 адæймаджы бæрц. Фыццаг уал сæ чызджы хæдзары бафæдзæхсынц, уым фæхъазынц, фæкафынц æмæ стæй уæд сæ фæндаг лæппуйы хæдзармæ ракæнынц. Æгъдауы чындзæхсæвы цыдæриддæр хицæн æгъдауттæ ваййы, уыдон ацы хуыз чындзæхсæвы дæр скæнынц, уыцы нымæцы бæрæгбонарæзт æмæ фæлыст машинатæ, фæндыр цæгъдджытæ

æмæ æндæртимæ. Чызджы фæдыл дæр рацæуы 20 адæймаджы бæрц – æвзæнтæ. Лæппуйы хæдзармæ цæугæйæ (гъдауы чындзæхсæвы дæр ахæм фæтк ис), уæлдайдæр горæты фæлгæтты, хатт горæтмæ хæстæг хъæутæй дæр сæ фæндаг акæнынц Æнусон арты аллеямæ, Стыр Фыдыбæстæйон хæсты номыл цыртдзæвæнмæ [кæс дæлдæр къам№ 1], уым скувынц, сæхи бафæдзæхсынц, сисынц зæрдылдарæн нывтæ (къамтæ) æмæ уæд стæй рараст вæййынц лæппуйы хæдзармæ. Ацы ‘гъдау 90-æм азты та уыд чысыл æндæр хуызы. Уæд чындзæхсæджытæ цыдысты уæды рæстæджы фæмардуæвæг æмбæстæгты уæлмæрдмæ 5-æм скъолайы кæртмæ, сæ ном сын æссаргæйæ æмæ сæхи бафæдзæхсгæйæ сæ фæндаг кодтой лæппуйы хæдзармæ. Уæлмæрдмæ цæуыны ‘гъдау чызджы хæдзарæй лæппуйы хæдзармæйы ‘хсæн ма æмбæлы хицæн хъæуты, уыцы нымæцы Къуыдаргомы Начрепайы хъæуы. Ам чындзæхсæджытæ чындзы куы æрбакæнынц, уæд изæрырдæм сияхс æмæ чындз хистæруазæг, къухылхæцæг æмæ цалдæр чызгæмбалимæ бацæуынц хъæуы уæлмæрдмæ æмæ ам, уæлмæрды ‘хсæн сæхи бафæдзæхсынц [Наниты Ч. 2011].

Ацы хуызы чындзæхсæвы рæстæджы чындзы йæ хæдзармæ куы нæ фæкæнынц, уæд та чындзарæзтæй æрбадыны агъоммæ, сахат раздæр сияхс, къухылхæцæг чызгæмбæлттимæ машинатыл горæты уынгтыл цалдæр зылд æркæнынц. Куыд фыццаг хуызы, афтæ адон дæр сæ фæндаг акæнынц æнусон арты аллеямæ æмæ стæй уæд фæстæмæ æрбаздæхынц машинаты сигналтæ уасгæйæ. Ацы ‘гъдæутты кой ракæнын дардыл куыст у, фæлæ ма дзы иуы кой æнæ скæнгæ нæй. Иумийагæй куыд æгъдауы чындзæхсæвы, афтæ ацы хуызы чындзæхсæвы дæр чынхæсджытæ куы æрбацæуынц, уæд сын сæ æрбацыдмæ хæдзары мидæг стырдæр хатаены фынг æрцæттæ кæнынц, ам сæхи бафæдзæхсынц æмæ стæй æддæмæ рацæуынц уызджытæм, фынгмæ. Фыццаг уал кувæгы размæ бацæуынц, æмæ сын рарарфæ кæнынц, сæ номыл гаджидау фынгы бадджытæ сисынц æмæ сын уыдон дæр раарфæ кæнынц. Стæй уый фæстæ кувæгы рахизфарс цыппар-фондз адæймаг дæлдæр æрбадынц фынджы уæлхъус. Ацы хабар, кæй зæгъын æй хъæуы, ирон æгъдаумæ ницы бар дары, у æрбайсгæ, фæлæ уымæ нæ кæсгæйæ чынд-

зæхсæвы фынгы гъдауы уидæгтæ ауахта. Амæн ма ис æндæр вариант дæр: сияхс, чындз æмæ къухылхæцджытæ, уыдон дæр лæппу æмæ чызг æрбадынц хицæн ран рæсугъд арæст фынджы уæлхъус цыппарæй æмæ сын уырдаæм фæарфæтæ кæнынц бадты адæм. Фæстаг рæстæджы ма тынг æсарæх сты хæрæндæтты арæст чындзæхсæвтæ дæр æмæ ам дæр ис бахаххкæнинаг хицæн ног фæзындтытæ, фæлæ ацы уацы нысан нæу æмæ сыл дардыл лыстæггай æрдзурæм, уымæн æмæ иу уацы уыйбæрц хабæрттæ зын равдисæн сты.

Кæй зæгъын æй хъæуы, бирæ быдырон æрмæг æнхъæлмæ кæсы ацы фарст иртасджытæм, фæлæ кусынæн фадæттæ кæй нæй æмæ хицауадæй дæр æххуыс кæй ницы ис, уымæ гæстæ рохуаты бирæ æрмæг зайы æмæ уый та хорзмæ нæ кæны. Стæй ма сæ аивдæрты царды ныбиноныг кæнын æмæ ницæйаг æгъдæутты та аппарын дæр къухты æнцондæрæй бафтдзæн. Не гъдæуттæ куыд æмбæлы, афтæ ахуыргонд куы нæ цæуой, уæд нын рæсугъд сомбон нæ уыдзæн.

Примечания

Мæргъиты И. Быдырон æрмæджытæ (социологон афарст) 2016 аз

Информанттæ

- 1) Багаты Хасан. 59 аздыд Замтареттаг Дзауы р-он 2015 аз
- 2) Дзаттиаты Асæх 78 аздыд Сыбайаг Дзауы р-он 2016 аз
- 3) Мæргъиты Никъалайы чызг Разиат 80 аздыд Бадзыгаттаг 2007 аз
- 4) Наниты Федыры фырт Чичикъо 84 аздыд Начърепайаг Дзауы р-он 2011 аз
- 5) Плиты Уасикъойы фырт Барис 82 аздыд Дæллаг Рукъ (Габатæ) Дзауы р-он 2014 аз
- 6) Ходты Тонийы фырт Нодар 59 аздыд Ходы хъæуккаг Цхинвалы р-он 2016 аз

**ТРАДИЦИИ ГОСТЕПРЕИМСТВА В СИСТЕМЕ
УКРЕПЛЕНИЯ РУССКО-ОСЕТИНСКИХ
ОТНОШЕНИЙ**

Гостиничное дело развивается из обычаев гостеприимства, присущего всем народам в соответствии с их моральными устоями и обычаями. Достойный прием гостей одно из древних стремлений и занятий человечества. Впоследствии на его основе возникает гостиничное дело. По мере того, как налаживаются торговые и культурные связи между народами, оно совершенствуется и приобретает определенные черты связанные не только с задачами размещения гостей, но и обеспечения им комфортного проживания. В истории России появление гостиничного дела связано с развитием потребностей людей в общении и становлением торговых отношений с соседними народами и государствами. Это делало необходимым организацию специальных мест, предназначенных для размещения гостей.

Словом «гость» в старославянском языке называли купца. Это нашло свое отражение и в хорошо всем известной с детства сказке А. С. Пушкина «Сказка о царе Салтане». Купцы-гости представляли не только свой коммерческий интерес, но и фактически налаживали межгосударственные отношения. Это нашло свое отражение в древнерусских памятниках права, таких как договоры Руси с Византией, Русская правда, уставы Владимира Святославича и Ярослава Владимировича, а великий князь Владимир Мономах в своем духовном завещании «Поучении» предписывал оказывать гостям всяческое содействие [1, 5].

На юге России эквивалентом слову гость являлось слово «кунак», в основу которого положено тюркское слово друг, приятель. Обычаи гостеприимства обязывали каждую семью иметь специальную комнату для гостей – кунацкую. Об этом очень образно писал еще в конце XIX века выдающийся представитель северо-кавказской интеллигенции Коста Хетагуров. Идеал горской интеллигенции – мир, братство народов Кав-

каза нашел свое выражение в строках из поэмы К. Хетагурова «Фатима»:

«Полна кунацкая наиба
Привета ласковых затей,
Немало из Чечни, Гуниба
И славной Кабарды гостей» [2,189–190]

Использовать местные обычаи на благо утверждения российской государственности предлагал видный государственный деятель граф Николай Семёнович Мордвинов (1754-1845). Будучи близким другом М. М. Сперанского он справедливо полагал, что для вовлечения народов Кавказа в российское правовое поле следует не отделять Кавказские горы рвами и валами и, таким образом, преградить воинственным племенам доступ на равнину, а действовать мерами просвещения и организации правового воспитания. В докладной записке подано на имя императора Александра I написанной им в 1816 году, он изложил собственное видение решения названной выше проблемы, доказывая необходимость применения не только карательных мер. Он считал гораздо более эффективным средством развивать отношения мирные и торговые. Для этого он предлагал использовать такие обычаи горцев как, например, гостеприимство, куначество, побратимство и т. д. Н. С. Мордвинов считал разумным «сею всеобщю добродетельностью воспользоваться и привязать к себе оною всех народоначальников, чиновников и старшин семейств. Главкомандующий и все российские чиновники в домах своих должны иметь особые комнаты, всегда готовые к приятию гостей своих, устроенные, снабженные всем, что для горского жителя может быть приятным покойным и увеселительным а также учредить празднества» и разного рода увеселениями привлекать к ним горских жителей» [3,152].

По сути дела адмирал Мордвинов разработал стройную политико-правовую концепцию взаимодействия российской администрации на Кавказе с местными народами. Эту политику хорошо характеризуют изложенные им рекомендации: «Дабы успешнее действовать на нравы их (горцев Кавказа) и

водворить между ними понятия и обычаи нации, полезно было бы завести в городах наших школы для воспитания молодых князей и детей старшин народных и сии училища устроить так, чтобы в оных находили они свои обряды. Некоторых привлечь из них в Санкт-Петербург, составить из них гвардейский кавказский отряд с ограничением службы их на четыре года» [3, 153].

Во Владикавказе, с 1784 по 1860 гг., еще крепости, действовало важнейшее просветительское учреждение занимающееся вопросами воспитания. Оно именовалось «Домом для аманатов». Слово «аманат» в переводе с арабского означает заложник. Действительно, в крепости содержались заложники – представители народов Кавказа, но содержание их во Владикавказе явление гораздо в большей степени политико-педагогическое, нежели военно-устрашающее. Оно по своей сути в данном случае более напоминает атальчество, и основано на обычаях госприимства.

На Кавказе, как и у других народов, довольно распространенным был обычай атальчества. Это не только практика отдавать детей знатных родителей на воспитание вассалам или слугам. В условиях Кавказа это был в основном равноправный и зачастую обоюдный процесс между представителями местных народов, не всегда связанный с военными действиями и взятием заложников. Что же касается истории атальчества во взаимоотношениях народов Кавказа с русским народом и, в частности, с казачеством, то мы видим большую заинтересованность их к использованию этого института для приобщения к русской культуре.

«Фактически аманаты Владикавказской крепости были в положении атальков. Их пребывание в крепости помимо всего прочего было прекрасной возможностью российского обучения и воспитания детей горской аристократии. Никаких репрессивных мер в отношении детей-аманатов за всю историю нами среди архивных источников выявлено не было», – отмечал профессор С. Р. Чеджемов [4, 43–45].

Одно из первых упоминаний об аманатах мы находим в вышедшей в 1827 году книге Н. Нефедьева «Поездка на Кавказ и

в Грузию в 1827 году». Он отмечает наличие во Владикавказе дома для аманатов [5, 14]. Думается, что в данном случае речь идет не о доме как таковом, а о системе зданий. Н. Нефедьев отмечает то обстоятельство, что аманаты гуляют по центральной аллее, заменяющей бульвар.

Есть сообщения об аманатах и в произведении А. С. Пушкина «Путешествие в Арзрум», впервые опубликованном в 1836 году. Александр Сергеевич пишет о том, что «в крепости видел я черкесских аманатов – резвых и красивых мальчиков. Они поминутно проказят и бегают из крепости. Вероятно, что аманаты, выпущенные на волю, не жалеют о своем пребывании во Владикавказе» [6,377].

Нам представляется, что при оценке поведения при приеме гостей, как в прошлом, так и сейчас следует учитывать не мировоззрение гостя, а мировоззрения хозяев. Пример подобного мы находим в статье К. Хетагурова «Владикавказские письма» об очерке некоего М. И. К-о «В гостях у кабардинцев», в котором горе-исследователь восклицает: «...Сколько грубости, дикости, невежества пришлось мне увидеть, бездна мрака!».

Побывав в гостях у кабардинца Ухо, автор очерка заметил, что хозяин дома «с семьей питается единственной кукурузой, подваренной на огне, а то и по целым дням ничего не ест». Далее гость сетует на то, что хозяин дома принял его нелюбезно, все время простоял у дверей своего жилища, ничего не говоря. «Да что же должен был делать Ухо, – вопрошает Коста, – при виде такой важной персоны, как г. К-о?... Он только и мог, как туземец, проявить свое гостеприимство тем, что он, пока гость находился в его сакле, угрюмо простоял у низких дверей своего жилища, не проронив ни слова...». Что же мог он еще сделать для него, если, как отмечает сам автор очерка, в доме Ухо есть было нечего самой кабардинской семье! [7, 147–148].

Уже в начале XIX века на Северном Кавказе появляются первые гостиницы, играющие заметную роль в государственной и социально-экономической жизни края. К этому времени значительно развивается внешняя торговля со странами Чер-

ного и Каспийского морей, в основном Персией и Османской империей. Например, об интенсивной торговле в Персии свидетельствовали различного рода документы. Уже с середины XVIII века «для индийских и восточных купцов в Астрахани был построен гостинный двор» [8, 47].

Гостиницы играли важную роль в системе решения важнейших вопросов связанных не только с развитием торговли. Помимо своей прямой обязанности – обеспечения комфортного проживания приезжих они использовались местными властями для решения важнейших социально-экономических проблем края

В работе профессора И. А. Бондарь мы находим свидетельство того, что гостиницы устраивались не только в городах, но и крупных селах Северного Кавказа. «При волостном правлении устраивались небольшие гостиницы или же выделялись комнаты для приезжих. Такое здание было, например, в селе Петровском, его строительство обошлось общине в шесть тысяч рублей» [9,47]. Доцент Н. А. Кондрашова отмечала, что при устройстве лазаретов для раненых, в первую очередь занимались свободные дома и квартиры частных, казенных и общественных домовладений, театры, клубы, гостиницы [10, 103].

Есть достоверные сведения, приводимые К.К. Афанесян о том, что в 1812 году представители местного дворянства на собственные средства выстроило на Минеральных Водах гостиницу для раненых офицеров, получивших возможность проживать в ней бесплатно. Позднее, в 1822 году эта гостиница была передана на баланс военного ведомства из-за недостатка средств на ее содержание [11, 92].

Об активном развитии во Владикавказе, в том числе и гостиничного бизнеса писала, З.В. Канукова [12]. Она отмечала, что «некоторыми отелями Владикавказа владели русские горожане. Также русские были задействованы в качестве обслуживающего персонала, они работали горничными, швейцарами, курьерами, электриками, слесарями и т.д. К 1897 году в гостиницах, меблированных комнатах, трактирах и клубах работало около 145 русских горожан. Помимо многочисленных лавок,

открывавшихся повсеместно на главных улицах города, особое место в городской жизнедеятельности занимали ярмарки, Константиновская и Михайловская.

Наличие ярмарок делало необходимым устройство гостиниц и постоялых дворов и для более знатных приезжих в начале 1880-х годов XIX века на деньги общественного собрания Владикавказа было построено специальное здание в центре города, на Театральной площади. Большая часть здания была сдана в аренду под гостиницу «Бристоль», а в огромном зале на втором этаже Дворянский клуб проводил свои мероприятия [12, 95].

Традиции этой гостиницы были использованы в устроенной в 2014 году самой фешенебельной гостиницы столицы Северной Осетии отеле «Александровский».

В наши дни деятельность гостиниц приобретает особую актуальность в связи с обеспечением туризма, что в свою очередь также благоприятно сказывается на обеспечении международного общения и, в конечном счете, организованная деятельность гостиниц способствует повышению привлекательности нашего государства в глазах многих иностранцев, увеличения их интереса к прошлому и настоящему нашего региона.

Примечания

1. Юшков С. В. Памятники русского права. Выпуск 1. Памятники права Киевского государства X–XII вв., 1952
2. Хетагуров К. А. Поэзия. М.; Сов. Россия, 1986
3. Архив графов Мордвиновых. СПб, 1902. Т. 5.
4. Чеджемов. С. Р. Развитие государственно правовых отношений и правовой культуры на юге России (XVIII – начало XXI веков). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012.
5. Нефедьев Н. Поездка на Кавказ и в Грузию. М., 1928.
6. Пушкин А. С. Путешествие в Арзрум. Собр. соч. в 3-х т. Т. 3.
7. Хетагуров К. А. Проза. М.; Сов. Россия, 1987.
8. Рябцев А. А. Роль евро-азиатского транзита в восточной торговле России XVIII века. Дисс... док. ист. наук. Владикавказ, 2014.
9. Бондарь И. А. Социально-экономическое обеспечение инте-

грации предкавказья в систему аграрного капитализма России: вторая половина XIX – начало – XX века (на примере Ставрополя и Кубани) Дисс... док. ист. наук Владикавказ, 2012

10. *Кондрашова А. А.* Городское самоуправление России в конце XIX – начале XX вв. (на материалах Ставрополя). Дисс... канд. ист. наук. Владикавказ, 2013.

11. *Афанесян К. К.* Общественное призрение и благотворительность на Ставрополье в 1802–1917 гг.: тенденции развития, повседневная практика, особенности. Дисс...канд.ист. наук. Ставрополь, 2015

12. *Канукова З. В.* Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Владикавказ, 2008.

**ИЗ ИСТОРИИ СУДЕБНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ
В ОСЕТИИ В НАЧАЛЕ XIX ВЕКА**

Включение Осетии в российское политическое и административное пространство предполагало трансформацию местных институтов власти, в том числе суда. Первые попытки реформировать традиционный суд были предприняты российской администрацией еще в первой четверти XIX в., когда во Владикавказе был основан суд для осетин и ингушей. Как указывает Е. И. Кобахидзе судебный состав предполагалось сформировать по сословному признаку. «Предполагалось ввести по одному владельцу от куртатинцев и алагирцев, двух от тагаурцев, а также двух ингушских старшин» [1, 196]. Срок полномочия судей длился один год. Владикавказский инородный суд предназначался для разбора гражданских дел в соответствии с нормами обычного права. Но эти нормы у осетин и ингушей были разными, поэтому ингуши отказались от него. В состав суда вошли только осетинские феодалы. Однако этот суд, открытый в июле 1828 года просуществовал недолго. После карательных экспедиций Абхазова в Осетии, здесь была установлена система приставства, а Владикавказский инородный суд был реорганизован в окружной.

Отныне он руководствовался общероссийским законодательством, что исключало возможность деятельного участия в нем представителей местного населения. Они, в лучшем случае, обладали совещательным голосом и не были причастны к вынесению приговоров и решениям суда.

После шестилетнего существования Владикавказский суд был закрыт, а администрация убедилась в том, что общероссийские законы слабо адаптированы к местной соционормативной культуре. В 1836 году продолжала сохраняться только система приставства, судебные тяжбы должны были решаться на местах приставами и их помощниками с учетом местного обычного права.

Действительная трансформация осетинского судопроизводства началась с модернизирующих реформ 1860–1870 гг.

Были введены судебные уставы и открыт Владикавказский окружной суд с прокурорским надзором. Утвержденные Александром II судебные уставы были основаны на буржуазных принципах судоустройства и судопроизводства. В соответствии с ними вводились несменяемость судей и независимость суда от администрации, гласность и публичность заседаний суда, состязательность процесса, институт адвокатуры.

В 1871 году на осетин было распространено действие судебного устава императора Александра II, согласно которому ликвидировались словесные суды. За общие уголовные преступления и по гражданским искам осетины стали судиться в судебных и мировых учреждениях. В селениях были образованы сельские суды, действовавшие на основании особого «Положения о сельских (аульных) обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в горском населении Терской и Кубанской областей», утвержденного в 1870 году [2]. Приведенные факты свидетельствуют о полном отсутствии правопорядка в деле о контроле старшин и о развившемся произволе.

Сельским сбором избирались 7 судей не моложе 35 лет, которые пользовались полным доверием и уважением. При разборе дела достаточно было присутствие трех судей. В случае отсутствия или болезни одного из очередных судей, он заменялся запасным судьей. Суд собирался не менее одного раза в неделю, в праздничные или свободные от работы дни, в зависимости от того, как было удобно населению.

В ведении суда находились все жители села, кроме принадлежавших к привилегированным сословиям и пользующихся особыми правами.

Сельские суды рассматривали и такие вопросы, как проступки против личной безопасности односельчан, порча воды в реках, канавах, колодцах, изувечение скота, воровство, мошенничество. В качестве меры наказания сельский суд мог применить денежные взыскания в сумме не более 6 рублей, принудительные работы, арест сроком не более чем на 8 дней.

Более важные дела и проступки, а также дела лиц, уже трижды судимых сельским судом, должны были направляться

на разбор мировым судьям. Но в Осетии в период с 1871 по 1897 г. был один мировой судья на 100 тысяч человек, из которых половина была сосредоточена в недоступных горных ущельях. И только в 1897 году был учрежден еще один судейский участок во Владикавказе.

Согласно «Положению» сельский суд имелся в каждом обществе Осетии. Он разбирал все споры и тяжбы между жителями своего общества ценою до 100 рублей включительно, как о движимом, так и о недвижимом имуществе.

Споры и тяжбы, в которых одна из сторон неподведомственна сельскому суду, могли разбираться в суде, однако в таких случаях необходимо было взять расписку в том, что они добровольно соглашаются подчиниться решению сельского суда.

Сельский суд мог приговаривать виновных в маловажных проступках к одному из следующих наказаний: к денежному взысканию не выше 6 рублей, к общественным работам или к аресту на срок не более 8 дней. Лиц, неоднократно подвергавшихся этим наказаниям, сельский суд мог приговаривать к денежному взысканию не выше 10 рублей или же аресту, либо к общественным работам продолжительностью не более 12 дней. Всех, за исключением женщин, могли наказывать и ударами розгами (до 25). Независимо от наказания, сельский суд приговаривал к возвращению похищенного имущества или к возмещению причиненных убытков, если потерпевший этого потребует.

Денежные взыскания, налагаемые сельским судом, направлялись в общественную сумму селения.

Процедура разбора дела в сельском суде была следующая: истец подавал старшине письменную жалобу, которая вносилась в книгу решений и приговоров [3, 115]. Экстренные дела рассматривались вне очереди.

Суд передавал старшине список подлежащих вызову на следующее заседание. В назначенный день разбирательства стороны и их свидетели являлись на суд лично. Дела в сельском суде решались большинством голосов. Решения и приговоры сельских судов, вошедшие в законную силу, приводились в исполнение сельским старшиной и его помощником.

В компетенцию сельского суда входили такие вопросы как тяжбы между жителями, пьянство, нарушения общественного приличия, умышленная запашка чужого поля, порча заборов, изгородей и т. п. Данный документ отражает реформирование общественного управления сельских обществ Осетии [4, 193]. Круг рассматриваемых вопросов в значительной степени был обусловлен развитием товарно-денежных отношений: разбирались тяжбы и споры по займам, покупкам, продажам, по различным торговым и денежным сделкам. Например, в селении Дур-Дур в 1910 году сельский суд приговорил к изгнанию из села приказчика, служившего в лавке у К., за неоднократные обмеры и обвесы местных жителей [5, 47].

В этом селении суд состоял из пяти человек. Информаторы помнят судей Кодзасова, Дзантиева, Дзедаева, Абаева и Дзотова. Жители Дур-Дура сетовали на необъективность этого суда, на несправедливые решения и нежелание судей рассматривать жалобы. Например, в лавке сельчанина Гисо Е., где продавали различные сладости, часто обсчитывали и обвешивали детей. Жители селения обращались в суд, но судьи, не желая портить отношения с богатым и влиятельным лицом, отделялись от жалоб уверениями о невозможности установить истину [6, Л. 37]. Подобные факты нередко имели место в деятельности сельских судов, которые утрачивали доверие крестьян.

Сельские суды разбирали случаи умышленной растраты работником или приказчиком хозяйского имущества или продажи испорченных продуктов питания [6, Л. 4, 5].

Сельские суды рассматривали и такие вопросы как проступки против личной безопасности односельцев, порча воды в реках, канавах, колодцах, изувечение скота, воровство, мошенничество. В качестве меры наказания сельский суд мог применить денежные взыскания не более 6 рублей, принудительные работы, арест не более 8 дней [7, 202].

Более важные дела и проступки, а также дела лиц, уже трижды судимых сельским судом, должны были направляться на разбор мировым судьям [8, 79]. Но в Осетии в период с 1871 по 1897 гг. был один мировой судья на 100 тысяч человек, из которых половина была сосредоточена в недоступных горных

ущельях. И только в 1897 г. был учрежден еще один судебский участок во Владикавказе.

Такое положение судопроизводства в округе стало причиной бездействия сельских судов: выносимые ими решения часто не выполнялись, а дела, отсылаемые на разбор во Владикавказ, залеживались там годами.

Осетины часто обращались к самосуду. Но учинившие самосуд стали привлекаться к судебной ответственности, независимо от причин и родственных обязанностей. Это обстоятельство вызывало крайне негативную реакцию, так как не соответствовало традиционным представлениям о преступлении и наказании. Судебные решения основывались на законах, входивших в конфликт с ментальными установками осетин. Недоверие к правительственным судам, очевидно, стало причиной широко распространенного лжесвидетельства. Сложности в судопроизводстве некоторые исследователи объясняют незнанием русского языка, на котором проводился процесс, отсутствием грамотных переводчиков и писарей [9, 47].

Извращенные формы ведения судебного процесса были очевидны. По определению К. Хетагурова суд «орудием беспощадного подавления эксплуатируемых, отстаивающим интересы денежного мешка» [10, 363].

Свидетельские показания, признания обвиняемых и вещественные улики, считавшиеся доказательствами в государственном суде, долгое время не могли вытеснить из мировоззрения осетин традиционные способы доказательства невиновности – клятву и соприсяжничество. Новая система доказательств вовсе не убеждала их в неотвратимости суровой ответственности. Ситуация усугублялась и широко практиковавшимся взяточничеством и подкупом свидетелей. Ответной реакцией на такие суды стало неуважение и массовое лжесвидетельство.

Понятия о преступлении в российском законодательстве и в обычном праве осетин были разными. Осетины не считали убийство преступлением, если оно было вызвано обязанностью кровомщения. Разбойный набег на соседей тоже считался не преступлением, а проявлением отваги. Долгое время не при-

живалась российская система наказания. Кровная месть, изгнание из общины, предоставление права выносить решение главе фамилии и др. практиковались достаточно долго, а их запрещение не соответствовало традиционному обычно-правовому режиму.

«Положение» о горских словесных судах было составлено с учетом некоторых норм местного обычного права, но практика этих судебных учреждений не оправдала возлагавшихся на них надежд. Был поднят вопрос об упразднении горских судов и о передаче подсудных им дел компетенции мировых судей.

Эту проблему активно обсуждала местная периодическая печать, где приводились полярные мнения и доводы. Признавая несостоятельность горских судов, одни предлагали горцам обращаться в общесудебные учреждения Александра II, включая суд присяжных; другие сомневались в том, что «русский суд» совместим «с духом и привычками» народа [11, 359–360]. Впрочем, высказывалось мнение о самоизживаемости горского суда, его ненужности осетинам и другим горцам Северного Кавказа [12, 265.].

Важно отметить, что система саморегуляции общества выработывала свои адаптационные механизмы, направленные на изживание некоторых обычаев, их трансформацию и восприятие инноваций. В частности, несостоятельность суда привела к мобилизации внутренних ресурсов осетинского социума, актуализировала элементы нормативной культуры, сочетавшие традиции и новые явления пореформенной реальности.

Таким образом, характерной особенностью пореформенной судебной системы был полиюридизм. В ходе введения нового судопроизводства на Северном Кавказе российская администрация склонялась к тому, чтобы учитывать местную юридическую практику. Наряду с использованием общеимперского судебного законодательства, по-прежнему существовали суд посредников и присяга. Процесс судебного разбирательства принимал причудливые формы: сочетание правовых норм с местными адатами не всегда было органичным.

Примечания

1. *Кобахидзе Е. И.* «Не единою силою оружия...». Владикавказ, 2010.
2. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 276.
3. *Сокаева Д. В.* Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и несказочной прозе (устные рассказы) // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 17. с. 114–117.
4. *Хадикова А. Х.* Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Владикавказ, 2015.
5. *Канукова З. В.* Православие в формировании российской государственности и общероссийской идентичности в Осетии (конец XVIII – начало XX в.) // Известия СОИГСИ. 2016. № 20 (59). с. 40–50.
6. ЦГА РСО-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 276.
7. *Сокаева Д. В., Канукова З. В., Марзоев И. Т., Дзапарова Е. Б., Дзлиева Дз. М.* Комплексная экспедиция по изучению осетинской диаспоры в Турции // Вестник российского гуманитарного научного фонда. 2016. № 1 (82). с. 200–206.
8. *Багаев А. Б.* Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Владикавказ, 2015.
9. *Дзидзоев М. У.* Общественно-политическая и государственно-правовая мысль в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1979.
10. *Хетагуров К. А.* Собрание сочинений. Владикавказ, 2000. Т. 4.
11. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Цхинвали: Ирыстон, 1989. Кн. 4.
12. *Синанов Б. А.* Современные аспекты развития православной церкви в Северной Осетии // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1–2. с. 265.

ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ЭТНОЛИНГВИСТИКА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ



Л. А. Чибиров

ВСЕВОЛОД МИЛЛЕР И СТАНОВЛЕНИЕ ПИСЬМЕННОСТИ У ОСЕТИН

Через два года исполнится 220 лет с того времени, когда появилась на осетинском языке первая печатная книга. Зарождение письменной культуры среди малого, ни чем особенно привлекаемого народа, какими были осетины в период позднего средневековья, заслуживает особого внимания.

С чего начинается история осетинского письма? Мы не начинаем ее с аланского периода, хотя, невероятно, чтобы Алании-Осетии, «имевшей связи с культурными государствами, не было известно никакой письменности. Сохранившиеся на территории Осетии исторические памятники в виде надписи на камнях, стенах храмов, колоколах, показывают, что в нашем крае одновременно существовала письменность на родном языке, то иероглифами, то греческими, то грузинскими, то арабо-персидскими, то сирийско-несториальной графической основе. Утверждение В. Миллера что осетины до последнего времени не имели своей письменности, относится лишь к последнему времени. Это высказывание соответствует действительности, ибо, когда обнаружили Зеленчукскую надпись, кто первым прочитал и установил, что это осетинское письмо, выполненное греческими буквами был Всеволод Миллер [1.110–118]. После крушения средневековой Алании осетинское пись-

мо на греческой основе было похоронено вместе с обломками аланской государственности.

Так уж сложилось, что до конца XV111 в. у осетин не было своей письменности и попыток ее возрождения так же не последовало.

Причины здесь следующие. Во-первых, рядом с осетин не было сильного и цивилизованного государства; во-вторых, загнанные в трущобы Центрального Кавказа осетины представляли мелкие общества без всякого более или менее прочного и основательного политического устройства. И третье, культурному прогрессу препятствовал и характер населенной территории нагорной полосы северного склона Центрального Кавказа. То, что последнее обстоятельство было сильнейшим препятствием развитию, обратил внимание В. Миллер «Горы ее ущелья привлекательны своими романтическими красотами для культурных людей; народ же, ищущий себе выгодных условий для существования, поселяется в них только за неимением лучших, более привольных мест только под давлением необходимости. В силу естественных условий цивилизация не могла развиваться в кавказских ущельях; напротив, даже заносимая туда с плоскости, она вырождалась и гибла в борьбе с природой. Суровость зимы, трудность сообщений по горным тропам, которым зимой вечно угрожают снежные завалы, а летом осыпи, разобченность поселения, недостаток земли для хлебопашества, за коренное разбойничество, облегчаемое самой природой – все эти неблагоприятные условия сгубили немало мелких народностей, забившихся в горы, и повели к ослаблению и измелчанию тех, которых не смогли сгубить окончательно»[2.3].

Начиная с XV1 в. все более проявляется движение осетин в сторону России, которое к концу XV111 вв. стало давать реальные всходы. В первую очередь оно выразилось в начавшемся процессе выселения осетин на Владикавказскую плоскость.

Первым шагом к просвещению осетин было сделано грузинским духовенством созданием в Моздоке так называемого «Осетинского подворья» в 1744 г. Через три десятилетия, в 1771 г. оно было преобразовано в «Осетинскую комиссию». Ко-

миссия поставила перед собой благородные цели: восстановление среди осетин православия и возможности улучшения их экономического быта.

В ходе работы по распространению православия среди осетин, члены комиссии остались недовольны его низкими темпами. И когда поинтересовались причинами, то была выявлена главнейшая: проповедники проповедовали православие на русском и грузинском языках не зная эти языки осетинам. А чтобы устранить это препятствие, нужно было облечь евангельское слово в понятную для всех родную речь – устную и письменную [3.198]. С целью исправления упущенного, комиссия открыла школу в Моздоке с тем, чтобы ее воспитанникам открыть двери в Астраханской духовной семинарии с последующим направлением их в Осетию. Как писал священник Гатугев в 1784 г. в этой семинарии уже обучалось 9 осетинских юношей, один из которых, П. Хетагуров, впоследствии служил священником с. Нар [3.274]. Одновременно с открытием школы, комиссия решила и вопрос о письменности: в 1798 г. появляется первая напечатанная на осетинском языке книга с длинным названием: «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг Божественного писания». Книга содержала церковно-славянский текст «Начального учения» и рядом осетинский перевод Петра Жускаева из Тифлисской духовной семинарии. Книга издана архимандритом Гаем и напечатана кириллицей. Г. Цаголов оспаривал авторство Гая, епископа Моздокского и Маджарского, как человека, для которого осетинский язык был чуждым. Ласин, возражая ему, считал Гая весьма просвещенным человеком, автором многочисленных произведений. И такому человеку освоит за пять лет язык, было под силу [4.74].

Поскольку церковнославянский язык (и русский) были значительно беднее звуками, чем осетинский, существовала опасность, что из-за своей непрактичности, попытка создания книги на осетинском языке может потерпеть неудачу. Поэтому в дальнейших трудах Комиссии по переводу книг на осетинский язык эта азбука вызывала вопросы. Предстояла задача: обогатит церковнославянский новыми знаками для звуков нового языка или же применить другой алфавит более богатый зву-

ками. Второй путь оказался менее сложным, и его выполнение выпало на долю природного осетина Иуане Ялгузидзе (Габараева), получившего прекрасное образование при грузинском царском дворе.

Как пишет А. Гатуев, в созданном Ялгузидзе букваре (на основе церковно грузинского алфавита) было 30 букв грузинских [5.265–301] и несколько латинских, изобретенных им самым. Это утверждение священника Гатуева оказалось не точным. Всеволод Миллер, который сам видел эту азбуку, уточнил: грузинских букв в нем было не 30, а только три буквы, верее значки на трех букв, которых не оказалось в грузинском языке.

В 1819 г. И. Ялгузидзе перевел: утренние молитвы; вечерние молитвы; катехизис с кратким нравоучением. В следующем 1820 г. все эти переводы были изданы одной книгой в Тифлисе.

Во время своей поездки в Дигорское ущелье Всеволод Федорович увидел экземпляр книги в Стур-Дигора. Она составлена грузинским церковным шрифтом и содержит 264 страницы. На одной странице – грузинский текст, на другой – осетинский перевод. Книга содержит молитвенник (утренние молитвы) катехизис и краткое наставление в христианском законе [6.192–193].

Касаясь переводческой деятельности Ялгузидзе, все авторы, писавшие о развитии письменности в Осетии, почему-то называют лишь эту книжку, что далеко не соответствует действительностью; это лишь частица того, что им сделано в этом направлении.

О том, с каким интересом работал над переводами, И. Ялгузидзе писал в письме к Феофилаку; «От вашего высокопреосвященства велено мне было перевести с грузинского на осетинское наречие несколько церковных молитв. Архипастырского Вашего высокосвященства благословление и наставления ободрили меня, и я с божью помощью переложил молитвы утренние и вечерние, краткий катехизис и христианское нравоучение, кои все напечатаны уже в одну книжку на грузинском и осетинском языках грузинскими церковными литерами. Потом по вашему же повелению переложил и божественную литургию» [7.553].

Среди первых переведенных с грузинского церковных книг особо большую ценность представляет упомянутый в письме к Феофилаку перевод Божественной литургии (обедни, вид богослужения в христианской церкви) святителя Иоанна Златоуста (1У в.) – важнейшего памятника византийской богослужебной традиции. К XII веку литургия святителя Иоанна Златоуста стала главным богослужебным чинопоследованием Православной Церкви, совершается почти во все воскресные и праздничные дни в течение года. Перевод литургии под названием «Служебник. Чинопоследование Литургии святителя Иоанна Златоуста» был издан отдельной книгой в Москве в Синодальной типографии в 1821 г. Эта книга, по мнению одного из известных представителей современного осетинского духовенства, кандидата богословия, секретаря Владикавказской и Аланской епархий священника, Отца Саввы (Гаглоева), стал «вехой в становлении осетинской богослужебной традиции». В последующем, в середине XIX века литургия была переведена на осетинский язык двумя переводчиками, почти одновременно – преподавателем осетинского языка в Тифлисской духовной семинарии Даниилом Чонкадзе (1830-1860) и протоиереем Алексием (Аксо) Колиевым. Перевод Чонкадзе в редакции Колиева вышел в свет 1861 г. Отметим и то, что рукопись Чонкадзе была обнаружена В. И. Абаевым в Центральном государственном историческом архиве Грузии. И наконец, в наши дни осуществлен четвертый перевод литургии. В 2014–2015 гг. переводческая группа под руководством, Отца Саввы осуществила четвертый по счету перевод текста Божественной литургии, уже на современный осетинский язык. Осуществленный с учетом современных исследований в области византийской литургики, он призван сыграть важную роль в деле возрождения богослужения на осетинском языке и развития общинно-евхаристической жизни.

Наряду с вышеперечисленными переводами, Ялгузидзе осуществил перевод книги «Проследование священного крещения, обучение, венчание и погребение», отпечатанной в 1824 г. в Москве. Все переводы напечатаны грузинскими церковными буквами в сопровождении грузинского текста. Что касает-

ся родного языка, то «Переводы им были сделаны на наречии осетин южного склона Кавказских гор... и были приняты ими с большой радостью и глубокой признательностью»[8.639].

Первая книга, изданная в 1820 г. была далека до совершенства. Как отмечал Миллер, державшего на руках книгу «Осетинский перевод до такой степени неудачен, неясен и преисполнен такими ошибками и отпечатками, что мы имеем мало надежды извлечь из него что-нибудь для изучения звуков южноосетинского говора»[9.31].

Между тем, по мере набирания практики качество переводов Ялгузидзе неуклонно улучшалось. Для иллюстрации сказанного достаточно примера, как он работал над переводом «Четвероевангелия»(1822), как стремился сделать его доступным осетинскому слуху. Вот что он писал в письме к экзарху: «Окончив перевод Евангелия, доношу Вам, что перевод сей желательно мне проверить со знающими хорошо осетинский и грузинский языки осетинами, которые бы могли при слушании делать свои замечания и невнятные для них выражения мне объяснить»[10.311]. Получив добро, он, с целью проверки перевода с указанных в письме позиций, отправился с двумя коллегами (Шалвой Эристави и протоиереем Георгием Бибиловым) в осетинские селения ущелья Малой Лиахви. Как отмечено в архивном документе: «Г. Бибилов читал грузинский текст, сам читал осетинский, а русское Евангелие смотрел Эристов для самовернейшей проверки», и, таким образом, продолжили проверку оног и кончили всех четырех евангелистов в с. Заккор, Левокан, Ципор»[11.311]. Перевод был одобрен всеми духовными инстанциями, начиная от экзарха Грузии до Правительственного Синода. Наконец, Санкт-Петербургский комитет решил напечатать его в Москве тиражом 2000 экземпляров. Все переводы напечатаны грузинскими церковными буквами в сопровождении грузинского текста.

О значении переводов церковной литературы и других заслугах Иуане Ялгузидзе хорошо сказано Отцом Саввой: «Перевод Божественной литургии святителя Иоанна Златоуста и Святого Евангелия, а также разработка осетинского алфавита являются главной заслугой Иуане Ялгузидзе перед осетинской

культурой и делают его просветительную деятельность сродни подвигу святых равноапостольских братьев Кирилла и Мефодия».

Церковные книги, переведенные И. Ялгузидзе на осетинский язык, духовным ведомством рассылались по осетинским приходам. В одном архивном документе [12.314] перечисляются приходы как Северной (Нарский, Куртатинский, Нузальский, Стырдигорский, Владикавказский, Кобанский, Архонский, Садонский, Санибанский), так и Южной Осетии (Джавский, Згубирский, Рукский, Дзомагский, Кударский, Челиатский, Калакский, Ортевский, Гдульский, Бекмарский). При этом священникам предписывалось заниматься обучением детей осетин грамоте по этим книгам. Книги Ялгузидзе не потеряли свою значимость и практическое назначение до середины XIX столетия. В значительной степени они облегчили усилия последующим деятелям по усовершенствованию осетинского письма [13].

На сей раз эстафету подхватил молодой ученый, академик Андрей Михайлович Шегрен. До приезда на Кавказ, его мало интересовал осетинский язык. Однако на месте он заинтересовался им и стал основательно изучать его. Перво-наперво перед ним встал вопрос: какую азбуку применить для изображения звуков осетинского языка?

До А. Шегрена книги печатались двумя алфавитами: славянским и церковно-грузинским. Соображая будущую судьбу самых осетин, он изобрел новую Шегреновскую азбуку по русскому алфавиту и узаконил его в своем выдающемся труде «Научная грамматика осетинского языка», вышедшей из печати в 1844 г.

Вопрос был не из легких «Величайшее затруднение, – говорил он – представляло необходимое установление приличной и особенно характеру языка свойственной азбуки». До сих пор, как мы уже видели, книги осетинские печатались двумя алфавитами- славянским и церковногрузинским. «Мне надобно было- продолжает Шегрен-также избрать алфавит: русский или грузинский. Соображая как будущую судьбу самых осетин, так и предпочтительную склонность, тех из них к русско-

му письму, которые знали то и другое, я решился в надежде на вернейший и лучший успех принять за основание русский алфавит, несмотря на то, что грузинский, кроме общего внутреннего достоинства, несравненно способнее к выражению звуков, осетинскому языку свойственных [14.204]. Таким образом, за основу осетинского алфавита Шегрен поставил русский, но для тех звуков которых нет в русском им были изобретены особые буквы. Кроме того, Шегреном были сделаны некоторые изменения в существующих уже однородных буквах, а также заимствовал из других алфавитов, латинского, например. Этот алфавит сыграл выдающуюся роль в развитии осетинского письма и (с перерывом в советское время), получил право гражданства в Осетии, а его создатель по справедливости стал отцом современного осетинского алфавита.

Между тем во второй половине XIX в. не прекращались споры вокруг алфавита: какой более подходит к осетинской действительности, какой алфавит положит в основу. Одни доказывали наибольшую приемлемость грузинский [15.74], другие [16.75–76] – латинский, третьи предлагали выдумать свой собственный. В основном же споры шли между церковно-грузинским и шегреновским: ни один из них не стал, бесспорно, удовлетворительным.

В чем же выражалась неудовлетворенность алфавитами? По мнению дореволюционного автора «в том, что помимо погрешностей чисто лингвистических, эта причина еще заключалась еще и в том, что они возникали не из глубокого сознания их необходимости, сознания самым народом как безусловного, прочного фундамента для каких-либо культурных созиданий. Они возникали из политических соображений, подчас алчных побуждений. Они зарождались и вырастали не изнутри, а преподносились извне, они являлись не местными растениями, а чуждыми, подчас насильственно насаженными там, где могло бы и должно бы расти свое растение. Они служили временным интересам чужого, а не данного языка»[17. 75–76].

Алфавит на основе церковногрузинского имел не так уж много неоспоримых достоинств. Что касается алфавита Шегрена, то он также был не без упущений. Известный публицист

Г. Цаголов обратил внимание на следующие ее недостатки: «Шегреновская» азбука, которую печатались и печатаются осетинские книги, только приблизительно передает звуки осетинского языка. Тонких звуковых особенностей эта азбука передать не может. Обстоятельство это лишает азбуку и напечатанные ею книги необходимой жизненности и научности. Затем осетинский перевод отличается крайней неточностью и сбивчивостью, что объясняется отсутствием подробных грамматических изысканий в области осетинского языка и необходимостью вводить новую книжную терминологию в осетинском языке [18.193–194]. Далее Цаголов упрекает и переводчиков за поверхностное отношение к осетинской азбуке и подкрепляет свои мысли конкретными примерами.

Дискуссия вокруг алфавита продолжалась до начала XX века. Автор одной статьи К. (вероятно, Альмахсит Кануков-Л. Ч.) «Осетинская грамота» в «Терских ведомостях» сетовал, что нет еще алфавита, которому бы осетины отдавали предпочтение, что издание книг на различных алфавитах тормозит развитие осетинской письменности. Автор призывает Общество восстановления христианство на Кавказе (в введении которого почти все школы в Осетии) чтобы был выработан единый алфавит, считает все варианты азбук неудачными для осетинского языка, критикует тех кто поддерживает грузинскую графику и тех, которые хотят создать выдуманный алфавит (своеобразное начертание букв) и тех которые предлагают умножить количество букв. В свою очередь сам обосновывает принятие комбинированного варианта, как самого подходящего, суть которого: положить в основу русскую графику, а отсутствующие в ней 12 звуков (которым нужны новые изображения) взять из латинского. В итоге, по его мнению, Осетия оказывается в выгоде: благодаря алфавиту, созданному по его проекту будет достигнута монополизация в деле печатания трудов на осетинском языке, т.к. русский и французский алфавиты всевозможных шрифтов имеются почти во всех типографиях. Автор обосновывает и практическую стороны выгоды перед другими; ученику, изучившему по этому алфавиту грамоту, не придется, как ученику, изучившему грузинскую или арабскую

грамоту, совершенно сызнова учиться русской грамматике [19.196]. В позиции А. Канукова безусловно, имелось рациональное зерно, но объективные обстоятельства отодвинули в сторону и этот вариант.

Несмотря на такой критически подход к работам А. Шегрена, его заслуги, как и его последователей, особенно В. Миллера, велики. И если Шегрен вошел в историю науки как корифей осетиноведения за свою азбуку и блестящую научную грамматику осетинского языка, то заслуги другого корифея того же научного направления В. Ф. Миллера, более усовершенствованный вариант алфавита Шегрена [20. 55], не менее значительны.

Как отмечено выше, после внедрения «Шегреновского алфавита», не угасали споры, еще немало специалистов оспаривали его целесообразность. Большая заслуга В. Ф. Миллера в том, что он поставил этим спорам конец, решительно поддерживая русскую основу графику, довольно аргументировано обосновав его. «Избрав русскую графику, – писал он, – руководствовались следующими соображениями, с одной стороны, научными, с другой, практическими. От научных требований Миллер отступает на том основании, «что все так называемые научные транскрипции, основанные на применении исторических азбук к выражению звуков того или другого языка, научны только относительно, т.к. только приблизительно достигают своей цели». С точки зрения практичности, выполнимости задачи, русскую азбуку Миллер предпочитал латинской ввиду того, что, во-первых, азбука составленная из русской же существует у осетин около четыре десятилетия, во-вторых, этой азбукой напечатан ряд осетинских книг духовных и учебных и, в третьих, в типографском отношении она представляет большие удобства. Вслед за Миллером, алфавит осетинский местами улучшенный К. Хетагуровым, прямо переходит к современному осетинскому алфавиту.

Сюда страницу: Развитие осетинского алфавита

И хотя нашлись критики позиции Миллера среди местной интеллигенции (и азбука Ялгузидзе существует более четырех десятилетий, и литература имеется и приобретение шрифта не проблема), ратовавшие за создание грамотности на родном ал-

фавите, позиция Миллера сыграла решающую роль в укоренении в Осетии русского алфавита. Тем более позиция Миллера получила поддержку и известного осетинского просветителя Гаппо Баева. Он считал, что «вопрос об азбуке поднимать уже не следует; стремиться заменить существующую азбуку другою уже не рационально, даже вредно в интересах самого дела... Надо практически воспользоваться уже существующею»[21.78].

В итоге победителем вышла азбука Шегрена. Выработанная им осетинская азбука и выясненные им грамматические законы осетинского языка в значительной степени облегчили дальнейшую работу по переводу и изданию книг на осетинском языке. Заметно оживилась работа по изданию книг на новом алфавите. Отныне на ней печатались и книги не только духовного назначения, но и оригинальные произведения. В частности на этом алфавите напечатаны «Осетинские тексты» собранные Д. Чонкадзе и В. Цораевым и изданные акад. Шифнером. На этом же алфавите вышли знаменитые «Осетинские этюды» самого Миллера и другая литература.

Не подлежит сомнению исключительное значение для судеб осетинского языка, для развития письменной культуры «Научной грамматики осетинского языка» Шегрена. Через 40-лет вышла другая капитальная книга по осетиноведению – «Осетинские этюды» Миллера. Для судеб осетинской письменности наибольшее значение имеет вторая часть «этюдов», которую Миллер посвятил грамматическому исследованию осетинского языка.. Этот выдающийся труд устраняет многие ошибки, которые вкрались в «Осетинскую грамматику» Шегрена и, таким образом, завершает постройку начатого Шегреном строения здания осетинской письменности, хотя мы не имеем право забывать и усилия в создании культуры письма у осетин и предшественников и Шегрена и Миллера.

Примечания

1. Миллер В. Ф. Древнеосетинский памятник из Кубанской области //Материалы по археологии Кавказа,т.111,1893
2. Миллер В.Ф. Осетинские этюды.ч.111. Вл.,1992. Вл. (Репринтное издание)

3. *Гатуев А.* Христианство в Осетии. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах (далее – ППКОО). Кн. 3, Цх., 1987
4. *Ласин.* Об осетинской письменности //ППКОО. Кн. 2. Цх., 1982
5. *Гатуев А.* Христианство в Осетии. и осетинах (далее – ППКОО). Кн. 3, Цх., 1987.
6. *Цаголов Г.* Письменность и книжная литература в Осетии// ППКОО. Кн. 5. Цх., 1991
7. История Осетии в документах и материалах. Т.11, Цх,1962
8. История Осетии в документах и материалах. Т.11, Цх,1962
9. *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды, Вл., 1992 (Ротапринтное издание)
10. *Гугкаев Дз. А.* О жизни и деятельности И. Ялгузидзе //Известия ЮОНИИ, вып. У11, Сталинир, 1955
11. *Гугкаев Дз. А.* О жизни и деятельности И. Ялгузидзе// ИЮОНИИ. Вып. У11. Сталинир, 1955
12. *Гугкаев Дз. А.* О жизни и деятельности И. Ялгузидзе// ИЮОНИИ. Вып. У11, Сталинир, 1955.
13. *Чибиров Л. А.* Из истоков осетинского просвещения. Иуане Габарати-Ялгузидзе. Вл.,2016
14. *Цаголов Г.* Осетинская письменность. Историческая справка//ППКОО. Кн. 5, Цх., 1991
15. *Ласин.* Об осетинской письменности //ППКОО. Кн. 2. Цх., 1982
16. *Микола.* Еще об осетинском алфавите//ППКОО. Кн. 2. Цх., 1982
17. *Саукудз.* Кое-что о письменности среди осетин и других горцев Кавказа// ППКОО Кн. 2. Цх.,1982..
18. *Цаголов Г.* Письменность и книжная литература в Осетии// ППКОО. Кн.5, Цх., 1991
19. К. Осетинская грамота//ППКОО. Кн. 5. Цх., 1991
20. Первая печатная осетинская книга, Вл., 201421. Саукудз. Кое-что о письменности среди осетин и других горцев Кавказа//ППКОО Кн. 2, Цх., 1982.

**К ВОПРОСУ ДИАЛЕКТНОГО ДЕЛЕНИЯ
ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ**

История культуры и языков ираноязычных племен и народностей, населявших обширные территории от берегов Черного моря на западе до границ Китая на востоке, от Урала на севере до берегов Персидского залива и Индии на юге, охватывает громадный промежуток времени – с конца второго тысячелетия до нашей эры и до наших дней. На иранских языках говорили многочисленные древние племена и народности – персы, мидяне, скифы, согдийцы, хорезмийцы, сарматы, аланы и другие, сыгравшие важную роль в мировой истории, внесшие свой значительный вклад в сокровищницу мировой культуры [1,8].

На иранских языках говорят многие народы современности. Целый ряд вопросов, касающихся этногенеза, истории и языков иранских народов, до сегодняшнего дня остается недостаточно изученным и нуждается в доисследовании.

Памятники иранских языков засвидетельствованы на протяжении двух с половиной тысячелетий. Они создавались различными народами в разное время.

Иранские языки делятся на две подгруппы – западную и восточную. К западной относятся персидский, таджикский, курдский, белуджский и ряд других языков, к восточной – афганский, осетинский и памирские языки.

По своему языковому типу иранские языки неоднородны. Древнеиранские языки принадлежат к числу флективных. Современные иранские языки западной подгруппы являются аналитическими. Иранские языки восточной подгруппы являются в основном флективными. Последовательный и сравнительный анализ иранских языков дает возможность выявить основные процессы и закономерности развития в общем ходе перестройки их грамматической структуры [2,7–12].

Исследования в области диалектного деления иранских языков представляют немалую научную и практическую значимость. До сих пор до конца не определены подходы к этой проблеме. То есть вопрос о том, считать ту или иную разно-

видность языка диалектом или отдельным языком, не всегда однозначен [1,287–290].

Неисследованность диалектов иранских языков и неопределенность их статуса создает немалые проблемы и для развития этих языков, причем эти проблемы имеют зачастую политические последствия негативного характера.

Изучение истории осетинского языка тесно связано с историей других иранских языков и их диалектов.

Наиболее развитым и распространенным иранским языком является персидский язык (фарси). Современный персидский язык распространен на территории Ирана – большого многонационального государства Юго-Западной Азии. Он является единственным государственным языком этой страны. Персидский язык – родной язык персов, которые составляют более половины населения Ирана, то есть 40–45 миллионов человек. Помимо персов в Иране проживают такие ираноязычные народы, как курды, луры, бахтияры, белуджи, талыши, таты, гилянцы, мазендаранцы, галешы и другие, общая численность которых составляет около 20 миллионов человек [3,291–292].

На территории Ирана проживают также народы, говорящие на тюркских, семитских и прочих языках. По оценочным данным, численность этих народов составляет приблизительно 20 миллионов человек.

Кроме персидского языка, другие языки в Иране не имеют никакого официального статуса. Во всех сферах официальной жизни Ирана безраздельно господствует персидский язык. В начальной школе дети с первого класса изучают предметы только на персидском языке. Более того, и в дошкольных учреждениях процесс обучения осуществляется исключительно на персидском языке даже в неперсоязычных регионах.

Очертить границы распространения современного персидского языка чрезвычайно трудно, особенно на востоке и северо-востоке. Дело в том, что современный персидский язык имеет общее происхождение с дари и таджикским языками. Литературный язык таджиков, афганцев и персов на протяжении многих столетий вплоть до 16 века был единым. И только в последние века началась дифференциация этих языков, привед-

шая к тому, что современный литературный таджикский язык, дари и современный литературный персидский язык, несмотря на общую основу грамматического строя и словарного состава, довольно значительно отличаются друг от друга. Однако на территории Афганистана и на востоке Ирана имеются многочисленные местные диалекты, занимающие промежуточное положение между персидским и таджикским языками. Изучены эти диалекты плохо, и вопрос отнесения их к персидскому или таджикскому языку решается в значительной мере условно. Совершенно недостаточно изучены также диалекты персидского языка, распространенные в западном Иране [4, 8–13]. Выбор подхода к диалектному делению персидского языка часто зависит от того, где и кем рассматривается эта проблема. Например, в Советском Союзе ученые-иранисты считали гиланский, мазендаранский, тальшский, татский, белуджский и татский языки отдельными языками, в Иране же эти языки однозначно рассматривались как диалекты персидского языка.

Персидский язык является одним из наиболее развитых языков мира. Литературный вариант персидского языка сформировался еще в 9 веке. На персидском написано большое количество литературных произведений, в том числе в жанре поэзии. С момента возникновения персидский язык являлся официальным языком огромного региона. В этом качестве он обслуживал не только Иран, но и Среднюю и Малую Азию и Индию [5, 341–344].

Национальное самосознание неперсидских народов Ирана начало формироваться в конце 19 – начале 20 века. В лингвистическом плане эти народы широко и активно использовали чрезвычайно развитый персидский язык, который был хорошо понятен большинству их представителей. То же касается и неиранских народов – тюркских, семитских и других. Однако попытки формирования литературных вариантов неперсидских иранских языков, близких к персидскому, не увенчались успехом.

К числу диалектов персидского языка, полностью или частично распространенных в Иране, относятся следующие: [1, 323–327].

лурский	масарми
бахтиярский	бурингуни
семнани	сомгуни
севенди	папуни
сангесари	тегеранский диалект
йезди	ларские диалекты
наини	гилянский
натанзи	мазендаранский
саи	шамерзади
хунсари	велатру
гази	

Другие иранские языки – курдский, белуджский, татский, тальшский и афганский – большей частью распространены за пределами Ирана, и их литературные варианты сформировались в других государствах: курдский – в Ираке и Турции, белуджский – в Пакистане, татский и тальшский – на территории бывшего СССР.

На территории СССР такие диалекты, как гилянский, мазендаранский и ларский, считались отдельными языками, но в Иране они однозначно рассматриваются в качестве диалектов. В современный период большинство этих диалектов по существу исчезают. Из иранских языков в Иране более или менее сохраняются лишь курдский и белуджский языки. На этих языках ведется радио- и телевещание, хотя направлено оно прежде всего на зарубежные страны.

Из всех диалектов персидского языка особенно широко распространен тегеранский диалект. Он не только сохраняется, но и все больше расширяет свои позиции в стране в качестве публичного языка [6,135–136].

Глубина лексических и отчасти грамматических расхождений между диалектами и литературным вариантом персидского языка часто значительна. Примеры:

диалект гиляни: varf «снег», barar «брат», sujam «я жгу», zean «бить», bardim «я унес», zama «зять», xuram «я ем»;

диалект семнани: mu babardam «я унес», rig «сын», va «ветер», а тухигум «я ем», ruz «день», janika «жена», zanā «жен-

щина»;

диалект сиванди: va «ветер», zene «жена», zire «вчера», fird «маленький», barta «дверь», meresi «я варю», viya ива;

диалект сангесари: vi «ива», ruz «день», zen «жена», bezeton «бить», rug «сын», bevazi «я говорю», «я скажу» [6,134–135].

По статусу и мировому значению среди иранских языков особо выделяется персидский язык. Все иранские языки, кроме осетинского, формировались под огромным влиянием персидского (таджикского, дари) языка.

Литературный вариант осетинского языка сформировался недавно. В основу литературного осетинского языка лег иронский диалект. Однако примерно в тот же период сформировался и второй вариант литературного осетинского языка на базе дигорского диалекта. Так что оба варианта примерно равнозначны. На дигорском диалекте (языке) созданы литературные произведения, которые входят в фонд осетинской литературы [7,460–463].

Надо подчеркнуть, что оба варианта осетинского литературного языка легко взаимопонимаемы. Осетинскому народу следует развивать оба варианта литературного осетинского языка, которые могут существенно дополнять друг друга.

Примечания

1. *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. М.: Наука, 1988.
2. Языки Азии и Африки. II. Индоевропейские языки. Иранские языки. Дардские языки. Дравидийские языки. М., 1979.
3. Введение в иранскую филологию. М.: Наука, 1988.
4. Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. М.: Наука, 1982.
5. *Фрай Р.* Наследие Ирана. М.: Наука, 1972.
6. *Пейсигов А. С.* Лексикология современного персидского языка. М., 1975.
7. *Камбаров Т. Т.* Очерк истории осетинского языка. Владикавказ, 2006.

**И. Н. Цаллагова,
А. Б. Багаев**

**ХАРАКТЕРИСТИКА ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЙ
ГРУППЫ «ХУÆЦÆНГАРЗ/ОРУЖИЕ» В ДИГОРСКОМ
ВАРИАНТЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА**

Одним из распространенных видов занятия присущих человеку и сопровождающего его на протяжении всей истории, является война. Война – это явление универсальное, многозначное (социальное, культурное, психологическое). У осетин война и все что связано с военным делом являлись почетными видом деятельности во все времена. Исторические источники свидетельствуют о том, что у скифов, сарматов и алан война являлась привычным занятием мужского населения, а у сарматов воинственность характерна была и для женщин. В период древности и средневековья жизнь осетин была насыщена постоянными войнами, военными конфликтами и стычками, кратковременными набегами и продолжительными походами. Стремление к военной славе, любовь к войне, военным походам и набегам характерные в прошлом для осетин нашли отражение и в осетинском нартовском эпосе [1, с. 41].

Стратегическое положение Кавказа между Европой и Азией, наличие перевальных путей и самое главное участие в военных событиях, способствовали тому, что осетины никогда не отставали от соседних народов в области военного дела. В особенности касательно предметов вооружения и других средств ведения войны. Появление каких-либо новшеств в оружии усваивалось в сравнительно короткие сроки. На вооружении осетин были различные виды холодного и огнестрельного оружия, произведенного в различных регионах Европы и Ближнего Востока. Естественно, что все это оставило свой след в лексике осетинского языка, и привело к образованию довольно обширной тематической группы слов [2, с. 22].

Рассмотрение данной группы лексики с точки зрения семантического поля представляется не совсем возможным и целесообразным. Ведь в данную группу входят не только слова, описывающие войну и военные события, а еще и сло-

ва, описывающие армию, службу в армии, стратегию, тактику, боевую технику и вооружение и т.д. Сюда же входят терминологическая лексика, как собственно военных терминов, так и общетехнические термины из других областей науки и техники, используемых в военном деле. Поэтому, лексику, которая описывает перечисленные области, сложно представить, как четко структурированное семантическое поле. Целесообразнее рассматривать ее как обширную тематическую группу, внутри которой могут анализироваться более мелкие ЛСГ (например, «оружие», «воинские звания» и т.д.).

Осетинская (дигорская) лексика, входящая в данную тематическую группу довольно обширна и разнообразна по семантическим связям. В составе лексики выявляются как парадигматические, так и синтагматические связи. Внутри группы выделяются ЛСГ, синонимические и антонимические ряды, ассоциативные ряды, национально-детерминированные единицы.

В рамках данной статьи нами проведено исследование номенклатуры оружия у осетин; проанализированы структурно-семантические закономерности ЛСГ слов «*хуаџаџагъ/оружие*» в дигорском варианте осетинского языка, входящей в тематическую группу «война». Языковой материал извлечен методом сплошной выборки из Дигорско-русского словаря, а также из собственных наблюдений авторов.

Прежде чем мы перейдем к анализу ЛСГ слов «*хуаџаџагъ/оружие*» в дигорском варианте осетинского языка, мы остановимся на проблеме системности языка, так как, несмотря на то, что в современном отечественном языкознании вопросы лексической семантики достаточно хорошо изучены, относительно некоторых теоретических вопросов ЛСГ в научной литературе, посвященной данной проблематике, наблюдаются некоторые расхождения. В частности, это касается того факта, что такие термины как ЛСГ, семантическое поле, тематическая группа часто употребляются как синонимы.

Лексическое значение слова является важнейшей составной частью языка. Хотя изначально значение рассматривалось лингвистами как нечто естественное, само собою разумеющееся, а если и изучалось, то лишь в связи с описанием словаря и

грамматики. На современном этапе интерес к общим вопросам семантики значительно возрос. В результате этого появился ряд отечественных и зарубежных работ по лингвистической семантике, в которых на основе современной научной теории были более четко определены основные понятия, единицы и категории семантики, разработаны методы и приемы семантического анализа лексики (описание лексики с точки зрения ее полевой организации, выделение лексико-семантических групп слов).

На сегодняшний день одной из главных задач лексикологии является именно изучение лексико-семантических групп. Теоретические основы лексико-семантических групп слов (далее ЛСГ) разработаны в трудах таких ученых, как Ф. П. Филин, А. А. Уфимцева, Э. В. Кузнецова, Л. М. Васильев и т. д.

Если в русистике проблема ЛСГ достаточно хорошо представлена, то в осетинском языкознании вопросы семантики рассмотрены не так полно.

В той или иной степени, рассматриваемая проблема затрагивалась в трудах некоторых осетиноведов: К. Е. Гагкаев [4], Е. Б. Бесолова [3], Л. Б. Моргоева [7], Ф. Д. Техов [8].

Однако, специальных работ, посвященных исследованию лексического значения, лексико-семантических групп слов, тематических групп слов в осетинском языкознании на сегодняшний день нет.

При изучении ЛСГ слов огромное значение имеют одноязычные толковые словари. Словарные материалы составляют эмпирическую базу современной семасиологии.

На сегодняшний день номенклатура словарей осетинского языка в основном представлена двуязычными словарями и словарями различной отраслевой лексики.

Существует лишь один «Толковый словарь осетинского языка» под редакцией Н. Я. Габараева. К сожалению, из запланированных 4-х томов изданы только два, в 2007 г. вышел первый том (8 тысяч слов от А – Æ), в 2010 – второй том (8 тысяч слов от Б -Къ). Лексика дигорского варианта осетинского языка представлена в словаре выборочно [9].

По утверждению составителей в словарь попали те дигорские слова, которых нет в иронском варианте, например:

арæзнæ, æвæдун, бауæн, билдогъ, гебун, дзасха, кобса, кæнон, лалагæ, минкъи, пирнун и т. д. Однако толкования некоторых вышеперечисленных слов не вошли в данный словарь (*арæзнæ, æвæдун*) [9].

На сегодняшний день лексика дигорского варианта осетинского языка наиболее полно представлена в двуязычном Дигорско-русском словаре, составленным Ф. М. Таказовым (около 30 тыс. слов) [6].

Как известно, в основе систематизации лексического материала лежит учение о ЛСГ и ТГ. Между словами обнаруживаются два типа ассоциаций – по сходству и по смежности. В первом случае слова обозначают понятия, выступающие как видовые по отношению к какому-то общему родовому понятию. Например, глагол *ехать* вызывает по ассоциации в нашем представлении и другие глаголы, обозначающие способ передвижения: *идти, лететь, мчаться* и т. д. Слова, объединяющиеся по сходству значения, составляют лексико-семантическую группу (ЛСГ). Но между словами могут устанавливаться ассоциации по смежности значения. Так, тот же глагол *ехать* вызывает в нашем представлении ряд понятий, связанных с ездой: определения – *быстро, медленно*; способы передвижения – *на поезде, в автомобиле* и т. д. Слова, объединенные ассоциациями по смежности, входят в одну тематическую группу [5, с. 150].

ЛСГ как предмет историко-семантического исследования отличается как от «предметных групп», составляемых по общности обозначаемых словами предметов и явлений, так и от «понятийных полей», в основу разграничений, которых кладутся круги и сферы чистых понятий.

ЛСГ слов не представляют собой четко и однозначно разграниченных классов лексических единиц. Это такие объединения слов, которые накладываются друг на друга, взаимно проникают друг в друга, «пересекаются» друг с другом. И это не дает оснований для сомнений в системном характере лексики.

Следует отметить, состав и структура ЛСГ подвержены постоянным изменениям. Изменениям может подвергаться даже базовый идентификатор. Общей для большинства слов ЛСГ

моделью лексической и синтаксической сочетаемости являются синтагматические характеристики базового сова. При определении состава лексики той или иной ЛСГ следует отметить важность именно этой закономерности повторяемости синтаксической сочетаемости слов одной группы.

Таким образом, ввиду всех высказанных мнений, мы пришли к выводу, что лексико-семантическая группа слов – это класс слов одной части речи, которые имеют в своих значениях общий интегральный семантический компонент и типовые уточняющие дифференциальные компоненты. Данная группа слов к тому же характеризуется динамичностью функциональной эквивалентности и регулярной многозначности.

Одним из необходимых условий для исследования той или иной ЛСГ является, конечно же, работа с толковыми словарями. Изучение семантического аспекта лексики любого языка основано на анализе дефиниций интересующих исследователя лексем в толковых словарях, выделении компонентов этих словарных дефиниций и интерпретации их как отдельных дифференциальных признаков значения слова. К тому же необходимо проанализировать словарные дефиниции как можно большего количества словарей, поскольку разные словари часто предлагают разные толкования. Именно в ходе анализа словарных дефиниций выявляются основные, ядерные дифференциальные семы, а также архисемы значений. Мы уже говорили, что на сегодняшний день существует лишь один незавершенный толковый словарь осетинского языка, в котором представлена в основном лексика иронского варианта, и частично – дигорского. Отсутствие толковых словарей ведет к тому, что такая важная отрасль лингвистики, как семантика, в осетинском языке остается до сих пор малоизученной.

Ввиду этого, опираясь на данные извлеченные из имеющейся у нас научной литературы (историко-этимологический словарь, дигорско-русский словарь, толковый словарь, специальную (этнографическую) литературу) мы предприняли попытку составить по возможности наиболее полное и точное толкование слов ЛСГ с общим значением «хуæцæнгарз/оружие» в дигорском варианте осетинского языка.

Мы предлагаем следующие толкования:

Архæ/кинжал (охотн.) – узал хуæцæнгарз; лухгæнагæ ама рæхуайгæ; раст, дукомон, цубур кенæ ба рæстæнбес кардивзаг кæмæн ес, уæхæн/холодное колюще-режущее оружие, имеющее прямой обоюдоострый короткий клинок.

Æдзæгат/кинжал (охотн.) – узал хуæцæнгарз; лухгæнагæ ама рæхуайгæ; раст, дукомон, цубур кенæ ба рæстæнбес кардивзаг кæмæн ес, уæхæн/холодное колюще-режущее оружие, имеющее прямой обоюдоострый короткий клинок.

Арист/пика – узал хуæцæнгарз; рæтъозгæ; бæхгини арицæ, йæ биринкъæ дукомон кæмæн æй, уохæн/холодное оружие; колющее; в виде древка с обоюдоострым металлическим наконечником, использовавшееся всадниками.

Арцæ/копье, пика – узал хуæцæнгарз; рæхуайгæ кенæ зувутт кæнгæ; даргъ гъæдин гъæдæ, йæ кæронбæл ба æфсæн биринкъæ/холодное, колющее или метательное оружие в виде длинного древка с металлическим наконечником.

Æндураæ, æрдунаæ/лук – узал хуæцæнгарз; фат цæмæй æхсуницæ, йæ кæрæнттæ æрдунбосæй æлвæст кæмæн æницæ, уæхæн къæлæт/холодное оружие в виде дуги, для метания стрелы, стянутое тетивой.

Æстарцæ, старцæ/булава, шестопер, пернач – узал хуæцæнгарз; цæвæн; æндон фæхсгун гоппа, æндон гъæдæбæл сагъд/ударное холодное оружие, состоящая из стального граненного набалдашника, укрепленного на стальной рукояти.

Æхсаргард/шашка – узал хуæцæнгарз; лухгæнагæ; даргъ; еукомон; æ кардивзаг мæнкъæй къæдзæ кæмæн æй, уæхæн/холодное рубящее длинноклиновое однолезвийное оружие, имеющий незначительный изгиб клинка.

Æхсирсæг/ружьё (охотн.) – зингæхсгæ хуæцæнгарз; æрмон; даргъхæтæлгин топн/ручное огнестрельное оружие длинноствольное ружьё.

Бæхарц/пика – узал хуæцæнгарз; рæтъозагæ; барæги арицæ/холодное колющее оружие, всадническое копье.

Бæбоди – ружьё (охотн.) зингæхсгæ хуæцæнгарз, топпи хузæ/огнестрельное оружие, вид ружья.

Вероятно, бæбоди происходит от известного с конца XIX века многозарядного ружья системы Пибоди.

Бомбаэ/бомба – *раемодзән хуәцәнгарз; кьохәй кенә әх-сенгарзәй, кенә хәдтәхәгәй гәлст ка цәуй, уәхән хуәцән-гарз/разрывной снаряд, ручной орудийный или сбрасываемый с самолета.*

Булаәу/булава – *рагон узал хуәцәнгарз; цәвән; цубур гьәдәбәл уәззау тумбулаәг, дорин, кенә ба әфсән/старинное ударное оружие в виде шарообразной тяжелой головки, насаженной на короткое древко.*

Гобедза/пистолет, револьвер – *зингәхсгә хуәцәнгарз; әрмон, цубурхәтәлгун тохандзаума/ручное короткоствольное огнестрельное оружие.*

Горда, гурда/сабля – *узал хуәцәнгарз; лухәнагә кенә ба рәтъозагә; рагон кавказаг карди хузә/старинное рубяще-колющее холодное оружие, один из видов распространенных на Кавказе видов сабли (шашки).*

Название данного оружия происходит от названия широко известной на Кавказе высококачественной стали – **горда/гурда**.

Гәртзә/оружие, вооружение – *узал әма зингәхсгә хуә-цәнгарзтән сә еумәйаг ном/одно из собирательных названий всех типов оружия.*

Дамбаца/пистолет, револьвер – *зингәхсгә хуәцән-гарз; әрмон; цубурхәтәлгун тохандзаумау, хәстәгма әх-сунан/ручное огнестрельное оружие с коротким стволом, для стрельбы по близким целям.*

Дзармадзан, зармадзан, сармадзан/пушка, орудие – *зингәхсгә хуәцәнгарз; стурхәтәлгун; еу адәймаг ке на фәххәссәй, уохән тохәндзаумау/артиллерийское орудие, огнестрельное оружие крупного калибра, слишком тяжелое для переноски одним человеком.*

Дзегот/секира – *узал хуәцәнгарз; лухәнагә; хәстон фәрәти хузә, даргь гьәдәбәл тумбул комгин/рубящее холодное оружие, разновидность боевого топора на длинном древке, с лезвием в виде полумесяца.*

Дзере/джирид – *узал хуәцәнгарз; арици хузә; цубур; уәлбәхәй зуввутт кәнунән/холодное оружие в виде короткого метательного копья.*

Распространённый в прошлом вид короткого (от 70 до 120 см) метательного копья конного воина. Обычно каждый воин имел их около трех штук и хранились они в особом футляре, который носил тоже название, что и сами копья.

Ерэдзипп/кремневое ружье – *зингæхсгæ хуæцæнгарз*; *раги замани хъæбæр кадгин ка адтæй, уæхан æхсонгун топп*/огнестрельное оружие; в прошлом вид высоко ценимого кремневого ружья.

Еуæхстон – однозарядный (про ружье) – *зингæхсгæ хуæцæнгарз*; *æрмон*; *алли æхсти фæсте дæр, нæуæгæй ефтиндзун ке гъæуй, уæхæн*/ручное огнестрельное оружие, требующее перезарядки после каждого выстрела.

Кард/меч, сабля, нож – 1) *уазал хуæцæнгарз*; *рæхуайгæ кенæ лухгæнагæ*; *раст, дукомон, кардæвзаггин циргъаг, асæй аллихузон*/колющее или рубящее холодное оружие с прямым обоюдоострым клинком различной длины (меч);

2) *уазал хуæцæнгарз*; *лухгæнагæ кенæ лух æма рæхойагæ; даргъ, къæдзæ кардæвзаггин, еукомон циргъаг*/рубяще-режущее или режуще-колющее холодное оружие, имеющее длинный изогнутый однолезвийный клинок (сабля);

3) *уазал хуæцæнгарз*; *рæхуайагæ æма лухгæнагæ; цубур, еукомон циргъаг*/холодное оружие, колюще-режущее с коротким однолезвийным клинком.

Къæлдун/кривая сабля, кривой кинжал – *уазал хуæцæнгарз*; *къæдзæ кардæвзаггин кард кенæ хъæма*/холодное оружие, сабля или кинжал с искривленным клинком.

Къæлца/шашка (охотн.) – *уазал хуæцæнгарз*; *лухгæнагæ; еукомон; еу мæнкъæй къæдзæ кардæвзаггин циргъаг*/однолезвийное рубящее холодное оружие с незначительным искривлением клинка.

Къерахо, къерах, къерахуæ, къераху/пистолет, револьвер – *зингæхсгæ хуæцæнгарз*; *æрмон; цубурхæтæлгун, хæстæгмæ æхсунæн*/ручное огнестрельное оружие с коротким стволом, для стрельбы по близким целям.

Къобосгун/палица, булава, дубина – *рагон уазал хуæцæнгарз*; *цæвæн; гъæдæбæл уæззау тумбулæг сагъд*/старинное ударное холодное оружие в виде древка с тяжелым шарообраз-

ным набалдашником.

Ливор/револьвер – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; армон; цубурхæтæлгин берæхстон тохæндзаумау, зæлгæ цалхи хузæн намугдонгин/короткоствольное, многозарядное ручное огнестрельное оружие, с магазином в виде вращающегося барабана.*

Мадзайраг, мазайраг/ружьё – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; æрмон; рагон кавказаг топп/вид кавказского ручного огнестрельного оружия (производился в золотоордынском городе Маджары).*

Мудзура/копье, штык – *уазал хуæцæнгарз; рæтъозагæ; йæ райдайæни рæтъозагæ цубур арца, фæстагмæ нисан кæнун байдагæтæ уруссаг дзурд штык/холодное колющее оружие; первоначально обозначало небольшое ударное копье, позже стало обозначать штык*

Сагъадахъ, сæгъæдахъ, садахъ, сайдахъ/комплект, состоящий из колчана, лука и стрел – *бæхгин фатæхсæги хуæцæнгарзти æмбурдгонд: æрдунæ агъоди медагæ, фæттæ фатдони медагæ/набор оружия конного лучника, состоящий из лука с налучием и колчана со стрелами.*

Салтанхъæндзал/самострел, арбалет – *уазал хуæцæнгарз; фат æлхъивд хъæндзали рæуаги ка æхсуй, уæхæн æхсæнгарз/холодное оружие; в виде приспособления для метания стрел, выбрасывающие снаряд посредством энергии сжатой пружины.*

Сахаг/ружьё – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; рагон топпи хузæ/холодное оружие; вид старинного ружья.*

Синтиллар/ружьё – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; æхсонгун топпи хузæ/огнестрельное оружие; вид старинного кремневого ружья.*

Тахъина, тахъинон/ружьё (охотн.) – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; æрмон; даргъхæтæлгин; топп/ручное огнестрельное оружие с длинным стволом.*

Тесмел/клинок терс-маймун – *уазал хуæцæнгарз; лухгæнагæ æма рæхуайагæ; хуарз æндони ном, уæхæн андонæй конд кард/холодное оружие, шашка из высококачественного, ценного в старину сорта стали.*

Топп/ружьё – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; æрмон; даргъ-*

хәтәлгин тохәндзаумау/ручное длинноствольное огнестрельное оружие.

Уәзцонг/кистень – *уазал хуәцәнгарз; цәвәен; цубур гъәдәбәл ести уәззау әфсәйнаг тумбулаг ауигъд кәмәен аттәй, уәхәен/ударное холодное оружие в виде короткого древка с прикрепленным к ней металлического шара или другой тяжести.*

Фанка/кинжал (широкий) – *уазал хуәцәнгарз; лухгәнагә ама рәхуайагә; раст, уәрәх, дукомон кардивзаг кәмәен ес, уәхәен/холодное колюще-режущее оружие, имеющее широкий прямой обоюдоострый короткий клинок.*

Фәринк/меч, сабля, шашки – *уазал хуәцәнгарз; рәхуайагә, лухгәнагә; Европәй ласт кардивзаггин циргъаг/колющее, рубящее, режущее холодное длинноклинковое оружие европейского производства.*

Хәтәл/ружьё (охотн.) – *армон зингәхсгә хуәцәнгарз; топн/ручное огнестрельное оружие, ружье.*

Хуәцәнгарз/оружие – *тохәндзауматәен сә еумәй-аг ном/собирательное название специальных устройств или предметов, предназначенных для ведения боя.*

Хъәндзалкард/шашка, сабля – *уазал хуәцәнгарз; лухгәнагә ама рәхуайагә; хуарз әндонәй конд карди муггаг, йә кардивзаг тасагә кәмәен аттәй, уәхәен/холодное оружие, клинок из высококачественных сортов стали, с упругим клинком.*

Хъәма/кинжал – *уазал хуәцәнгарз; лухгәнагә ама рәхуайагә; раст, дукомон, цубур кенә ба рәстәнбес кардивзаг кәмәен ес, уәхәен/холодное колюще-режущее оружие, имеющее широкий прямой обоюдоострый короткий клинок.*

Хъумбара/мортира, ядро – 1) *зингәхсгә хуәцәнгарз; цубурхәтәлгин сармадзан, сәрти әхсунәен, фәдар азгъунститә ихалунәен/артиллерийское орудие с коротким стволом, предназначенное для навесной стрельбы и способное разрушать прочные строения (мортира);*

2) *рагон сармадзани нәмуг, тумбулагги хузәен/старинный шарообразный артиллерийский снаряд.*

Хъамуци, хъамуц/палица, булава – *рагон уазал хуәцән-*

гарз; цæвæн; гъæдæбæл уæззау тумбулæг сагъд/старинное ударное холодное оружие в виде древка с тяжелым шарообразным набалдашником.

Хъуæнцгæнæн/пистолет (перен.) – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; æрмон; цубурхæтæлгин, хæстæгмæ æхсунæн тохандзаумау*/Ручное огнестрельное оружие с коротким стволом, для стрельбы по близким целям.

Хъæрæймаг/кремневое ружье – *зингæхсгæ хуæцæнгарз; æрмон; даргъ хæтæлгин тохандзаумау, Хъырымæй æрбахуугæ æхсонгун топп*/ручное огнестрельное оружие, кремневое ружье с длинным стволом, поставлявшаяся из Крыма

Цæфкъобола – палица, булава – *уазал хуæцæнгарз; цæвæн; цубур гъæдæбæл ести уæззау тумбулæг фæдаргонд камæн аттæй, уæхæн*/старинное холодное ударное оружие в виде короткого древка с прикрепленной к ней шарообразной тяжестью.

Циргъаг/острое холодное оружие – *уазал хуæцæнгарз; цифæнди циргъ хуæцæнгарз кенæ косæндзаумау* (кард, хъама, цæвæг, æхсирф æ. æ.)/всякое острое оружие или орудие (сабля, кинжал, нож, коса, серп и пр.)

При рассмотрении значений данной группы слов выделяются несколько подгрупп:

1) Холодное оружие. В данную подгруппу относятся слова, у которых есть сема «уазал/холодное» (арц/копье, æхсаргард/шашка, хъæма/кинжал, хъамуц/палица, булава, æрдунæ/лук и т. д.).

2) Огнестрельное оружие. В данную подгруппу вошли слова с наличием семы «зингæхсгæ/огнестрельное» (ерæдзипп/ружье, топп/ружье, дамбаца/пистолет, револьвер, хъæрæймаг/кремневое ружье и т. д.).

3) Иноскозательные названия оружия, употребляемые в охотничьем языке осетин (хæтæл/ружье, тахъина/ружье, къæлца/шашка, бæбоди/ружье, æдзæгат/кинжал и т. д.)

4) В данную группу вошли все остальные слова ЛСТ «хуæцæнгарз/оружие» (циргъаг/острое холодное оружие, гæртæ/вооружение).

В результате анализа значений данных слов выявлена ар-

хисема данной группы – «хуәцәнгарз», а также ядро поля – объединения слов, содержащих дифференциальные семы: тип оружия (уазал/холодное, зингәхсгә/огнестрельное, рә-модзән/взрывное); размер (*цубур/короткий, даргъ/длинный, уәрәх/широкий, цубурхәтәлгин/даргъхәтәлгин* – кратковольный/длинновольный); форма (раст/прямой, кь-әдзә/изогнутый); свойства (*дукомон/обоюдоострый, еукомон/однолезвийный, еуәхстон/однозарядное, берәхстон/многозарядное; тасага/упругий*); назначение (*лухгәнагә/режущее, рубящее; рәтъозагә/колющее; рәхуайагә/колющее, цәвән/ударное, зувутт кәнунән/метательное*); материал (*әндон/стальной, әфсән/железный, металлический, гьәдин/деревянный*).

Нами выделены семантические подгруппы гипосем в ЛСГ «хуәцәнгарз/оружие»:

– внешняя характеристика: *әхсаргард, хьама, арц, топп, дамбаца, ливор, бомбә, уәззонг, әстарце* и т. д.;

– строительные материалы: деревянные (*әрдунә, сагъадахъ*); древесно-металлические (*арц, цәфкьобола, бәхариц* и т. д.), стальные (*әстарице, мудзура, тесмел, горда, фәринк, хьандзал* и т. д.); из других металлов (*кьераху, дамбаца, ливор*);

целевое назначение: наносить колотые раны; наносить режущие удары; взрывать; наносить тупые удары; наносить огнестрельные раны, контактное оружие, дистанционное.

В ЛСГ «хуәцәнгарз/оружие» большинство слов относятся к лексическим или лексико-семантическим архаизмам, историзмам. Так, к историзмам относятся такие слова группы, как: *бәхариц, хьамуци, мадзайраг, салтанхьәндзал, тесмел, хьумбара, арист, әстарице, бәбоди, горда, дзегот, дзере, ерәдзини, кьобоскун* и т. д.; к семантическим архаизмам – *арц, мидзура, сагъадахъ* и т. д.; к лексическим архаизмам – *гобедза, кьәлдун, кьәлца, кьерахо, сохаг, синтилар, уәззонг, фанка* и т. д.

Ряд слова являются заимствованными из русского языка: *бомбә, ливор*.

Следует отметить также вариативность произношения некоторых слов, относящихся к данной ЛСГ, например: *сагъадахъ, сәггәдахъ, садахъ, сайдахъ; кьерахо, кьерах, кьераху, кь-*

ерахуæ; хъамуци, хъамуц; дзармадзан, зармадзан, сармадзан; мадзайраг, мазайраг; тахъина, тахъинон и т. д.

Системные связи между компонентами данной ЛСГ проявляются в синонимии, гиперонимии и гипонии. В рассматриваемой ЛСГ выделяются такие синонимические ряды, как: пистолет – *ливор, дамбаца, къерахо, гобедза, хъуæнцæнæн*; копье, пика – *ари, мудзура, бæхари, арист*; сабля, шашка – *хъ-андзалгард, фæринк, тесмел, къалица, кард, горда, æхсаргард*; ружье – *топи, хæтæл, тахъина, синтилар, сохаг, мадзайраг, ергæдзипп, беводи, æхснурсæг, хъæрæймаг*; кинжал – *хъама, фанка, архæ, æдзæгат*; булава, палица – *цæфкъобола, хъамуци, къобосгун, булæу, æстарицæ*. Данные синонимы по характеру семантических различий являются как абсолютными, так, и идеографическими, т. е. которые могут различаться отдельными понятийными оттенками.

В анализируемой ЛСГ выделяются такие гиперонимы, как *хуæцæнгæргæртæ/оружие, гæргæртæ/вооружение; циргъаг/острое холодное оружие*. Соответственно гипонимами являются слова, относящиеся к данным гиперонимам. Например, слово *циргъаг* обозначает все виды клинкового оружия, оружие, имеющее острый наконечник, а также орудия труда, имеющие лезвие (сабля, кинжал, нож, коса, серп и пр.).

Лексико-семантическая группа слов «хуæцæнгæргæртæ/оружие» дигорского варианта осетинского языка сформирована нами из 49 лексических единиц. Архисемой группы является *хуæцæнгæргæртæ/оружие*. Семантическая характеристика рассматриваемых лексических единиц обусловила выделение таких подгрупп, как: холодное оружие, огнестрельное оружие, иносказательные названия оружия, употребляемые в охотничьем языке осетин. Некоторая часть слов анализируемой ЛСГ являются лексико-семантическими архаизмами, и перешла в пассивный пласт лексики. Системные связи между компонентами данной ЛСГ проявляются в синонимических отношениях между членами группы, а также в гиперонимии и гипонии.

Таким образом, рассмотренный лексический материал отражает типы и виды оружия, которые были известны осетинам. Большое количество лексем, обозначающих различные типы

и виды холодного и огнестрельного оружия, является неоспоримым доказательством существования значительного разнообразия в комплексе вооружения осетинских воинов в прошлом. Наличие синонимических рядов в данной группе слов, является свидетельством определённого разнообразия в формах отдельных видов оружия. Это относится как к холодному, так и огнестрельному оружию. Вышеизложенный материал подтверждает тот факт, что лексика осетинского языка является важным источником при исследовании различных вопросов военного дела осетин.

Принятые сокращения:

ЛСГ – лексико-семантическая группа слов

охотн. – охотничий язык осетин

перен. – переносное значение слова

Примечания

1. *Багаев А.Б.* Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН И РСО-А, 2015. 168 с.
2. *Багаев А.Б.* Военное дело осетин XV–XIX вв. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. – 215 с.
3. *Бесолова Е.Б.* Язык обрядового фольклора: специфика мышления и концептуализация символов. Владикавказ, 2015. – 175 с.
4. *Гагкаев К.Е.* Из области стилистики и семантики осетинского языка. // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1962. – Т. 23. Вып. 1. – с. 5–44.
5. *Гак В.Г.* Сопоставительная лексикология (На материале русского и французского языков). – М., 1977. – 264 с.
6. Дигорско-русский словарь. Сост. Таказов Ф.М. Владикавказ, 2003. – 736 с.
7. *Моргоева Л.Б.* Экспрессивные грани слова: семантика и прагматика. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2006. – 155 с.
8. *Техов Ф.Д.* Названия растений в осетинском языке. Цхинвали, 1979. – 176 с.
9. Толковый словарь осетинского языка. Под ред. Н.Я. Габаева Т. 1. М.: Наука, 2007. – 509 с.; Т. 2. М.: Наука, 2010. – 486 с.

**З. М. Габуня,
Э. Ю. Улимбашева**

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАТИВНАЯ
КОМПЕТЕНЦИЯ РУССКОЯЗЫЧНОГО
ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА**

В современной лингвокультурологии все более значимой становится этническая культура, постепенно возникает новая научная парадигма, основанная на поликультурном восприятии реалий действительности, восходящих к конкретным этногенетическим кодам. В этом плане история культуры народов Северного Кавказа богата примерами литературного двуязычия, причем на каждом этапе исторического и культурного развития формы, смысл компетенции и причины этого явления стали весьма различными. Произведения русскоязычной национальной литературы XX века нами рассматриваются как отражение одной из разновидностей художественной культуры, имеющей свои особенности культурно-национального и регионально-географического характера. Русскоязычный текст предстает как средство межкультурной коммуникации, способствующее познанию иноязычной культуры, носителей соответствующего языка, их менталитета и ценностей. В таких случаях русскоязычный художественный текст воспринимается как система, отражающая ментальность социокультурной среды, когнитивное явление, которое позволило значительно расширить представление о потенциале познавательных способностей человека.

Наиболее четко и последовательно, на наш взгляд, статус текста и дискурса прослеживается в исследованиях известного ученого Чан Ким Бао, который опирается не только на методологию американской и европейской лингвистики, но и на принципы восточной философии: «Любое речевое произведение, есть текст, который служит действительным средством человеческого общения. Текст имеет своего «напарника» в виде дискурса. Дискурс – это текст в действии. Текст понимается как Инь, дискурс – как Ян. Они подчиняются закону взаимопроникновения. Это означает, что в тексте есть элементы дискурса, а в дискурсе есть элементы текста» [1].

Ставший в XX веке языком межнационального общения для многих народов России, русский язык стал и важным средством выражения многонациональной культуры. Естественно, что этот самоочевидный процесс оказывает решительное воздействие и на внутренние потенции самой русской литературы, и сам активно обогащается за счет языков народов разных национальностей. Этот яркий и многосторонний процесс способствовал развитию художественного русскоязычия, т. е. переходу некоторых мастеров слова на русский. Многие самобытные национальные писатели создают свои произведения на русском языке, одновременно их творчество остается и составной частью национальной культуры, родной для каждого из них. Благодаря русскоязычным писателям Ф. Искандеру, Ч. Гусейнову, и. Базоркину, Г. Гулиа, М. Эдъберду, Т. Адыгову и мн. др. наш многонациональный читатель получает возможность до конца понять всю глубину художественного замысла произведения без посредничества переводчика и в полную меру проникнуть в его национальную стихию, культуру, языковую систему.

В условиях художественного русскоязычия писатель выполняет как бы две функции: с одной стороны, он исходит из национального сознания, с другой – как бы переосмысливает факты и явления, чтобы их описание удовлетворяло восприятию читателя, при этом не теряя национальной ориентации. Этот процесс художественной формы воплощается в культурном феномене и в стиле изложения.

К числу специфических свойств художественного русскоязычия относится отсутствие однозначного соответствия плана содержания и плана выражения. Русский язык, являясь средством изобразительности, а национальный (родной) язык, оказывая влияние на русский язык в сфере восприятия, совместно создают новое, особое понятие, т. е. русский язык, ориентирующийся на стихию национального, принимает новые, особые формы повествования, находит структуры в пределах национального: возникает взаимоориентация двух миров мышления, двух языков и двух культур. В результате автору удается «заставить работать» русский язык – язык межнационального общения – на изображение национального, создавать яркие,

запоминающиеся картины жизни родного народа.

Анализ русскоязычных текстов с позиций антропоцентризма становится особенно важным, когда речь идет об объектах другой культуры, так как тексты такого типа представляют собой источник хранения и передачи особой информации изображаемого народа и его менталитета, а также отражения психической жизни индивида через мировосприятие автора. Богатство различных интерпретаций русскоязычного текста обусловлено, прежде всего, широтой контекстуальных связей, в пределах которых его воспринимает реципиент, т.е. многозначность трактовок прямо пропорционально объему культурной информации, которой обладает читатель.

Писатели-билингвы усваивают опыт русской литературы и синтезируют его, опираясь при этом на собственные культурные традиции. Создавая произведения на другом языке, писатели-билингвы привносят в них свое видение мира, многовековые традиции своего народа.

Современное художественное русскоязычие классифицируется нами несколькими типологическими группами: а) творчество на русском и родном языке (Айтматов, Друцэ, Искандер); б) творчество лишь на русском языке (Базоркин, Гулия, Сулейменов); в) авторизованный перевод, к которому прибегают многие писатели и поэты (Ч. Гусейнов, А. Кешоков).

Проявление художественного русскоязычия в индивидуальном творчестве различно: оно со всей отчетливостью проявляется на словесно-речевом уровне текста, находясь между двух моделей мира. В то же время творчество русскоязычных писателей отражает национальное самосознание – духовное, психологическое, чувственное ощущение народа, представителем которого он является, а также предмет его творческих интересов, предполагающих знание глубинных процессов быта, истории, нравов, традиций, исторической эволюции и т.д. (ср.: *воздух крепкий и вкусный, как буйволиное молоко; облако, словно овца, трется брюхом; гром с молнией гремит так, словно треснуло полено; горные вершины непрерывно курятся, как трубки столетних старцев; ветры дружат как братья; мир словно молоком полит* и т.д.).

В результате взаимодействия национальных языков и культур возникает «как двойное параллельное восприятие национальной и «чужой» систем взглядов на явление и предметный мир, оно (восприятие) должно обнаружить в той или иной форме или степени связь с двуязычием или одноязычием в речевом развитии» [1], где наблюдаем «межнациональное перекрестное опыление» [2], способствующее переходу мысли в слово и слова – в мысли, как совокупность представлений и знаний человека о мире. Это знание отражается через призму категорий и понятий, универсальных кодов культуры, участвующих в непрерывном семиотическом обмене и интерпретации других культурных кодов.

В этом плане про изведения Ф. Искандера являются образцами мастерского изображения на русском языке во взаимодействии с абхазской народной культурой, с «размышляющей мудростью» и юмором автора концептуального видения мира родного этноса. По А. Леонтьеву, этническая картина мира обладает этническими константами, ценностями, принципами, традициями, представлениями о жизни, о мироздании, поскольку «в основе мировидения и миропонимания каждого народа лежит своя система предметных значений, социальных стереотипов, когнитивных знаний. Поэтому сознание человека всегда этнически обусловлено; видение мира одним народом нельзя простым «перекодированием» перевести на язык культуры другого народа» [3].

В основе художественной системы Ф. Искандера лежит, как нам представляется, концепция мира и человека как диалектика «макрокосма» и «микроскосма». Большое отражается в малом подобно тому, как в капле воды отражается мир. Малое – частица большого, неповторимая, неотъемлемая... И бесконечное количество этих малых «неотъемлемых неповторимостей» в своем единстве составляют глубину, целесообразность, неоднозначность и, в конце концов, гармонию большого.

По Ф. Искандеру, человек – существо идеологическое. Начиная от сапожника и кончая, к примеру, философом Кантом, человек создает в своей голове образ мира – и действует в основном в согласии с этой моделью. У чегемцев «модель»

особенная. Она специфична огромной мерой ответственности перед родом, семьей, другими людьми, перед неписаными законами и обычаями, установленными далекими предками. Это – органичная часть существования в чегемском мире. Большинство героев живут в ладу с законом рода, совестью. Все они составляют сложный, гармоничный мир художественной системы Фазиля Искандера. В искандеровском образном языке – скрытая сила» [4].

У Искандера в «Рукописи, найденной в пещере» Сократ высказывает мысль, что «человек есть существо и телесное и духовное одновременно», но человек должен сдерживать себя, и если ему это удастся, значит его «дух управляет телесностью»: *«Телесность – это огонь, на котором варится похлебка нашей жизни. Наш дух, как хорошая хозяйка, следит за этой похлебкой: вовремя перемешивает ее, то убавляет огонь, то прибавляет. Словом, наш дух делает нашу жизнь съедобной для нашей совести... Так происходит, когда телесность и дух в правильных отношениях, когда телесность подчинена духу»* [5, с.175].

Это очень близко горскому мировоззрению, где сдержанность чувств и желаний является нормой жизни, а потеря контроля над собой считается позором: *«Телесность должна быть верной рабой духа. А дух, в свою очередь, должен время от времени пускать на волю свою телесность, чтобы не впасть в гордыню»* [5, с.179]; *«Боги захотели, чтобы дух находился в телесной оболочке. Тело – это как бы наглядное пособие того, что должен делать дух в этом мире. Он должен проповедовать истину и справедливость в этом мире. И дух должен начинать свою проповедь с самого ближайшего тупицы. А самый ближайший тупица для нашего духа – это наше собственное тело»* [5, с.180]; *«Сильная страсть тела имеет право на существование, когда она подчинена еще более сильной страсти духа»* [там же].

Цепочка – Бог – Совесть – Жизнь встречается на страницах его произведений довольно часто: *«У совести всегда достаточно разума, чтобы поступать справедливо, а у разума, иной раз недостаточно совести, чтобы действовать разум-*

но» [5, с. 76]. Только Разум, наполненный совестью, приведет к Истине.

По Искандеру, жить стоит так, чтобы не краснеть за нее, ориентируясь «умом, настоящим на совести». Это мудрость, которая дает правильно жить на земле: «Мудрость не учит побеждать в жизни. Познавший мудрость молча переходит в стан беззащитных»; «Мудрость все может, но она не может только одного – защитить себя от хама» [5, с. 191]; «Если мудрость бессильна творить добро, она делает единственное, что может, – она удлиняет путь зла». [6]

Жизнь – это мудрость, высшая духовная потенция человека, синтезирующая все виды познания и активного отношения человека к миру. Мудрость заключает в себе идеал. Можно надеяться, что концептуальная модель русскоязычного текста в будущем займет особое место со своей множественностью подходов и направлений, дополняющих друг друга и способствующих более полному раскрытию его природы в лингвокультурологическом плане. И русскоязычный художественный текст, как нам видится, должен рассматриваться как новый тип межкультурной коммуникации в русской культуре XX столетия. Это, на наш взгляд, та основа, на которой в дальнейшем под новым углом зрения можно рассмотреть обсуждаемую проблему.

Примечания

1. *Выготский А. А.* Избранное. М., 1983. с. 336.
2. *Искандер Ф. А.* Размышляя над литературой // Литературная газета, 1996, №2
3. *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977. с. 123.
4. *Габуниа З. М., Рафаэль Гусман Тирадо.* Культурологический аспект перевода художественного текста // Сопоставительная филология и полилингвизм. – Казань, 2002. с. 85–89.
5. *Искандер Ф.* Рукопись, найденная в пещере. Сухум, 2000. с. 175.
6. *Искандер Ф.* Собрание сочинений в 4 т. – М., 1992. с. 318.

НОМИНАТИВНО-МЕТАФОРИЧЕСКОЕ ПОЛЕ
КОНЦЕПТОВ УМ И БЕЗУМИЕ В ФОЛЬКЛОРНЫХ
СЮЖЕТАХ «ОСЕТИНСКОЙ ЛИРЫ»
КОСТА ХЕТАГУРОВА

Целью данной статьи является исследование фольклорно-мифологического пласта осетинской лирики К.Л. Хетагурова как продуктивного материала для воспроизведения фрагмента художественного мира автора, соотносимого с умственными функциями человека.

Для произведений данной группы типичен контекст антиномии: разумению, осознанию происходящего противопоставляется парадигма глупости, неадекватности поведения, обозначаемая лексемой *æppa* с различными оттенками смысла. Так, безумцем охарактеризован герой-клептоман в стихотворении «Ахуыр» («Привычка»), в ком гибельная привычка к воровству принимает абсурдную форму обкрадывания самого себя. В отсутствии ума упрекает себя прохожий в басне «Хъазтæ» («Гуси»), согласившись на роль третейского судьи в урегулировании спора гусей с их хозяином. Но все его поведение, ход мыслей, адресованные жалобщикам упреки в необходимости обладания собственными добродетелями говорят об обратном. Глупы на самом деле гуси, признак недалекости их профилируется акцентированием кичливости заслугами «предков», спасших «от гибели Рим». Употреблением характеристики *æppa* «не по назначению» Коста Хетагуров проецирует смысл понятия на других участников сюжетного события, в образе которых в иносказательной форме высмеиваются притязания осетинских алдаров на дворянское звание [1, 277]. Как известно, в XIX веке, с вхождением Осетии в состав Российской империи, в среде осетинской знати остро встал вопрос закрепления дворянских родословий: генеалогия регулировала права собственности и сословной иерархии, была необходима при продвижении по службе. Поэт жестко иронизирует по поводу ажиотажа вокруг сочинительства мифических родословий, хотя сам впо-

следствии тоже заинтересуется историей своего рода, – но с иной мотивацией. «Когда в известной нам поэме художник не без гордости причисляет себя к десятому поколению «от Хетага», им, конечно же, движет идея духовно-личностной самоидентификации» [2, 134]; эта мысль эксплицирована и в морали анализируемой басни: «Хоть славен твой предок – /Будь сам молодцом» («Гуси»).

Прием имплицитной переадресации признака ‘отсутствие здравого смысла’ блестяще реализован автором в басне «Марходарæг» («Постник»); действующие лица ее – Кот и Собака. Язвительная реплика Собаки в адрес Кота-обжоры, с вождением посматривающего на висящее под потолком бычье сало, вызывает у последнего взрыв ярости. Подспудная мотивация психологической реакции Кота понятна: поток ругательных прозвищ («сæлхæр» старая сумасбродка [этимологически из: *sær-xæld* ‘с поврежденной головой’], «гуыдынхъус» [продуктовый] ворюшка, «мархор» едящий в пост скоромное), обрушившихся на голову Собаки, спровоцирован в первую очередь досадой на ситуацию, отраженную в пословице «Видит глаз, да зуб неймет»:

Гæды фестъæлфыд... Фыр

мæстæй

Аныхта йæ сæр,

Ракаст йе знагмæ мæрддзæстæй:

«Гъа зæронд сæлхæр!

Загъта, – ма тæрс, æз мæ цардæн

Базыдтон æгъдау,

Ма тæрс, гуыдынхъус, æз нал дæн

Мархор дæуау!...»

Вздروгнул кот, от злости

хмурый,

Ухо почесал,

– Все-то вы, собаки, дуры! –

– Он врагу сказал, –

О былых своих уловках

Я забыл совсем –

И скоромного, воровка,

Я, как ты, не ем!

(пер. П. Панченко)

В свое время оживленную дискуссию вызвала интерпретация образа Всати в одноименном стихотворении Коста Хетагурова. Идеологическую тенденциозность оценок А. Малинкина, М. Шагинян, Ю. Либединского и др. с их вульгарно-социологическими упрощениями резкой критике подвергли Н. Г. Джусойты и следом за ним Ш. Ф. Джикаев. Вариациям на тему «де-

мократизма» Всати, патрона охотников и нехищных зверей в мифологии осетин, они противопоставили новое прочтение образа, основанное на принципах объективного анализа текста. Надо сказать, что существенную роль в неоднозначной характеристике мифологического персонажа сыграл и концепт «*æрра*». Имеется в виду финальное событие, в котором Всати в ответ на робкий призыв «дальнозоркого юноши» уделить внимание просителям-охотникам из знатного сословия окрещивает того «безумцем». Мотивация следующая:

– Гъе ‘рра! – Всати загъта, –	– О безумец! – Всати молвил, –
Ахæмты тыххæй	Из-за таких вот
Уасджырджы фæдавта	Уастырджи и крадет
Фос нæ магуыртæй...	Скот у бедняков...

(«Всати»; пер. подстрочный)

Если судить по речевым реакциям Всати, в частности, по несообразности «навета», возводимого им на Уастырджи – наиболее почитаемого и любимого божества в осетинском пантеоне, – то концептуальный признак ‘неадекватное восприятие действительности’ более подходит ему самому. «Переадресация» же указанной оценки прислуге резче оттеняет авторское отношение к небожителю, и это не первый иронический акцент в художественной структуре образа [3; 4].

Несколько другая роль отводится концепту «*æрра*» в стихотворении «Лæг æви ус?» («Мужчина или женщина?»). Ассоциативный контекст данного произведения составляет, как нам кажется, конвенциональная метафора ума «*Хистæрæн йæ фындз амæрз æмæ йæ зондагй бафæрс*» (Старшему [человеку преклонных лет] вытри нос и спроси у него совета [ума]), которая у Коста Хетагурова разворачивается в феерическую сцену «идентификации» ослабившегося в улыбке черепа. Старец-отшельник, упрекая косарей-помочан в «младенчестве ума», делится с ними «знанием» природы мужского и женского начал:

Алкæмæн йе ‘гъдау йæ гакк у кæмдæриддæр:
 Усæн мæрддзыгой – йæ тыхджындæр мæт,
 Искуы фæцæуæд фæдисы хъæр, марды хъæр,
 Усæн ма иу ран фæлæууæн ис уæд?!

Чтобы узнать, то мертвец иль покойница,
Надобно крикнуть: – Вон тело лежит! –
Череп мужчины и с места не тронется,
Женщины череп стремглав побежит!

(пер. Д. Кедрина)

Так на базе оппозиции *опыт (мудрость) старости – незнание молодости* автор, при помощи фантастических допущений, беззлобно высмеивает «страсть» женщины-осетинки к участию в похоронах и поминках. Как и в предыдущем стихотворении, лексема «безумец» не является здесь выразителем концептуального признака. Это всего лишь «санкционированное» этикетом ироническое обращение старшего (по возрасту, по статусу) к младшему, которое, тем не менее, обладает известной смысловой емкостью и контекстуальной значимостью.

В целом концептуальный стержень сюжетов басенно-притчевого типа составляет оппозиция «ум – глупость»/«простота – хитрость», даже если она эксплицитно не вербализуется. Таковы, например, «Халон æмæ рувас» («Ворона и лисица»), «Бирæгъ æмæ хърихъушп» («Волк и журавль»), созданные как авторские переложения известных басен И. Крылова, но «насыщенные его (К. Л. Хетагурова – М. И.) мыслью, чувством и воображением, его талантом художника...» [1, 84].

Мотив состязания умов лежит в основе басен «Рувас æмæ зыгъарæг» («Лиса и барсук»), «Саг æмæ узын» («Олень и еж»), «Булкъ æмæ мыд» («Редька и мед»), стихотворения-сказки «Лæскдзæрæн» («В пастухах»). Лаконичной оценкой конфронтации персонажей данных произведений мог бы стать афоризм английского классика: «...всегда тупость дурака служит оселком для умного» [5, 14].

Если эффективным «рычагом» разрешения спора в указанных баснях является единоразовое парирование несуразного «выпада» оппонента, то «В пастухах» перед нами развернутая вербальная дуэль из загадок-разгадок и затейливой вязи небылиц, которые являются «основным жанрообразующим фактором в сказке К. Хетагурова, их использование дает автору возможность абстрагироваться от определенной конкретиза-

ции явлений» и выйти к обобщениям социального и философско-нравственного плана [6, 55].

Концепт ЗОНД как характеристика острого ума батрака имплицитно объективируется всем ходом его словесного поединка с циклопом. В оценке же мыслительных способностей великана участвует связка натуроморфных метафор. Центральной когнитивной моделью здесь является СКАЛА→ЗОНД, которая поддерживается другими образ-схемами. В частности, это богатая ассоциациями концептуальная метафора ОГОНЬ→СÆР. Температурные характеристики, которые в поэме «Хетаг», например, использовались для описания продуктивности мыслительного процесса («Гъа, йæ мад амæла, уастæн, зæронд сæрæн, / Ахæм бахъуыды ран зонд кæм æхсиды!..»), апеллируют здесь к признаку 'невоздержание к спиртному' («Артау сыгъд йæ сæр» – голова пылала, как в огне); обрисовка великана, глупого по определению, в состоянии сильного алкогольного опьянения вдобавок скрытно актуализирует соматический компонент 'мозги', отсылая нас к идиоме «йæ сæры магъз банызта» (ср. рус.: «пропить последние мозги»). Свою лепту в аттестацию персонажа вносят и количественные показатели («Авд сæры уæйыгыл зайы» семь голов у великана вырастает), обратно пропорциональные качеству ума. Небезынтересно отметить также, что смысловым эквивалентом иронической оценки интеллектуального потенциала циклопа («умом – скала») в русском языке является выражение «ума палата». В двух разных культурах акцентируются различные векторы концептуализации пространства ума: в русском «равнинном» сознании – по горизонтали (просторно, много), в осетинском, претерпевшем определенную бытийно-историческую трансформацию, – по вертикали, сообразно «горской» картине мира. Ирония автора сообщает аксиологическим характеристикам (ум высокий, острый) обратный смысл, то есть в когнитивной модели «зонд – къæдзæх» профилируется признак 'твердокаменность, неподвижность ума'. Финальная часть вопросно-ответной композиции стихотворения увенчана «реальным» актом реификации: батрак завуалированным проклятьем обращает великана в каменную глыбу:

Пораженный тайной властью,
Как пастух сказал,
Великан с раскрытой пастью
Каменный стоял.

(пер. Б. Иренина)

Таков завершающий штрих в динамике дихотомии «зонд – аэназонддзинад», которая, в отличие от прототипических фольклорных текстов, в авторской интерпретации имеет ярко выраженную социальную подоплеку. Метафорический образ «цавддур» уплотняет характеристику умственной неповоротливости великана наслоением еще одного показателя ‘окаменелости’, в то время как параметры концепта ЗОНД (‘живость ума’, ‘находчивость’, ‘смекалка’, ‘образное мышление’) в проекции на батрака расширяются за счет признака ‘сила и магия слова’. (Заметим, кстати, что признак «окаменелости» и вместе с тем «непрочности ума» подспудно проступает и в поэме «Плачущая скала» автора в отношении *двенадцати мудрецов* – через посредство скрытой параллели с символикой саморазрушающейся башни [7; 8]).

Следующая, имплицитно подразумеваемая, оппозиция присутствует в стихотворении «Эрра фыййау» («Безумный пастух»). В осетинской идиоматике и в быту человек, находящийся во власти неразумных желаний, способный на несурзные выходки, оценивается негативно. Впрочем, подобным образом характеризуется и всякий нарушитель норм поведения, принятых в той или иной культуре.

Герой вышеупомянутого стихотворения становится жертвой безоглядного и безудержного хотения: прыгнуть с утеса и понежиться на стлавшемся под ним, «словно взбитая белая шерсть», облаке:

Над обрывом наклонился,
Крикнул: «Гоп!» – и вдруг
Полетел, как мяч... Разбился
Вдребезги пастух!

(пер. С. Липкина)

Н. Джусойты называет это произведение поэта «гениальной аллегорией», завершающей цикл о безрадостной судьбе юноши-горца, пастуха, – самого бесправного и обездоленного представителя крестьянской бедноты. «Безумие – это его иллюзорная надежда» [1, 272], – говорит ученый, обращая внимание читателя на социальную сторону отчаянного шага, вызванного желанием «поспать, отдохнуть» на мягкой подстилке. Полагая, использование автором ключевого слова «æрра», репрезентанта концепта интеллектуальной сферы, в сильной позиции – в заглавии стихотворения – исключает буквальное трактование его сути. Прием композиционной акцентуации апеллирует, надо думать, к скрытому противопоставлению: подстегиваемый жаждой красоты душевный порыв («Бахъазыд дын æм йæ зæрдæ» потянулось к нему [облаку] сердце) против пресной рассудительной осторожности. Пастух-мечтатель Коста Хетагурова с его поэтическим мировидением парадоксальным образом сближается здесь с лирическим героем четверостишия «Циу?» («Что это?»), за которым, как известно, стоит личность самого автора. Вместе с тем нельзя не обратить внимания и на заключительную строку, отсеченную от остальных длительной интонационной паузой. За нотами сожаления о нелепой гибели пастуха в ней легко опознаются коннотации паремиологических единиц на тему гармонии ума и сердца, подконтрольности чувства разуму. Народная мудрость учит: «Кто смотрит глазами ума, тот не ошибается» (осет.); «На всякое хотенье есть терпенье» (русс.). Признак «здравости ума», вернее, отклонения от нее, отчетливо и неоднозначно профилируется у самого К. Хетагурова, в одном из ранних его стихотворений «Мыст æмæ тæрхъус» – через поучительное утверждение принципа согласованности человеческих желаний и возможностей:

Зонд дæр хорз у, кад дæр хорз у,
 Фæлæ зон дæ бон!
 Хорош и ум, и слава хороша,
 Но не берись за то, что не по силам!

(«Мышь и заяц»; пер. подстрочный)

В свете сказанного можно говорить об амбивалентном от-

ношении автора к своему герою и, соответственно, – о двух вариантах оценки «прыжка в бездну»: 1) на уровне житейского сознания – это алогичный («безумный») поступок; 2) на уровне философского осмысления – способ актуализации известной в мировом искусстве проблемы «нормальности» и «высокого безумия» («Дон Кихот Ламанчский» Мигеля де Сервантеса, «Гамлет», «Король Лир» Уильяма Шекспира, роман «Идиот» Ф.М. Достоевского; из более позднего – «Императорский безумец» эстонца Яаана Кросса, «Плоть от плоти» осетина Бориса Гусалова [9, 36; 10, 79] и мн. др. Что касается стихотворного ряда, – это произведения-аллегии «Парус» М. Ю. Лермонтова, «Песня о Буревестнике» М. Горького, например. Но более всего, «Безумный пастух» Коста Хетагурова близок, вероятно, «Безумию» Ф.И. Тютчева).

Итак, исследование номинативного поля концептов умственной сферы, осуществленное нами ранее под углом зрения просветительно-народнических, отчасти православно-христианских идей в осетинской лирике Коста Хетагурова [11], восполнилось в данной статье осмыслением фольклорно-мифологической дискурсивной стратегии, отраженной автором в сюжетах басенно-притчевого типа.

Интерпретационный анализ означенных сюжетов позволил выявить в них наличие когнитивной оппозиции *ум – глупость*, реализуемой на основе принципа контраста. При этом концептуально значимые признаки мыслительной деятельности человека, в силу жанровых особенностей произведений, большей частью облечены в форму иносказания.

Показатели интеллектуального потенциала представлены набором следующих качеств: 'блеск и динамизм разума-триумфатора' («Лæскъдзæрæн»); 'находчивость и острота ума, скорость реакции' («Рувас æмæ зыгъарæг»), 'афористически меткие формулировки – знаки сдержанного достоинства и ума' («Саг æмæ узын»), 'жизненный опыт – источник мудрости' («Лæг æви ус?») 'ум на службе корыстной хитрости' («Халон æмæ рувас»).

Концепту «*æрра*»/«*æнæзонд*» в художественной картине мира поэта соответствуют представления: 'творить добро нуж-

но с умом' («Бирагъ æмæ хърихъупп»); 'нельзя жить, уповая лишь на заслуги предков' («Хъазтæ»); 'неподвижность ума – фактор поражения' («Лæскъдзæрæн», «Мыст æмæ тæрхъус»). Особенностью репрезентации данного концепта у Коста Хетагурова является антиномическое смещение ценностных характеристик. В одном случае, это связано с несостоятельностью именованных, преследующей функцию создания комического эффекта («Марходарæг», «Хъазтæ», «Лæскъдзæрæн», «Всати», «Лæг æви ус?»), в другом – со смысловой поливалентностью текста, позволяющей трактовать безрассудный поступок персонажа в поэтико-философском ключе – как полет «безумной» фантазии, противостоящий обыденности скучного здравого смысла («Æрра фыййау»).

Примечания

1. *Джусойты Н.Г.* История осетинской литературы: Дооктябрьский период. Кн. I (XIX век). Тбилиси: Мецниереба, 1980. 332 с.
2. *Мамиева И.В.* Генеалогия в осетинской литературе: структура и функции // Генеалогия народов Кавказа: Традиции и современность: Материалы международной научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. с. 132–143.
3. *Мамиева И.В.* «Всати» К. Л. Хетагурова: к истории изучения // Коста Хетагуров: 140 лет со дня рождения: Тезисы Международной научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения. Коста Хетагурова. Владикавказ, 1999. с. 52.
4. *Мамияты И.* Хетæгкаты Къостайы «Всати» ирон критикæйы // Венок бессмертия: Материалы международной научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Коста Хетагурова. Владикавказ, 2000. С.142–152.
5. *Шекспир У.* Как вам это понравится. СПб.: «Издательский Дом «Кристалл», 2002. 160 с.
6. *Бритаева А.Б.* Осетинская литературная сказка: Становление и развитие./Науч. ред. И.В. Мамиева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009. 151 с.
7. *Сокаева Д.В.* Фольклорная основа поэмы К. Л. Хетагурова «Плачущая скала» // Венок бессмертия. 1999. с. 130–131.
8. *Кусаева З.К.* Проблемы фольклоризма в осетинской литера-

туре // Эпос Манас – памятник мировой эпической культуры материалы Международной научно-практической конференции. Институт стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова. 2012. с. 81–88.

9. *Мамиева И. В.* Паремия как структурообразующий фактор романа-мифа (Б. Гусалов. «Плоть от плоти») // Языковая ситуация в многоязычной поликультурной среде и проблемы сохранения и развития языков и литератур народов Северного Кавказа: Материалы Всероссийской научной конференции: в 2 частях. Карачаевск, 2011. с. 30–38.

10. *Мамиева И. В.* Функция бытийного в пространстве обыденности (Роман «Плоть от плоти» Б. Гусалова) // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–3. с. 79.

11. *Мамиева И. В.* Лавровский «след» в осмыслении К. А. Хетагуровым проблемы интеллигенции и народа // Вестник КИГИ РАН. 2016. № 3.

**К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ
ЭТНОНИМА КИСТЫ-КИСТИНЫ**

В кавказоведческой науке создалось парадоксальное явление, наблюдается презрение историческим фактам и реалиям и замена их мифами. Ингушские исследователи стараются максимально «обингушить» историю нахов (чеченцев, ингушей, бацбийцев (цова-тушин), распространяя ингушское происхождение на ряд чеченских тайпов, обществ и этническую группу чеченцев – кистин расселенных в Грузии. В «Истории Ингушетии» утверждается, что «В различных источниках, как грузинских, русских, так и западноевропейских, этноним «кисты» употребляется в качестве общего наименования всех ингушей, и в то же время грузины как наиболее осведомленные в отношении этнонимии ингушей, зачастую разделяли кист, глитв (галгаев) и дзурдзуков и придавали им четкую географическую локализацию. хотя и они употребляли его в качестве общего для ингушей наименования, как, впрочем, и этноним «дзурдзуки», который, возможно, еще более раннего происхождения»[1]. В качестве аксиомы не подлежащей сомнению, предлагаются спорные, некорректные компилятивные предположения и выводы, как научная истина.

Нами делается попытка определения этнического компонента этнонима кисты-кистины на основе данных и материалов из работ русских, советских историков-кавказоведов по данной проблеме.

Первым из исследователей Кавказа, который ввел в научный оборот термины кисты, был И. А. Гильденштедт, который писал: «Я даю это название множеству уездов или округов возле Северного Кавказа, которые располагаются в значительной части главных гор около Сунджи, занимают большую часть долины между ними и предгорьями и самого предгорья и имеют на западе Малую Кабарду, на севере – Терек, на востоке – татарские и лезгинские и на юге – грузинские округа. Грузины называют жителей большинства этих уездов или округов кисти или кистинцы, поэтому провинцию очень удобно называть Ки-

ствия или Кистетия». [2]

И. А. Гильденштедт отмечал, – В андийском языке называются эти кисты мицджегис бутурул (народ мицджегский). Так называют их тоже татары и почти всегда черкесы. Они могут, следовательно, также называться мицджеги и страна – Мицджегия. Но на Кавказе понятие Кисти и Мицджеги не совсем одинаково, так, грузины понимают, как было упомянуто, под этим названием большинство сюда принадлежащих уездов, взятых вместе, так делают и татары под названием Мицджеги, но грузины не точно причисляют все мицджегские округа к кистинским, и наоборот, татары – не все кистинские к мицджегским округам. [3]

Впрочем, кистинский, мицджегский, или, как он называется также обыкновенно в одном из значительнейших округов, чеченский язык, как показывают мои образцы языка, не родствен ни одному из кавказских языков и вообще никакому известному мне языку, следовательно, стоит совершенно особняком. Кисты, или кистинцы, – это название я выбрал, потому что оно грузинское, легче для русских и более обычное, чем мицджеги и более общее, чем чечены. Ингушцы... Так называют [официально] себя кисты некоторых уездов, которые живут рядом с Малой Кабардой, южнее Моздока приблизительно на расстоянии в 80 в., преимущественно около речки Кунбелей, – притока Терека. [4]

Округ (качилик) Ендре и Яхсай. Принадлежащие к кистинскому народу округа находятся не только вдоль рек, впадающих в Сунджу, но и на северных Кавказских предгорьях между реками Сунджа, Аксаи и Акташ. Под селами, которые расположены между Акташем и Яхсаем, подразумеваются села, объединенные под названием округа – Ендрекачкилик. Округ составляет, собственно, так называемый Мицджеги, потому что его жители сами себя так называют. Он расположен между речкой Сунджа и Апай, или Ахсай, частью вдоль небольшого хребта предгорий, который перед Сунджей, юго. – проходит к Ендре у Апай.

Округ Чечен. Он занимает местность Нижнего Аргуна и возвышенность Сунджи и является значительным, поэтому под названием его жителей чеченов часто понимается вся ки-

стинская нация.

Карабулаки являются кочующим кавказским народом, который имеет свои небольшие деревеньки в северных горах, вверху у Сунджи и ее шести верхних речек или ручьев. Они говорят на кистишском [языке] в [его] чеченском или мицшегском диалекте. [5]

Р.Л. Харадзе и А.И. Робакидзе отмечали, что: «Ценным источником по этнонимике и расселению нахов во второй половине XVIII века является И. А. Гильденштедт, лично побывавший в этих краях и зарекомендовавший себя как надежный источник. По словам автора Кистетия или Кисты а, либо народ кисты (die Nation Kisti) граничит с крайним востоком Малой Кабарды, расположена в бассейне р. Сунжа, как на северных склонах Большого хребта, так и на территории между ними и северными предгорьями Кавказа. Кисты является наименованием, данным им грузинами. Ингушами называют себя кисты некоторых краев, проживающие в высоких горах вблизи Малой Кабарды.

Ценной является и карта, составленная рукой И. А. Гильденштедта, с указанием расположения части вышеназванных дистриктов по определенной гидро-орографической схеме, позволяющая географически локализовать эти края. Таким образом, по И. А. Гильденштедту общим наименованием всех нахов является этноним кисты, которые делились на отдельные, сравнительно малые этнические единицы. [6]

С. М. Броневский писал: «Кисты сами себя называют попеременно китсы, галга, ингуши и одно название вместо другого употребляют; от грузинцев именуются кистами, от андийских лезгинцев бутурул мычкиз (народ мычкиз); последним именем зовут их также татары и черкесы, разумея, однако ж, под оными преимущественно чеченцев». [7]

По мнению С. М. Броневского, – «Кистинская область разделялась по коленам. 1. Кисты, собственно так называемые. 2. Ингуши, или ламур. 3. Карабулаки, или арште. 4. Чеченцы, или шешены, называемые также мычкиз.

Из оных чеченцы, как многолюднейшее колено, занимает большую половину кистинских земель и, в рассуждении примечаемой у них разности с другими кистинскими племенами в

нравах и наречии, составляют особенное отделение, только по сходству языка к кистам причитаемое; следовательно, можно было бы разделить Кистинскую область на две части: то есть на обитаемую кистами в теснейшем смысле, под именем коих разумеются ингуши, карабулаки и прочие колена, и на область Чеченскую. [8] Вышеупомянутые колена и округа принадлежат к одному кистинскому племени по сходству употребляемых ими наречий, ибо кистинский язык есть коренной, имеющий сходство с тушинским языком; отчего возрождается сомнение о тушах, что, может быть, и они те же кистины. Ингуши. Они сами себя называют Ламур (горный житель), а соседей своих чеченцов зовут нача. [9]

По мнению И. Бларамберга, – Кистинцы населяют высокогорные долины склонов Северного Кавказа; к северу от них живут чеченцы и ингуши, к востоку – племена лезгин и аварцев, на западе проходит большая Военно-Грузинская дорога и Джерахия, к югу – живут гудамакары, хевсуры и тушины. Другие кистинцы населяют высокогорья Кавказа между акинцам, хевсурами, лезгинами и аварцами по обеим берегам реки Аргун и на склонах вершин Кора-Лама, Баш-Лама, Шатой-Лама, Качунта и Гахко. Их главные поселения: Терли на речке с тем же названием, которая впадает слева в Чанты-Аргун. [10] Лихой, Шинди и Баздет находятся на реке Терли; Джарехо и Мальхи на левом берегу Чанты –Аргуна: Шаргой и Шарой – на левом берегу Шарой- Аргуна: Рыхой и Нэшели – на дороге, ведущей из Тушетии в Чечню; и, наконец Батца – на восточной границе этой области. [11]

П. К. Услар писал: «Кисты и чеченцы – это то же, что сказать баварцы и немцы, с тою, впрочем, разницею, что название баварцев известно, а название кистов неизвестно на месте. Название кистов должно быть изгнано из всякого сочинения, имеющего претензии на научную отчетливость. Кистами называли грузины ту небольшую часть чеченцев, с которыми они по временам находились в отношениях. Но, если мы без разбора будем для одного и того же народа принимать названия, которые дают ему соседи, то, кроме кистов у грузин, мы заимствуем «миджегов» у кумыков, «шашань» – у кабардинцев, «цацань» – у осетин и, вероятно, множество названий у дагестанских на-

родов. Через это мы произвольно запутаем Кавказскую этнографию и без того уже весьма многосложную». [12]

Относительно этнического термина кисты, Н. Я. Марр писал: «...были ли это ингуши или чечены, как понимается у грузин и бацбийцев кисты, или иное этническое целое, пределы его расселения одно время простирались, очевидно, от Чечни в Терской области до Дидои в Дагестане. [13]

Первое упоминание о «кустах» («кистах») имеется, в «Армянской географии» VII века. Но в древних грузинских источниках, как полагали, этноним «кисты», «кишты» не встречается до первой половины XVIII века. Однако можно считать установленным, что это этноним известен со значительно более раннего времени. [14] Исключительный интерес в этой связи вызывает один документ на древнегрузинском языке, относящийся к XIII веку. В нем приводятся названия 77 народностей, из которых значительная часть проживала на Кавказе. Среди них упоминается и «кишты». Из этого документа видно, что этноним «кишты», уходит корнями в прошлые века. Обращает на себя внимание и также название 43 – й народности «мелки», Это, очевидно, мелхестинцы (чеченское название «маьлхи»), живущие бок о бок с хевсурами – шатильцами].

Кто же такие «кишты», «кистинцы»? По вопросу об отношении этнонима «кисты» к тому или иному вайнахскому народу у разных авторов имеются различные толкования. Одни называют жителей Армхинской (Джераховской) долины, учитывая, что по – грузински река Армхи носит название Кистинки. Другие относят к ним мелхестинцев. Третьи же относят это название к вайнахам, живущим в Ахметовском районе Грузии. Некоторые называют «кистинами» всех чеченцев и ингушей.

Этническое наименование, даваемое соседями вайнахам, возникало обычно от названия реки или населенного пункта. Так, кумыки называют чеченцев «мичигкиши», «мичикские люди» (по названию реки Мичик). Осетины называют ингушей «маккалон» (по названию реки Макалдон). Русское название чеченцев происходит от аула Чечень, название ингушей – аула Ангушт. [15]

А. И. Шавхелишвили пишет: Мы попытаемся дать толкова-

ние этому слову. С северной стороны от горы Кори – Лам имеется горная котловина, в которой расположен один из древнейших чеченских аулов Кий, на юг, за хребтом горы Кори – Лам, лежит глубокая долина Малхиста, граничащая с потусторонней Хевсуретией. От границ Хевсуретии до аула Кий день пути пешком. Недалеко от котловины Кий, к востоку от нее, находится ущелье Маиста. Таким образом, мы на смежных территориях встречаем название двух населенных пунктов с окончанием «ста». Жителей Кий чеченцы и ингуши называют «кэй» или «кий». Хевсур, направляющийся в аул Кий, говорит, что он идет в «Кийста», понимая под этим словом определенную местность «Кий». Название «Кийста», надо полагать, грузины распространили на всех говорящих по – чеченски и ингушки. [16]

Лингвист К.З. Чокаев развивает версию о происхождении этнонима кисты от названия горного чеченского села Кей/Кий, пишет: Здесь...выявилась зависимость имени «кисты» от названия местности (Кийста) с центрами в двух аулах Кий (рядом с областями Малхиста и Майста и по соседству с целым рядом аулов с окончанием – *ста* в названиях). В этой местности кроме аулов Кий, зафиксированы названия речек Кий-чу и Кий – хи, есть и обширное ущелье Кий. Структура слова «кисты» («кишты») представляется таковой; Кий +- ш (с) – формант множественности + -ти (стрелка – т1и// -т1а – «на». Надо полагать, что наименование местности «Кийста» было распространено соседями и на самих нахов, обитателей этого и соседних районов. Так возник и этноним «кисты», заимствованный, в частности и армянским географом VII в. нашей эры, а в последствии и русскими источниками XVII–XIX вв. [17]

Р.А. Харадзе и А.И. Робакидзе отмечали, – Существование термина кисты в грузинских письменных памятниках, предшествующих по времени «Географии» В. Багратиони, не было известно, и это дало повод А. Генко предполагать его сравнительно позднее происхождение. Однако в настоящее время, имеется попытка в одном из грузинских письменных источников, датированных XIII веком, вычитать, наряду с наименованиями ряда племен Кавказа, и этноним *к и ш т ы*. [18] Вместе с тем в последнее время, приобретает все более широкое признание точка

зрения, которая в термине куст, упоминаемый А. Ширакаци, видит наименование *кисты*. И действительно, упоминание кустов наряду с ныне хорошо известными тушинами и нахчаматянами (под последними имеются в виду чеченцы, окончательно убеждает нас в правомочности такого понимания термина куст [19]

В этом аспекте вполне естественным представляется выражение, употребляемое в одном из документов XIX века – «кисты глигвского племени», что предлагает наличие кистов и других племен. [20]

Н. Г. Волкова отмечала, – В письменных источниках XVII–XVIII вв., преимущественно в грузинских документах, известен общий для вайнахов термин – *кисти*. Последний, однако, употреблялся и в узко этническом смысле, обозначая лишь часть ингушей (жителей ущелья по рекам Кистинки и Армхи) или группу чеченцев, обитавших в верховьях р. Чанты-Аргуна. [21] По сведениям Н. Я. Марра, кисти (на кахском говоре *кити*) – грузинский термин, употреблявшийся для обозначения всех вайнахов. Л. Р. Харадзе и А. И. Робакидзе пишут, что грузины-горцы, в частности мохевцы, именем кисти называли всех нахов. То же отмечается для тушин и хевсур, среди которых чеченцы и ингуши известны под именем кисти. В современном кавказоведении широкое распространение получило представление, что примером наиболее раннего упоминания этнонима кисти является текст «Армянской географии», в которой известен народ *кусты*, *кистк*. По мнению С. Т. Еремяна, упоминаемый в «Армянской географии» «народ кусак (кистк) означает вайнахское население верховьев Аргуна». Кустов «Армянской географии» с поздними кистинами сопоставляют также Ю. С. Гаглойти, авторы «Очерков истории Чечено-Ингушской АССР», Р. А. Харадзе и А. И. Робакидзе и другие исследователи. [22]

Н. Г. Волкова приводит точку зрения А. Н. Генко, который считал, что язык майстинцев и малхистинцев во второй половине XIX века обнаруживал больше ингушских, нежели чеченских черт. Здесь надо отметить, будучи территориально отдаленными от Чеченской равнины общества Майста и Мабхиста сохраняли нахский пласт языка, от которого только в начале XIX в. начала отделяться и ингушская этническая группа, и этим обстоятель-

ством можно объяснить близость языка майстинцев и маалхистинцев с ингушским, как составляющих нахского языка.

По мнению Н.Г. Волковой, – Термин кистины в русских источниках XVIII–XIX вв. заимствован из грузинской историографии. В литературе XIX в. кистинами именовали жителей обществ Майсты и Маалхисты, находившихся в верховьях р. Чанты-Аргуна, а также ингушей, живших в ущелье р. Армхи. Западноевропейские авторы XVIII столетия кистинами называют преимущественно ингушей. У И.А. Гюльденштедта понятие области Кистиния несколько шире. В ее состав им включались Вапи, т.е. часть Джерахского ущелья, Ангушт в Тарской долине, Галгай и территория карабулаков.

В современной вайнахской этнонимии термин кисти не существует, но некоторым чеченцам, по их словам, этот термин известен от грузин как общее название вайнахов. Отдельные находки, сделанные в последние годы М.Х. Ошаевым в области чеченской топонимии, показывают, что слово кисти в прошлом, возможно, было известно и чеченцам. В частности, этот термин является частью составного топонима – названия склона горы Кисти-Басо в Харачоевском ущелье. Небезынтересна также попытка А.И. Шавхелишвили связать термин кисти с названием чеченского селения Кий, за которым в горах расположена Малхиста – чеченское общество, соседнее хевсурам. «Хевсур, направлявшийся в Кий, – пишет автор, – говорил, что он идет в «Кийста»». [23]

Относительно семантики этнонима кисты, много разных предположений, хотя на наш взгляд гипотеза А.И. Шавхелишвили о том, что этноним кисты произошел от названия чеченского аула Кей, расположенного на границе Чечни и Грузии, по соседству с хевсурскими селами близка к истине. На границе Чечни и Восточной Грузии на левом берегу р. Аргун, ее истока есть топоним Кистайн лам (Кистай гора), грузинское название этой горы Кистанис тави. Есть также на приграничной с чеченцам хевсурской земле, аул К1естание (Кестание) «К1истани». А. Сулейманов также считал, что в грузинское кисти – этническое название чеченцев производно от названия аула Кей. [24]

Современные исследователи Н. Нухажиев, Х. Умхаев пи-

шут:

«Много спекуляций вокруг термина «кисты», к которым отдельные

исследователи причисляют только ингушей, когда на самом деле под этим этнонимом подразумеваются все вайнахи – и чеченцы, и ингуши. И даже в большей степени чеченцы, чем ингуши. Это не голословное утверждение, а мнение большинства исследователей-кавказоведов. Кисты делились на так называемых «ближних кистов» или кистин и «дальних кистов». «Ближние» жили по ущельям небольших рек Армхи и Кистинка, а «дальние» – по ущелью р. Чанты-Аргуна. А.-М. Дударов и Н. Кодзоев в книге «К древней и средневековой истории ингушей», недолго думая, заявили, что как «ближние», так и «дальние» кисты (жители Аргунского ущелья) – ингуши. Ибо в языке «дальних» кистин «наличествует очень большой элемент особенностей ингушского языка». На самом деле, и «ближние», и, тем более, «дальние» кистины относятся к собственно ингушам ровно на столько, насколько собственно к чеченцам относятся сами ингуши. «Ближние» кисты – это, в основном, акинцы-ваьппинцы, а «дальние» – маьлхинцы, майстинцы и хилдехаройцы. А все эти общества, как известно, являются составными частями чеченского народа. Что же касается наличия в языке «дальних» кистин «особенностей ингушского языка», то никто этого не отрицает. Как же им не быть, если наречия как «дальних» кистин, так и ингушей, по существу, являются диалектами одного языка-основы? Но вовсе не ингушского, как пишут Дударов с Кодзоевым, а чеченского (нахского – С. Натаев). [25]

Анализ источников по исследуемой проблеме позволяет прийти к выводу, что по своему этническому содержанию этноним «кисты, кистины» состоял из чеченцев, ингушей, отчасти и из бацбийцев (цова-тушин», т.е. этим терминов грузинскими, русскими источниками покрывался весь нахский этнический массив, а не какая-то часть нахов.

Примечания

1. История Ингушетии. Магас, 2012. С.130.
2. *Гильденштедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770–

1773 гг./пер.Т.К. Шафрановской; ред. Ю.Ю. Карпов. СПб., 2002. С.239.

3. *Гильденштедт И. А.* Указ. соч. с. 264

4. *Гильденштедт И. А.* Там же. с. 268.

5. *Гильденштедт И. А.* Там же. С.269.

6. *Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И.* К вопросу о нахской этнонимике. // Кавказский этнографический сборник. Т. II. Очерки этнографии горных ингушей. – Тбилиси, 1968. – С.31.

7. *Броневский С.М.* Новейшие известия о Кавказе.С.-Пб. 2004. С.178.

8. *Броневский С.М.* Указ. соч. С.179.

9. *Броневский С.М.* Там же. С.180.

10. *Бларамберг И.* Историческое топографическое статистическое этнографическое и военное описание Кавказа. Нальчик. 1999. С.333.

11. *Бларамберг И.* Указ. соч. 334с.

12. *Услар П.К.* Этнография Кавказа. Языкознание. Чеченский язык. Тифлис. 1888. С.1.

13. *Март Н.Я.* Кавказские племенные названия и местные параллели //Труды комиссии по изучению племенного состава населения России. РАН. – Петроград, 1922. С.23.

14. *Шавхелишвили А.И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено – ингушским народами (С древнейших времен до XV века). – Грозный, 1963. С.38.

15. *Шавхелишвили А.И.* Указ. соч. С.39.

16. *Шавхелишвили А.И.* Указ. соч. С.40.

17. *Чокаев К.З.* Где жил Прометей. Грозный. 2004. С. 126.

18. *Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И.* К вопросу о нахской этнонимике. // Кавказский этнографический сборник. Т. II. Очерки этнографии горных ингушей. – Тбилиси, 1968. – С.32.

19. *Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И.* Указ. соч. 33–34.

20. *Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И.* Там же. С.35.

21. *Волкова Н.Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. – М., 1973. С.139.

22. *Волкова Н.Г.* Указ. соч. С.140–141.

23. *Волкова Н.Г.* Там же. С.143.

24. *Сулейманов А.* Топонимия Чечни. Грозный, 2006. С.676.

25. *Нухажиев Н., Умхаев Х.* В поисках национальной идентичности. Грозный, 2012. С.25–26.

СОПОСТАВЛЕНИЕ КАК ОДИН
ИЗ ЭФФЕКТИВНЫХ СПОСОБОВ ИЗУЧЕНИЯ
ЯЗЫКОВ (НА МАТЕРИАЛЕ МОРФОЛОГИИ)

Настало время, когда в условиях совершенствования работы современной национальной школы параллельное изучение родного и русского языков вновь занимает свое достойное место.

Теоретические основы взаимосвязанного обучения русскому языку как неродному, использования сопоставления как специфического методического способа (приема) составляет описание русского и родного языков в учебных целях.

Сопоставительное изучение языков – понятие широкое. Различают сопоставление как способ лингвистического описания языков в научных и учебных целях и сопоставление как прием обучения.

При сопоставлении в научных целях, как правило, анализируются все единицы языка, ядро и периферия. Сопоставительно-сравнительное изучение является областью прикладного языкознания и лингводидактики, которая рассматривает и описывает явления и факты изучаемого языка через призму родного языка учащихся. Основной целью такого изучения считается прогнозирование типов и причин межъязыковой **интерференции** и возможностей **транспозиции**. Такое сопоставление лингводидакты называют сопоставлением в учебных целях.

Сопоставление в учебных целях устанавливает специфику изучаемого языка; родной язык выступает тем средством, с помощью которого в целях обучения определяются главные для практического овладения изучаемым языком особенности, выявляется его специфика, служит одним из способов описания языкового материала, ориентированного на конкретную национальную аудиторию.

Термин «сопоставление» в узком значении в лингводидактике понимается как один из методических приемов обучения языку как родному, так и неродному, является одним из эффек-

тивных способов в процессе преподавания русского языка как учебного предмета и формирования национально-русского и русско-национального двуязычия.

Сопоставление как специфический прием обучения реализуется на уровне формирования лингвистических знаний, обеспечивает осознанное усвоение изучаемого языка. Учет этого обстоятельства и определяет методический принцип опоры на родной язык учащихся.

В процессе овладения языком учащиеся в значительной мере заново овладевают слухо-артикуляционной базой (в говорении), графемно-фонемными механизмами (при чтении и письме) и т. д. Этот трудный процесс перестройки языковых представлений и всей речевой деятельности неизбежно сопровождается хорошо известным в практике преподавания явлением наложения особенностей родного языка на изучаемый язык, которое в науке обозначается термином «языкового переноса» или «языковой интерференцией». Например, в осетинском языке отсутствует категория рода. Это оказывает отрицательное влияние в процессе изучения и использования значений рода представителями данной национальности в их русской речи. Распространенными в русской речи осетинских учащихся являются ошибки типа «она пришел», «большой работа» и т. д. Поэтому проблема интерференции, преодоления ее отрицательных воздействий на овладение русским языком ставится во главу угла современной лингводидактики.

Характеризуя воздействие родного языка на процесс овладения русским языком, выделяют и **транспозицию**, которая (в отличие от интерференции) оказывает положительное воздействие на овладение русским языком, облегчает и ускоряет его. Транспозиция – это хорошо продуманная координация обучения русскому и родному языкам учащихся, основная цель которой – усиление процесса овладения русским языком, опираясь на сходные грамматические явления в обоих языках.

«При сходстве определений и правил в русском и родном языках учащихся необходимо опережающее или синхронное их изучение в родном языке как обеспечивающее более конкретное и эффективное их усвоение в русском языке. При этом в

обучении русскому языку идентичные темы и понятия не используются, дается перевод соответствующих терминов, которые вводятся как основа для тренировочных заданий на русском языке, учет родного языка здесь выражается в переносе усвоенных знаний на новый языковой материал, постепенно переводя мышление учащихся с родного на русский язык» [6. с. 15].

Морфологическое освоение русских слов происходит согласно внутренним законам грамматики заимствующего языка, изменения при этом связаны со степенью типологического сходства взаимодействующих языков.

Русский язык, принадлежащий к флективным языкам, для выражения грамматических значений использует префиксацию, суффиксацию, чередование звуков. Для осетинского языка характерна **агглютинация**, которая означает присоединение к «корневой морфеме в определенной последовательности словообразующих, формообразующих и словоизменяющих аффиксов» [3. с. 144].

Слова, заимствованные из русского языка, которые состоят из нескольких морфем, переходя в осетинский язык, воспринимаются как непроемные основы, иначе говоря, происходит опрощение морфологической структуры слова. Например, *парт + а – парт + æ*, *карт + а – карт + æ*.

Нужно отметить тот факт, что слова, входящие в общую лексику, осваиваются осетинским языком как однородные лексические единицы. Это связано с отсутствием в осетинском языке грамматической категории рода. Данное обстоятельство при содействии фонетических факторов приводит к частым ошибкам при оформлении окончаний некоторых общих для двух языков слов. Например, *газета – газет*, *минута – минут*, *сигарета – сигарет*.

В настоящее время ученые, методисты и психологи возвращаются к мысли о том, что основным объектом обучения языку является речевая деятельность, что мышление, язык и речь составляют единое целое. «Язык и речь – не разные явления, а разные стороны одного явления. Все лингвистические единицы являются единицами языка и речи: одной стороной они

обращены к языку, другой – к речи» [7. с. 8].

Каждое сообщаемое грамматическое положение-определение, правило, закон – должно расцениваться учителем прежде всего с точки зрения того, что оно дает учащимся для усвоения русского языка и для практического использования в самостоятельной русской речи учащихся.

Полученные знания по грамматике могут считаться только тогда усвоенными и прочными, когда эти знания могут быть использованы в речевой деятельности.

Отмечая практические цели изучения русской грамматики в осетинской школе, нельзя обходить общеобразовательное значение грамматики как науки, которая развивает учащихся, приучает их к логическому мышлению, поднимает их общий культурный уровень. В связи с этим в процессе изучения грамматики должны устанавливаться связи между явлениями, делаться обобщения, выводы; следует чаще задавать вопросы *почему? зачем? что это дает? как это объяснить?* и т. д. Родной язык будет служить опорой не только в усвоении грамматических определений и понятий, но и в усвоении грамматического строя русского языка.

«В осетинском языке принята та же классификация частей речи, что и в русском. Между тем система частей речи в осетинском языке имеет некоторые свои особенности, например: в ней морфологически недостаточно четко выделяются грани между существительными и прилагательными; не обладает яркими морфологическими признаками и категория наречия.

Часть имен, взятых вне предложения, не имеет никаких специфических морфологических показателей, позволяющих отнести их к категории существительных, прилагательных и наречий. Например: *хорз* может быть и существительным *добро*, *благо* (*хорз кæнын – делать добро*), и прилагательным *хороший* (*хорз кусæг – хороший работник*), и наречием *хорошо* (*хорз ахуыр кæнын – хорошо учиться*)» [3. с. 116].

Не всегда четко можно провести грань между существительными, прилагательными и наречиями и в способах словообразования. Наряду со специальным способом словообразования, присущим только существительным и прилагательным,

очень часто одни и те же суффиксы дают образования, которые по функции можно отнести то к существительным, то к прилагательным, то к наречиям. Так, при помощи суффиксов *-аг*, *-он* могут быть образованы и существительные, и прилагательные, и наречия. Например: *сыхагг* – *сосед* и *соседский*, *ирон* – *осетин* и *осетинский*, *зымагон* – *зимний* и *зимой* и т. д.

В русском языке имеется большое разнообразие форм словоизменения как для различных частей речи, так и внутри каждой из них. Падежные аффиксы имен существительных, прилагательных, числительных различны. Каждая часть речи имеет различные словоизменительные аффиксы. Существительные, к примеру, в своем склонении имеют самые разнообразные окончания для одного и того же падежа. К тому же само окончание слов в русском языке выражает несколько значений. Например, в словах *парт-а*, *карт-а* окончание *-а* выражает одновременно и женский род, и именительный падеж, и единственное число.

В осетинском языке, наоборот, **словоизменительные аффиксы для всех частей речи одни и те же**. Так, все имена существительные, прилагательные, числительные (несколько выделяются из них местоимения) при склонении имеют одинаковые падежные окончания.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что успех обучения русскому языку учащихся заключается во внимательном изучении грамматики: правил изменения и соединения слов в предложении; в активизации методов преподавания и их практической направленности; в использовании отдельных фактов и примеров из грамматики родного языка учащихся; в правильном соотношении теоретических и практических знаний. Все эти вопросы должны найти отражение в работе учителя на каждом уроке русского языка.

Основное различие между частями речи в русском и осетинском языках представляет **категория грамматического рода**, являющаяся «наиболее характерным морфологическим признаком русских имен существительных» [5. с. 58].

Категория рода имен существительных в русском языке совпадает с обозначением естественного пола только в названиях

лиц и некоторых животных, в названиях же неодушевленных предметов категория рода имеет только грамматическое значение, выражая лишь морфологические признаки существительных.

В осетинском языке грамматическая категория рода отсутствует, следовательно, имена существительные не различаются по родам. В названиях людей и некоторых животных в осетинском языке проводится различие по признаку естественного пола. Различие естественного пола выражается в осетинском языке или лексически, т.е. особыми названиями – *гал* – *бык*, *хъуг* – *корова*, или путем прибавления прилагательного – для мужского пола *наел*, а для женского – *сыл*.

В русском языке выделяются имена существительные, обозначающие одушевленные предметы (людей и животных), и имена существительные, обозначающие неодушевленные предметы, и это деление имеет грамматическое значение.

В осетинском языке так же, как и в русском, есть категория числа, однако, в русском языке множественное число характеризуется многообразием способов образования (окончания, суффиксы, различные основы, ударение), тогда как в осетинском языке для образования множественного числа имеется постоянный суффикс *-т*, который присоединяется к основе любого имени (существительному, прилагательному, числительному), например: *хо* – *сестра*, *хотæ* – *сестры*, *лаг* – *мужчина*, *лагтæ* – *мужчины*.

Большое различие находим мы и в склонении русских и осетинских имен существительных. «Склонение в осетинском языке агглютинативное, оно проще склонения русского языка. В осетинском языке грамматика различает восемь падежей, но каждый падеж и в единственном, и во множественном числе имеет свой постоянный падежный аффикс, присоединяемый к постоянной любой именной основе» [З. с. 144]. Изменения в падежных окончаниях носят только фонетический характер.

В русском языке падежей меньше (6), чем в осетинском, но падежных окончаний в русском языке значительно больше.

Значения падежей в русском и в осетинском языках полностью совпадают только в именительном, а в родительном,

дательном падежах – без предлогов.

В осетинском языке нет предложного управления. Вместо предлогов различные отношения места, времени, причины, цели выражаются с помощью послелогов, соответствующих русским предлогам. Между русскими предлогами и осетинскими послелогоми нет соответствий в употреблении: там, где в русском языке бывает предлог, в осетинском языке послелога может и не быть. Например, дательный падеж в русском языке употребляется с предлогом и без предлога, а в осетинском языке дательный падеж не употребляется с послелогом. Дательный падеж с предлогом *к* в русском языке на осетинский язык переводится в основном направительным падежом, в суффиксе *-мæ* заключено смысловое значение русского предлога *к* (*К учителю пришли ученики – Æхуыргæнæгмæ æрбацыдысты ахуыргæнинагтæ*).

В осетинском языке вместо некоторых русских падежей могут употребляться сочетания с послелогоми. Так, например, сочетание в ведре на осетинском языке можно выразить внутренним местным падежом – *ведрайы*, где падежное окончание *-ы* включает в себе значение русского предлога *в*, или родительным падежом с послелогом *мидæг* (*ведрайы мидæг*).

Значение разных русских падежей с предлогами в осетинском языке может передаваться каким-то одним падежом. Так, например, направительному падежу (*арæзтон хауæн*), отвечающему на вопросы *куда? к кому? к чему? у кого? за кем? за чем?*, соответствуют русский дательный падеж с предлогом *к* (*к брату*), родительный с предлогом *у* (*у брата*), творительный с предлогом *за* (*за дровами*) и т. д.

Таким образом, если в родном языке ученику нужно запомнить только 8 падежных окончаний, почти одинаковых и для единственного, и для множественного числа, то для запоминания шести падежных окончаний русских существительных ученику надо знать род, число, многообразие падежных форм как в единственном, так и во множественном числе, а также ударение, которое имеет немаловажное значение.

Профессор В. А. Богородицкий в своей работе «О преподавании русской грамматики в татарской школе» отмечает,

что «при склонении следует обращать внимание не только на падежные окончания, но и на ударения в каждом падеже. В устном склонении учащиеся должны выделять голосом ударные слоги, в письменном – ставить ударение, сопоставлять разные падежные формы существительных, где ударение подвижное, например, родительный падеж – *земли*, винительный – *землю*, поэтому изучение склонения имен существительных требует определенных методических приемов, вытекающих из особенностей склонения имен существительных в русском языке; наиболее целесообразным приемом изучения склонения, усвоения падежных окончаний существительных, считает автор, будет **заучивание образцов для всех типов**, например, для первого склонения можно взять существительные *вода, земля, станция*; для второго – *стол, конь, ручей, окно, поле*; для третьего – *площадь*» [2. с. 26].

В русском языке грамматическое различие между одушевленными и неодушевленными существительными выражается формой винительного падежа: у существительных одушевленных форма винительного падежа совпадает с родительным падежом, а у существительных неодушевленных она совпадает с формой именительного падежа. Это различие обнаруживается в единственном числе только у существительных мужского рода. Существительные женского рода, оканчивающиеся на *-а, -я* или *-ая, -яя* в единственном числе по одушевленности и неодушевленности грамматически не различаются. У существительных женского рода на *ь*, а также у всех существительных среднего рода формы винительного падежа всегда совпадают с формой именительного падежа.

Во множественном числе это различие наблюдается у существительных всех трех родов (*поймал коней, встретил учениц, позвал детей, выучил уроки, решил задачи, вымыла окна*).

В осетинском языке деление существительных на одушевленные и неодушевленные не имеет грамматического значения. Сходство винительного падежа с именительным или родительным падежом в осетинском языке зависит не от одушевленности и неодушевленности предмета, а от определенности и неопределенности предмета. Очень важно отметить, что в

осетинском языке вопрос *кто?* в основном задается человеку, личности, а *что?* – в остальных случаях. Отсюда учащиеся-осетины, мысля на родном языке, часто допускают ошибки в постановке вопросов к одушевленным предметам: *Что бежит?* – *Лошадь*. Это свойство родного языка учитель должен учитывать и следить за постановкой вопросов учащихся при грамматическом разборе.

Сравнительно-сопоставительный прием активно используется также при изучении «самой сложной грамматической и самой емкой семантической категории современного русского языка» (Виноградов В. В.). Трудность изучения глагола состоит в некоторых особенностях, отличающих глагол в русском языке от глагола в осетинском языке.

В частности, начальной формой глагола в обоих языках является неопределенная форма (инфинитив – *æбæлвырд формæ*). В русском языке неопределенная форма не изменяется, в осетинском же языке инфинитив изменяется по падежам, т. е. склоняется, как имя существительное (*фыссын, фыссынны, фыссынæн, фыссынæй*).

В обоих языках глагольные аффиксы заключают в себе несколько значений, например, глаголы настоящего времени в русском и в осетинском языках изменяются по лицам и числам, например: *я пишу (æз фыссын), ты пишешь (ды фыссыс), мы пишем (мах фыссæм), вы пишете (сымах фыссут)* и т. д. Окончание в русском глаголе –*ешь* и в осетинском –*ыс* (*ты пишешь – ды фыссыс*) обозначает лицо и число глаголов.

Однако в русском языке одно и то же формальное значение в звуковом отношении выражается различно. Так, во втором лице у глагола может быть окончание и –*ишь*, и –*ешь* (*пилишь, колешь*), в третьем лице множественного числа –*ут*, – *ют* и –*ат*, – *ят* (*колют, пишут, кричат, говорят*) и т. д. В связи с этим в русском языке глаголы делятся на два спряжения: I-ое и II-ое, усвоение которых вызывают особые трудности у учащихся-осетин и должны быть предметом пристального внимания учителя в процессе обучения.

Прошедшее время в русском и в осетинском языках обозначает действие, которое имело место до момента речи: *Я ро-*

дился в горах (*Æз райгуырдатæн хохи*).

Прошедшее время в русском и в осетинском языках имеет строго разграниченные видовые различия совершенного и несовершенного вида: *Я шел – Æз цыдтæн, Я пошел – Æз ацудтæн*.

Формы спряжения глаголов совершенного и несовершенного вида в русском языке одинаковы. Одинаковы они для двух видов и в осетинском языке.

Однако в изменении глаголов прошедшего времени и в русском, и в осетинском языках существует большое различие. В русском языке глаголы в прошедшем времени изменяются по числам, а в единственном числе изменяются, кроме того, и по родам. Род и число в прошедшем времени обозначается посредством окончаний. Личных же форм прошедшее время не имеет. Лицо, к которому относится глагол в этом времени, обозначается личными местоимениями, которые всегда ставятся при глаголе.

Будущее время в обоих языках выражает действие, которое будет совершаться после момента речи: *Мы пойдем в школу – Мах ацæудзыстæм скъоламæ*.

Будущее время в обоих языках также имеет видовые различия. В русском языке эти различия передаются двумя формами: будущим сложным для глаголов несовершенного вида (*буду читать*). **В осетинском языке нет будущего сложного времени.** Будущее время совершенного вида здесь образуется, как и в прошедшем времени, путем прибавления к формам несовершенного вида глагольных приставок *а-, ра-, ба-, ны-* и т.д. Например: *æз фысдзынæн – я буду писать, æз ныффысдзынæн – я напишу, æз цæудзынæн – я буду идти, æз ацæудзынæн – я пойду*.

Учащиеся-осетины трудно усваивают будущее сложное в русском языке. Они, как правило, употребляют в нем приставочный глагол, говоря: *я буду прочитать* (вместо *читать*), *я буду рассказать* (вместо *рассказывать*).

Как видим, наибольшую трудность в изучении русского глагола представляют прошедшее и будущее время глагола, а также личные окончания глаголов в настоящем времени.

В осетинском языке, как и в русском, глаголы делятся на

переходные (*цæугæ мивдисджытæ*) и **непереходные** (*æдзæугæ мивдисджытæ*). Известно, что переходными глаголами в русском языке называются такие глаголы, которые обозначают действие, переходящее на прямой объект, выражающийся формой винительного падежа без предлога.

Непереходные глаголы в русском языке бывают возвратные и невозвратные. Возвратные глаголы обозначают действие, направленное на само действующее лицо. Возвратная частица *-ся* в этом случае сохраняет свое первоначальное значение себя. Поэтому, если к переходному глаголу прибавляется частица *-ся* (*сь*), он становится непереходным: *купать* (ребенка), но *купаться* самому, *брить* (кого-нибудь), но *бриться* самому. Эти глаголы имеют собственно-возвратное значение.

В осетинском языке в этих случаях глагол употребляется с возвратным местоимением *хи* (*найын – купать, хи найын – купаться, дасын – брить, хи дасын – бриться*). При изменении этих глаголов по лицам местоимение *хи* принимает форму лица: *мæхи найын – себя купаю, дæхи дасыс – себя бреешь*.

Учащиеся-осетины часто в русских возвратных глаголах опускают частицу *ся* (*сь*) и говорят: *я купаю*, вместо *купаюсь*, *я мою*, вместо *моюсь*. Ошибки эти связаны с тем, что глаголы с собственно-возвратным значением в осетинском языке употребляются с возвратными местоимениями (*мæхи найын, хи найын*).

Необходимо сказать несколько слов об отрицательных частицах при глаголах. В осетинском языке их две: *нæ* и *мæ*, которые соответствуют отрицательной частице *не* в русском языке.

Частица *нæ* употребляется при глаголах изъявительного и желательного наклонений, например: *нæ мæ фæнды – не хочу, нæ мæ фæндыд, нæ мæ фæндыдаид – не хотелось бы мне*.

При сослагательном наклонении могут употребляться и *нæ*, и *ма*: *чиньгмæ ма бавналай – не вздумай трогать книгу, чиньгмæ куы нæ бавналай – если не тронешь книгу*. При повелительном наклонении употребляется отрицание *ма*, например, *ма рацу – не ходи, ма æвнал – не трогай*.

Краткое сравнение основных грамматических признаков русского и осетинского глаголов приводит нас к выводу о том,

что основные категории, свойственные глаголу, имеются и в том, и в другом языке. В то же время почти каждая из этих категорий имеет свои специфические особенности, представление о которых и их учет должны помочь учителю правильно строить процесс изучения русского глагола в осетинской школе.

Изучение прилагательного учащимися в осетинской школе так же, как и другие части речи, встречает немало трудностей, которые объясняются прежде всего известным несоответствием грамматических признаков имени прилагательного в русском и осетинском языках.

В русском языке имя прилагательное – изменяемая часть речи, ему присущи формы грамматического рода, числа и падежа. Прилагательное всегда ставится в том падеже, числе, роде, в котором употреблено определяемое им имя существительное.

В осетинском языке прилагательное при существительном не изменяется, т. е. формально не согласуется, и если в словосочетаниях на русском языке *новая шапка, новой шапке, новую шапку* прилагательное *новый* изменяется одновременно с существительным *шапка*, то в осетинском языке при всех случаях прилагательное *ног (новый)* не изменяется: *ног худ, ног худы, ног худтæ*.

Согласование прилагательных с существительными в осетинском языке бывает только по смыслу, но не по форме. Поэтому привычные способы употребления имени прилагательного в осетинском языке сказываются в речи учащихся-осетин: употребляя имена прилагательные в русском языке, они оставляют их без изменения или искажают их, неправильно согласовывая с существительными – говорят и пишут: *сильный буря, высокий девочка, домашний тетрадь*.

В осетинском языке имя прилагательное изменяется только тогда, когда оно употребляется без определяемого имени существительного или когда выступает в значении имени существительного, причем склонение его ничем не отличается от склонения имени существительного.

Имена прилагательные как в русском, так и в осетинском языках делятся на прилагательные **качественные** и **относительные**.

Большая часть качественных прилагательных в русском языке имеет такие грамматические признаки, как:

- а) краткую форму (*добр, добра, добро*);
- б) степени сравнения (*высокий, выше, высочайший*);
- в) уменьшительно-ласкательные и увеличительные формы;
- г) от многих качественных прилагательных возможно образовать наречия на *о* и *е* (*хороший – хорошо, умный – умно, дружный – дружно*).

Многие качественные прилагательные имеют слова, противоположные по значению (антонимы): *большой – малый, старый – молодой, сильный – слабый, храбрый – трусливый*.

Относительные прилагательные называют признак, являющийся одновременно указанием на отношение одного предмета к другому, например: *зимний день* (день, свойственный зиме), *каменный дом* (дом, сделанный из камня). Характерной чертой относительных прилагательных является признак, который постоянно присущ предмету и не может быть в нем в большей или в меньшей степени.

В осетинском языке в роли относительных прилагательных используются имена существительные, которые в сочетании с другими именами существительными обозначают признаки, заключенные в определяемых существительных. Например, выражения *æвзист уыдыг* дословно значит *серебро ложка, хур бон – солнце день*, вместо *серебряная ложка, солнечный день*.

Прилагательное, как в русском, так и в осетинском языке выступает в предложении главным образом в роли определения и именной части составного сказуемого.

Прилагательное в осетинском языке, как отмечено выше, не согласуется формально с определяемым словом, остается неизменным; оно всегда стоит перед определяемым словом и объединяется с ним в один акцентуальный комплекс, т. е. определение с определяемым словом произносится с одним ударением.

Отсутствие полного сходства имен прилагательных в русском и осетинском языках влечет за собой следующие ошибки:

1. Ошибки в согласовании рода: *сильный буря, высокий дерево, письменный работа*. (В большинстве случаев в согласовании женский и средний род заменяются мужским).

2. Ошибки в согласовании рода и падежа: *в горном речке, в синей небе, мы живем в новой доме.*

3. Ошибки в согласовании падежа и числа: *высокий горы, колхозный поля, зеленый деревья, чистый руки.*

4. Ошибки в произношении падежных окончаний прилагательных, связанных с твердой и мягкой основой:

а) в прилагательных женского рода: *синую*, вместо *синюю*; *ранняя*, вместо *ранняя*; *летняя*, вместо *летняя*;

б) в прилагательных мужского рода: *красним*, вместо *красным*; *добрим*, вместо *добрым*;

в) в прилагательных среднего рода: *весенное*, вместо *весеннее*; *летное*, вместо *летнее*; *сином*, вместо *синем*.

5. Отбрасывание *й* в окончаниях именительного падежа мужского рода единственного числа: *красны*, вместо *красный*; *сини*, вместо *синий*; *мелки*, вместо *мелкий*; *маленьки*, вместо *маленький*.

6. Отбрасывание *е* в падежных окончаниях множественного числа: *высоки*, вместо *высокие*; *быстры*, вместо *быстрые*.

Именно поэтому при изучении прилагательного в осетинской школе следует обращать внимание с первых же дней обучения русскому языку на согласование прилагательных с существительными.

Учащиеся должны ясно представлять, что род, число и падеж прилагательного в русском языке зависит от существительных, что падежные окончания прилагательных в зависимости от рода и основы существительных многообразны и совершенно отличны от падежных окончаний последних. Поэтому при изучении прилагательных нужно всемерно закреплять знания учащихся об именах существительных: добиваться правильного определения рода, падежа и числа имен существительных.

При изучении склонения имен прилагательных в русском языке учащимся приходится запоминать большое количество разнообразных падежных окончаний, связанных с родом, числом, а также с основами прилагательных. Очень полезно заучивание образцов основных типов склонений. Для заучивания образца могут браться любые прилагательные с твердой и мягкой основой, окончания которых учащиеся должны твердо за-

помнить. Например, для мужского рода – *горный орел, зимний день*, для среднего рода – *горное солнце, зимнее утро*, для женского рода – *горная река, зимняя дорога*.

Числительное как знаменательная часть речи в русском и осетинском языках обозначает отвлеченное число (*пять – фондз*), количество считаемых предметов и их порядок при счете (*пятый – фæндзæм*).

В силу отсутствия предметного значения количественные числительные (кроме числительных *один* и *два*) не имеют категории рода, и этим объясняется сближение с числительными в осетинском языке.

С точки зрения словообразования числительные обычно делятся на три группы: *простые, сложные и составные*.

Простые числительные представляют собой в обоих языках однокоренные слова: *один, восемь, десять – иу, аст, дæс*.

Сложные числительные представляют собой соединение, сложение двух-трех слов в одно: *одинадцать (один на дцать), двенадцать, двадцать*, где *дцать* означает самостоятельное слово десять, превратившееся в *дцать* в результате фонетических изменений.

В осетинском языке в составе сложных числительных вместо *дцать* выступает *дæс*, присоединенное к единицам без всякого союза: *дыууадæс (двенадцать), цыппæрдæс (четырнадцать)*.

Образование составных числительных и в русском, и в родном языках одинаково: единицы следуют за десятками – *двадцать один (дыууын иу), двадцать два (дыууын дыууæ)*.

В осетинском языке существует и другой вид счета, так называемый **двадцатичный**. По этой системе счет ведется не десятками, а двадцатками. Единицы присоединяются к двадцаткам спереди с помощью союза *æмæ*: *иу æмæ ссæдз (двадцать один, буквально один и двадцать), дыууиссæдз (сорок, буквально две двадцатки), иу æмæ дыууиссæдзы (сорок один, буквально один и две двадцатки)*.

Дробные числительные в русском языке представляют собой сочетание количественного числительного, которым выражается числитель, и порядкового, обозначающего знаменатель:

пять шестых, три вторых.

В осетинском языке дробные числительные образуются следующим образом: к количественному числительному прибавляются порядковые и затем слово *хай*, что значит *часть*. Таким образом, дробное числительное две четверти в осетинском языке будет *дыууæ цыппæрæм хайы; æртæ фæндзæм хайы (три пятых)*.

В русском языке имеются собирательные числительные: *двое, трое, четверо* и т. д., показывающие объединение определенного числа предметов в одно целое. Собирательные числительные употребляются только с именами существительными мужского рода. Например: *двое мальчиков, но две девочки, трое учеников, но три ученицы*. В осетинском языке нет особой формы собирательных числительных, и русские собирательные числительные передаются здесь количественными числительными: *дыууæ чызджы, æртæ лæппуйы*.

Необходимо также остановиться на синтаксических связях количественных числительных с существительными.

В осетинском языке числительные в сочетании с существительными не склоняются, изменяются только существительные. Существительные в сочетании с количественными числительными ставятся всегда в единственном числе: *иу чызг, авд лæппуйы, фонз кърандасы*.

Существительное-подлежащее с числительным *иу (один)* стоит всегда в именительном падеже, например: *Скъоламæ не'рбацыд иу лæппу*.

Со всеми остальными числительными существительное-подлежащее ставится в форме родительного падежа. *Авд цуаныны бадныц айнаджы былыл. Дыууæ лæппуйы фæцæуыныц*. На это можно опереться при объяснении согласования.

Собирательные числительные, как и количественные, в именительном падеже сочетаются с существительными в родительном падеже множественного числа (*трое колхозников, четверо бойцов*), а в косвенных падежах согласуются с существительными: *троих учеников, троим ученикам*.

Склонение количественных числительных надо изучать, где это возможно, в сопоставлении со склонением существи-

тельных, прилагательных. Спланировать материал склонения можно следующим образом: склонение числительных *один, два, три, четыре*; склонение числительных *пять, двадцать, тридцать*; склонение числительных *сорок, девяносто, сто; пятьдесят, восемьдесят*. Однако внутри каждой группы необходимо обратить внимание на следующее: склонение числительного *один* полностью совпадает по падежным окончаниям с прилагательными, склонение же числительных *два, три, четыре* будет иметь сходство со склонением имен прилагательных частично; числительные *пять – двадцать, тридцать* склоняются по типу III склонения существительных (*площадь*); в числительных *пятьдесят, восемьдесят* склоняются обе части.

Задача учителя состоит в том, чтобы учащиеся хорошо разобрались в особенностях склонения каждой группы и заучили падежные окончания.

В большинстве случаев значения **наречий** в русском и осетинском языках совпадают. В отдельных случаях наблюдаются различия в сочетаемости наречий, в порядке слов, объеме значений. Эти особенности должны быть учтены при изучении наречий и выполнении практических заданий.

Употребление и правописание наречий в национальной школе усваивается в связи с выполнением продуманной системы упражнений, составленных с учетом специфики родного языка учащихся.

Следует обратить внимание на правильное употребление наречий и порядок слов в предложении. Часто учащиеся под влиянием родного языка нарушают порядок употребления наречий в предложении. Особо должны быть выделены те наречия, в правописании которых дети допускают ошибки.

Итак, краткая сопоставительная характеристика основных частей речи русского и осетинского языков, еще раз подводит нас к мысли о том, что без знания и учета особенностей двух языков невозможно грамотно строить процесс изучения русского языка как второго.

В процессе изучения русского языка в национальной школе сопоставление реализует **познавательные, образовательные, развивающие, воспитательные функции**.

Познавательные функции сопоставления выявляются в процессе формирования знаний на основе связи фактов и явлений. В реализации этой функции немалую роль играют ассоциации по аналогии образования и употребления, по порядку места и времени функционирования языковой формы, структуры (например, языковые факты, связанные с лексикой, словообразованием, грамматикой, с общими сведениями о языке на уроках русского и родного языка). При этом идентичные или близкие языковые факты, по мнению методистов, рассматриваются не только в плане сходства или близости, но и в плане сопоставления и выявления различий в пределах изучаемых фактов. Так, в педагогической практике учителя эффективные результаты дает сопоставительное рассмотрение отдельных элементов лексики, морфологии и грамматического строя русского и родного языков, особенно в тех случаях, когда языковые факты русского языка не характерны для родного языка учащихся и поэтому представляют определенные трудности при их изучении. Познавательные интересы учащихся реализуются в таких случаях в процессе использования дополнительного материала, знаний, умений, приобретенных ими ранее на уроках родного языка.

Образовательные функции сопоставления связаны как с самим процессом усвоения знаний, умений и навыков, так и с методами и приемами обучения. Предметы лингвистического цикла близки друг к другу с точки зрения психологии усвоения знаний, в этих предметах существует определенная соотносительность применяемых методов и приемов обучения, формируемые навыками и умениями. Например, и в родном – умения различать звуки и буквы, ударные и безударные, звонкие и глухие звуки, умения грамматического разбора и т. д. Система вырабатываемых умений и навыков способствует развитию творческих способностей учащихся, расширению возможностей комплексного подхода к изучению русского языка. В целом, реализуя образовательные функции, сопоставление ведет к обогащению учащихся знаниями, к овладению оптимальными приемами учебной и речевой деятельности.

Развивающие функции сопоставления направлены на совершенствование мыслительной деятельности учащихся. Это

проявляется в концентрации внимания на чем-то, в логике изложения, в творческом характере изучения явлений и фактов русского языка. Задачи развивающего обучения порождают необходимость создавать комплексную систему способов развития умственных действий и операций, где были бы уточнены задачи и возможности каждого занятия на каждом этапе обучения.

Воспитательная функция сопоставления содействует формированию социально зрелого человека, культуры межнациональных отношений.

Таким образом, проблема сопоставительного изучения двух и более разносистемных языков в учебных целях позволяет сделать вывод, что проблема опоры на родной язык при обучении русскому языку как второму занимает в лингводидактике важное место. Сопоставительное изучение языков – надежный путь к сознательному и прочному усвоению изучаемого лингвистического материала, формированию национально-русского двуязычия (многоязычия).

Примечания

1. *Абишева К.* Проблемное изложение материала по сопоставительной типологии // Русский язык в киргизской школе. 1995. № 1.
2. *Богородицкий В.А.* О преподавании русской грамматики в татарской школе. 5-ое изд. Казань, 1951. с. 26.
3. *Багаев Н.К.* Современный осетинский язык. Ч. 1, 1965. с. 144.
4. *Басиева А.Т.* Изучение русской морфологии в V–VII кл. осетинской школы. Орджоникидзе, 1961. с. 103.
5. *Виноградов В.В.* Русский язык: Грамматическое учение о слове. М., Л., 1947. с. 422.
6. *Гагкаев К.Е.* О сопоставительном изучении в школе осетинского и русского языков. Материалы сборника // Вопросы преподавания русского языка и литературы в осетинской школе. Орджоникидзе, 1982. с. 15.
7. *Сабаткоев Р.Д.* Методика развития связной русской речи в осетинской школе. «Ир», Орджоникидзе, 1979. с. 8.
8. *Чистяков В.М.* Основы методики русского языка в нерусских школах. М., 1958, с. 24–25.

Л. Б. Моргоева

**РЕЧЕВЫЕ ФОРМУЛЫ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА
В СИСТЕМЕ РЕЧЕВЫХ АКТОВ**

Фольклорные тексты малых жанров интересны не только своей семантикой, глубинными культурными смыслами, жанровыми особенностями, но и особой формой организации текстов.

Традиционное синтаксическое построение конструкций благопожелания и проклятия в осетинском языке идентичны, т. е. состоят из неизменяемой части, условно называемой нами *константой*, и смысловой части, семантическое содержание которой определяется жанром высказывания, и обозначена нами, соответственно, как *переменная*.

В рамках одного жанра переменные части могут быть свободны в выборе образов и стилистических приемов. Но объединяет их одно общее качество: функционально они относятся к иллокутивным и перлокутивным актам.

С точки зрения теории речевых актов иллокутивный акт является минимальной единицей языкового общения, выраженной, как правило, в виде отдельного предложения, произведенного в определенных условиях.

Суть иллокутивного акта такова, что он выражает намерение говорящего получить определенный результат, заставив слушающего опознать все намерение получить этот результат, и далее, если он употребляет слова в буквальном смысле, он хочет, чтобы это опознание было осуществлено благодаря тому факту, что правила употребления произносимых им выражений связывают эти выражения с получением данного результата. Именно такое *сочетание* элементов нам и нужно будет отразить в нашем анализе иллокутивного акта [6, с. 219].

Вместе с тем, считая иллокутивный акт основной единицей речевого общения, Дж.Серль, в след за Остином, не берется давать определение этой единице. В свою очередь, мы, отталкиваясь от достаточно развернутого анализа, предложенного Дж.Серлем, можем отметить, что описание иллокутивного акта с оговоркой, что говорящим используются слова в буквальном

смысле, относится к речевым актам, используемым в речевом потоке эмоционально не нагруженным и стилистически относящимся к относительно нейтральному общению. В таких речевых актах говорящий вполне недвусмысленно что-либо утверждает, задает вопрос, докладывает, отдает команду, поздравляет, предупреждает, извиняется и т. д.

Так, к примеру, в английском языке иллокутивный акт связывается с глаголами и глагольными словосочетаниями с явной или внутренней семантикой, содержащей следующие смыслы, некоторые из которых обнаруживают лексические соответствия в осетинском: state – *дзурын, зæгъын* «излагать, констатировать, утверждать», assert «утверждать, заявлять», describe «описывать», warn «предупреждать», remark – *финпайын* «замечать», comment – *финпайын* «комментировать», command «командовать», express regret «выражать сожаление», promise – *дзырд дæттын* «обещать», welcome «приветствовать», express approval «выражать одобрение», censure – *æфхæрын* «порицать», apologize – *хатыр курын* «извиняться», criticize – *фау кæнын, фаутæ æвæрын (хæссын)* «критиковать», request – *курын* «просить», order – *уынаффæ кæнын* «приказывать» и др. [см. 6].

Концептуальные смыслы представленных выше глаголов присутствуют в иллокутивных и перформативных актах практически всех языковых культур. Их можно условно разделить на нейтральные общепринятые, распознавание и понимание которых не вызывает никаких интеллектуальных затруднений, ввиду прозрачности их семантики, и культурно-маркированные, требующих этнокультурных фоновых знаний с сопровождением некоторых культурных сценариев.

Практически все речевые формулы осетинского языка с позиций прагматики являются культурно маркированными иллокутивными или перформативными актами, совершение которых относится к особым формам речевого поведения, регулируемым определенными правилами. И здесь уже речь нужно вести о сочетании прямой и непрямой коммуникаций.

Принципиально важным при анализе речевого материала в аспекте категорий прямой и непрямой коммуникации явля-

ется представление об осложненной интерпретативной деятельности адресата речи, необходимой при коммуникативном использовании неконвенциональных единиц, поскольку итоговый смысл высказывания выводится именно адресатом. [2, с.13]

Традиционные тексты, сопровождающие любые ритуально-обрядовые действия, всегда отражают национальную специфику конкретного народа. Ритуальные тексты принято относить к фольклорным жанрам. Вместе с тем тексты любой обрядности в культуре осетин оказываются в меру подвижными и как самостоятельные жанры, и как компоненты конкретного жанра. И если в случае с паремиями структурные модели слабо просматриваются, то в речевых формулах они, пожалуй, имеют первостепенную значимость, поскольку именно на основании таких конструкций устанавливается и закрепляется широкий пласт функционально-прагматических выражений.

На примере речевых формул с прагматической функцией благопожелания рассмотрим пласт культурно маркированных иллокутивных актов в осетинском языке. Для чистоты исследовательских результатов ограничим поле рассматриваемых актов в рамках одной концептуальной пары *уазæг – фысым* «гость – хозяин».

Так, следуя вышеозначенной структуре «переменная (X) + константа (K)», синтаксические конструкции пожеланий в своей неизменяемой части всегда содержат глагол повелительного наклонения в форме будущего времени. Главной частью, формирующей иллокутивный акт, является неизменяемая часть, которая в осетинских формулах представлена в нескольких вариантах:

а) может состоять только из одного глагола в повелительном наклонении:

Æгас нæм фæуу. – «В здравии к нам пребывай!»;

Æгас хæдзармæ фæуу. – «Отправляться (приходить) тебе в цельный («живой», полный) дом!»;

или

Æгас хæдзарыл æмбæлд фæу. – «Здоровый (живой) дом тебе встретить (застать)!»;

Фæрныг фысымтæ фæут. – «Благостными (благословенными) хозяевами будьте (окажитесь, пребывайте)»;

Уæ хæдзарæй фарны уазджытæ фæхизæнт. – букв. «Пусть из вашего дома выходят благословенные гости».

Сравним: *Уæ уазджытæй райгонд ут.* – «Будьте вознаграждены вашими гостями».

Примечательно, что глаголам повелительного наклонения в осетинском языке в своей исходной форме не свойственны превербы. Наличие их в глаголах указанной грамматической формы наделяет глаголы дополнительными коннотациями, являясь своего рода интенсификаторами воздействия, и указывает на многократность и постоянность желаемого действия. В представленных формулах они указывают на многократные действия, продолжающиеся достаточно продолжительное время.

Утвердительная форма глагола в повелительном наклонении, как правило, имеет значение однократно совершенного действия, имеющего императивный характер. Присоединение же преверба к глаголам в повелительном наклонении образует императив, продолжающийся во времени. Таким превербом оказывается преимущественно преверб **-фæ**.

б) Константа может представлять собой самостоятельную предикативную основу:

Æгасцæуайыл фæсмон кæныны сæр дæ цы нукуы бахъæуа, ахæм амонд дæ уæд. – «Чтоб никогда не пришлось тебе сожалеть за (свое) «Добро пожаловать». Здесь *Æгасцæуай* выступает в качестве именной части речи, образованной путем сложения двух слов и добавления падежного окончания *-ыл*. По сути *æгасцæуай* является ни чем иным, как субстантивированной формой приветственного *Агас цу!* (вариант *Агас цæуай!*).

Адамæн лæггад кæнын цы фæразай, ахæм арфæ дыл æрцæуæд. – «Да снизойдет на тебя такая благодать, чтоб способен ты был оказывать услужение людям»;

Мæ къæсæрыл сыгъдæг цæсгомæй цы хизай, уыцы амонд дæ уæд. – «Пусть выпадет тебе такое счастье, чтоб переступал через мой порог с чистой совестью (букв. чистым лицом)»;

Лæггад кæныныл дæ былтæ цы нукуы акъуырай, уыцы

амонд дае уаед. – «Да ниспослано тебе будет такое счастье, чтоб никогда не отвернулся (букв. не скривил губы) от услужения людям»

Уае минасме-цу зедтæ дæр сæ рихитæ цы адауой, Хуыцау уын ахæм арфæе ракенæд. – «Пусть вознаградит вас Бог такой благодатью, чтоб на ваши пиршества даже ангелы усы поглаживали»

В этой группе константная часть формул содержит общее значение, сводимое к просьбе-обращению к сторонним силам. В смысловом отношении эти императивные части синонимичны: *ахæм амонд дае уаед* – «такое счастье тебе (пусть) будет», *ахæм арфæе дыл æрцауаед* – «такое благо на тебя снизойдет»; *уыцы амонд дае уаед* – «такое счастье у тебя будет»; *Хуыцау уын ахæм арфæе ракенæд* – «пусть Бог вам такое возжелает». Сакральность каждой формуле придают слова *амонд, арфæе*, обладающие явными концептуальными смыслами, под которыми скрыт целый комплекс значений.

в) третий тип с усеченной формой повеления, при которой грамматическая часть сложного составного глагола опускается:

Уае уазджытæ уæхи фæндиаг (уæд) – «Ваши гости – по вашему желанию» («Пусть гости ваши будут по вашему желанию») – опущена глагольная часть сказуемого *уаед*.

Уае минасы – фарн (уæд). – На вашем пиршестве – благодать» (формула благодарственного пожелания)

В этой связи следует сказать, что для большинства устойчивых выражений в осетинском языке характерна эллиптическая конструкция построения:

Уае цаехх, уа кæрдзынаей – бузныг. – «Вашей солью, вашим хлебом – спасибо» (благодарственная формула, одновременно несущая семантический оттенок клятвы).

Что касается переменной части, то она обладает высокой степенью образности, которая выступает как некий код культуры, активизируемый константой. При этом, как правило, этот код является одним из элементов ценностной системы национальной картины мира, которая практически полностью воссоздается в сознании адресата при помощи концептуальных

смыслов лексем, передающих этот образ.

К примеру, образно-информативная часть формулы *Уæ къæсæртæй зæрдæзæгъгаæ уазджытæ фæхизæнт*. – «Пусть через пороги ваши всегда проходят сердечные гости» (букв. гости с говорящими сердцами) содержит семантически взаимосвязанные слова с концептуальным содержанием (*къæсæртæ, уазджытæ*), входящие в ценностную систему осетин и несущую семантику достатка, благополучия и достойного положения в обществе.

Разнообразие вариантов устойчивых формул с одним и тем же словом способствует раскрытию глубинной семантики и всей значимости таких слов-понятий в национальной системе ценностей:

Адæмæн лæггад кæнынмæ макуы базивæг кæн. – «Никогда не поленись услужить людям»; *Адæмæн лæггад кæнынæй бафсæд*. – «Насладись услужением людям»; *Адæмæн лæггад кæнынæй хуыцауы цæсты фарнимæ бацæр*. – «Своим услужением людям в глазах Бога благостно живи (букв. заживи с благодатью)»; *Адæмæн лæггад кæнынæй Хуыцауы цæсты сахад*. – «Своим услужением людям (*лæггад*) будь значим в глазах Господа».

Каждая формула представленной группы говорит о нравственной составляющей понятия *лæггад кæнын*, которое, наряду с другими важными ценностными категориями, входит в ареал системы этических приоритетов осетин, и понимание и трактовка которых выходит за рамки односложного значения. И причина тут не только в появлении дополнительных контекстных значений, а именно в широте охвата жизненно важных сфер деятельности и бытия человека, в которых требуется необходимое присутствие этих качеств [5, с. 88].

Это как раз та фоновая информация, суть которой составляют знания и коллективные представления, зафиксированные в системе концептов конкретного языка, данной национальной культурно-языковой картине мира. Эти знания активно участвуют в формировании и передаче общего смысла высказываний, но при этом всегда остаются за пределами коммуникативной ситуации (см.: [2, 1, 3, 4]).

Суть желаемого, представленная в переменной части может быть как прямым, буквальным в своем семантическом восприятии, так и описательным и глубоко метафоричным образом с опорой на этнокультурные представления народа.

Сæ уазæгуарзондзинадæй адæм дæр сæрыстыр цы уой, уыцы амонд сæ уæд. – «Пусть выпадет им такое счастье, чтоб их гостеприимством народ гордился» (букв. «Своей любовью к гостям и люди чтоб были горды, пусть выпадет им такое счастье»); *Уæ минасæн мах дæр æгъдау раттынхъом цы бауæм, уыцы амонд нæ уæд.* – «Да будем мы вознаграждены таким счастьем, чтоб были в состоянии ответить по обычаю на вашу щедрость (застольное пиршество)»; *Нæ фысымы ис, бæркад, суадонау, уæлеисгæ, бынæйахадгæ цы уа, уыцы амонд æй уæд.* – «У нашего хозяина благосостояние, изобилие, подобно роднику, сверху снимаемо, снизу восполняемо будут волею Божьей» (букв. пусть ниспослано ему будет такое счастье).

В попытке определить различия и установить классы речевых актов более высокого родового порядка Дж.Р. Серлю удалось очень близко подойти к объяснению механизмов функционирования речевых актов, соответствующих представленным в данной статье устойчивым формулам осетинского языка, обозначенным нами как иллокутивные акты. В частности, он считал, что «некоторые иллокуции в качестве части своей иллокутивной цели имеют стремление сделать так, чтобы слова (а точнее – пропозициональное содержание речи) соответствовали миру; другие иллокуции связаны с целью сделать так, чтобы мир соответствовал словам» [7, с.231].

Таким образом, речевые формулы осетинского языка занимают особое место в системе речевых актов. С одной стороны, эти формулы, в силу своей высоко образной организации и структурно-композиционной устойчивости, имеют теснейшие соприкосновения с фразеосистемой осетинского языка; с другой – неоспоримо относятся к особому виду иллокутивных актов.

Особенность эта заключается в том, что свободные речевые акты совершаются с конкретной целью – побудить к действию слушающего, адресата речи, и носят директивный характер, а в

осетинских речевых формулах акт побуждения к действию направлен на сторонние силы, часто религиозно-духовного плана. Слушающий при этом выступает как объект эмоционального воздействия говорящего, и является условным объектом действия сторонних сил.

Это достаточно сложный механизм комплексно организованного воздействия, который требует изучения с привлечением глубоких знаний языка, культуры, ментальности конкретного народа, а также социальных и психологических основ.

Примечания

1. Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997.
2. Дементьев В.В. Непрямая коммуникация. – М.: Гнозис, 2006.
3. Исаева Л.А. Несобственно лингвистические средства представления подтекста художественного произведения // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс. Волгоград, 2000.
4. Карасик В.И. Культурные доминанты в языке // языковая личность. Культурные концепты. Волгоград, 1996.
5. Моргоева Л.Б. Паремии и речевые формулы осетинского языка: семантический, прагматический и этнолингвистический аспекты. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015.
6. Серль Р.Дж. Что такое речевой акт?/Новое в зарубежной лингвистике II: Пер. с англ./Общ. ред. В.А. Звегинцева, Б.А. Успенского, Б.Ю. Городецкого. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2002.
7. Серль Р.Дж. Классификация иллокутивных актов./Новое в зарубежной лингвистике II: Пер. с англ./Общ. ред. В.А. Звегинцева, Б.А. Успенского, Б.Ю. Городецкого. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2002.

**ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
РОССИЙСКОГО УЧЁНОГО ГЕНРИХА ЮЛИУСА
КЛАПРОТА В СЕВЕРО-КАВКАЗСКОМ РЕГИОНЕ**

Формирование единого культурного пространства Российского государства было сложным, длительным и противоречивым процессом. В его основе лежало созидательное начало, направленное на взаимовыгодное сотрудничество, стремление к самосохранению и развитию. Одним из наиболее плодотворных периодов в не прекращавшемся процессе диалога культуры и обществ России и Северного Кавказа был XIX век – время становления российского кавказоведения, поиска адекватных административно-правовых механизмов интеграции народов региона в государственную систему России, осуществления социальных и культурных преобразований, формирования нового слоя просвещенных элит в горских обществах.

Дважды, в 1807–1808 и в 1835 годах, на Кавказе побывал русский академик, ученый-ориенталист, специалист по культуре восточных народов Генрих Юлиус Клапрот (1783–1835 годы). «В самом же начале XIX века наша Академия наук, заинтересовавшись некоторыми вопросами кавказоведения, решила приступить к их исследованию. Работа эта была поручена известному в то время германскому ученому Клапроту», – писал известный осетинский ученый и просветитель Г. М. Цаголов [1, 227]. «Владея многими восточными языками и имея прекрасную общелингвистическую подготовку, Г. Ю. Клапрот с большим успехом справился со стоявшими перед ним на Кавказе сложными научными задачами. В частности, ему принадлежит заслуга подробного описания племенного состава населения Северного Кавказа, уточнение его лингвистической классификации, установление этногенеза осетин и прояснение многих вопросов, связанных с происхождением балкарцев, карачаевцев и черкесов (адыгов)» [2, 235].

В книге этого автора под названием «Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 годах» всесторонне описан социально-политический строй, обычаи и традиции северокавказских горцев. Он существенно дополнил и уточ-

нил сведения, сообщаемые его предшественниками о кавказских горцах, подробно описал общественный строй осетин. Г. Ю. Клапрот первым обратил внимание на наличие в крае нартовского эпоса, он подробно описал не только религиозные верования и обряды, но и систему воспитания и обучения. «Многие карачаевцы поручают воспитание своих детей муллам, – читаем в этом труде, – обучающим их чтению и письму. Когда ученики достаточно обучены, они получают звание «тохта» и обязаны распевать Коран в мечетях во время богослужения. По истечении некоторого времени, когда они выполняли эту обязанность, они сами становятся муллами, если они не предназначались к чему-нибудь другому» [2, 248].

Одним из первых этот ученый описал и обычай атальчества – воспитания ребенка в чужой семье. «Богатые горцы, – писал Г. Ю. Клапрот, – подыскивают для своего сына воспитателя, приличествующего их роду». Родители не платят ему ни за питание, ни за одежду, ни за старания, однако это продолжается до того времени, когда его воспитанник вырастет. После этого «воспитатель получает от него лучшую часть добычи, захваченной им на войне... Воспитатель обычно ищет и жену для своего воспитанника» [2, 264], а затем юношу возвращают родителям.

Будучи лингвистом по призванию, Г. Ю. Клапрот занимался изучением некоторых кавказских языков, например, о кабардинском он писал: «Черкесский язык отличается от других, и на нем говорят в Большой и Малой Кабарде... Другие же черкесские народы, живущие по другую сторону Кубани до Черного моря, говорят на диалектах, более или менее отличающихся от этого языка». В этих языках и диалектах учёный заметил много шипящих и цокающих звуков, зубных и небных, которые делают их совершенно «непонятными» для иностранцев. «Я особенно старался собрать из этих языков слова и фразы, которые будут напечатаны в конце второй части, – отмечает Г. Ю. Клапрот. На их языках нет ни алфавита, ни книг; и они в письме пользуются обычно татарским языком, распространенным по всему Кавказу» [2, 265].

Г. Ю. Клапрот правильно заметил, что дигорский не есть самостоятельный язык, а является одним из диалектов осетинского языка. Он писал: «Я должен заметить, что дигорский ди-

алект только в некоторых словах отличается от общего осетинского языка, и я не считал нужным составить отдельный список; там же, где таковые отличия имеются, я ставил знак «д». Например, земля – зах, зех (д. чигит); луг – угардан (д. игордан); камень – дур (д. дор)» [3, 65].

Словарь, составленный Г. Ю. Клапротом, содержит около 300 осетинских слов. Предыдущие путешественники только приводили списки осетинских слов, а Г. Ю. Клапрот пытался найти соответствия осетинским словам в других языках, в частности, иранских. «Это, несомненно, большая заслуга Г. Ю. Клапрота, учёного, который ещё в 1814 году, то есть за 30 лет до выхода первой «Осетинской грамматики» А. М. Шёгрена, положившей начало научному изучению осетинского языка, сделал попытку изложить научные основы осетинского языка» [4, 127]. И хотя в трудах Г. Ю. Клапрота есть неточности, например, при передаче произношения специфических звуков кавказских языков, в приложении ко второму тому своего труда (на страницах 186–197) он поместил специальный раздел «Опыт осетинской грамматики», который является первой попыткой подобного рода. Раздел этот представляет собой краткий справочник о склонении и спряжении осетинских имён и глаголов. Этот учёный отметил зарождение осетинской письменности на церковно-славянской графической основе и рассказы об издании первых книг.

Примечания

1. Цаголов Г. М. Осетинская письменность (Историческая справка) // Антология педагогической мысли Северной Осетии / Сост. Э. К. Каргиев, С. Р. Чеджемов. – Владикавказ: Ир, 1993.
2. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX веков / Под ред. В. К. Гарданова. – Нальчик, 1974.
3. *J. Klapproth. Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, Halle-Berlin, 1812.
4. Сикоев Р. Р. Первые сведения об осетинском языке // Известия СОНИИ. – Т. 23. – Вып. 1. – 1962.

**Л. Ч. Алагова,
Э. Ш. Гутиева**

**ЖЕНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОСЕТИИ
(XIX-начало XX в.)**

История женского образования начинается с середины XIX века, когда осетинский священник, просветитель А. Колиев, открыл первую школу для девочек в своем доме. После его смерти школа перешла в ведение «Общества восстановления православного христианства на Кавказе», преобразовавшее ее в трехклассное училище с пансионом и давшее новое название Ольгинской в честь Великой княгини.

В 1870-х годах были открыты Алагиро-Салугарданская (1870), Ардонская, Дарг-Кохская, Ольгинская (1871), Гизельская и Хумалагская (1872) женские школы. Все они основывались при поддержке «Общества восстановления православного христианства на Кавказе». На 1 января 1880 года в этих школах обучалось 196 девочек [1,192]. В вопросах финансирования предпочтение отдавалось мужским школам, а женские финансировались по остаточному принципу; женщина-учитель получала жалованье в 2 раза меньше, чем учитель-мужчина. Несмотря на материальные проблемы, женское образование развивалось достаточно быстрыми темпами. В отчете одного из приставов Владикавказского округа за 1886 год отмечалось, что женское образование поставлено лучше мужского, девочки охотно посещали занятия, что всячески поощрялось их родителями [2, 145].

Опыт женского образования оказался настолько положительным, что по всей Осетии женские школы стали возникать одна за другой. К концу XIX века не оставалось ни одного населенного пункта, где не была открыта женская школа. В 1863 году в Осетии началось обучение женскому рукоделию по инициативе «Общества восстановления православного христианства на Кавказе». Занятия по рукоделию проводились в Садонской, Ольгинской, Даллагкаусской, Хумалагской, Дарг-Кохской и Батакаюртовской школах. Особенно прославилась Кадгаронская школа, где в октябре 1902 года была открыта ткацкая

учебная мастерская, основанная священником М. Коцеевым с помощью благотворительного церковно-приходского братства во имя святого архистратига Михаила. Ученицы Кадгаронской учебно-ткацкой мастерской были награждены медалями и дипломами на выставке «Детский мир» в Санкт-Петербурге.

Женская часть осетинской интеллигенции, представленная выпускницами Ольгинской школы, внесла неоценимый вклад в развитие женского образования. С трудом добиваясь создания школ, учительницы нередко брали на себя материальные расходы, приобретая на собственные средства учебники и учебные пособия, письменные принадлежности для детей, зачастую работали без оплаты, предоставляя под школу свои дома.

Все сельские женские церковно-приходские школы были одноклассными. Двухклассные школы долгое время не получали широкого распространения, о чем свидетельствует «Отчет наблюдателя церковно-приходских школ о состоянии учебно-воспитательной работы в школах Осетии за 1905–1906 учебный год», в котором отмечено отсутствие таковых.

Появление двухклассных школ зафиксировано в «Сведениях о церковноприходских школах Владикавказского окружного отделения епархиального училищного совета за 1914 год». Обучение в них было совместным. К началу XX века женские школы функционировали более чем в 40 селах, в том числе и горных, в большинстве из которых практиковалось совместное обучение мальчиков и девочек. Анализ статистических данных свидетельствует о значительном увеличении численности учащихся-девочек [3,14–18].

Большую заботу о женских школах проявляли городские храмы и национальные общины Владикавказа. К 1914 году в ведомстве Владикавказской епархии находились одноклассные школы: при Братской церкви (18 учениц), при Вознесенской (26 учениц), при Константино-Еленинской (42 ученицы), на Молоканской слободке (35 учениц), при монастырской церкви (28 учениц), при Осетинской церкви (29 учениц), при второй Осетинкой церкви св. Георгия (45 учениц), при Преображенской (40 учениц) [7,114–120].

В Моздоке при церкви Моздокской Иверской Богоматери

была открыта осетинская начальная школа для девочек. Начальник Астраханской армяно-григорианской епархии основал в Моздоке армянское церковноприходское училище, которое содержалось за счет армянских церквей. Здесь же находилось и частное армянское церковно-приходское училище.

К концу XIX века Владикавказский епархиальный училищный совет поставил вопрос о среднем женском образовании. Осетинский девичий приют в это время по своей программе был максимально приближен к уровню среднего учебного заведения. Владикавказский епархиальный училищный совет прилагал массу усилий для преобразования его в среднее учебное заведение. Однако позднее политика епархиальных властей изменилась; они считали, что школа не выполняет возложенных на нее миссионерских задач и неоднократно пытались закрыть ее. Осетинская общественность повела борьбу за сохранение этой школы и не допустила ее перевода в Закавказье. Указом Святейшего синода от 4 августа 1901 года приют в учебно-воспитательном и хозяйственном отношении переходил в подчинение его преосвященства Владимира, епископа Владикавказского и Моздокского, с отпуском на его содержание 5740 рублей ежегодно из фонда совета «Общества восстановления православного христианства на Кавказе». Учебные программы и планы были приближены к тем, что действовали в учительских семинариях: сократился курс катехизиса, Закона Божьего и церковно-славянского языка; основное внимание стало уделяться обучению арифметике, геометрии, географии, истории, дидактике, основам педагогики, русскому и осетинскому языкам, домоводству, рисованию, гигиене. Престиж этой школы возрастал с каждым годом. В 1904 году конкурс при поступлении составил 6 человек на место, из 309 абитуриенток 108 были осетинками [4]. Школа выпускала не столько христианских наставниц, сколько образованных осетинок, способных распространять полученные знания, заниматься просветительской деятельностью.

Создание начальных и средних учебных заведений стало результатом православного миссионерства, деятельности «Общества восстановления православного христианства на

Кавказе», Владикавказского епархиального училищного совета, а также – подвижнического труда осетинской церковной интеллигенции.

Религиозное образование и воспитание подвергалось жесткой критике и в дореволюционное время, и в советский период. Оно рассматривалось в контексте колониальной политики России и расценивалось как часть миссионерской практики. Действительно, выработанная православием система образования и воспитания была максимально подчинена поставленной цели – христианизации населения, подготовке кадров миссионеров. Однако следует признать, что эта цель была обеспечена средствами, методами, критериями оценки результатов своей деятельности в образовательном процессе; религиозное воспитание, основанное на христианских заповедях, было направлено на формирование высоконравственной личности. Это дает основание для пересмотра сложившихся взглядов на роль православия в развитии образования. В современных условиях «религиозного ренессанса» обозначенная проблема обретает особую актуальность.

Мощным фактором развития женского образования стала общественно-политическая мысль, отстаивавшая европейские идеалы свободы и развития. Известные осетинские просветители К. А. Хетагуров, Х. Уруймагов, Г. Баев, А. Гассиев, Г. Дзагохов и другие призывали к расширению женского образования с использованием передовых достижений педагогики. Под влиянием российской общественно-политической и педагогической мысли и российского опыта школьного строительства осетинская интеллигенция повела борьбу за светскую школу, убеждая учителей и народ в преимуществах светского образования как более современного и соответствующего требованиям экономического и социокультурного развития буржуазного общества. Просветители ставили вопрос об открытии высшего учебного заведения. Г. Баев обращался к Его Императорскому высочеству с просьбой преобразовать Осетинский девичий приют в женскую гимназию с профессиональным образованием. В своих статьях он подверг тщательному анализу программы женских учебных мастерских, призывая приспособить их к

местным хозяйственно-культурным особенностям и потребностям народа [5].

Осетинская светская интеллигенция стремилась к модернизирующим преобразованиям женской школы. Просветители, педагоги, публицисты отмечали, что церковно-приходские школы не соответствуют требованиям времени, обвиняли учителей-священников в невежестве. Пореформенная модернизация многих сфер жизнедеятельности требовала качественно другого, светского образования. Под влиянием просветителей осетинские учителя в 1905 году подали Владикавказскому епископу петицию о преобразовании церковно-приходских школ с содержанием следующих требований: переименовать все церковно-приходские школы в народные; сократить программу по Закону Божьему; исключить из программы старославянский язык и ввести осетинский; пересмотреть программы по русскому языку, истории, арифметике, геометрии, черчению, физике и географии; ввести в женские школы рукоделие и домоводство; уравнивать учительниц в правах с учителями; освободить от преподавания Закона Божьего [6, 365–366].

Появление в конце XIX – начале XX века светских школ системы министерства народного просвещения стало важным событием в истории народного образования Осетии. Первые женские светские школы создавались в магометанских селениях, где не было церковно-приходских школ, и пользовались большой популярностью. Осетинские сельские общества составляли «приговоры» об их открытии, оказывали им всяческое содействие. Строительство школьных зданий для министерских школ продвигалось более быстрыми темпами, так как дирекция народных училищ отпускала на эти цели больше средств, чем епархиальное ведомство.

Во Владикавказе женские светские учебные заведения появились еще до того, как началось преобразование церковно-приходских школ. В 1861 году по инициативе городской интеллигенции было основано женское бесплатное училище, преобразованное позднее в Ольгинскую гимназию, при которой были открыты педагогические классы. В этой гимназии, самой престижной из трех средних учебных заведений Владикавказа,

получили образование дочери священника А. Цаликова, ставшие впоследствии известными учительницами, Аврора Газданова – солистка Мариинского балета, Роза Кочисова – первая женщина-драматург в Осетии.

Для девочек из «городских сословий» было основано Владикавказское первое женское одноклассное училище, состоявшее из трех отделений, где, кроме общеобразовательных предметов, девочки занимались рукоделием, пением. Среди преподавателей были лица, имевшие высшее специальное образование. Училище имело свою библиотеку.

В сентябре 1887 года во Владикавказе было основано женское училище Владикавказской ремесленной управы, которая имела свое «Общество ремесленных училищ», открывшее мужское, а затем и женское училище. Наряду с обязательными предметами – арифметикой, русским языком, историей, географией и Законом Божиим, здесь также преподавали пение и рукоделие. К преподавателям рукоделия предъявлялись большие требования, они проходили специальные курсы в Тифлисе. Все учителя являлись выпускницами Ольгинской женской гимназии. Училище состояло из трех отделений. В 1911 году в нем обучалось 129 девушек, большинство из них были русскими, православного вероисповедания. Социальный состав был достаточно однородным: только 37 человек были из семей крестьян, казаков и нижних чинов, остальные представляли «городские сословия» (мещан, ремесленников) [7,16].

В 1888 году в городе было открыто Высшее женское 5-е начальное училище, состоявшее из четырех отделений, двух общеобразовательных классов и класса ручного труда. Кроме общих предметов, девушки изучали немецкий и французский языки, рукоделие, занимались рисованием, пением, гимнастикой. В 1907 году в училище значилось 217 учениц, из них 180 – были русскими, православными, большинство жили на Курской и Молоканской слободках Владикавказа [7,16]. В сентябре 1888 года во Владикавказе было основано двухклассное женское училище, состоявшее из пяти отделений. Основными учебными дисциплинами были Закон Божий, естественная история, арифметика, русский язык, геометрия, география. В

сословном отношении ученицы представляли не только «городские сословия», но обучались девушки из дворянских семей (18 человек в 1906 году) и из крестьянских (62 человека) [7,17].

Законодателем был известный в Осетии просветитель – Алексей Гатуев, получивший образование в Тифлисской духовной семинарии. Национальный и профессиональный состав учащихся был гораздо сложнее, чем в других училищах; среди учениц были грузинки, армянки, осетинки, еврейки.

В феврале 1895 года Мещанская управа г. Владикавказ открыла свое женское училище. На 1 января 1907 года в нем значилось 110 учениц, все из «городских сословий». Примечательно, что в училище обучалось несколько девушек-магометанок. Училище имело три отделения и большую библиотеку. Практиковались такие ее формы, как «чтения с картинками» (просмотр диафильмов) по произведениям русской классической литературы, по истории России и др.

В сентябре 1906 года было открыто Владикавказское третье женское одноклассное училище. Как и в других одноклассных училищах, девочек обучали рукоделию и пению наряду с обязательными предметами, а с 1911 года в программу были введены уроки рисования. Большинство учениц происходило из крестьянских семей, русской национальности и православного вероисповедания. В училище имелась своя библиотека. Внеклассная работа включала посещение детских спектаклей, просмотр диафильмов и литературные чтения [7,18].

По инициативе известной общественной деятельницы В.Г. Шредерс на базе двухклассного женского училища была открыта прогимназия – трехклассное учебное заведение. В 1903 году она стала четырехклассной, а в 1904 году заработал педагогический класс, окончание которого давало право преподавания в начальных училищах. Прогимназия имела два подготовительных класса, четыре обычных, один профессиональный и один педагогический. В 1904 году в ней обучалось 340 учениц. Прогимназия обладала достаточно крепкой материальной базой – собственное здание, одно из лучших в городе, две библиотеки – фундаментальная и учительская, солидная дотация из государственного казначейства. Гуманистические традиции,

заложенные В. Г. Шредерс, достойно продолжали последующие поколения учителей. В 1916 году прогимназия была преобразована в женскую гимназию.

В селах Осетии светские женские школы стали появляться в начале XX века. Одноклассные школы были открыты в Карджине и Новом Урухе, Ногкау, Шанаевском. В Карджине и Новом Урухе практиковалось совместное обучение мальчиков и девочек, а в мусульманских селах Ногкау и Шанаевском девочки не обучались. Двухклассные школы в 1904 году были основаны в Алагире и Заманкуле, в 1908 году – в Эльхотово и Христиановском, в 1911 году – в Зильги и Магометановском [8].

В 1890-х годах, как известно, по всей России наблюдался демократический подъем в общественной жизни. По инициативе местной интеллигенции во Владикавказе и Моздоке стали создавать различные культурно-просветительские общества с целью развития грамотности и образования, восстанавливаться старые и открываться новые учебные заведения. К концу XIX века не оставалось ни одного населенного пункта, где не была бы открыта женская школа. К этому времени наряду с церковно-приходскими школами основывались и светские школы с совместным обучением девочек и мальчиков. Кроме того, Владикавказский епархиальный училищный совет открыл несколько средних женских учебных заведений.

Стремление осетин к образованию было своеобразной формой адаптации к модернизирующемуся обществу, способом интеграции в российское культурное пространство. Образование стало духовной ценностью, престижным занятием, гарантом высокого социального статуса [8,290].

Таким образом, факторами, способствовавшими появлению и развитию женского образования в Осетии следует считать присоединение Осетии к России и ее интеграцию в культурное российское пространство, деятельность православных миссий по созданию системы образования, появление: осетинской церковной интеллигенции, развитие общественно-политической мысли, общий культурный подъем в условиях пореформенной модернизации, гендерные особенности осетинско-

го традиционного общества, а также стремление к образованию, ставшему для осетин духовной ценностью.

Примечания

1. Материалы по истории Осетии. Т. У. Дзауджикау: Госиздат. Северо-Осет. АССР, 1950. 360с.
2. Первое двадцатипятилетие в истории просвещения города Владикавказа (1836-1861). Приложение к циркуляру по Управлению Кавказским Учебным округом за 1900 г. № 1. Тифлис, 1900.
3. Статистический справочник Северо-Осетинской автономной области. Владикавказ, 1927
4. ЦГА РСО-Алания. Ф. 263. Д. 3. Л. 13.
5. Антология педагогической мысли Северной Осетии/Сост. Э. К.Каргиев, С. Р. Чеджемов Владикавказ: Ир, 1993. с. 173; Баев Г. Владикавказская осетинская женская трехклассная школа имени ее Императорского Высочества кн. Ольги Федоровны // Казбек, 1899. № 556.
6. Петиция учителей школ Северной Осетии, поданная Владикавказскому епископу о преобразовании церковно-приходских школ // Антология... с. 365–366.
7. *Алагова Л. Ч.* Педагогические и социокультурные факторы развития женского образования в Осетии (конец XVIII – начало XX вв.) Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. Владикавказ, 2004
8. *Канукова З. В.* Женское пространство в пореформенной Осетии//Кавказский сборник Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, Центр кавказских исследований. Москва, 2008.

О ВОЗМОЖНЫХ ЭТИМОНАХ ОСЕТИНСКОЙ
ЛЕКСЕМЫ *лæг\лæг*

В словарном фонде индоевропейских языков ни у одной лексической единицы нет иммунитета, гарантирующего непрерывность развития и вероятность языкового бессмертия. Известно и то, что слова и целые лексико-семантические группы слов могут различаться по степени резистентности к воздействиям внутриязыковых и экстралингвистических факторов и изменчивости.

Центральность для каждой отдельной лингвокультуры таких номинаций, как «мужчина», «человек», обусловили высокую групповую резистентность слов данной группы. Факты заимствования столь важных отмечены в отдельных индоевропейских языках, но носят точечный характер, т. к. более типичным является использование автохтонных лексем.

Помимо надежно реконструируемых единиц данной лексико-семантической группы (гебраизм *адам*), миграции этих слов могли происходить на достаточно ранних этапах языкового развития, что затрудняет однозначное их этимологизирование, установление их происхождения и траекторий распространения. Так, спорной является этимология лексемы *лæг\лæг*, являющейся основной номинацией «мужчина», «муж», «человек» в осетинском языке. Вслед за В. И. Абаевым, который считает *лæг* субстратным словом, на том основании, что оно представлено «в кавказских языках в значениях «человек» – «мужчина» – «крестьянин» – «раб» [1, 20], Э. Бенвенист, О. Трубачев, А. Кристоль констатируют его не индоевропейский характер. Однако, на основании комплексного анализа данной лексемы Х. Школьдом, Ж. Дюмезилем, Г. Бейли, Т. А. Гуриевым, Т. Т. Камболовым, Ф. М. Таказовым выдвигалось мнение о его возможном индоевропейском происхождении. На наш взгляд, «допущение о субстратном характере осетинского слова *лæг* ведет к признанию возможности нарушения целого ряда общих лингвистических закономерностей. Невысокая степень вероятности генерализации значения при заимствовании понижается беспрецедентностью превращения заимствованного

слова в синкретичную лексему «мужчина/муж» и доминанту соответствующих ЛСГ вследствие абсолютного вытеснения исконных лексем» [2; 454–458].

В развитие допущения об индоевропейском происхождении корня *laeg* *laeg* следует либо присоединиться к уже существующим теориям Х. Школьда о **viryaka*- [3: 29], Ж. Дюмезиля об **aryaka*- [4: 81], Г. Бейли о **dahaka*- [5: 108–109] и Ф. Таказова о **lah* (u) o- [6], либо предложить этимон и возможных родственников осетинской лексемы.

Найти новый корень в столь разработанной области знания как индоевропеистика сложнее, чем вычислить новый небесный объект в астрономии, однако всегда есть вероятность уточнения путей семантической деривации существующих корней с привлечением большего круга языков или большего объема материала. Развивая астрономическую метафору, можно сравнить некоторые корни с пульсирующими звездами.

Соглашаясь с предшественниками в той части, где обуславливается индоевропейский характер лексемы, и, с позиций фонетического и семантического непротиворечия, предлагаем считать источником идеосемантической «пульсации» корень **lok*- «люди», «мир», в санскрите लोकाः (lokaaḤ) = all the world (весь мир).

Самым известным употреблением корня в настоящее время можно считать его функционирование в качестве важного теософского термина в индуистском учении о три-*лока*-льном устройстве мира и о 7- и 14-*лока*- мирах, в которых возможно существование человека и любой его субстанции.

Возможность подобной реконструкции определяется, в том числе, и минимальностью фонетической дистанции между *laeg* – *lok*. (В данном контексте уместнее оправдывать слишком большое сходство.) Качество инициального сонанта *l*- в индийских и иранских могло сохраниться неизменным в осетинском, собственно иранском языке (есть проблемы *d-l*), тем более репрезентативны данные древних языков, где согласный с тем же качеством.

Также представляется очевидной и естественной оппозиция по звонкости между веллярными смычными согласными *-k-*

и *-g-* в исходе корня. Звонкий консонант отмечен не только в осетинском, но и в некоторых других иранских языках: Аś *loga* и Рк. *lōga*.

Качество корневых гласных также не может вызывать возражений, т.к. *-æ-* может считаться аллофоном индоевропейских *-o-*.

Не менее прозрачным, на наш взгляд, представляется путь семантической деривации: «народ» – «человек». Возможность такого семантического шага, в силу известного алгоритма, подтверждаемого многочисленными примерами совмещения в одном семантическом объеме значений и единственности, и множественности, представляется высокой.

Следует рассмотреть, как рефлекс корня употребляются в различных языках.

Значения *loka-* в санскрите уточнены герменевтически, т.о. на основании анализа контекстных реализаций словарями приводятся следующие значения данного слова: «the people, persons, the worlds, person, the entire world, the material worlds, citizens, friends, some man, class of men, devotees, the crowd, everyone» [7] («люди, люди, миры, человека, весь мир, материальные миры, граждане, друзья, какой-то человек, класс людей, преданные, толпа, любой»), либо «небеса» или «этот мир»: SKT *lokāh* –often heaven or world,.. denoting a coherent quantity of objects...the plural of the people's name commonly used to designate the region inhabited by that people [8;182].

Семантический диапазон корня в различных языках чрезвычайно широк и полагает существование человека в любой арифметической степени – любое количество человека не меньше одного: человек, любой, все люди, мир вообще, а также его включенность в любой социум. В отдельных языках зафиксированы либо более абстрактные значения «free space, wide open ground» (свободное пространство, широкий открытый грунт), либо употребление в значении общность людей, объединенных кровным родством «tribe, family («племя, семья»): Р.Л. Тёрнер в словарной статье *lōkā* в словаре «A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages» приводит список значений слова в индоиранских языках: *мир, территория, люди,*

народ, этот мир, открытая площадка, племя, семья, место проживания, деревня возлюбленной (free space, world RV., space, territory, ŚBr., people Mn.Pa. world; Aś.top. the people, shah. this world; KharI. place; Pk. world, people; Wg. wide open ground; S. tribe, family, place of residence, lover's village [9; 647]).

Определить исходное значение корня представляется невозможным, хотя более типологически «естественным» было бы развитие: единственное < неопределенное множество < структурированное множество < специфическое множество < вообще все люди.

Также можно отметить, что корень эксплицирует гендерность: *men*, (*plural*) *men* (as *opp.to* «women») *the inhabitants of the world, mankind, folk*, и социальность *people* (sometimes *opp.to* «king»). Последнее обстоятельство, противопоставление народа правителю, приобретает особый интерес в свете развития корня в кавказских языках, т. к. допускает его социальность уже на ранних этапах его функционирования, что согласуется и с типологией развития подобных лексем.

Примеры представленности «человек» \ «народ» в семантическом объеме одного слова можно найти в различных языках. Это могло быть имманентной бисемностью или результатом исторического развития, такие слова различаются иерархией сем: доминантным может быть значение единственности как у *адам*, хакасского *ип*: *man- husband – hero, soldier, warrior – nation, people – tribesman*. Употребляемое без артикля английское *man* имеет значение «the human race, mankind».

Значение единственности возможно зарегистрировать у плюралиа тантум: так в с.а. древнеанглийское *lēod*, перед тем как архаизоваться, развивает следующие значения «*people*», «a nation», «a man».

Можно привести и пример иранского *jána* *race, person, RV. [jan] Pa. person, people, Aś. people, KharI., NiDoc.person, Pk., Gy. person, husband, the inhabitants of a village, person, (Sanskrit: «world»; «realm»; «abode»; «dimension»; or «plane of existence»)* [9].

Следует отметить, что у корня **loka* в санскрите большой словообразовательный потенциал, особенно обращают на себя внимание сложные слова, где встречаются другие индоевропей-

ские корни со значением «человек, мужчина»: Данные образования различаются порядком следования элементов словообразования. Можно считать такое нанизывание семантически близких корней способом интенсификации положительного признака *naralokavīra* – герой (a human hero), *naravīraloka* – самый храбрый из людей (the bravest of men or mankind), *naraloka* – мир людей, земля, смертные («men's world», the earth; mortals).

Являясь общеиндоиранским, данный корень мог быть унаследован и протоосетинским, и значение «мужчина», «муж», «человек» в современном осетинском не противоречит отношению его в данное этимологическое гнездо. Вслед за рефлексам корня в других индоиранских языках, осетинская лексема *laeg* \ *laeg* в силу закономерностей преемственного развития в системе осетинского языка могла утратить, либо не развить значение множественности. Вопрос может заключаться в том, какое из этих значений следует признавать исходным и под влиянием каких факторов могло произойти перераспределение сем (вполне естественное), при обсуждении которого следует исходить из положения о системности лексики. Изначальная или ранняя бисемия могла со временем потребовать формального различия данных значений и смениться словоизменительным, словообразовательным, либо супплетивным способами образования множественного числа. Ни в одном из зафиксированных рефлексов нет бисемии человек\народ, напротив, либо значение сингулятивности как и в случае с осетинским рефлексом, либо, в большинстве случаев, значение неспецифического или собирательного множественного. В данное этимологическое гнездо следует отнести и греческое *λαός* «народ», «люди». В данном пункте наша гипотеза сближается с мнением Ф.М. Таказовым о *lah (u) o- «народ», «войско», «поход», как возможном этимоне осетинской лексемы *laeg* \ *laeg*, представленного «в некоторых индо-европейских языках: в хет. – lahha «поход», в греч. гом. λᾱύός «народ», мн.ч. «рать», «войско»» [6].

λαός, (транслитерируемое как *laos*), имеет значения «народ, толпа; часто обозначает народ Божий, группа людей, множество людей, множество; простой народ; народ, нация» («people, crowd; often denotes the people of God, a body of people;

a concourse of people, a multitude; the common people; a people, nation»). Не такой известный, как корни *anthropoid-*, *ethnos-*, *demos-*, но важный, в аспекте греческого православия, *laos* встречается в тексте Нового Завета 142 раза, особенно в словосочетании *laos theou* «Божьи люди, верующие» ('people of God'). Кроме того корень известен как словообразовательный компонент сложных имен собственных, особенно в прославленных именах, значимых для истории цивилизации, таких как *Менелай*, *Николай*. *Menelaos*, спартанский царь и брат Агамемнона, также известный как муж Елены Прекрасной, имя которого буквально переводится как «restraining the people,» от *menein* «to stay, abide, remain» + *laos* «people».

На большую древность корня указывает его архаический характер уже в классический период. Так, он используется Платоном в призыве *akouete laoi* – 'hear o people' «слушайте, о люди», имитирующем обращение герольда для привлечения внимания к объявляемому им сообщению.

Интересно развитие *laos*, которое в классических греческих текстах, в частности в Илиаде, означало группу вооруженных мужчин ('a group of men', particularly an army or a military company), а также имело сему «сражающиеся на суше, а не на море» («the members of a land-based force as opposed to a fleet»). Также оно могло содержать указание на подчиненное положение в воинской иерархии (it was used to refer to common warriors rather than their leaders).

В Одиссее *laoi* используется в более широком значении «народ» ('people'), но также содержит указание на подневольность ('subjects of a prince') [10]. Впоследствии *laos* означало «люди» вообще и «народ» как структурированная группа. Т.о. хронологически в его семантическом объеме могли быть инкорпорированы «отряд», «вооруженные мужи» – «толпа» – «народ» – «верующие».

П. Василиадис считает термин *laikos* производным от *Laos*, т.к. оно имеет более частное значение «the people of God, the pleroma of the church» [11;21], уравнивающее, с теологической точки зрения, людей любого происхождения.

В отсутствии надёжных этимологий *λαός*, насколько нам

известно, слово не прослеживается за пределами собственно греческого и снабжено пометами «происхождение неизвестно»: origin uncertain [12], «не имеет когнатов» (a primary word) [13], возможно допущение о родстве индоиранского корня **loka-* и греческого *λαός*.

Закономерен вопрос о рефлексах **loka* в германских или славянских языках. На наш взгляд, необходимо подвергнуть ревизии существующие этимологии слов, содержащих подобный, либо похожий экспонент *lak \ lag \ log \ læg* в качестве элемента сложного слова и номилирующие человека/мужчину.

Примечания

1. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. М., 1973.

2. *Гутиева Э.Т.* Об индоевропейском характере осетинской лексемы *лæг*. Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки 2014, №4. с.454–458.

3. *Skold, H.* The Nirukta: its place in old Indian literature, its etymologies. Т. 1926.

4. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

5. *Bailey H. W.* Iranian arya- and daha- // Transactions of the Philological society. Hertford, 1959.

6. *Таказов Ф.М.* К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт» // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IV. Владикавказ, 2011. – с. 108–116.

7. sanskritdictionary.org/loka

8. *Gonda J.* Selected Studies: Indo-European linguistics. Leiden, 1975.

9. *Turner R.* A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. London: Oxford University Press, 1962–1966.

10. *Bowman P.* 2007 <http://home.comcast.net/~pegbowman/SchoolPapers/WordStudyLaos.htm>

11. *Vassiliades, P.* 'New Testament ecclesiological perspectives on laity', Epistemonike Epeteris/1988.

12. Merriam-Webster <http://www.merriam-webster.com/OnlineEtymologyDictionary>

13. Thayer and Smith. «Greek Lexicon entry for Laos». «The NAS New Testament Greek Lexicon».. 1999. Strong's Number: 2992

ПАМЯТИ УЧЕНОГО

Не стало Дэвида Ханта...

*Письмо участников V Всероссийской конференции
«Миллеровские чтения» Президенту Лондонского
фольклорного общества*

Уважаемый господин Президент!

С прискорбием восприняли участники V Всероссийской конференции «Миллеровские чтения», проходившей во Владикавказе 20–22 октября 2016 года в Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований имени Василия Ивановича Абаева – филиала Владикавказского научного центра Российской академии наук, весть о смерти члена Лондонского фольклорного общества, профессора Дэвида Ханта.

У нас в России об английском учёном Дэвиде Ханте много писалось как о переводчике, публикаторе и популяризаторе Нартовского эпоса и других жанров фольклора народов Кавказа, как о человеке, влюблённом в Кавказ.

Стали поистине открытием для европейских читателей и учёных переводы Дэвидом Хантом таких изданий, как *Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. Серия ИМЛИ РАН «Эпос народов Европы и Азии» // Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. М.: Наука, 1994. (655 с.); *Героический эпос чеченцев и ингушей* // Сост. У. Б. Далгат. М.: Наука, 1972 (467 с.); *Ногайский героический эпос* // Сост. А. И.-М. Сикалиев. Черкесск, 1994. (327 с.); *Нарты. Осетинский героический эпос* // Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. Науч. консультант В. И. Абаев. Серия ИМЛИ РАН «Эпос народов Европы и Азии», т. 2, М.: Наука, 1989. (492 с.); *Самоуправляемая стрела нарта Тлепша*. Адыгские сказания // Сост. Аскер Гадагатль. Майкоп, 2000. (108 с.); сборника *Легенды Кавказа*. Лондон, 2012, и др.

Переводы Дэвида Ханта характеризуют его как человека широкой и глубокой эрудиции. Он не только переводил тексты, но и вносил в них и в комментарии к ним необходимые пояснения и уточнения для англоязычного читателя.

Удивляла исключительная работоспособность Дэвида Хан-

та, так много сделавшего в столь короткий срок и не прерывавшего своего труда вплоть до конца жизни. Всегда трудно смириться с уходом человека, но вдвойне тяжелее от потери Друга, неутомимого популяризатора фольклорного наследия кавказских народов – Дэвида Ханта. Невосполнима и значима потеря и для Лондонского фольклорного общества, и для фольклорного мира Кавказа: не стало интеллектуального связующего звена между Кавказом и Европой в лице Дэвида Ханта, оставившего столь яркий след в Науке.

Выражаем глубокие соболезнования Вам и семье профессора Ханта.

З. В. Канукова, профессор, директор СОИГСИ им. В. И. Абаева;

А. И. Алиева, дфн, гл. нс Института мировой литературы РАН;

Л. А. Чибириков, профессор, зав. отделом этнологии СОИГСИ им. В. И. Абаева;

З. Д. Джануа, профессор, президент Академии наук Республики Абхазия;

Е. Б. Бесолова, дфн, зав. отделом осетинского языкознания СОИГСИ им. В. И. Абаева;

М. И. Магомедов, профессор, директор Института языка и литературы Дагестанского научного центра РАН;

И. Б. Мунаев, кфн, зав. отделом фольклора Чеченского института гуманитарных исследований Академии наук Чеченской Республики;

А. М. Гуттов, профессор, зав. отделом фольклора Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований;

Ученые-кавказеды, сотрудничавшие с Дэвидом Хантом:

Т. М. Хаджиева, кфн, ведущий нс Института мировой литературы РАН;

Д. В. Сокаева, кфн, снс отдела источниковедения СОИГСИ им. В. И. Абаева;

А. А. Туаллагов, дин, зав. отделом археологии СОИГСИ им. В. И. Абаева

и другие участники конференции

Dear Mr. President!

The participants of the Vth all-Russian conference «Miller's Readings» held in Vladikavkaz 20–22 October 2016 at the North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Researches after Vasily Abaev of the Russian Academy of Sciences, were deeply saddened by the news of professor David Hunt passing, a distinguished member of the London Folklore Society.

In Russia much was written about David Hunt, English academic, translator, publisher, and promoter of the Narts'epos and other genres of Caucasian folklore, man in love with the Caucasus.

A true revelation for European readers and scholars were publications of David Hunt's translations such as: «Nartæ. The Heroic Epic of the Balkars and Karachay» in the series «Epics of the peoples of Europe and Asia» // Comp. R. A. K. Ortabaev, T. M. Hadjjeva, A. Z. Kholae. Moscow: Nauka, 1994. (655 p.); Heroic Epic of the Chechens and Ingush // Comp. U. B. Dalgat. M.: Nauka, 1972 (467p.); Nogai Heroic Epic // Comp. A. And M. Sakaliev. Cherkessk, 1994. (327 p.); Nartæ. Ossetian Heroic Epic // Comp. T. A. Khamitsaeva, A. X. Bazarov. Scientific consultant V. I. Abaev. Series «Epics of the Peoples of Europe and Asia», volume 2, Moscow: Nauka, 1989. (492 p.); Self-managed Arrow of Nart Tlepsh. Circassian tales // Comp. Asker Gadgetl. Maykop, 2000. (108 p.); Collection of the Legend of the Caucasus. London, 2012.

These translations portray Mr. Hunt as a man of wide and deep erudition. He not only translated the texts, but supplied them with comments and also amended necessary explanations and clarifications for English readers.

David Hunt was exceptionally industrious, since he did so much in such a short time and worked till the very end of his noble life. Losing someone is nothing easy, but it is twice as difficult to recover after the loss of such a unique person, a Friend, a tireless promoter of the folklore heritage of the peoples of the Caucasus. This loss is irretrievable for the London Folklore Society as well as for the folklore world of the Caucasus. David Hunt was an intellectual bridge between the Caucasus and Europe, who has left such a bright trace in Science.

We would like to offer you and the family of professor Hunt our most sincere condolences.

Z. V. Kanukova, Professor, Director of the NOIHSR,

A. I. Aliyeva, Doctor of Philology, chief scientist of the Institute of the world literature of Russian Academy of Sciences;

L. A. Chibirov, Professor, Doctor of History; head of the Department of Ethnology of the NOIHSR,

Z. D. Dzhapua, Professor, President of the Academy of Sciences of the Republic of Abkhazia,

B. E. Besolova, Professor, Doctor of Philology, head of the Department of Ossetian linguistics,

M. I. Magomedov, Professor, Director of the Institute of language and literature of the Dagestan scientific center of RAS,

I. B. MoonaeV, head of the Department of folklore of the Chechen Institute of Humanitarian Studies of the Academy of Sciences of the Chechen Republic,

A. M. Gutov, Professor, head of the Department of folklore of the Kabardino-Balkarian Research Institute,

Caucasian Scholars, who collaborated with David Hunt:

T. M. Khadjieva, Professor, Doctor of Philology, chief researcher, of the Institute of the World Literature of Russian Academy of Sciences,

D. V. Sokaeva, Doctor of Philology, senior researcher of the Department of source studies senior researcher of the Department of source studies of the NOIHSR,

A. A. Tuallagov, Professor, Doctor of History, head of the Department of Archaeology, of the NOIHSR,

and participants of the conference.

БИБЛИОГРАФИЯ ДЭВИДА ХАНТА

Составитель – Хаджиева Т. М

PUBLICATIONS OR PRESENTATIONS OF CAUCASUS FOLK MATERIAL BY DAVID HUNT

«Georgian folk tales», Tbilisi: Merani, 1999.

«Some witches in folktales of the Caucasus», Chapter 12 of «Supernatural enemies», Carolina Acad. Press, 2000.

«The association of the lady and the unicorn, and the hunting mythology of the Caucasus», *Folklore* 114 (2003): 75–90.

«Fairy-tale motifs from the Caucasus», Ch. 15 of «A companion to the fairy tale», Brewer, 2003.

«Colour symbolism in the folk literature of the Caucasus», *Folklore*, 117, (2006): 329.

«Colour symbolism in the folk literature and textile tradition of the Caucasus» (with Robert Chenciner), *Optics & Laser technology*, 38, (2006): 458–465.

«Oral traditions about early iron-working in the Caucasus Mountains», *Historical Metallurgy*, 37 (2003): 1–5.

«The face of the wolf is blessed, or is it? Diverging perceptions of the wolf», *Folklore* 119 (2008): 319–334.

«The Structure And Use Of Charms In Georgia, The Caucasus», (with Meri Tsiklauri), in «Charms, charmers and charming», Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

«British Folklore», invited lecture to the Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, Tbilisi, 1998.

«Serpentine benefactors in the Caucasus Mountains», Katharine Briggs Club Conference on «Supernatural helpers», Edinburgh, 2000.

«Wooden musical instruments: some traditions and construction materials», Conference on Trees in Folklore, September 2007, Singleton, UK.

«Adoption and fostering in Caucasus folktales», Folklore Society Conference, April 2008.

«Some church legends of Georgia», Conference on «Churches

in legend and tradition», September 2008, Wells, UK.

David Hunt. *The Legend of the Caucasus*. London: SAQI BOOKS, 2012. 374 p.

TRANSLATIONS OF CAUCASUS FOLK MATERIAL

Atayev, D.M. *Avarskie narodnye skazki* («Avar folk tales»). Moscow: Nauka, 1982.

Bgazhba, Kh. S. *Abkhazskie skazki* («Abkhaz tales»). Sukhumi: Alashara, 1985.

Dalgat, U. B. *Geroichesky epos chechentsy i ingushy*. («The heroic epos of the Chechens and Ingush»). Compiled and translated from Ingush by U. B. Dalgat. Moscow: Nauka, 1972.

Dalgat, U. B. *Pervobytnaya religiya chechentsev i ingushy*. («The primeval religion of the Chechens and Ingush»). Edited reprint of the thesis of B. Dalgat of the same title. Moscow: Nauka, 2004.

Dolidze, N. I. *Gruzinskie narodnye skazki* («Georgian folk tales»). Tbilisi: Merani, 1971.

Fatuyev, R. *Sto skazok o prodelkakh i zloklyucheniakh Mully Nasr-Eddina* («A hundred tales of the pranks and misadventures of the Mulla Nasr-Eddin»). Pyatigorsk: Ordzhonikidze Izdatel'stvo, 1937. To this book 100 more tales were added from various other sources of Caucasus tales about Nasr-Eddin.

Gadagatl', A. and Vetrova, I. *Samoupravlyaemaya stela Narta Tlepsha* («The self-directing arrow of the Nart Tlepsh»). Maykop: RIPO, 2000.

Khadjieva, T. M. and P. A-K. Ortabayeva. *Narty. Geroichesky epos balkartsev i karachayevtsev* («The Narts. The heroic epos of the Balkars and Karachays»). Compiled and translated from Balkar by T. M. Khadjieva. Moscow: Nauka, 1994.

Malsagov, A. O. *Skazki i legendy ingushy i chechentsev* («Tales and legends of the Ingush and Chechens»). Compiled and translated from Ingush by A. O. Malsagov. Moscow: Nauka, 1983.

Pachulia, V. P. *Padenie Anakopii: legendy kavkazskovo prichernomorya* («The fall of Anakopia: legends of the Black-Sea coastal region»). Moscow: Nauka, 1986.

Virsaladze, E. B. *Gruzinskie narodnye predaniya i legendy*

(«Georgian folk traditions and legends»). Compiled and translated from Georgian by E. B. Virsaladze. Moscow: Nauka, 1973.

Virsaladze, E. B., *Gruzinsky okhotnichy mif i poeziya* («Georgian hunting myths and poetry»). Compiled and translated from Georgian by E. B. Virsaladze. Nauka, Moscow, 1976.

Also, two books compiled by David Hunt from various sources:

1. «Folklore of the N. W. Caucasus and Chechnya», contains items translated from:

Bardavelidze, J. *Adygsky fol'klor* («Adyge folklore»). Tbilisi: Kavkazsky Dom, 1994.

Bardavelidze, J. *Chechensky fol'klor* («Chechen folklore»). Tbilisi: Kavkazsky Dom, 1996.

Kavkazsky Dom *Ubykhsy fol'klor* («Ubykh folklore»). Tbilisi: Kavkazsky Dom, 1995.

Kavkazsky Dom *Karachayevo-Balkarsky fol'klor* («Karachay-Balkar folklore»). Tbilisi: Kavkazsky Dom, 1995.

Sokolov, Yu. M. *Kabardinsky fol'klor* («Kabardan folklore»). Moscow, 1936.

2. «Folklore of Dagestan», contains items selected and translated from:

Abakarova, F., *Darginsky fol'klor* («Dargva folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 1999.

Bezhanov, M., *Skazaniya gorskikh yevreyev Kavkaza* («Stories of the Mountain Jews of the Caucasus»), Kazan: Tan, 1993.

Chlaidze, L., *Kumyksy fol'klor* (Kumyk folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 1999.

Chlaidze, L., *Tabasaransky fol'klor* («Tabasaran folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 2004.

Chlaidze, L., *Avarsky fol'klor* («Avar folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 2006.

Chlaidze, L., *Laksky fol'klor* («Lak folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 2006.

Chlaidze, L., *Lezginsky fol'klor* («Lezg folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 2006.

Chlaidze, L., *Tatsky fol'klor* («Tat folklore»), Tbilisi: Kavkazsky Dom, 2007.

Khalilov, Kh., *Lakskie epicheskie pesni* («Lak epic songs»),

Makhachkala: Dagestansky filial AN SSSR, 1969.

Kukullu, M., *Zolotoy sunduk – skazki Tatov Dagestana* («The golden casket – tales of the Tats of Daghestan»), Moscow: Nauka, 1974.

Osmanov, M.-Z., *Darginskie skazki* («Dargva tales»), Moscow: Nauka, 1963.

* * *

Оглавление сборника Дэвида Ханта «Легенды Кавказа

Legends of the Caucasus

David Hunt

Contents

Introduction

I HISTORICAL – POLITICAL LEGENDS

1. Edige (*Nogay*)
2. The Ditch of Temir the lame (*Ingush*)
3. Vakhtang Gorgasali (*Georgian*)
4. Where the Name of Metekhi Came From (*Georgian*)

II RESISTANCE TO FOREIGN INVADERS

5. Partu Patima (*Lak*)
6. Murtazali (*Lak*)
7. Shamil' (*Dargva*)

III RESISTANCE TO FEUDAL OPPRESSION

8. The Batyr Khuchulav (*Lak*)
9. Davdi of Balkhar (*Lak*)
10. The Battle of the Gorges (*Georgian*)
11. The Sword of Mamuka Kalundauri (*Georgian*)
12. The Death of the Areshidzes (*Georgian*)
13. Lom-Edalbi (*Ingush*)
14. Tkobyia-Erda (*Ingush*)
15. The Death of Napkha Kyagua (*Abkhaz*)
16. Kapsog Goshteliani (*Georgian*)

IV RUSTLING, STEALING OF ANIMALS

17. Sosuruk and Akbilek (*Balkar*)
18. Soska Solsa and Gorzhay (*Chechen-Ingush*)
19. Ashtotur and Prince Batok (*Balkar*)
20. The Farmstead of Ssurdu (*Lak*)
21. The Song of Shagumilav Ilyas (*Lak*)
22. The Tomb of Beksultan Borogan (*Chechen-Ingush*)

V WARRIORS, INCLUDING BLOOD REVENGE

23. Aydemir-Khan (*Ubykh*)
24. The Lament for Andemyrkan (*Kabardan*)
25. Cha and Cherbazh (*Ingush*)
26. The Living Chain-mail (*Georgian*)
27. The Tradition of Bora Abayev (*Chechen-Ingush*)
28. The Grandson of Kozash, and Germanch (*Chechen-Ingush*)
29. The Abrek Sulumbek (*Ingush*)
30. The Sister of Seven Brothers (*Ingush*)
31. How the Orstkhoys Won Back the Land (*Ingush*)

VI HUNTING

32. The Song about Biyneger (*Balkar*)
33. Dali is Giving Birth on the Crag (*Georgian*)
34. Betkil (*Georgian*)
35. Dali and Amirani: Why Khazhoie Birds have Little Moustaches (*Georgian*)
36. Kvartsikheli Tebru Ivane (*Georgian*)
37. Azhveypsh (*Abkhaz*)
38. Azhveypsh's Daughter (*Abkhaz*)
39. The Young Man and the Snow Leopard (*Georgian*)
40. The Balkh Meadow (*Georgian*)

VII LEGENDS ABOUT SHEPHERDS, INCLUDING CYCLOPS LEGENDS

41. Black-eyed Ashura (*Lak*)
42. Udaman Alil (*Lak*)
43. Seska Solsa and the Wolf (*Ingush*)

44. Yoryuzmek and Sosuruk (*Balkar*)
45. The Story of One-eye (*Georgian*)
46. Stories about Giants (*vampolozh*) (*Chechen-Ingush*)
47. Koloy Kant (*Chechen-Ingush*)
48. Parcho (*Chechen*)

VIII ABUNDANCE

49. How the Ubykhs Became Gardeners (*Ubykh*)
50. The Murderer (*Georgian*)
51. About the Origin of Abundance from the Earth (*Ingush*)
52. The Little Bird of Abundance (*Ingush*)
53. How the Nart-Orstkhoys Vanished from the Earth (*Ingush*)
54. Soska Solsa and the Pelvic Bone (*Chechen-Ingush*)
55. The Return of Abundance (*Chechen*)
56. How Lake Ritsa was Formed (*Abkhaz*)
57. Elia, Christ and Saint George (*Georgian*)
58. About the Meeting of Abul with the Shaytans (*Dargva*)

IX FAMILY AND PERSONAL HONOUR

59. Adyif (*Adyge*)
60. Adiyukh (*Adyge*)
61. The Fortress of Chirks-Abaa (*Abkhaz*)
62. The Black Candles (*Abkhaz*)
63. The Young Man and the Girl (*Abkhaz*)
64. Solsa (*Chechen*)
65. Beloved Albika (*Ingush*)
66. Said of Kumukh (*Lak*)
67. Murat Marshan (*Abkhaz*)
68. Shota and the Lord of Tmogvi (*Georgian*)
69. The Duty of Hospitality (*Ingush*)
70. Gazi, the Son of Aldam (*Ingush*)

X RELATIONS WITHIN THE FAMILY

71. The Warrior of Shamil' (*Chechen*)
72. Love for the Father and Love for the Son (*Dargva*)
73. The Fall of Anakopia (*Abkhaz*)

74. The Fortresses of Gogia and Petre (*Georgian*)
75. Ali was Left on the Cliff (*Avar*)
76. The Hunter-brothers (*Abkhaz*)
77. Akhkepig (*Chechen*)
78. Burkhay Izazha (*Lak*)
79. Chyuerdi (*Karachay*)
80. The Sister (*Georgian*)
81. The Son Who Went Away to the Army in Azayni (*Avar*)

XI RELIGION AND RELATIONS WITH THE DEAD

82. Batoko Shertuko (*Chechen-Ingush*)
83. Karashauay's Revenge (*Balkar*)
84. Lega and Kopala (*Georgian*)
85. The Resurrection of the Narts (*Balkar*)
86. The Horse of Zezva Gaprindauli (*Georgian*)
87. Orshamar Arsh (*Ingush*)
88. Seska Solsa and Byatar (*Chechen-Ingush*)
89. Mikel-Gabriel (*Georgian*)
90. About Paliastomi (*Georgian*)

XII PROMETHEUS LEGENDS

91. The Chained Amirani (*Georgian*)
92. The Dragon Turned to Stone (*Georgian*)
93. Amirani and the Herdsman (*Georgian*)
94. The Legend of the Return of Fire (*Abkhaz*)
95. Pkharmat (*Chechen*)
96. How Sosuruk Obtained Fire for the Narts (*Balkar*)
97. Abrskil (*Abkhaz*)
98. Amiran (*Georgian*)
99. Bound Nasran (*Adyge*)
100. How Sharvili Found Fire (*Lezg*)

Appendix

Note on «Legends about the Nart bogatyrs among the mountain Tatars of the Pyatigorsk Region of the Terek province», by S.-A. Urusbiev.

Glossary Keyword and theme analysis

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Абаева Фатима Олеговна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН
- Алагова Лариса Черменовна* – кандидат педагогических наук, доцент СОГУ им. К. Л. Хетагурова
- Алиева Алла Ивановна* – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела фольклора ИМЛИ РАН
- Атабиев Ханафи Адрахманович* – младший научный сотрудник КБИГИ
- Багаев Алан Батрбекович* – старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Бекоева Татьяна Александровна* – доктор педагогических наук, доцент СОГУ им. К. Л. Хетагурова
- Бесолова Елена Бутусовна* – доктор филологических наук, зав. отделом языкознания СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Габуниа Зинаида Михайловна* – доктор филологических наук, профессор КБГУ
- Газзаева Зарема Амирановна* – кандидат педагогических наук, доцент ГГАУ
- Гарсаев Лейчий Магамедович* – доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом этнологии Института гуманитарных исследований Академии наук Чеченской Республики
- Гарсаева Марем Магомедовна* – старший преподаватель Чеченского государственного педагогического института
- Гостиева Лариса Казбековна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Гутиева Эльвира Шамильевна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Гутиева Эльмира Тамерлановна* – научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Гутнов Феликс Хаджимурзаевич* – доктор исторических наук, зав. отделом источниковедения СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Дарчиев Анзор Валерьевич* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Дауева Тамара* – младший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Джапуа Зураб Джотович* – доктор филологических наук, академик, Президент Академии наук Абхазии
- Дзагурова Наталья Хаджумаровна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Дзалаева Камила Руслановна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Дзлиева Дзерасса Маировна* – кандидат искусствоведения, младший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Кайтова Ирина Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент
СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Кануков Заур Тимофеевич – магистрант СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Канукова Залина Владимировна – доктор исторических наук, профессор,
директор СОИГСИ им. В. И. Абаева

Кобахидзе Елена Исаковна – доктор исторических наук, ведущий научный
сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Кудзаева Аксана Гаджихановна – кандидат педагогических наук, доцент
СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Кулова Аза Даниловна – кандидат педагогических наук, проф. СОГУ им.
К. Л. Хетагурова

Кулумбегов Роберт Петрович – кандидат исторических наук, старший
научный сотрудник Юго-Осетинского научно-исследовательского
института им. З. Н. Ванеева

Мамиева Изета Владимировна – кандидат филологических наук, стар-
ший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Маргиты Ирбек Туганович – научный сотрудник Юго-Осетинского науч-
но-исследовательского института им. З. Н. Ванеева

Моргоева Лариса Батразовна – старший научный сотрудник СОИГСИ
им. В. И. Абаева

Муратова Елена Георгиевна – доктор исторических наук, профессор
КБГУ им. Х. М. Бербекова

Натаев Сайпуди Альвиевич – доцент Чеченского государственного уни-
верситета

Плаева Зарина Казбековна – младший научный сотрудник СОИГСИ им.
В. И. Абаева, аспирантка ИМЛИ РАН

Рахаев Джамал Якубович – кандидат исторических наук, старший науч-
ный сотрудник ИРИ РАН

Рахно Константин Юрьевич – доктор исторических наук, старший науч-
ный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гон-
чарства в Опошно и Института керамологии – отделения Института
народоведения НАН Украины

Сатцаев Эльбрус Батырбекович – кандидат филологических наук, стар-
ший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Сокаева Диана Вайнеровна – кандидат филологических наук, старший
научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Сенова Алена Юрьевна – магистрант КБГУ

Таказов Федар Магометович – кандидат филологических наук, зав. отде-
лом фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева

Тахушева Инна Сарабиевна – магистрант КБГУ

Тебиева Лариса Таймуразовна – кандидат исторических наук, доцент
СОГУ им. К. Л. Хетагурова

- Туаллагов Алан Ахсарович* – доктор исторических наук, зав. отделом археологии СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Улимбашева Эмма Юрьевна* – кандидат филологических наук, доцент КБГУ
- Хаджиева Танзиля Мусаевна* – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора ИМЛИ РАН
- Халилова Амина Сергеевна* – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
- Хашба Астанда Шалвовна* – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Абхазского института гуманитарных исследований Академии наук Абхазии
- Хурдамиева Самила Халидовна* – кандидат филологических наук, профессор ДГПУ
- Цаллагова Искра Нартовна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ
- Цаллагова Татьяна Харитоновна* – кандидат педагогических наук, доцент ГГАУ
- Цибиров Герлик Иласович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Цориева Инга Тотразовна* – доктор исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Чеджемова Тамара Сергеевна* – магистрант Санкт-Петербургского государственного университета экономики. г. Санкт-Петербург
- Чекулаев Николай Дмитриевич* – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института Истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
- Чибиров Людвиг Алексеевич* – доктор исторических наук, профессор, зав. отделом этнологии СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Чибиров Алексей Людвигович* – кандидат исторических наук, научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Чишев Владимир [Хасан] Таймуразович* – старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО – Алания
- Чишева Мая Черменовна* – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории и археологии Республики Северная Осетия-Алания
- Федосова Елена Владимировна* – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник ИСПИ РАН
- Фидарова Римма Японовна* – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
- Фидарова Светлана Израилевна* – кандидат филологических наук, доцент СОГПИ

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Алиева А. И. ВКЛАД АКАДЕМИКА В. Ф. МИЛЛЕРА В СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КАВКАЗСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ	3
Хаджиева Т. М, Канукова З. В. АНГЛИЙСКИЙ УЧЕНЫЙ ДЭВИД ХАНТ – ПЕРЕВОДЧИК, ПУБЛИКАТОР И ПОПУЛЯРИЗАТОР НАРТОВСКОГО ЭПОСА И ДРУГИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ФОЛЬКЛОРА НАРОДОВ КАВКАЗА ..	13
Джапуа З. Д. ОТРАЖЕНИЕ АБХАЗСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА В МИФОЛОГИЧЕСКИХ И УСТНЫХ РАССКАЗАХ	21
Сокаева Д. В. ТИПЫ СКАЗОК ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА	29
Туаллагов А. А. О НЕКОТОРЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ЭПИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ	37
Плаева З. К. НЕБОЖИТЕЛЬ АФСАТИ – ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ВЛАДЕЛЕЦ СВИРЕЛИ АЦАМАЗА	47
Дзлиева Д. М. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ В КОНТЕКСТЕ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН	58
Хурдамиева С. Х. РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В СТАНОВЛЕНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ДАГЕСТАНА	73
Рахно К. Ю. КУЛЬТ КАБАНА НА БЕЛОРУССКО-РУССКОМ ЭТНИЧЕСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ И ЕГО ОСЕТИНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	78
Таказов Ф. М. СЮЖЕТ СКАЗКИ «БЕЗРУКАЯ ДЕВУШКА»: ЖЕНСКИЕ ИНИЦИАЦИИ	86

ИСТОРИЯ

Чибилов А. Л. АЛАНЫ-ОСЕТИНЫ. ВОЗВРАЩАЯСЬ К ИСТОРИИ ВОПРОСА	95
Гутнов Ф. Х. ОТ СЛАВЯНО-АЛАНСКИХ ДО РУССКО-ОСЕТИНСКИХ ОТНОШЕНИЙ	110
Чекулаев Н. Д. ГЕНЕРАЛ-АНШЕФ В. Я. ЛЕВАШОВ КАК РОССИЙСКИЙ ПРАВИТЕЛЬ НА КАВКАЗЕ (1722–1735 ГГ.)	116

Муратова Е. Г. ПРИСТАВСТВО УРУСБИЕВСКОГО, ЧЕГЕМСКОГО, ХУЛАМСКОГО И БАЛКАРСКОГО НАРОДОВ В РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (1846-1857).....	125
Тахушева И. С. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И НАУЧНОЕ ОСВОЕНИЕ КАВКАЗА В XIX В. НА СТРАНИЦАХ «ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ЗАПИСОК» (30–40-Е ГГ. XIX В.).....	135
Кануков З. Т. ИНСТИТУТ НАМЕСТНИЧЕСТВА КАК ОДИН ИЗ ИНСТРУМЕНТОВ ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ НА КАВКАЗЕ	143
Бекоева Т. А., Газзаева З. А., Цаллагова Т. Х. ПРЕДСТАВИТЕЛИ РОССИЙСКОЙ НАУКИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX СТОЛЕТИЯ О РАЗВИТИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В СЕВЕРО-КАВКАЗСКОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ.....	149
Рахаев Дж. Я. Д. И КИПИАНИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ПОРЕФОРМЕННОЙ ГРУЗИИ.....	153
Кобахидзе Е. И. РОССИЙСКИЕ РЕФОРМЫ В СФЕРЕ НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В ОСЕТИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)	164
Кудзаева А. Г. ОКРУЖНАЯ НАЛЬЧИКСКАЯ ГОРСКАЯ ШКОЛА В СИСТЕМЕ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В XIX ВЕКЕ.....	177
Чшиева М. Ч. К ВОПРОСУ О ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ И ПОЛИЭТНИЧНОЙ МОДЕЛИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ОСЕТИИ В КОНЦЕ XIX-НАЧАЛЕ XX В.	183
Атабиев Х. А. ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА КАК ФАКТОР КОНСОЛИДАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА.....	191
Сенова А. Ю. МАЛО-КАБАРДИНСКАЯ ОРОСИТЕЛЬНАЯ СИСТЕМА – КАНАЛ ЖИЗНИ.....	197
Цориева И. Т. СОВЕТСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА И ТЕАТРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В СЕРЕДИНЕ 1940-Х –1950-Х ГГ.....	206
Федосова Е. В. ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ МОЛОДЕЖИ СКФО: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ОЦЕНКИ.....	217

Халилова А. С., Хашба А. Ш. РОЛЬ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
ОРГАНИЗАЦИЙ АБХАЗИИ В ФОРМИРОВАНИИ ВНЕШНЕЙ
И ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ СТРАНЫ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА.....227

Дзагурова Н.Х. ГЕНДЕРНЫЕ ТРАДИЦИИ: ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННОСТЬ (НА МАТЕРИАЛАХ РСО-АЛАНИЯ)244

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ

Чшиев В. Т. ВС. Ф. МИЛЛЕР И ИЗУЧЕНИЕ АРХЕОЛОГИИ ОСЕТИИ.....256

Дарчиев А.В. ОБ ОДНОМ ЭЛЕМЕНТЕ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ
ЭСХАТОЛОГИИ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ОСЕТИН264

Бесолова Е. Б. АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ТЕРМИНА ФАТЫ БЪХ «КОНЬ СТРЕЛЫ»270

Сатцаев Э. Б. КУЛЬТ КОНЯ У ИРАНСКИХ НАРОДОВ277

Айларова С.А., Тебиева Л.Т. ЭТИКА ТРУДА ПРАВОСЛАВИЯ:
ОСНОВНЫЕ КОНСТАНТЫ281

Гостиева Л. К. В. Ф. МИЛЛЕР И И. Т. СОБИЕВ294

Фидарова Р.Я., Кайтова И.А., Фидарова С.И. ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА
В НАУЧНОМ ОСМЫСЛЕНИИ В. Ф. МИЛЛЕРОМ ОБЩЕСТВЕННОГО
БЫТИЯ И СОЗНАНИЯ ОСЕТИН311

Кулумбегов Р.П. МЕДИАТОРСКИЕ СУДЫ. ТРАДИЦИЯ, СТАВШАЯ
ИННОВАЦИЕЙ319

Дзалаева К.Р. ПРОБЛЕМА ПРИОБЩЕНИЯ НАРОДОВ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА К ОСНОВАМ РОССИЙСКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ОЧЕРКЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЯ
ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ
ГУЦЫРА ШАНАЕВА «КОЕ-ЧТО О ГОРЦАХ»328

Канукова З. В. ФАМИЛЬНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ В ОСЕТИИ:
ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ335

Гарсаев Л. М, Гарсаев А. М., Шаипова Т. С., Гарсаева М. М. ОБ ОБЫЧАЕ
ГОСТЕПРИИМСТВА И ИНСТИТУТЕ КУНАЧЕСТВА У ЧЕЧЕНЦЕВ
В XIX ВВ.....346

Бекоева Е.Д. НОГАЙСКИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ И ЭТНОГРАФ А.-Х. Ш. ДЖАНИБЕКОВ	360
Цибиров Г.И. ВКЛАД А.П. СЕМЕНОВА В РАЗВИТИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО КАВКАЗОВЕДЕНИЯ	363
Маргиты И., Абаева Ф.О. НЫРЫККОН ЧЫНДЗÆХСÆВКÆНЫНЫ ТЪДÆУТТÆЙ ИРОН АДÆММÆ (СОВРЕМЕННЫЕ СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ У ОСЕТИН).....	368
Чеджемова Т.С. ТРАДИЦИИ ГОСТЕПРЕИМСТВА В СИСТЕМЕ УКРЕПЛЕНИЯ РУССКО-ОСЕТИНСКИХ ОТНОШЕНИЙ	377
Дауева Т.Т. ИЗ ИСТОРИИ СУДЕБНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В ОСЕТИИ В НАЧАЛЕ XIX ВЕКА.....	384

**ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ЭТНОЛИНГВИСТИКА,
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ**

Чибиров Л.А. ВСЕВОЛОД МИЛЛЕР И СТАНОВЛЕНИЕ ПИСЬМЕННОСТИ У ОСЕТИН.....	391
Сатцаев Э.Б. К ВОПРОСУ ДИАЛЕКТНОГО ДЕЛЕНИЯ ИРАНСКИХ ЯЗЫКОВ	403
Цаллагова И.Н., Багаев А.Б. ХАРАКТЕРИСТИКА ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЙ ГРУППЫ «ХУÆЦÆНГАРЗ/ОРУЖИЕ» В ДИГОРСКОМ ВАРИАНТЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА	408
Габуниа З.М., Улимбашева Э.Ю. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАТИВНАЯ КОМПЕТЕНЦИЯ РУССКОЯЗЫЧНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА	422
Мамиева И.В. НОМИНАТИВНО-МЕТАФОРИЧЕСКОЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТОВ УМ И БЕЗУМИЕ В ФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТАХ «ОСЕТИНСКОЙ ЛИРЫ» КОСТА ХЕТАГУРОВА.....	428
Натаев С.А. К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ ЭТНОНИМА КИСТЫ-КИСТИНЫ.....	438
Кулова А.Д. СОПОСТАВЛЕНИЕ КАК ОДИН ИЗ ЭФФЕКТИВНЫХ СПОСОБОВ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКОВ (НА МАТЕРИАЛЕ МОРФОЛОГИИ).....	448
Моргоева Л.Б. РЕЧЕВЫЕ ФОРМУЛЫ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА В СИСТЕМЕ РЕЧЕВЫХ АКТОВ.....	467

Бекоева Т.А. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РОССИЙСКОГО УЧЁНОГО ГЕНРИХА ЮЛИУСА КЛАПРОТА В СЕВЕРО-КАВКАЗСКОМ РЕГИОНЕ	475
Алагова Л. Ч., Гутиева Э. Ш. ЖЕНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОСЕТИИ (XIX-НАЧАЛО XX В.).....	478
Гутиева Э. Т. О ВОЗМОЖНЫХ ЭТИМОНАХ ОСЕТИНСКОЙ ЛЕКСЕМЫ ЛÆГ\ЛÆГ.....	487
ПАМЯТИ УЧЕНОГО.....	494
Сведения об авторах.....	505

Научное издание

V ВСЕРОССИЙСКИЕ МИЛЛЕРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
Материалы научной конференции 20-22 октября 2016 г.

Технический редактор — *Е.Н. Маслов*
Компьютерная верстка — *С.А. Булацева*
Дизайн обложки — *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 01.12.2016.
Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆, Гарнитура шрифта «Warnock».
Усл.п.л. 29,76. Тираж 100 экз. Заказ №84

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМЕНИ В.И. АБАЕВА

362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@mail.ru

Отпечатано ИП Цопанова А.Ю.
362002, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3