

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
им. В.И. АБАЕВА — ФИЛИАЛ ФГБУН ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА
«ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Вып. 23 (62) 2017

Владикавказ 2017

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Ежеквартальный научный журнал
Гуманитарные науки
Издается с 1925 г.

Главный редактор

З.В. Канукова – докт. ист. наук, директор Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Редакционная коллегия:

С.А. Айларова – докт. ист. наук (зам. главного редактора), Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Е.И. Кобахидзе – докт. ист. наук (ответственный секретарь), Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Е.Б. Бесолова – докт. филол. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Л.Б. Гацалова – докт. филол. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Ф.Х. Гутнов – докт. ист. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

А.А. Туаллагов – докт. ист. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Р.Я. Фидарова – докт. фил. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Л.А. Чибиров – докт. ист. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Э.В. Хубулова – канд. ист. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Г.В. Чочиев – канд. ист. наук, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр РАН»

Учредитель: ФГБУН Федеральный научный центр «Владикавказский научный центр Российской академии наук»

*Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ №ТУ15-00143 от 22 мая 2017 г.
Управление Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций по РСО-Алания*

Подписной индекс 66085 в каталоге «Издания органов НТИ» ОАО Агентство «Роспечать»

*Адрес учредителя: 362027, РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Маркуса, 22,
e-mail: vncran@yandex.ru*

*Адрес редакции и издателя: 362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10,
e-mail: soigsi@mail.ru*

ISSN 2223-165X

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ

ТУАЛЛАГОВ А.А. ОБ АЛКОГОЛЬНЫХ НАПИТКАХ СКИФОВ	5
КУЛУМБЕГОВ Р.П. ФОРМЫ ВЗАИМОПОМОЩИ В ТРАДИЦИОННОЙ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ОСЕТИН	12
НЕЙКОВА Р.Г. КАЛУШ И ЧОПА / ЦОППАЙ. БАЛКАНО-КАВКАЗСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ	21
ГОСТИЕВА Л.К. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ С.В. КОКИЕВА В ОБЛАСТИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ	46
ЧОЧИЕВ Г.В. НЕСКОЛЬКО ОСМАНСКИХ ДОКУМЕНТОВ О ПОСЕЛЕНИИ ОСЕТИН В АНАТОЛИИ	67
ЧИБИРОВ Л.А. ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ И ЕГО ТРУДЫ ПО НАРТОВЕДЕНИЮ	75

ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОРИСТИКА

ГУТИЕВА Э.Т. ЭКСПОНЕНТ -ЛАС В ГЕРМАНСКОМ ОНОМАСТИКОНЕ	84
ФИДАРОВА Р.Я., КАЙТОВА И.А. РОЛЬ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ИДЕОЛОГИИ В СТАНОВЛЕНИИ ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	92
ГЛОТОВА Т.А. ПОВТОР КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ТЕКСТООБРАЗОВАНИЯ В ПОЭЗИИ И. ХУГАЕВА	102
МУНАЕВ И.Б. МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В ЧЕЧЕНСКОМ ПОЗДНЕМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ИЛИИ	109
БЕСОЛОВА Е.Б., ГАБУНИА З.М. О ЗНАКОВОЙ ФУНКЦИИ И КУЛЬТУРНОЙ СЕМАНТИКЕ ВОЛОС	117
ТАКАЗОВ Ф.М. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОСЕТИНСКОГО СТОЛА ФЫНГ / ФИНГÆ	130

ИСТОЧНИКИ

ХУБУЛОВА С.А. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕВЕРО-ОСЕТИНСКОЙ КОМИССИИ ПО ДЕЛАМ БЫВШИХ КРАСНОГВАРДЕЙЦЕВ И КРАСНЫХ ПАРТИЗАН (1924-1935 гг.)	136
НАШИ АВТОРЫ	165

CONTENTS

HISTORY. ETHNOLOGY

TUALLAGOV A.A. ON ALCOHOLIC BEVERAGES OF SCYTHIANS	5
KULUMBEGOV R.P. MUTUAL ASSISTANCE FORMS IN TRADITIONAL HUSBANDRY CULTURE OF OSSETIANS	12
NEYKOVA R.G. KALUSH AND CHOPA / TZOPAI. BULGARIAN-CAUCASIAN FOLKLORE PARALLELS	21
GOSTIEVA L.K. S. KOKIEV'S ACTIVITY IN THE FIELD OF THE ETHNOGRAPHIC OSSETIAN STUDIES	46
CHOCHIEV G.V. SEVERAL DOCUMENTS ON THE SETTLEMENT OF OSSETIANS IN ANATOLIA	67
CHIBIROV L.A. GEORGES DUMÉZIL AND HIS WORKS ON A RESEARCH OF NART STUDIES	75

LINGUISTICS. LITERARY CRITICISM. FOLKLOR STUDIES

GUTIEVA E.T. EXPONENT -LAC IN GERMANIC ONOMASTICON	84
FIDAROVA R.YA., KAYTOVA I.A. THE ROLE OF THE EDUCATIONAL IDEOLOGY IN THE FORMATION OF THE OSSETIAN LITERATURE	92
GLOTOVA T.A. REPETITION AS A UNIQUE MEANS OF TEXT FORMATION IN THE POETRY OF I. KHUGAEV	102
MUNAEV I.B. MARVELOUS BIRTH MOTIVE IN THE CHECHEN LATE HEROIC EPIC OF ILLI	109
BESOLOVA E.B., GABUNIA Z.M. SYMBOLIC FUNCTION AND CULTURAL SEMANTICS OF HAIR	117
TAKAZOV F.M. THE MYTHOLOGICAL SEMANTICS OF OSSETIAN TABLE FYNG / FINGÆ	130

SOURCES

KHUBULOVA S.A. THE FORMER RED GUARDS AND RED PARTISANS NORTH OSSETIAN COMMISSION'S ACTIVITIES (1924-1935)	136
OUR AUTHORS	165

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ

ОБ АЛКОГОЛЬНЫХ НАПИТКАХ СКИФОВ

А.А. Туаллагов

Статья посвящена проблемам использования скифами различных алкогольных напитков. Сведения источников позволяют полагать изготовление скифами особого напитка типа кумыса. Письменные и археологические источники указывают на широкое использование скифами виноградного вина. Его скифы приобретали у греков. Самостоятельно скифы выращиванием винограда (виноградарством) и виноделием не занимались. Проведенный автором анализ позволяет автору отвергнуть заявления некоторых исследователей об изготовлении скифами пива. Археологические источники дают основание полагать, что изготовление пива с использованием хмеля могло быть освоено аланами Северного Кавказа к периоду, когда подобное пиво появилось и в Западной Европе. Однако, по мнению автора, истоки традиций скифов и аланов применения алкогольных напитков были гораздо древнее и связаны с иными сакральными напитками, представленными в виде сомы индоариев и хаомы иранцев.

Ключевые слова: скифы, алкогольные напитки, археологические источники, письменные свидетельства, аланы, осетины.

The article analyzes the ways Scythians used various alcoholic beverages. The data found in the sources enables to assume that Scythians manufactured special beverage like koumiss. Written and archaeological sources indicate that wine consumption was widespread among Scythians. Scythians bought it from Greeks. Scythians themselves were not engaged in grapes growing (viticulture) and wine-making. The analysis conducted allows the author to contest the conclusions of some researchers on beer brewing by the Scythians. Archaeological sources give reason to believe that beer brewing using hops could have been mastered by Alans of the North Caucasus by the very period when similar beer appeared in Western Europe. However, according to the author, the origin of Scythian and Alanic traditions to use alcoholic beverages goes farther and was associated with other sacred drinks, represented by soma of Indo-Aryans and haoma of Iranians.

Keywords: Scythians, alcoholic beverages, archaeological data, written evidence, Alans, Ossetians.

Одним из важных элементов традиционной культуры многих народов была культура употребления различных алкогольных напитков. В свою очередь, она во многом связана с их религиозно-мифологическими представлениями и, соответственно, с ритуальными действиями. Не являлись исключением и древние ираноязычные народы, которые известны нам под названиями скифов, сарматов и аланов. К сожалению, до настоящего времени не представлено специального исследования,

посвященного указанным вопросам, хотя в отдельных публикациях предлагались некоторые общие решения, в том числе затрагивающие вопросы о соответствующей культуре осетин. Объем статьи не позволяет всесторонне оценить все известные к сегодняшнему дню решения, поэтому мы ограничимся анализом основных направлений таких решений.

Исследователи логично замечали, что некоторые письменные источники (Herod. IV, 2) дают нам право заключить, что ски-

фы употребляли взбитое кобылье молоко, т.е. напиток, видимо, типа кумыса [1, 29; 2, 76-86; 3, 61]. К сожалению, надежно подтвердить данное решение археологическими находками достаточно сложно. Некоторые исследователи шли и далее, полагая, что кочевниками железного века была независимо изобретена технология перегонки для получения молочной водки [4, 243, 245]. Однако убедительных доказательств этому нет. Попытка трактовать отдельные сведения письменных источников как использование скифами в некоторых ритуалах (Herod. IV. 62) именно молочной водки также остается неубедительной [5, 302, сн. 403]. Сама же система перегонки, в том числе для алкогольных напитков, была известна в Китае и арабам с VII и VIII вв.

Геродот сообщал еще об одном напитке, изготовлявшимся из плодов дерева (Herod. IV, 23). Однако его отнесение к алкогольным, как справедливо полагают некоторые исследователи, трудно определить [6, 3, п. 10; 7, 41]. Но следует уточнить, что данные сведения касаются не самих скифов, хотя их, например, иногда и сопоставляли с данными осетинской этнографии [5, 250-251, сн. 234]. Вне всякого сомнения, указанные сведения следует вывести за пределы интересующей нас проблемы.

Некоторые исследователи полагали, что древним напитком осетин было вино, отмечая сведения о его употреблении скифами. Затем указывалось, что виноградарство могло занимать заметное место у ираноязычного населения Причерноморья. Но предки осетин перестали им заниматься, так как в центральной части Северного Кавказа, где они обосновались, климатические условия не благоприятствовали разведению винограда [8, 114].

Данные заявления не находят никакого подтверждения. Нет никаких оснований полагать подобное направление миграции скифов. Именно Северный Кавказ рассматривается как регион формирования самой скифской археологической культуры, где десятками представлены и самые древние скифские памятники. В середине VI в. до н.э. скифы, наоборот, перенесли свой центр

из Северного Кавказа в Северное Причерноморье, а к концу IV в. до н.э. их памятники практически исчезли из северокавказского региона.

Что касается письменных источников, отражающих интересующий нас вопрос, то они хорошо известны исследователям. Так, знаменитому скифскому философу Анахарсису приписывалось утверждение, что в Скифии нет виноградной лозы, а потому нет и вина. Данное утверждение показывает изначальное отсутствие собственной культуры виноделия у скифов. Впоследствии появляются многочисленные сведения о различных условиях применения скифами вина, включая и важные ритуальные действия (почитание Ареса, собрание-пиршество воинов, клятва и т.д.). Кроме того, образ скифов оказывается тесно связан у греков с идеей невоздержанного употребления вина, о чем свидетельствуют их комедии, использование скифами цельного, а не разбавленного, как у греков, вина (отсюда знаменитое выражение «подскифь»), рассказ о сошедшем с ума спартанском правителе Клеомене, пристрастившемся у скифов к вину, и т.д.

Мы можем вполне обоснованно полагать, что традиция употребления скифами вина обеспечивалась не собственным производством напитка, а его приобретением у греков. Данное положение надежно подтверждается не только свидетельствами письменных источников, но и археологическими данными [1, 30-32; 5, 302, сн. 403; 9, 24-25].

Видимо, следует обратить внимание на сообщения о том, что опьянение становится в греческих рассказах причиной уничтожения на пиру скифов мидийским правителем Киаксаром (Herod. I, 106) и после боя массагетов – персидским правителем Киром (Herod. I, 211). Интересно, что спустя столетия, согласно китайским источникам, так будет уничтожен один из отрядов алан-асов, служивших монгольскому императору в Китае. Следует полагать, что скифы, как и их среднеазиатские родственники, стали употреблять вино, приобретая его у соседей, приспособив этот алкоголь-

ный напиток под собственные традиции. Само отличие в его употреблении, например, от принятого у греков, может указывать именно на собственные ожидания эффекта воздействия напитка.

Среди приведенных примеров условий использования вина особо выделяются пиры воинов после боя. Собственно, давняя связь именно воинской традиции с алкогольным напитком подтверждается сведениями Геродота о ежегодных пирах для скифов, убивших врагов (Herod. IV, 66). Такая связь, видимо, проявляется и в сюжете об изготовлении по приказу скифского царя Арианта из законечников стрел котла, поставленного в Эксампее (Herod. IV, 81). В осетинском эпосе спор за волшебную чашу идет среди рода, олицетворяющего воинского сословия, в конечном итоге доставаясь его представителю.

В таком контексте интересно обратить внимание на наблюдение исследователей об особой популярности у иранцев в древности Митры – царя, бога-воина, покровителя воинов. При Ахеменидах в главном празднике страны *Mithrakin* царь после символической победы над силами зла в ритуальном опьянении исполнял национальный воинский танец в боевом облачении. Ритуал должен был сопровождаться распеванием какого-то варианта Михр-яшта. Параллелью Митре предстает ведический Индра, выступавший главным потребителем известного священного напитка. Как отмечают исследователи, «ритуальные подражания этим хмельным утехам держались в иранском мире гораздо дольше и прочнее, нежели в Индии» [10, 178].

Некоторые исследователи приписали аланам традицию изготовления напитка из меда на основании сведений Максима Тирского, жившего во второй половине II в. н.э. [8, 104-105]. Однако такое решение следует расценивать как недоразумение. Строго говоря, Максим Тирский сообщал о традициях скифов (Max. Tyr. Diss. XXVII, 4). В пользу последнего свидетельствует и описание им здесь же скифского обычая воскурения одурманивающих растений (Max. Tyr. Diss. XXVII, 4), что восходит к

сведениям Геродота о скифских традициях (Herod. IV, 74-75).

Но особое место среди утверждений некоторых авторов занимает постулирование вывода о изготовлении и употреблении скифами пива. Так, давно было обращено внимание на то, что у англичан рядом с пивом (*beer*) представлен и эль (*ale*). В осетинской традиции рядом с обычным пивом представлен особый вид пива – *илэтон/æлутон (лутон)*. На основании данного наблюдения было предложено считать, что само осетинское название напитка является однокоренным с англ. *ale*, видимо, представляя собой древнее заимствование из германского [11, 198-199; 338-347]. Некритичное и прямолинейное восприятие приведенного наблюдения послужило поводом к заявлению [12, 48, 276, 321], что осетинское пивоварение уходит корнями в скифскую эпоху, что пиво было заимствовано скифами у народов Восточной Европы или оно, как важный элемент осетинской культуры, восходит к скифо-сармато-аланскому миру.

Вместе с тем, некоторые современные ученые полагают возможным, в целом, обратное направление заимствования [13, 271, 283]. Но более обоснованным представляется решение, отрицающее германское заимствование в осетинском языке и полагающее, что германская и осетинская лексемы являются независимыми друг от друга наследниками одной и той же индоевропейской основы [14, 4-5]. В любом случае, как мы видим, лингвистическое решение не дает надежного основания для исторических выводов о наличии пивоварения у скифов.

К сожалению, и другие заявления о пивоварении у скифов делались либо без каких-либо собственных подтверждений, либо без должного анализа сведений тех письменных источников, на которые ссылались. Так, например, без должного обоснования оставались утверждения, что пиво входило в круг скифских ритуальных напитков [3, 61], или пиво как хмельной напиток было известно скифам [15, 19; 16, 101-102]. Нисколько не связаны с на-

учным анализом прошлые и современные утверждения [17, 8, 33, 109] о заимствовании осетинами в давние времена пивоварения от появившихся на Кавказе римлян или о собственном пивоварении в Скифии.

Столь же бездоказательным остается мнение или предположение, что хмелевое пиво было известно предкам осетин – «скифо-сарматам», «праосетинам», – которые якобы познакомились с появившимся на Кавказе шумерским пивом и стали сами варить его, но уже с добавлением хмеля 3000 лет назад или за 500 лет до н.э. [18, 12; 19]. Вместе с тем, нехмелевое пиво было известно, например, древним армянам, судя по сообщению Ксенофонта в самом конце V в. до н.э. о наличии у них «ячменного вина» (Xen. Anab. V, 4, 26-27).

Нет и никакого основания полагать, что скифы «в военных походах изготавливали пиво», и за счет такого посыла утверждать, что их пиво было на основе охмеленного сусла, т.к. без хмеля сусло скисает. Смена на исторической арене скифов сарматами, аланами – прямыми предками осетин – не может служить, как полагают [18], указанием на древние связи предков современных осетин с пивоварением, если под такими связями понимать историю скифов. О том, что предки осетин – скифы и сарматы – якобы давно пили крепкое пиво в армиях [20, 5], не сообщает ни один из источников и не установил ни один исследователь. Также нет никаких данных, позволяющих утверждать, что в Европе одними из первых пиво стали варить скифы, а в Древнюю Русь пиво, скорее всего, попало через скифов, что якобы, по сообщениям Геродота, Вергилия и Тацита, скифы, жившие в районах современных Украины, Северного Кавказа и Казахстана, употребляли изготовленный из ячменя напиток [21, 4, 5; 22, 19, 122].

История приготовления нехмелевого пива насчитывает многие тысячелетия, охватывая различные территории от Шумера, Вавилона и Египта до Европы и Китая, чему сегодня есть и археологические подтверждения, начиная, возможно, с неолитических времен. Нехмелевое пиво,

производившееся из различных зерновых растений, появлялось на различных территориях, в разное время и у разных групп населения, в том числе и вполне независимо от чьих-то инокультурных влияний. Появление греческой письменности позволило отмечать наличие таких напитков у различных европейских народов начиная с VII-V вв. до н.э. [23, 12-15; 24, 27-43].

Что касается упоминавшихся некоторыми авторами сообщений письменных источников о пиве у скифов, то они нуждаются в уточнении. Геродот нигде не сообщал об употреблении пива скифами. Тацит знал о нехмелевом напитке из ячменя и пшеницы, но не у скифов, а у германцев (Tac. Germ. 23). Поэт Вергилий в I в. до н.э. (37-30 гг. до н.э.) приписывал (Verg. Georg. III, 380) скифам напитки из пшеницы и из кислых ягод рябины или один напиток из указанных составляющих [25, 180-181]. Комментатор Вергилия Сервий (Serv. Comm. ad Verg. Georg. III, 380) в конце IV в. полагал, что имелся в виду напиток типа *cervicia* (с добавлением ягод).

Данные Вергилия сопоставимы со сведениями анонимного источника конца II – начала III в. н.э., в которых упоминается об изготовлении скифами напитка из проса [7, 43-44, 149, п. 7]. Вместе с тем, основания для них справедливо рассматриваются как неясные [23, 15]. Само время указанных данных относится к периоду, когда «золотой век» скифов давно был завершён. Остатки слабеющего позднескифского населения сохранились в двух Скифиях – в позднескифском царстве в Крыму, находясь в теснейшем контакте с иными этносами и со временем попадая под власть других (сармато-аланских) правителей, и на Дунае в Малой Скифии (Добруджа), в столь же тесном иноэтничном окружении. Причем, в Малой Скифии скифы всегда были в меньшинстве, а различные источники свидетельствуют об их активном смешении с другими народами [26]. Мы не можем исключать, что скифы, всю прежнюю историю известные только как «фанаты» вина и «кумыса», на закате своей истории отошли от этих традиций, заимствуя на-

питки у своих соседей, или им просто были приписаны традиции других окружающих их народов.

Анонимный автор [27, 157-158, 161; 7, 136-137, п. 13; 28, 76] указывает на употребление скифами более крепкого, чем вино, напитка из разведенного в воде меда с добавлением определенных трав, что и по названию напитка (μελύγιον) сопоставляется исследователями с данными Гесихия о напитке «скифов» (μελίτιον) [29, 53, 58; 28, 75-77]. Для этой страны, со ссылкой на некоего Главка, произведения которого не дошли до наших дней, указывается на производство в большом количестве меда и напитка из проса. Сама страна помещается влево от Понта (Черное море). Скорее, и здесь речь могла бы идти о позднескифском населении, видимо, на Дунае, где окончательно слабевшие скифы могли воспринять напиток от соседей, с которыми еще и активно смешивались.

Но им также, повторим, могли быть приписаны и традиции других народов, тем более что для греков и римлян употребление пива было непрестижным и более характерным для бедняков и варваров. Недаром и греческий бог Дионис представлялся враждебным пиву. Также не исключено, что сообщение Главка, к которому восходят оба свидетельства Гесихия и анонима и в котором, строго говоря, нет упоминания скифов и Скифии, не относилось к этническим скифам. Полагают, что сообщение о традициях некоего оседлого народа относится к Фракии, а название напитка, имеющее параллели в сообщениях и других источников, не является скифским [28, 75-77]. Заметим, что у Вергилия Скифия охватывает пространства от Азовского моря до Дуная, что не соответствует действительности времен поэта. При таком положении речь должна идти о придунайском населении. В любом случае, традиции населения, жившего возле Дуная, никак не могут быть связаны с историей пивоварения у осетин.

К кругу сообщений о пиве прибавляют и сведения Приска V в. н.э. о скифском напитке из ячменя. Причем, сохраняя сомне-

ния в обоснованности всех перечисленных данных, при их принятии указывается, что в таком случае мы имеем дело с единственным регионом в Европе, где варили напитки сразу из пшеницы, проса и ячменя [23, 15]. Нам сложно определиться с единым регионом, который явно не относился к некогда существовавшей Скифии. Возможно, речь шла только о позднескифском населении Дуная.

Вместе с тем, определение «скифы» в то время могло прилагаться не только к этническим скифам, но и к другим народам, в том числе, родственным скифам ираноязычным сарматам и аланам, появившимся и на Дунае. Что касается сообщения Приска, то следует согласиться с исследователями [28, 77], что оно явно связано не с этническими скифами, уже навсегда сошедшими с исторической арены. Заметим, что попытки усматривать в сообщении Приска сведения об ираноязычных, как и скифы, сарматах также опровергается одной только формой названия медового напитка [30, 23-24].

Не имеет в такой связи никакого основания и указание на упоминавшееся сообщение Приска 448 г. н.э. [22, 146] о напитке из ячменя у жителей страны гуннов под названием кáцов [31, 153; 6, 52-53, 141-142; 32, 93]. Точнее, сообщение из несохранившегося труда Приска представлено в разделе «О послахах ромеев к народам» из сборника «Извлечения о посольствах», составленного по приказу Константина Багрянородного (X в.). Давние попытки связать название напитка с русским «квас» или тюркским «кумыс» уже были аргументированно отвергнуты [31, 153; 32, 94].

Формально, по сугубо фонетическим соображениям, предлагалось сближение со славянскими *ком*, *коми́на* и др. – «(виноградные) выжимки» – и с другими производными от слав. **комъ* [31, 153-154; 33, 85; 32, 94]. Полагают, что речь идет о жителях Фракии в широком смысле, т.е. о том же населении, о традициях которого писал ранее некий упоминавшийся выше Главк [28, 77]. Исследователи также справедливо отмечали, что собирательный этникон «скифы» у

Приска Панийского в соответствии с византийской «архаизирующей традицией» обозначает северных варваров вообще, без их этнического различия, а его описание их быта и вызывает «славянские» ассоциации [34, 28]. Решение о славянском источнике названия *кѣцов* слишком предположительно, не имеющее надежных оснований. Кроме того, оно обходит стороной не только сопоставление со сведениями письменных источников о напитках и их названиях у других европейских народов, но и, например, известное замечание о возможном источнике его появления [35, 465].

Подводя итог, следует констатировать, что сведения письменных источников не предоставляют никаких надежных оснований для выводов о наличии традиции пивоварения у скифов. Нет никаких подтверждений этому и в археологических материалах. Но сегодня мы можем указать на

вероятное археологическое подтверждение наличия хмелевого пивоварения у ранне-средневековых аланов. Речь идет о находке хмеля в двух деревянных мисках, сделанной в 2000 г. в катакомбе № 28 Даргавского могильника. Материалы погребения могут приблизительно датироваться IX-X вв., чем определяется время, к которому соответствующая традиция могла сложиться у аланов Северного Кавказа.

Замечательно, что это время практически синхронно периоду появления хмелевого пивоварения в Западной Европе. Вместе с тем, некоторые дополнительные наблюдения позволяют полагать, что истоки скифской и аланской традиции употребления алкогольных напитков были гораздо древнее и связаны с иными сакральными напитками, представленными в виде сомы индоариев и хаомы иранцев. Но данная тема нуждается в отдельном изложении.

1. Гаврилюк Н. А. Пища степных скифов // Советская археология. 1987. № 1. С. 21-34.
2. West S. Introducing the Scythians: Herodotus on Koumiss (4.2) // *Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft*. 1999. Bd. 56. Heft 2. P. 76-86.
3. Кисель В. А. Ритуальные сосуды и напитки скифов // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 2003. Кн. II. С. 57-63.
4. Гаврилюк Н. А. Экономика Степной Скифии VI-III вв. до н.э. Харьков, 1999, 420 с.
5. Доватур А. И., Каллистов Д. И., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982, 455 с.
6. Nelson M. Beer in Greco-Roman Antiquity. Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. June 2001. Vancouver, 2001. 400 p.
7. Nelson M. The Barbarian's Beverage. A History of Beer in Ancient Europe. London and New York, 2005. 213 p.
8. Калоев Б. А. Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин // Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе, 1967. С. 98-124.
9. Sherratt A. L. Alcohol and its alternatives: Symbol and substance in pre-industrial cultures // *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*. London and New York, 1995. P. 11-46.
10. Лелеков Л. А. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. 1979. № 3. С. 171-188.
11. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I. 601 с.
12. Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999, 393 с.
13. Шапошников А. К. Сарматские и туранские языковые реликты Северного Причерноморья // *Этимология* 2003-2005. М., 2007. С. 255-322.

14. *Bjorvand H.* The Etymology of English ale // The Journal of Indo-European Studies. 2007. Spring/Summer. Vol. 35. № 1 & 2. P. 1-8.
15. *Kunze W.* Technology Brewing and Malting. Berlin: VLB Berlin, 2004. 948 p.
16. *Алексеев С. В., Инков А. А.* Скифы: исчезнувшие владыки степей. М., 2010. 320 с.
17. *Чичинадзе З.* История Осетии по грузинским источникам. Цхинвал, 1993. 148 с.
18. *Марзоев А.* О пиве, этносе и диком хмеле Кавказа // Осетия. Свободный взгляд. Владикавказ. 26 августа 2006 г. № 93 (108). С. 12.
19. *Марзоев А.* Осетинское пиво и хмель // Пульс Осетии. Владикавказ, 2013. Октябрь. № 38 [сайт]. URL: <http://www.pulsosetii.ru/article/2651>
20. Хмельная алхимия // Слово. Владикавказ, 31 июля 2015 г. № 137 (11600). С. 5.
21. *Вайник А.* Домашнее пиво. М.; СПб., 2015. 64 с.
22. *Музафаров Е. Н., Абдрасилов БС., Алферов В. А.* Очерки по истории биотехнологии. Учебное пособие. Тула, 2013. 359 с.
23. *Nelson M.* The Geography of Beer in Europe from 1000 BC to AD 1000 // The Geography of Beer. Regions, Environment, and Societies. New York-London, 2014. P. 9-21.
24. *Nelson M.* Did Ancient Greeks Drink Beer? // Phoenix. Spring-Summer 2014. Vol. LXVIII. № 1-2. P. 27-46.
25. *Virgil.* With an English Translation by H. Rushton Fairclough. In two volumes. London: William Heinemann, New York: G. P. Putnam's sons, MCMXXX. Vol. I. P. XIV+571.
26. *Андрух С. И.* Нижнедунайская Скифия в IV-начале I в. до н. э. (Этно-политический аспект). Запорожье, 1995. 206 с.
27. The Oxyrhynchus Papyri. Part XV. Edited with translations and notes Bernard P. Grenfell, Arthur S. Hunt. With five plates. London: Oxford University Press, 1922. P. X+250.
28. *Иванчик А. И.* К вопросу о скифском языке // Вестник древней истории. 2009. № 2. С. 62-88.
29. *Витчак К. Т.* Скифский язык: опыт описания // Вопросы языкознания. 1992. № 5. С. 50-59.
30. *Трубачев О. Н.* Языкознание и этногенез славян (Окончание) // Вопросы языкознания. 1984. № 3. С. 18-29.
31. *Дерффер Г.* О языке гуннов // Научный Татарстан. 2011. № 4. С. 183-190.
32. *Гиндин Л. А., Иванчик А. И.* Приск // Свод древнейших письменных источников о славянах. 1994. Т. I. С. 81-96.
33. *Гиндин Л. А.* К хронологии и характеру славянизации Карпато-Балканского пространства (по лингвистическим и филологическим данным) // Формирование раннефеодальной славянской народности. М., 1981. С. 52-96.
34. *Бибииков М. В.* BYZANTINOROSSICA: Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004. Т. 1. 736 с.
35. *Трубачев О. Н.* Две болгарские этимологии. Самодива. Момчил // Исследования по славянскому языкознанию. Сборник в честь шестидесятилетия профессора С. Б. Бернштейна. М., 1971. С. 458-465.

ФОРМЫ ВЗАИМОПОМОЩИ В ТРАДИЦИОННОЙ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ОСЕТИН

Р. П. Кулумбегов

Значительная часть земледельческих работ в полеводстве осетин осуществлялась силами отдельных семей. Вместе с тем они не всегда могли справиться в полном объеме с полевыми работами. Причин было много: нехватка рабочих рук для некоторых трудоемких операций, отсутствие инвентаря, необходимость в скорой уборке урожая, недостаток в тягловой силе и т.д. Эти факторы привели к возникновению в земледелии осетин трудовой кооперации. Было распространено три вида кооперации труда и организации взаимопомощи, известных как æххуыс, зиу, цæдис.

Ключевые слова: земледелие, формы кооперации и взаимопомощи, пахота.

Substantial part of the agricultural works in field husbandry of Ossetians was carried out by single households. However, they did not always cope with the full volume of the fieldwork. There were many reasons: shortage of manpower for some labor-intensive operations, absence of equipment, necessity for rapid harvesting, lack of draught force for soil tillage, etc. These factors led to the emergence of labor cooperation in agriculture of Ossetian people. Three types of cooperation and mutual aid organization were spread known as ækhkhuis, ziu, tsædis.

Keywords: husbandry, cooperation and mutual assistance forms, ploughing.

Составляющими трудовых процессов в Осетии были рабочая сила, тягловый скот и сельскохозяйственные орудия. От наличия каждого из этих элементов зависела возможность успешной организации труда и получение хороших результатов сельскохозяйственной деятельности.

Значительная часть земледельческих работ в полеводстве осетин осуществлялась силами отдельных семей. Вывоз удобрений, очистка пашен, пахота, сев и т.д. по возможности производились каждой семьей самостоятельно. В полевых работах участвовали практически все работоспособные члены семьи. Вместе с тем отдельные семьи не всегда могли справиться в полном объеме с полевыми работами. Причин было много: нехватка рабочих рук для некоторых трудоемких операций, отсутствие инвентаря, необходимость в скорой уборке урожая, недостаток в тягловой силе и т.д. Эти факторы привели к возникновению в хозяйственном быту земледельческого населения трудовой кооперации [1, 18].

Кооперирование трудовых затрат давало возможность совместно использовать рабочий инвентарь и широко практико-

вать коллективный труд, что в конечном счете приводило к повышению общего уровня эффективности земледельческой деятельности.

Обычай взаимопомощи, являясь одной из форм коллективного труда, был основан на взаимной компенсации труда его участников. Благодаря существованию трудовой взаимопомощи каждый член общества мог рассчитывать на поддержку родственников и односельчан, готовых по необходимости прийти на помощь нуждающимся [2, 71].

В хозяйственной деятельности осетин было распространено три вида кооперации труда и организации взаимопомощи, известных как æххуыс, зиу, цæдис. Все эти разновидности имели в своей основе добровольный, бескорыстный и одновременно обязательный характер организации [3, 71].

Æххуыс – под этим названием в полеводстве осетин существовала простейшая форма организации коллективного труда. В. И. Абаев в историко-этимологическом словаре раскрывает содержание этого слова, как «помощь» [4, 225]. Действительно этим понятием определялась помощь во время полевых работ, осуществляемая

родственниками или односельчанами. Различали две разновидности этой формы организации труда. Одна предусматривала безвозмездную помощь неимущим (*магуыртæн æххуысс*), другая – совместный труд, основанный на взаимопомощи (*æххуысс*).

Первая разновидность представляла безвозмездную трудовую помощь несостоятельным членам общества – вдовам, сиротам, старикам, т.е. тем, кто по той или иной причине был неспособен справиться с полевыми работами самостоятельно.

Организацию *æххуысс* брал на себя один из влиятельных старейшин селения. На одном из общесельских сходов – *ныхасе* – он поднимал вопрос о необходимости оказания помощи нуждающимся. По взаимному согласованию определялся конкретный срок, комплектовался состав участников, обсуждалась обеспеченность инвентарем. Накануне назначенного дня несколько молодых людей обходили жителей села и извещали о предстоящем выходе на пашни нуждающихся. Отказаться от помощи неимущим считалось делом позорным [5].

Объем рабочей силы и инвентаря подбирался с таким расчетом, чтобы окончить работу за один день. Специально выбранный старейшина (*хистæр лаг*) организовывал трудовой процесс и контролировал качество выполняемой работы. Участники помощи не требовали от владельцев участка даже угощения. Еду они приносили с собой, либо кто-нибудь из односельчан обеспечивал их обедом. В последнем случае этот человек мог не участвовать непосредственно в трудовой деятельности.

Иногда такая помощь – обычно вдовам и сиротам – оказывалась только силами родственников. В этом случае близкие родственники сами договаривались между собой и определяли день и способ оказания помощи в полевых работах. Такой вид помощи был известен под названием *хастæджыты æххуыс* (букв. помощь родственников) [6]. Однако зачастую нуждающиеся либо не имели родственников, либо даже их помощи было недостаточно, и тог-

да устраивалась описанная выше помощь *æххуысс* с участием односельчан.

Еще один вид трудового объединения, основанного на взаимопомощи *æххуысс*, определялся нехваткой в отдельных хозяйствах рабочей силы и инвентаря. Трудовое объединение организовывалось в том случае, если объем полевых работ не требовал большого числа работников и значительных трудовых затрат. В том случае объединялись несколько ближайших соседей, либо кунаки. Зачастую большую роль играли личные симпатии. На этот случай бытовала поговорка: «*Чи кæй уарзы уымæ цагдис кæны*» – «Кто кого любит, с тем и работает в супряге» [11]. Число работников не превышало 2-4 человек. Работа производилась попеременно на землях каждого из участников трудового объединения.

Для оказания любой помощи в полевых работах выбирали один из дней недели, когда согласно обычаям возбранялось работать. Такими днями – *барысчы бон* – были суббота, воскресенье. Работали в течение одного дня, от зари до захода солнца с перерывами для приема пищи. Но были и некоторые особенности. В Челиатском ущелье Южной Осетии помощь неимущим была известна под названием *æзæрзиу*, здесь работали в любой из дней, но после обеда и только по окончании работы на своем поле. В этом случае участники взаимопомощи шли прямо со своих пашен со своим инвентарем и рабочим скотом и обрабатывали участки неимущих.

Если часть полевых работ могла быть выполнена силами отдельных семей или с привлечением небольшого количества помощников со стороны, то такие трудоемкие процессы, как жатва, вывоз урожая, обмолот и т.д., требовали большого количества рабочих рук. Поэтому в этом случае организовывался совместный трудовой процесс – *зиу*, предусматривающий привлечение значительного количества рабочей силы и инвентаря. *Зиу*, в отличие от простого вида коллективного труда *æххуысс*, представлял собой взаимопомощь с обязательным предварительным приглашением и вознаграждением в виде угощения е-

участникам.

Организация *зиу* происходила по общей схеме. За несколько дней до определенного срока глава семьи или один из членов семьи мужского пола обходил селение и приглашал людей на *зиу*. В отличие от простой формы *æххуыс* участниками *зиу* могли быть жители других сел. В этом случае туда посылали специального глашатая. Нам встречалась и более простая форма оповещения. В Гудисском ущелье Южной Осетии устроитель *зиу* выставлял возле своего дома шест с цветным флажком. По этому знаку желающие принять участие в работе приходили к устроителю и узнавали, каков характер предстоящей работы и каковы сроки проведения *зиу* [7].

В описании Н. Дубровина мы находим интересные детали: «Осетин работает в пятницу или в субботу только в случае крайней нужды. По субботам допустима работа только в *зиу*. *Зиу* – работа по приглашению, без вознаграждения. Женщин приглашали на жатву, мужчин на косьбу. *Зиу* устраивали зажиточные люди только тогда, когда не хватало собственных рабочих рук. Устроитель *зиу* готовил много пива и водки, в субботу рано утром обходил всех и приглашал на *зиу*. Приглашаемые, не задерживаясь, шли на работу. Вечером их как следует угощали» [8, 338].

В день проведения *зиу* участники собирались возле дома устроителя и под его предводительством отправлялись к месту работы. Значительную часть участников *зиу* составляли родственники устроителя и члены патронимии. Родственная основа этого вида коллективного труда является отличительной чертой взаимопомощи [9, 17]. Другую часть составляли односельчане и жители соседних сел. Обязательным условием было и участие молодежи, которая создавала оживленную атмосферу трудового процесса.

Обычно *зиу* устраивался во всех случаях, когда был необходим коллективный труд: в полеводстве, при строительстве дорог, домов, мостов и т.д. Мы остановимся на практике *зиу* в полеводстве.

Чаще всего *зиу* устраивался при жатве

хлебов. В высокогорье на жатву приглашались как женщины, так и мужчины. При этом устраивались соревнования заранее выделенных групп работников, состоящих из 4-5 человек. Для тех, кто заканчивал быстрее жать свою часть нивы, на конце поля ставилось отдельное угощение.

Жатва (*хуымгардан*) в нагорной полосе Осетии производилась исключительно серпами, а коса использовалась только при снятии полегших хлебов. Работа серпом, хотя и давала возможность избежать больших потерь зерна, была крайне трудоемкой. Жнецу *хуымгардаг* приходилось работать в течение многих часов в согнутом состоянии, что приводило к быстрому переутомлению. Кроме того, работа на солнцепеке требовала больших физических усилий. Нередки были головокружение и обмороки, особенно у женской половины участников трудового процесса.

Если уборку хлебов производили косой, то *зиу* растягивался на несколько дней. В первый день устраивали *лагты зиу* (букв. *зиу* мужчин), обычно в пятницу. Косьба была тяжелым делом, поэтому ею занимались исключительно мужчины. На следующий день на подборе скошенного хлеба устраивался *устыты зиу* (букв. *зиу* женщин). Считалось, что рутинный процесс подбора хлебов лучше всего подходит для женщин. И, наконец, в последний день, когда ставились стога, организовывался *иумийиаг зиу* (букв. совместный *зиу*). Здесь на стоговании хлебов работали вместе и мужчины, и женщины.

Несмотря на все трудности, именно жатва считалась наиболее радостным и ожидаемым событием. Ведь только теперь можно было увидеть воочию урожай, который колосился спелыми, желтыми нивами. Во время жатвы взрослые приучали подростков к работе в поле. Помогать на уборке хлебов разрешалось уже с 10-12-летнего возраста. Для подростков, вышедших в первый раз на жатву, местные кузнецы делали небольшие серпы.

Зиу устраивался и при вывозе урожая. Те из участников, кто имел такую возможность, прибывали с быками, арбами, саня-

ми, другие участвовали личным трудом. Транспортировка начиналась с утра и продолжалась до позднего вечера. При вывозе урожая устраивался своеобразный конкурс на лучшую упряжную пару. Хозяин быков, перевезших наибольшее количество груза, получал небольшой приз. В *зиу* по вывозу урожая участвовали только мужчины и подростки.

Вывоз урожая (*ласантæ*) начинался только после уборки и просушки всех хлебов. В высокогорье для этого использовались преимущественно сани, а на крутых склонах плетеные корзины. При перевозке урожая сани их полозья быстро изнашивались. Поэтому земледелец был вынужден для каждой саней готовить до шести пар сменных полозьев. В низменных местах и в предгорье для перевозки хлебов применяли небольшие горские арбы (*багалаг уардайттæ*). На равнине для вывоза урожая использовали большие арбы. При этом, чтобы увеличить объем перевозимого хлеба, на них наращивали борта.

Урожай в стогах свозили к гумнам и здесь выстраивали в ряд на специальной площадке (*æфтауц*). Пока все стога не привозились в село, молотью не начинали. При проведении *зиу* на обмолоте хлебов участники приходили со своим инвентарем и рабочим скотом. Обмолот производился мужчинами, а веяние и лушение зерна – женщинами.

Коллективная взаимопомощь организовывалась и при вывозе навоза на пашни. Иногда пахотный участок земледельца, особенно в горах, находился на значительном удалении от населенного пункта. По этой причине такие земли оставались без удобрения и давали мало урожая. Однако земледелец все же старался вывезти туда удобрения и сделать такие пашни урожайными. Чтобы получить возможность доставить удобрения на большое расстояние, он устраивал *фаджысы зиу* (букв. *зиу* навоза). В среднем требовалось до 20 саней или арб и 25-30 человек. Те из работников, участвующих в *зиу*, которые не имели рабочего скота, участвовали в погрузке личным трудом (*лаггай æххуыс*)

или погонщиками. В зависимости от расстояния до пахотного участка делали от одной до двух возок.

Лучшим временем для вывоза удобрений считались поздняя осень, период зимних холодов и ранняя весна. Это были промежутки в хозяйственной деятельности земледельца, когда он был сравнительно свободен, ибо осенние полевые работы завершены, а к весенним еще не приступали. Каждая природно-хозяйственная зона региона имела свои особенности в сроках вывоза удобрений. В горной полосе основной вывоз производился в январе-феврале, когда оттаявший за день снег покрывался по утрам крепкой коркой снежного наста (*дзода*).

В предгорной полосе доставка удобрений на пашни осуществлялась весь осенний период и ранней весной. Основным средством транспортировки были сани (*дзонигъ*) и небольшие горские арбы (*уардон*), а на равнине – и большие арбы.

Вывоз на пашни удобрений и их внесение требовали от земледельца больших трудовых затрат, «ибо работа эта, при крутизне горных подъемов и спусков, настолько тяжела, что в 2-3 дня может заморить самого здорового человека» [10, 59]. Поэтому устройство *зиу* позволяло проводить полевые работы без чрезмерного напряжения.

Особенностью *зиу* как формы коллективного труда было то, что сам организатор был обязан принять участие в случае организации *зиу* другими членами общества. Те же, кто обычно участвовал в *зиу*, не могли рассчитывать на помощь со стороны других. На организацию *зиу* во многом накладывало отпечаток социально-экономическое неравенство. Малоимущий земледелец не мог пригласить на *зиу* большое количество участников, так как не имел возможности выставить соответствующее количество угощения. В этом отношении зажиточная прослойка могла привлекать значительное количество рабочих рук и осуществлять больший объем работ. Несмотря на это, и богатый, и бедный должны были личным трудом участвовать в *зиу*.

Интересный обычай при организации *зиу* нам удалось зафиксировать в истори-

ческом районе Южной Осетии Урс-Туалта. Так, в селении Ходз, как и везде в Осетии, практиковалось выставление угощения всем участникам взаимопомощи. Скотина забивалась с утра, а ее шкура расстилалась у входа во двор устроителя *зиу*. Каждый участник помощи – *зиууон* – должен был пройти по ней, при этом хозяин дома встречал своих добровольных помощников лично. Встав на шкуру животного, участник *зиу* обращался с приветствием к организатору, желая ему благополучия в доме и успешного завершения мероприятия. Хозяин дома в свою очередь высказывал ему признательность за участие во взаимопомощи. После этого помощник проходил во двор, за ним следовал другой [11].

В этом ритуале мы видим отголосок скифского наследия в осетинских традициях. Так, у Геродота есть описание организации военного похода у скифов. «Если скиф не мог справиться со своими врагами в одиночку, то он убивал быка, варил его мясо, а шкуру расстилал и садился на нее с заломленными руками. Каждый желающий мог подойти, взять кусок мяса, и, встав одной ногой на шкуру, поклясться привести с собой определенное количество воинов. Таким образом набиралось довольно большое количество воинов, чтобы отомстить обидчику», – указывает древний автор [12, 236].

Очевидно, что элементы обычаев формирования отряда воинов и группы участников *зиу* здесь переключаются по причине общности своей сути – добровольного участия в коллективном деле.

Еще одной формой взаимопомощи у осетин является организация взаимопомощи при пахоте. Эта разновидность коллективного труда именовалась *цадис* (букв. союз). Супруги носили и другие названия: *амцадис*, *цадамбал*, *галамбал*, *цадисамбал*, а сама вспашка общими усилиями – *цадисай хуым канын* (букв. пахать союзом).

Необходимость своевременного завершения того или иного цикла полевых работ, острая нехватка в хозяйстве рабочей силы и полного комплекта орудий и, наконец, простое отсутствие в семьях дееспособных мужчин – все это вызвало появление различных форм такой кооперации труда. Существовали даже понятия, обозначающие отсутствие какого-либо элемента полеводческой деятельности: рабочего скота – *анæггал хæдзар* (букв. дом без быка), отсутствие инвентаря – *анæкусаггарз* (букв. без орудий труда); не имеющих плуг называли *анæгутон хæдзар* (букв. дом без плуга) [13, 150]. Лишь считанные семьи были обеспечены полным комплектом инвентаря и тягловой силой. Такие редкие в Осетии хозяйства именовались *хæдгутон* [14, 149].

Каждая природно-хозяйственная зона имела свои особенности коллективной трудовой деятельности, обусловленные как особенностями почвы, орудий труда, так и уровнем социально-экономического развития общества [15, 29]. Организация супруг предпологала совместную обработку земли всех ее участников, с привлечением общего инвентаря и тягловой силы.

Небольшие масштабы земледелия, например, в высокогорной полосе определили несложный характер организации совместной пахоты. Здесь земля обрабатывалась легким пахотным орудием *дзыбыр*, не требующим большого количества обслуживающего персонала и тягловой силы. Да и сами пахотные участки были невелики, поэтому не требовали больших трудовых затрат. В силу этих обстоятельств часть крестьянских дворов могла обрабатывать свои земли самостоятельно.

Тем не менее, организация коллективного труда при пахоте – супруги – в высокогорье было распространенным явлением. В супруги здесь объединялись малые семьи. Такие семьи, образовавшиеся при разделе больших семей, после выделения редко имели необходимое количество инвентаря и рабочего скота. Поэтому зачастую они не были в состоянии обработать самостоятельно свои пашни. Пахотное орудие *дзыбыр* по причине простоты конструкции имело практически в каждой семье. Проблема возникала главным образом из-за отсутствия рабочего скота.

К. Хетагуров отмечал: «Осетины, имею-

К. Хетагуров отмечал: «Осетины, имею-

щие только по одному быку, вступают между собой в товарищество на время полевых работ, а не имеющие совсем рабочей скотины, возмещают прокат быков каким-нибудь личным трудом» [16, 338].

Помимо описанного Хетагуровым обычая имелись и другие формы аренды рабочего скота. Например, нуждающийся человек брал быка на весь период полевых работ, а взамен обязывался содержать этого быка в течение всей зимы. В другом случае за использование тягловой силы земледелец обязывался брать на стойловое содержание одну корову владельца быка. Эти разновидности аренды рабочего скота, известные под названием *стур ласкъ*, были широко распространены по всей Осетии. Подобные традиции использования рабочего скота были известны в соседних регионах Грузии и Северного Кавказа [17, 247; 18, 38].

Однако земледелец стремился все же получить тягловую силу посредством организации супряг. Отличительной чертой супряг высокогорья являлось ненормированное распределение труда среди ее участников. В супряге ее члены могли быть представлены как равным количеством инвентаря или рабочего скота, так и только одним быком или просто личным трудовым участием [15, 26].

Всем обрабатывали равное количество земли. Если же у кого-либо пахотной земли оказывалось несколько больше, то хозяин этой пашни мог выставить отдельное угощение. Дополнительную работу при этом производили только после окончания общей равной пахоты.

Если же надел был значителен, то хозяин участка должен был возместить дополнительный труд остальных супряжников помощью им в каких-либо других работах или услугой: помочь заготовить дрова, одолжить арбу, рабочего быка, участием в строительстве дома, ограды и т.п.

Это последнее правило было широко распространено в горном полеводстве Кавказа и считается проявлением архаичных форм, так как имущественное неравенство еще не влияет на распределение норм па-

хоты и обработка земли производится по фактическому требованию, а не пропорционально участию членов трудового союза [19, 408].

В то же время в селах, расположенных в местности Урс-Туалта при организации супряги было правило: вспахивать землю вне зависимости от ее количества всем участникам трудового объединения и без дополнительных условий. Необходимо было только определить очередность пахоты.

В районах применения плуга *гутон* супряги носили более сложный характер. Это было связано с тем, что не все семьи могли позволить себе иметь плуг, особенно его железные части; при пахоте плугом требовалось несколько пар рабочего скота и значительное количество обслуживающего персонала. Лишь отдельные состоятельные земледельцы обладали как плугом, так и необходимым количеством тягловой силы. Однако даже при наличии такого комплекта *хадгутон* (букв. самостоятельный плуг) земледелец был вынужден привлекать рабочие руки со стороны. В супряге каждый ее член принимал определенное участие, в зависимости от своих возможностей. Здесь общее понятие *цагдис* разделялось в зависимости от организации.

Если основной целью объединения в супряге был плуг, то такое объединение называли *аьгутон*. Плуг *гутон*, по сравнению с ралом-*дзыбыр*, является по своей конструкции более сложным орудием, и, в отличие от *дзыбыр*, имелся не в каждом хозяйстве.

Второй разновидностью супряг *галицагдис* было объединение с привлечением преимущественно рабочего скота. В упряжи плуга-*гутон* уже была не одна пара волов, как при пахоте ралом-*дзыбыр*, а две и три пары рабочего скота. Понятно, что такое количество быков из крестьян могли иметь лишь единицы.

Однако основным видом супряг было участие как плугом и тягловой силой, так и инвентарем и личным трудом. При этом участники *цагдис* получали количество дней пахания пропорционально участию в супряге.

Еще один вид супряги был связан с применением большого предкового плуга *дыууæбазырон гутон*. Обработка большим передковым плугом производилась исключительно посредством супряг. Это объяснялось опять же тем, что такой плуг был редким в хозяйстве осетин. Кроме того для пахоты таким плугом требовалось значительное количество тягловой силы. Таким образом, выставить большой плуг с необходимым комплектом рабочего инвентаря и рабочего скота редко кто был в состоянии. Только семейная община своей структурой, системой распределения труда, численностью работоспособных членов с возможностью увеличения поголовья рабочего скота могла обойтись при обработке земли своими силами [20, 68]. Однако в предгорной полосе Осетии, где в основном использовался передковый плуг, преимущественно была распространена малая семья. Это были те семьи, которые после выделения из больших семей, переселились из горных ущелий на равнину.

Продолжительность периода супряги, в течение которого обрабатывалась земля всех членов объединения – *боннымæи*, – зависела от норм, определенных долевым участием членов трудового объединения. При этом учитывалось количество рабочей силы, инвентаря и т.д. При пахоте *ралом-дзыбыр*, как уже отмечалось, супряги носили ненормированный характер. При вспашке плугами в течение длительной практики коллективного труда складываются определенные стандарты размеров вознаграждения, одна норма предполагала один день пахоты – *иу бон*. Так, за участие в супряге хозяину плуга *гутон* полагалось вспахать один день, столько же пахарю, погонщику и за использование каждой пары быков. Но имела место и иная дифференциация норм пахоты. В ряде сел Цхинвальского и Знаурского районов нами фиксировалось выделение дней пахания не за весь плуг, а за его отдельные части. Так, владельцу резца плуга и лемеха полагалось вспахать по одному дню за каждую из этих железных частей. Дополнительный день вспашки полагался

за кожаный ремень, которым соединялись ярма с плугом [21].

Например, если хотели пригласить опытного пахаря, или использовать хорошую упряжную пару, то нормы вознаграждения увеличивались в два раза [22]. Кроме того, норма супряги могла быть увеличена при использовании труда вспомогательного персонала: пастухов, кузнецов, подростков, выполнявших различные поручения, и т.п. В этом случае на каждого из перечисленных полагалось не более половины дневной нормы пахоты.

Общая продолжительность периода супряги зависела и от характера обрабатываемого участка (залежь, целина, пар). В зависимости от этого, изменялось количество тягловой силы и обслуживающего персонала. С учетом всех отмеченных особенностей, продолжительность периода супряг колебалась от 9 до 16 дней.

Во время работы в супрягах существовал свой режим труда, отдыха и питания. Работа начиналась с рассвета и продолжалась до вечера. В высокогорной полосе пахали обычно только до обеда, так как после производили сев. Важную роль играл контроль над процессом совместной пахоты. Обычно это поручалось пахарю. Пахарь составлял упряжь плуга, следил, чтобы нагрузки распределялись на всех быков в упряжи равномерно, и совместно с другими участниками определял объем работы на день.

Погонщики, обычно мальчики, отвечали за свои упряжные пары. Необходимо было следить за тем, чтобы быки не перетерли шеи, не сбивались с ходу и т.п. Мальчики же поочередно бывали и ночными пастухами.

Перед первым перерывом на завтрак (*аходагн*) необходимо было вспахать определенную площадь земли. Пищу обычно готовил тот член супряги, на участке которого производилась вспашка. Ближе к полудню делали перерыв на обед (*сихор*). Обед был продолжителен, поэтому в это время быков распрягали и задавали им корм. В это же время производилась перестановка быков в упряжи и под ярмами. Кроме того, в течение дня, в зависимости от погодных условий

(жара, дождь), пахоту прерывали на некоторое время. Плуг просто останавливали, пока быки переводили дух, погонщики подправляли упряжь, плугарь регулировал и очищал от комьев земли плуг.

К вечеру заканчивали пахоту и выпрягали быков, передавая их ночным пастухам. Если пахотный участок был рядом с селом, то плуг, погрузив на арбу, везли домой. В противном случае кто-либо из участников оставался в поле сторожить плуг и упряжь.

Взаимопомощь у осетин продолжала существовать в форме организации труда до недавнего времени. Интересное свидетельство об этом приводит А. Магометов. Событие, о котором пойдет речь, относится к первым годам советской власти. В разорение и запустение пришло хозяйство вдовы с малолетними детьми. Дом ее стал разваливаться, усадьба не была огорожена, не было дров, некому было вспахать участок. И вот однажды она смотрит, как во двор к ней въезжает целая вереница подвод, груженых дровами и хворостом. За подводами следует большая группа мужчин. Поняв, в чем дело (сельчане устроили для нее зиу), она пришла в ужас: у нее ведь не было ничего, чем бы она могла угостить сельчан, согласно обычаю. Пока вдова хлопотала во дворе, в ее хату с другой стороны зашла такая же группа женщин, каждая из которых принесла с собой *хуын* – пироги, отварную курицу, напитки и пр. Сюрприз, устроенный для нее сельскими женщинами, имел целью избавить ее от расходов на угощение после окончания работы, задуманной сельчанами, а главное, от переживаний, что она не могла принять гостей – *зиуаэттае*. За какие-нибудь несколько часов крестьяне возвели забор из плетня вокруг усадьбы, починили и отремонтировали дом, во дворе привели в порядок все, что требовало применения физической силы. К этому времени к дому еще подошла новая группа мужчин, погонявших впереди несколько пар быков и лошадей в плужной упряжке. Оказывается, они возвращались с поля, где они уже вспахали и засеяли участок вдовы, рассказывает А. Магометов [3, 447].

Таким образом, как показывает этнографический материал, в полеводстве осетин существовало три вида отличающихся друг от друга трудовых объединений. Каждое из них занимало определенное место в процессе организации коллективного труда. *Æххуыс* представлял собой трудовое объединение при простых полевых работах, не требующих значительных трудовых затрат, инвентаря и рабочего скота. Одна из его разновидностей являлась средством оказания помощи неимущим членам общества на безвозмездной основе. Вторая разновидность – *зиу* – создавалась на время всевозможных трудоемких работ, обязательно с предварительным приглашением и предусматривающее обязательное ответное участие в чужом *зиу*. И, наконец, третье трудовое объединение – *цадис* – связано исключительно с пахотой. В его основе лежит более сложная организация, которая проявляется в существовании определенной системы компенсации трудового участия.

Этнографический материал подтверждает мнение о том, что подобные временные объединения людей, тягловой силы и пахотных орудий возникают в период распада семейной общины [23, 209]. Малые семьи, выделившиеся из большой патриархии, уже не владели в полной мере необходимым количеством инвентаря, тягловой силы и рабочих рук.

В этнографической литературе супряги иногда рассматриваются как одно из средств эксплуатации зажиточными слоями труда сельской бедноты [1, 34]. Действительно, состоятельные люди, имея инвентарь и рабочий скот, в определенной мере получали преимущество при пахоте в супрягах. Тому, кто имел большую долю в составлении супряги, обрабатывали соответственно и больше земли. Но в то же время с помощью скота и инвентаря состоятельных участников свои наделы могли обработать и те малоимущие участники трудового объединения, которые участвовали в супрягах только личным трудом.

1. *Робакидзе А. И.* Некоторые черты горского феодализма на Кавказе // Советская этнография. 1978. № 2. С. 45-50.
2. *Калоев Б. А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., 1967.
3. *Магомедов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
4. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
5. Полевой материал: *Худалов Саханджери Махаматович*, 90 лет, с. Архон, РСО-А, 2002 г.
6. Полевой материал: *Гацоев Николай Алексеевич*, 71 год, с. Тиб, РСО-А, 1983 г.
7. Полевой материал: *Гогичев Элиоз Григорьевич*, 75 лет, с. Кларс, РЮО, 1989 г.
8. *Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб, 1871. Т. I. Кн. 1.
9. *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа: исследования и материалы. М., 1961.
10. *Лавров Д. Я.* Заметки об Осетии и осетинах // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1989. Кн. 4. С. 37-99.
11. Полевой материал: *Мамиев Данил Пирузович*, 71 год, с. Ходз, РЮО, 1989 г.
12. *Геродот.* История. М. АСТ Москва, 2006.
13. *Тедеев Г.* Термины, связанные со вспашкой // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Цхинвали, 1969. Вып. 16. С. 133-155.
14. *Калоев Б. А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.
15. *Бжания Ц. Н.* Из истории хозяйства и культуры абхазов (исследования и материалы). Сухуми, 1973.
16. *Хетагуров К.* Собрание сочинений. Владикавказ, 2000. Т. 1.
17. Народы Кавказа / Под редакцией *М. О. Косвена*. М., 1960. Ч. 1.
18. *Геладзе Т. Ш.* Формы организации труда в полеводстве // Вестник музея Грузии. 1972. Вып. XXIX. С. 37-41.
19. *Робакидзе А. И.* Супруги как форма эксплуатации в дореволюционной Грузии. Тбилиси, 1951.
20. *Харадзе Р. Л.* Грузинская семейная община. Тбилиси, 1961. Т. II.
21. Полевой материал: *Гогичев Тути Дзибаевич*, 73 года, с. Кларс, РЮО, 1989 г.
22. Полевой материал: *Кулумбегов Георгий Политович*, 82 года, с. Гвиргвина, РЮО, 1997 г.
23. *Гаглоева З. Д.* Земледельческие орудия южных осетин // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Цхинвали, 1957. Вып. 8.

КАЛУШ И ЧОПА / ЦОППАЙ. БАЛКАНО-КАВКАЗСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ*

Р.Г. Нейкова

Статья представляет собой еще одно исследование балкано-кавказских фольклорных параллелей и предлагает новый взгляд на балканский ритуал Калуш, сопоставляемый с северокавказским Чопа / Цоппай. Наличие ранних и родственных типов религиозности в фольклорном наследии Причерноморья вполне предсказуемо среди потомков индоиранцев (скифов, сарматов, алан) и других индоевропейских общностей, имеющих сегодня различные языки и верования. В обоих фольклорных явлениях (Чопа / Цоппай, Калуш) очевиден общий архаичный контекст, выраженный в мифо-ритуальных представлениях и схожих поведенческих моделях обрядовости (в представлениях о Верховном боге-громовержце; о переходе / невозвратности «нетрадиционных» покойников и людей в пограничном психосоматическом состоянии, которые считаются избранниками и посредниками; в музыкальной символизации обрядовой среды). Именно этот контекст ведет к проекциям мифического времени и обучению в мифо-логосе, т.е. к попыткам возрождения обрядов, чей «финал», однако, уже давно прозвучал. В большой степени данная статья и о том, какой ритуальности не следует «обучать».

Ключевые слова: Калуш, Чопа, Цоппай, болгаро-кавказские фольклорные параллели, миф, ритуал.

This text presents another study of the Balkan-Caucasian folklore parallels and suggests a new viewpoint about the Balkan ritual Kalush from the perspective of the North Caucasian Chopa / Tzopai. The existence of early and related types of religiosity in the folklore heritage in the Prepontian territories is quite predictable among the descendants of the Indo-Iranian (Scythian-Sarmatian, Alan) and other Indo-European communities though today they have different languages and faiths. In both folklore manifestations (Chopa / Tzopai, Kalush) a common archaic context is visible in myth-ritualistic ideas and similar behavioral models of rituality (in the ideas about the Superior thunder god; about a transition / and transience – of the nontraditional deceased and of people in marginal psychosomatic state, believed to be the chosen ones and mediators; in the music symbolization of the ritual environment). This context namely leads to the projections of the mythical time and training within mytho-logos, whose «finalis», however, was heralded long ago. Furthermore, this text is about rituality not recommended for «training».

Keywords: Kalush, Chopa, Tzopai, Bulgarian-Caucasian folklore parallels, myth, ritual.

Предисловие

Настоящая статья является очередным исследованием балкано-кавказских фольклорных параллелей, которое я начала

несколько лет назад и продолжила полевыми экспедициями на Северном Кавказе и к югу от Главного Кавказского хребта (в 2005, 2006, 2010 гг.). Здесь я предлагаю но-

* Перевод осуществлен по изданию: Нейкова Р. Калуш и Чопа / Цоппай. Балкано-кавказские фольклорные параллели // Български фолклор. София: Ин-т за фолклор при БАН, 2012. № 1. С. 99-130. Переводчики: Инал Плиев («Предисловие», «Чопа / Цоппай»), Вячеслав Иванов («Калуш», «Пересекающийся звук», «Приложения №№ 1, 2»). Публикуется с сокращениями. Редактор русского перевода Анзор Дарчиев. Выражаем благодарность Аслану Кудзаеву за помощь в подготовке данной публикации.

вый взгляд на балканский обряд Калуш – сквозь призму северокавказского *Чонал Цоптай*. Поскольку добросовестные исследователи уже тщательно и всесторонне изучили параллели русалий и калушарей с индоевропейской «древностью» Запада, думаю, что пришло время обратить взор и на Восток, к тому же, не очень далеко, на часть того векового двустороннего «коридора», основополагающая роль которого в формировании западной культуры не вызывает сомнений. Впрочем, устойчивость и непрерывность древних священных топосов и веры в различных культурно-языковых общностях в Юго-Восточной Европе хорошо подтверждена и фракологами для Балкано-Анатолийского региона [1]. Уже накоплено значительное количество источниковедческих, этнографических и археологических материалов для сопоставительного исследования северных припонтских земель с некоторыми внутренними регионами.

Известно, что формирование контактных зон в этих местах не прекратилось в послеантичный период, и в более поздние века там все еще заметны родственные черты независимо от религиозных инноваций, изменений в генетическом фоне, археологических картах и пр. По поводу соприкосновения различных типов веры, религиозности, материальной культуры и пр. еще раз повторю, что раннесредневековое болгарское государство выковано на земле Северного Кавказа и Приазовья (его этническое становление, формирование государственной идеологии, религиозность и т.д.) в тесном контакте и обмене с местными традициями. После VII в., перемещаясь постоянно на Балканы, болгары становятся очередным фактором взаимодействия между северо-восточными, северными и западными припонтскими землями. И в поисках стадильно ранних уровней в унаследованной и обновленной фольклорной традиции на Балканах особенно важны сопоставительные фольклорные исследования ряда народов, которые находились в прямой досягаемости и делят общее культурно-историческое прошлое от эпохи ран-

него средневековья до наших дней – болгар, эллинов / греков, влахов, *οκλαβίνας* / склавинов (после XVII в. – славян), балкарцев, карачаевцев, осетин-алан, вайнахов и др. Несмотря на разную социально-политическую судьбу этих народов, среди них распознаются **общие, параллельно сохраненные, более древние пласты фольклорно-религиозной обрядности**, которые излучаются синхронно **от материальных и духовных уровней** фольклорного наследия. Процессы этнокультурного обмена видны и в недвусмысленном субстрате **индоиранского и индоевропейского типа религиозности**, проявленном диахронически в верованиях различных общностей, через различные персонификации и локальные обрядовые проявления. И, надеюсь, ясно, что какое бы то ни было сопоставительное исследование «древности» в фольклорной памяти Балкано-Кавказского пространства обречено, если его проводить «по территориям современных политических границ между государствами» [2, 49, 64]. Это все остается пожеланием как для некоторых балканских академических кругов, так и для северокавказских, где и сегодня идет война, образно говоря, «от башни к башне». Такое случается, если какой-нибудь недобросовестный сосед вспоминает об отцовском наследстве...

Балканскому Калушу посвящено уже множество публикаций, в которых высказываются различные мнения¹. Но в поиске наднациональных духовных и обрядовых реликтов я не буду вдаваться в исследование того, чьим является этот обряд, который сейчас развевается вместе с национальным флагом румынского государства (существующего с 1861 года)², и кому принадлежит «предыстория» фольклорного наследия (в данном случае – русалии в юго-западных районах Болгарии и Калуш среди валахов и болгар в Северной Болгарии и в Румынии), на территории, где тысячелетиями протекает этнокультурный и демографический обмен. По старому обычаю, многие балканские достопримечательности возводят к древним фракийцам, которые сегодня никак не смогут выска-

зять свое мнение на сей счет. Аналогично обстоят дела и с нестинарством. Сведения из античных источников связывают его с землями фракийского орфизма, а затем с болгаро- и грекоязычным населением Юго-Восточной Фракии и горной системы Странджа (Странджа планина); обряд мигрировал после первой мировой войны с насильственным выселением грекоязычных нестинаров преимущественно в Северную Грецию, туда, где никогда не существовало нестинарства. В наши дни нестинарство поддерживается (практикуется, сохраняется живым) своими носителями как часть национального достояния современных народов (и болгарского, и греческого).

Здесь я должна пояснить, что традиционная культура всех северокавказских народов сформировала одну обширную этнографическую область, что обуславливает параллельное и, конечно, обоснованное существование различных локальных проявлений в регионе. Эта культура обладает существенными родственными чертами, в том числе музыкальными (наряду с региональной спецификой и отличиями), что многократно отмечено в научной литературе. Это относится и к приводимым здесь материалам и наблюдениям над северокавказским обрядом *Чона / Цопнай*, известным до конца XIX и начала XX вв. среди балкарцев / карачаевцев, осетин-алан, вайнахов (чеченцев, ингушей), адыгов / кабардинцев, и к югу от них, среди абхазов³. Тысячелетняя история этих народов имеет свои зоны и времена / этапы консервации и даже реставрации фольклорных ценностей, особенно ярко проявившейся у осетин в последние десятилетия [3].

Предварительно могу сказать, что наличие ранних родственных типов религиозности, родственного обрядового субстрата и поведения в фольклорном наследии на припонтийских территориях является вполне ожидаемым среди наследников индоиранских (скифо-аланских, сарматских) и других индоевропейских общностей – несмотря на современные различия в языке и вероисповедании. И при сопоставитель-

ном прочтении этих двух, на первый взгляд функционально различных, фольклорных проявлений (*Чона / Цопнай*, *Калуш*), обнаруживается один общий, **стадиально более ранний контекст**, отразившийся в мифологически-обрядовых представлениях и одинаковых поведенческих моделях обрядовости. Именно этот более ранний контекст ведет к проекциям мифического времени и обучения в мифо-логосе. Но всякая современная реконструкция (или псевдо-фольклорная интерпретация) культуры, чей «финал» давно прозвучал, не может быть ничем, кроме пародии... Если мы хотим сохранить хотя бы память, то должны оставить мифическое время мифологии. Еще более этот текст – об обрядовости, которой не стоит «обучать».

Чона / Цопнай

До конца XIX – начала XX в. северокавказский обряд *Чона / Цопнай* исполнялся перед пораженным *молнией* – человеком, деревом, животным, домом, хозяйственной постройкой и др. (Приложения 1, 2; см. также: [4, 48-50; 5, 165-166; 6, 61-63; 7, 30; 8, 505; 9, 240-241]). До сих пор он не подвергался сопоставительному исследованию и даже подробному системному анализу. Впрочем, это не входит и в мои цели. В данном случае интересующие нас обрядовые уровни относятся к: 1) представлениям об одном Верховном божестве-громовержце; 2) переходу / и переходности нетрадиционных покойников* и людей в пограничном психосоматическом состоянии, которые считаются избранниками или посредниками (защитниками, покровителями, заступниками перед Богом до и после своей физической смерти); 3) музыкальной символизации обрядовой среды.

По словам Абаева [10, 314-316], осетинский *Цопнай / Coppaj / ældary coppaj* (*ældar* – князь), черкесское *çorra*, балкаро-карачаевское *Чона / çorra*, абхазское *çaurar* и др. – это «достояние всего западнокавказского этнографического мира»; это – название также и обрядового танца, песни и самого песенного припева, обрядового обхода аулов / селений при засухе. К *Цоппая* (как к «языческому покровителю») обращались и

* Людей, умерших не естественной смертью.

в зачинах осетинских плачей [11, 181-182]. Обряд, исполняемый во время удара молнии, прямо связан с посещением свыше – с представлениями об одном многофункциональном Верховном боге громовержце, дарителе дождя и плодородия, который почитается параллельно и в ежегодных обрядах весной и осенью⁴. У адыгов «божество грома» известно и под именем *Шыблэ / Шибле*, у абхазов – как *Афэ* [10, 315]. Наряду с Цоппай осетины славят как бога грома и Уациллу, произошедшего от Илии [10, 315], который является коннотацией почти всех северокавказских божеств-громовержцев. И в то, что «св. Илия едет на коне и гремит», верят отнюдь не только болгары... Болгарские и осетинские представления (из Нартовского эпоса) связывают Громовержца (Илию и нартского героя Батрадза) с Черным морем, что можно рассматривать как более ранний мифический субстрат⁵. Море является одним из «образов» балкаро-карачаевского Верховного бога Тейри, который «потеснил и заменил древнее солярное божество... бога-Солнце Кайнара» (буквально «кипящий» – [12, 166-169]). Слияние солярного / астрального и небесного / воздушного как очередной этап «истории» Верховного бога не является предметом настоящего исследования⁶. Отмечу лишь, что этот синкретизм заложен еще в Ведах, где Индра, Агни / огонь и Сурья / солнце являются равными высшими богами. В некоторых гимнах Индра (в чьих руках находятся гром и молния, как и «живительные для земли дожди») является братом-близнецом Агни, сына Неба и Земли [13, 24-25]. И в образе Верховного бога у болгар, балкарцев, карачаевцев, осетин-алан наблюдается сходный тип синкретизации и способов проявления, в том числе и через различные синонимичные по сути и функциям ипостаси. Одним из них является вышеупомянутый балкаро-карачаевский Чопа («божество грома и молнии»), ярчайшая ипостась [верховного божества] Тейри. В песнях он – «супруг земли», «сын Верховного Тейри», в обрядах же призывается с мольбами о дожде и плодородии, при жизненно важных случаях и пр. (данные

приведены по: [14, 84; 15; 16; 17, 90, 91; 18, 48-52]). «Удар», нанесенный таким богом, – это знак избранничества, что отмечено Каланкатуаци еще в X в.: «Если громовые огненные вспышки молнии, обжигающие воздух, поразили человека или какую-то другую тварь, считали, что он(а) был(а) посвящен(а) богу Куару, в честь которого устраивали службу»⁷. Непрерывное развитие подобных представлений отмечалось различными наблюдателями на Северном Кавказе в течение последующих веков. Самые ранние сведения о черкесах даны И. Шильтбергером в начале XV в.: «...Земля черкесов также у Черного моря... они злые люди... они также занимаются разбоями и говорят особенным языком. У них есть обычай класть убитых молнией в гроб, который потом вешают на высокое дерево. После того приходят соседи, принося с собою кушанья и напитки, и начинают плясать и веселиться, режут быков и баранов и раздают большую часть мяса бедным. Это они делают в течение трех дней и повторяют то же самое каждый год, пока трупы совершенно не истлеют, воображая, что человек, пораженный молнией, должен быть святой» [19, 39-40]. В описаниях периода XV-XIX вв. пораженный молнией человек становился «святым», «служителем» Громовержца, и оплакивать его не допускалось; это было видом благословения и большой честью для его семейства. Эти представления идентичны представлениям вайнахов (чеченцев, ингушей), черкесов, кабардинцев, осетин, балкаро-карачаевцев [8; 9; 6; 20, 104].

В более поздних описаниях кавказской обрядности (с XIX в. до наших дней) появляются и сведения о молнии как поразительнице грешников⁸, и эта форма божьего «наказания» является обрядовой универсалией в различных регионах. Возможно, идея о грехе является результатом принятия ислама рядом северокавказских народов. Вероятно потому, что классическая «богоборческая» диада – Верховный бог-Антагонист – также заложена в Ригведе XI. 4.5: «*Indra, the Thunderer, Lord of the thunder; He with his thunderbolt dealt blows on*

Vrtra; and conquered, executing all his purpose» ([21]; см. также гимн XXXIII. 13 и др.). У балкарцев сохранились архаичные этимологические представления о равнозначных космогонических элементах / стихиях, а также идея о поражении громом как акте зачатия или творческом акте. В балкарском нартовском эпосе это миф о «космическом браке» между Небесным и Земным Тейри (через гром), приведшем к зачатию и рождению великана Дебета от Земли [22, 303, 304, 596, 616, 626] ⁹. Этот великан является родоначальником, творцом и первым кузнецом; он олицетворяет синхронное проявление небесного и хтонического, их целостность и разъединение в одном мифологическом времени, и участвует как в ранних космогонических мифах, так и в «истории» Верховного бога (ср.: [23, 142-145]. Пережитком этого мифического уровня, вероятно, являются и «исполины-русали», которые в болгарских преданиях связаны с «Русальными кладбищами».

Таким образом, в фольклорных представлениях поражение громом (людей, дома, имущества и пр.) интерпретируется двояко – мифические мотивы сотворения и богоборчества получают различные диахронические коннотации и «уточнения»¹⁰, но их вербализация как наказания (за грехи) и как благословения свыше в принципе одинаково верна, согласуясь с эпохой и верованиями различных общностей. По поводу точки зрения (внутренней и внешней) можно привести рассказ о Скиле (царе скифов), убитом своими, поскольку он воспринял чужого бога, «который ввергал людей в сумасшествие». Здесь знамение / выбор свыше толкуется как «зло» и «предзнаменование»: «А когда пришло время случиться злу, оно произошло следующим образом: он сильно пожелал быть посвященным в вакхические таинства Диониса и, когда вознамерился принять посвящение, получил великое предзнаменование. В городе борисфенитов [северных жителей близ р. Борисфен, сегодняшний Днепр] у него был большой и богатый дом... Божество обрушило на него молнию. И он полнотью сторел, но Скил, несмотря на это,

совершил посвящение» (Herodoti Historiae 79,1, 80,1) [24, 207-208]. В северокавказских представлениях пораженное «божьей стрелой» *сакрализуется и табуируется*. Запрещено гасить пораженного молнией, чтобы не гневить бога: «По убеждению осетин, не только нельзя тушить такой огонь, но нельзя и строиться вновь на месте уничтоженного им здания. Это место таинственное, место пребывания черта и посещения святого» ([6, 222]; см. также: [9, 240]; о Западной Грузии, абхазах и др.: [25, 21]). Табуируется и поведение семейства, в чей дом ударила молния. Вот что в XVII в. писал о черкесах Тавернье: «Если молния ударит в один из их домов, то, даже если не убиты ни мужчина, ни женщина, ни ребенок... вся семья, обитающая в этом доме, содержится в течение целого года, *ничего не делая, за исключением танцев и пения*» [8, 79].

Пораженные громом (независимо от того, рассматриваются ли они как наказанные или как благословенные свыше, или и то, и другое) лечатся не так, как остальные, но как божественные посредники, а после смерти как покровители и заступники перед Богом земли, рода, аула... В прощание с ними и последующее ежегодное почитание вовлекается все сельское общество. Как правило, такие сакральные фигуры не принадлежат «светскому» селению и его кладбищу (в поздней фольклорной обрядовости – из боязни засухи или проливных дождей; перезахоронение на другом месте решало проблему [6, 219-220]). То есть в своем статусе *посредников* (в том числе и в случае, если уцелеют) подобные лица не умирают в соответствии с традиционными представлениями о переходе. Таков и подтекст болгарского поверья, что «убитый молнией человек превращается в вампира» (у этнографической группы тронков в Страндже) [26, 39]. Здесь вспомним и слова нестинарки Ирины Радойновой (род. 1886 г., с. Блаца, 1970 г., с. Каланджа / Синеморец), которые содержат подобный подтекст: «Те же, кто удавился, кто убил себя, кто бьется на войне, не отправляются к Господу, пока не кончатся их годы» [27, 81]. На Северном

Кавказе одной из форм их сакрализации и знак их принадлежности к высшему, божественному миру – это вынесение / возвышение и погребение на возвышенности (в цитированных ранее данных Шильтбергера [8, 40]; в описании И. Ф. Бларамберга XIX в.: «Мертвого кладут на своеобразный помост и целую неделю отмечают это событие» [8, 387, и др.]. У осетин специфичная форма нетрадиционного погребения убитого молнией человека – насыпание камней на него¹¹ [5, 165-166; 6, 61-63].

Калуш

Оба взаимосвязанных уровня, которые я в общих чертах описала относительно северокавказского Чопа / Цоппай, можно проследить по прямым и косвенным данным о Русальном месяце июне (включает Русальную неделю¹², Спасов день [Вознесение] и Духов день [Пятидесятницу]), когда исполняется обряд Калуш (Приложения 1, 2). В разных этнографических областях, не только на севере Болгарии, это время года насыщено общими для всего села поминательными практиками, а также представлениями о «нетрадиционных» покойниках. В поздней фольклорной культуре граница между этими двумя категориями сильно размыта, но можно допустить, что именно вторая из них была «прецедентом», более ранней стадией того, что позже стало всеобщим поминанием умерших – судя по содержанию периода и по его табуированным границам (включая «Грязные дни» после Нового года, когда играют русалии).

Русальный месяц наполнен посещением сельских святылец (оброков), обрядами призыва дождя, рядом запретов и табуированных дней (Великие четверги, пятницы), соблюдение которых должно уберечь от града, молнии, разлива рек и прочего¹³. Здесь гром / молния / громовержец присутствуют в фольклорных данных разного рода и в различных ипостасях. Например, самодивы, вызывающие болезнь, от которой лечат обрядом Калуш, в пятницу «ходят в горах и устраивают вихри»; в некоторых песнях их присутствие узнается по вихрям, а их ходьба – описаниями вроде «сильная буря» [28, 190-193]. В Тодо-

ров день (день памяти Феодора Тирона) в с. Кладница Перникской области изготавливают «тодорову свечу» – длинную и толстую, из нескольких переплетенных обычных свечей, украшенных белыми, зелеными и красными нитями. Если начинается *град и сильный ливень*, хозяйка дома выходит на порог дома с *тодоровой свечой* в руках и говорит: «Русальная среда, белая суббота, расплетай косы, покрывай поле! В лес, Джерман! В лес, Джерман!» (инф. Миронка Анева. – *Р. Н.*, 1992). «В средней части горной системы Стара-Планина... распространено поверье, что Тодорова неделя – сестра Русали или русальной недели...» [29, 85]¹⁴ Также на Тодоров день женщины с. Клисюра моют волосы и вплетают в них «лошадиную подкову, чтобы защититься от молнии» [30, 382]. Русальный и Тодоров периоды (после Сырной недели / мясопуста) выглядят симметричными, с ярко сохранившимся хтоническим субстратом и связью с кругом «нетрадиционных» покойников. Оба особенно опасны и наполнены многими **строгими запретами**, прежде всего на труд, дневной сон и половые связи. **Нарушение этих запретов приводит к одим и тем же последствиям.**

Хочется обратить особое внимание на природу *удара / болезни*, описываемую обычно как ограма¹⁵, апоплексический удар, потеря рассудка, сонливость, отрешенность, потеря ориентации, головокружение и пр.¹⁶ «На русальной неделе женщины *не спали* из страха быть схваченными русалиями» и «чтобы не хватил удар» ([28, 141, 193]; то же по поводу Тодорова дня см.: [30, 477]). Тогда «*нельзя совершать женские работы*, чтобы не случилась *сонная болезнь*» (Ив. Тодорова, род. 1959 г., с. Лиляче, Врацкая область. – *Р. Н.*, 2001); «это самодивова болезнь... не дает уснуть... Спали с белым луком и полынью» (Я. Цветков, род. 1923 г., с. Лиляче, Врацкая обл. – *Р. Н.*, 2001); «В июне нельзя спать в обед... *сон одолевает и от этого болеешь*... Если больному потом не справить Калуш на Русальную неделю, болезнь *доведет его до сумасшествия*» (С. Мирчев, род. 1924 г., с. Лиляче, Врацкая обл. – *Р. Н.*, 2001); «Кто работает в

«русальную неделю», получают от русалий «ограму» (Paralysis Hemiplegia, paraplegia) и «сумасшествие» [31, 75, 86]. Нельзя спать и в зимний Тодоров день, чтобы не заболеть [29, 99-100]. В это время женщины толкают друг друга и ржут по-лошадиному; свекрови толкают своих снох, «чтобы не дремали» (с. Кладница, Перникская обл. – Р. Н., 1996). На Тодоровой неделе не работают в «сумасшедшую... разделенную среду», иначе «можно разделиться, расстаться с разумом», в четверг – чтобы не страдать от головокружения, дезориентации [30, 379]; женские работы (особенно обработку шерсти, изготовление полотна, шитье) не делают в «пятницу сумасшедших» (перед Тодоровым днем), иначе «она сойдет с ума» (В. Гергова, род. 1926 г., с. Хырлец, Врацкая обл. – Р. Н., 2001). В с. Златия «пятница после Святого Духа на Русальной неделе... считалась самым страшным днем, поэтому ее соблюдали... называли «страшной пятницей» [32, 63, 89]. По этому поводу в своем исследовании болгаро-чуваши и северокавказских параллелей я допустила, что практики такого рода и связанные с ними представления – наследие более древней обрядовости: и в смысле почитания священных дней, и в смысле параметров Бога, и, соответственно, их табуирования¹⁷.

И в Калуше, и в Чопа / Цоппай как пораженный громом, так и спящий человек находятся на пороге между различными измерениями / «мирами», что выражается в состоянии потери ориентации, неподвижности / паралича, потери речи, сонливости и т.д. Различные фольклорные «диагнозы» самодивовой болезни – это обозначения сходного типа трансобразных психосоматических состояний, вербализуемых наиболее общо как *сумасшествие*. По данным Шапкарева [33, 722], такая опасность грозит и самим русалиям в конце «грязных дней», если священник не «спел» им молитву («вечером перед Богоявлением... кто из русалий не пел молитву, говорят и верят, что с ума сошел»). В более поздней фольклорной культуре уже не помнят, что в древности сумасшествие было священным, к нему относились как к одержимости, к

«удару» Бога / божества, Его коня – как к знаку состоявшегося контакта, ведущего к исполнению обряда перехода. Здесь приведу уникальные и важные сведения В. Миллера и М. Ковалевского [34, 109] конца XIX в. о балкарцах Чегемского района, *которые помещали поражение молнией и сумасшествие в одно общее семантическое поле*: «Против этого святилища¹⁸ на правой стороне Чегема была ровная площадка, на которую собирались петь священную песню с припевом Чопа... Эту песнь пели *вокруг человека, пораженного громовым ударом, и около сумасшедших*». Несколько десятилетий спустя Кудаев добавляет короткую, но существенную информацию о весеннем чествовании Чопа: «В числе исполнителей танца Чопа находился солист или шут, *«убогий умом»*. Он *стоял неподвижно, а вокруг него танцевали*. Через некоторое время *«убогий» выздоравливал и присоединялся к танцующим. Танец как бы вылечивал больного*» (по материалам 1914 г., курсив мой. – Р. Н.) [18, 49].

Также и на русальной неделе игра калушарей в кругу лечила именно больных / пораженных «ограмой» или «сумасшествием». *Однако кто в Калуше пораженный? Кто кого персонифицирует? Можно ли говорить о двух ипостасях одного начала с идентичными характеристиками, даже взаимозаменяемыми – потеря сознания, бесчувственность, опасность летального исхода («[калушарю] надо быстро прийти в себя, потому что... если упавший остынет, вернуться в сознание уже не получится, и он умрет»)*, конечно, одни и те же способы приведения в чувство, включая подбрасывание вверх [30, 484]. «Старые калушари... *сильно вживались* [в роль], *словно впадали в транс*, а молодые теперь [играют] с более громкими возгласами» (Ив. Тодорова, род. 1959 г., с. Лиляче. – Р. Н., 2001); «У него изо рта шла пена, у того, который падал... После того как пил такую горечь...» (В. Гергова, род. 1926 г., с. Хырлец, Опро Гергов, род. 1910 г., Я. Прунчев, род. 1929 г., с. Хырлец, ведущий обряда Калуш, с. Хырлец. – Р. Н., 2001); «Могло и второму калушарю стать плохо» (М. Абаров, род. 1935 г., с. Хырлец,

играет на дудуке для обряда Калуш. – Р. Н., 2001; см. также: [30, 484; 31, 86-87]). Хотя в обряде калушарю «становится плохо» по объективной причине, от него самого требуется сильная вера, ведь если калушарь не «упадет без чувств», больной «не исцелится» [30, 484], а также вера ведущего / ватафа / ватала группы¹⁹. Подобное трансцендентное поведение особенно присуще обрядам *перехода* и их избранникам / священнодействующим (в данном случае, перехода от потустороннего к земному / человеческому и наоборот), чей эзотерический смысл в обряде Калуш сегодня нам не известен, как и заговоры ведущего. Допускаю, что именно *достижение контакта* (со стороны *пораженного и выжившего* в состоянии транс – см.: [4, 48-50]), спонтанное или спровоцированное / вызванное ведущим, было гарантией успешного перехода *пораженного громом / болезнью, покойника* и что этот существенный момент в северокавказском и балканском обряде повсеместно был утерян²⁰.

Разбивание кувшина – переломный момент обряда, побеждающий болезнь, – завершает *тяжелую игру* калушарей и в то же время «поражает» одного или нескольких из них. В разных вариантах, а также в старых описаниях, падает тот, кто разбивает кувшин. В прошлом это действие должно было быть спонтанным – без предварительного определения «действующего лица». Удар магии / меча / грома по кувшину / полости / «утробе» / голове («русалии... изображали мечами крест у наших лиц, словно бы готовясь к удару» [33, 715, 719], я бы сказала, делает наглядным символически вероятный *прецедент*. Можно назвать его и формой избранничества, и богоборческим мифом, давно забытым своими носителями. Это предположение, конечно, абстрактно и косвенно подтверждается фольклорным подтекстом в рассмотренной балканской и кавказской обрядовости. В этой же связи (говоря о символике *сакрального удара свыше*) обратим внимание на одно предание из балкарского нартовского эпоса (записано Урусбиевым в конце XIX в.), не получившее до сих пор комментария.

Герой Рачикау *ударил мечом и отсек полголовы* «злоречивого Гиляхсыртана», который, чтобы скрыть свое поражение, стал кричать, «что его ударила молния и что надобно скорее петь Чопа». Обманывал ли на самом деле Гиляхсыртан, случайно ли удар пришелся по голове или рассказ передает в иносказательном виде что-то еще? Рачикау – незаконнорожденный, его оставили известным способом – бросили в воду в «самом крепком» железном сундуке, изготовленном небесным кузнецом Дебетом. Он «блестит» и «прекрасно управляет конем», а его описание содержит недвусмысленные символы верховного божества в небесном и хтоническом²¹ аспекте («Впереди его идет облако, в котором летают звезды и вороны; у него спереди светит солнце, а сзади луна; под лошадь прыгают белые зайцы...» [35, 31-32]). Если довериться этимологии и семантической связи *калуш-конь*²² (то есть обрядовой интерпретации мифологемы высшего конского божества), можно допустить, что хождение вокруг и «излечение» «ударенного от Калуша и ударенного конем св. Тудора интерпретируют одну и ту же обрядовую модель и мифическую основу²³.

Пересекающийся звук

Исключительно важным фактором рассматриваемых здесь обрядовых ситуаций является их звуковая / музыкальная среда, до сих пор не «раскрытая» в научных текстах. По этому поводу, основываясь на своих наблюдениях и на опубликованных материалах, отмечу следующее обстоятельство. В балкано-кавказском пространстве звучат различные музыкально-фольклорные культуры, у которых в то же время есть существенные общие черты (например, диафония, антифонные исполнения, схожие способы звукоизвлечения, нисходящее интонационное движение, квартово-квинтовая структура инструментальных мелодий, сходные ритмические модели и проч.). Но в поздней фольклорной традиции (особенно в XX в.) и в рассмотренных здесь обрядах Калуш и Чопа / Цоппай мы ищем не однотипное проявление чего-то конкретного (тоновой конфигурации, ритма и т.д.), а

прежде всего сохранение принадлежащих обрядовости мелодий, которые звучат в традиционном для своей среды музыкально-изобразительном стиле. И здесь я не стану подробно останавливаться на структурных особенностях мелодий – их всякий грамотный специалист по музыкальной этнографии может извлечь по нотной картине, какой бы условной она ни была, – а постараюсь отметить те музыкальные компоненты, которые так или иначе вносят свой вклад в построение целостной обрядовой формы.

Каков же музыкальный облик обоих обрядов (по наблюдениям в селах Лиляче и Хырлец Врачанской области см. Приложения 1 и 2), которые, на мой взгляд, основаны на общих мифологических и обрядово-поведенческих моделях? И Калуш, и Чопа / Цоппай – характерные примеры *музыкального синкретизма* (единства музыки, слова и танца / игры²⁴), благодаря чему складывается и монолитность самого обрядового действия. Еще Шапкарев оставил несколько слов об этой взаимосвязи звука и действия: «... [русалии] отправляются... играть свои игры *под звуки зурны и барабанов, всегда монотонные*» (курсив мой. – Р. Н.) [33, 718]; а по словам Я. Цветкова (ведущий Калуша в с. Лиляче до 1950 года), «свирель вдохновляет на игру». Калуш (как и русалии в юго-западных землях [Болгарии]) – один из немногих сохранившихся обрядов с чисто инструментальным звучанием, без которого не могла бы осуществиться его динамика и градация «сюжетно-драматической игры» (по терминологии Илиевой [36, 50]; там же на с. 28 о «большом различии в структурном отношении между танцами с песенным и инструментальным сопровождением»). В инструментальных мелодиях мне видятся два основных и взаимосвязанных фактора создания монолитной обрядовой среды – т.н. симбиоз действия и музыкального инструмента, и, как мы его условно здесь назовем, монотематизм. В болгарской этномузыкологии давно отмечено, что некоторые обряды реализуются именно через многократное повторение, через внушение

и интерпретации одной единственной музыкальной идеи. В селах Лиляче и Хырлец звучат две инструментальные мелодии равнодольного ритма и метра (гадулка и дудук), являющиеся типичным примером т.н. *мотивного музыкального мышления*; одна сопровождает собственно калушарскую игру, а вторая – общий танец, который следует за игрой. В с. Хырлец вся игра калушарей озвучивается *одним и тем же мотивом* на дудуке, который звучит в три этапа – с *постепенной эскалацией темпа* и соответственно самой игры (все «чаще», №2.1)²⁵; она начинается с хождения вокруг больного и достигает своей кульминации – «когда уже приходит время разбивать кувшин», после чего калушарю «становится плохо». В с. Лиляче во время мужской игры гадулка играет два мотива, которые многократно варьируются и расходятся (№1.1, 2)²⁶; темп меняется «приливами» и «отливами», что инструмент передает синхронно с командами ведущего игры, в обоих селах ведущейся вокруг «больного» с различными шагами, позициями тела и посохов в пространстве. Впрочем, команды в Калуше (в девяти «обходах» со сменой направления – см. Приложение 2), а также символика жестов, заслуживают отдельного внимания – какова последовательность *стазисов* (переходов в «круги» / «небеса» и нахождение там)? Т.е. – выявление стадияльно более раннего эзотерического обрядового фона, который никогда не был открыто вербализован и который все еще поддерживает напряжение *текст-подтекст*. Что же касается *текста*, то он выражен недвусмысленно в хороводе – явный отход к умеренному темпу после тяжелой игры калушарей (№ 1.3; № 2.2). Этот общий танец, с ощутимо отличным музыкальным *эмосом* соответствует успокаивающей, «лечащей» функции обряда, в чьей древности усомнился еще М. Арнаудов («...магическое устранение болезни вошло в русальскую обрядовость вторично...» [28, 157].

Пространство около больного, «ударенного» в обрядах Калуш и Чопа / Цоппай сакрализовано и табуировано. Никто не имеет права входить в калушарский круг

во время игры; вокруг убитого молнией кинжалом на земле рисуется круг, который никому нельзя пересекать [37, 14]. Прощание через пение, музыку и танец, а также и в случае с больным / раненым человеком на границе между мирами – обрядовая универсалия, известная от эпохи Старого света. Такова же роль и *круговых танцев* в обоих обрядах – специфичный тип энергичного действия-воздействия, которое исправляет, регулирует и делает стабильной ситуацию согласно представлениям общества. Одним ярким примером *магии* музыкальной триады, символизирующей сакральный статус параметров и людей, может быть уже цитированное свидетельство XVII в. о семье пораженного громом, которая жила целый год «*ничего не делая, за исключением танцев и пения*» [8, 79]. К сожалению, описания танцев в обряде Чопа / Цоппай, равно как и описания поющих и играющих около пораженного громом, крайне лаконичны и скудны. Это относится как к социальной и половой дифференциации танцующих (в источниках называются пожилые и молодые; мужчины и женщины; женщины; все общество; семь «чистых» девушек и юношей, только молодые люди, упоминание которых преобладает в разных источниках), так и к временной протяженности обряда и танцев (3, 8, 9, 13 дней или полная неделя с запретом работы [6, 61-63, 165, 222-223, 240; 8, 78-79 и др.]). Утилитарно-обрядовые пение / музицирование / танцы в течение нескольких дней требуют не только контакта с другим измерением (в контексте представлений об «ударе» свыше), но и предполагают входение коллектива танцующих в особое пограничное психосоматическое состояние. Напомню, что в болгарской фольклорной традиции «медленный хоровод под пение носит освящающий и сакрально-поминальный характер со времен упадка экстатических культур» [38, 173]. Хочется добавить, что *медленный* круговой танец в кавказском Цоппае – священная формула, сопровождающая переход «печальной песней» с «протяжным припевом» (по сведениям Гатиева об осетинах середины XIX в. [9, 172, 191]), с медленным и

плавным движением²⁷. Этот специфичный музыкальный и игровой вид поведения подводит меня к вопросу «в чьих руках» был обряд в забытом прошлом.

И прежде чем перейти к описанию музыкального облика Чопа / Цоппай, я должна сказать несколько слов о музыкальном фольклоре на Северном Кавказе. У разных народов он близок в жанровом и тематическом отношении, имеет сходные песенно-инструментальные структуры и формы, по моим наблюдениям – затихающий неравнодольный музыкальный метр (крайне неточно описывается в публикациях часто сменяющимся размером и определяется как «свободный»), нисходящее постепенное движение с секвенционным повторением фраз и мотивов, обязательная диатоника, диафония (с более или менее подвижным бурдоном), антифонные исполнения с, хотя и редко, заступлением запевающего и подпевающих, жесткое разграничение мужских и женских песен и т.д. (см. также: [39, 5, 6, 72]). Типичная форма музыкального фольклора – т.н. хоровая песня: «мелодические рецитации солиста на фоне хора», который держит в унисон нижний голос, очень часто в последовательных интервалах – октава, кварта и квинта – относительно верхнего голоса [37, 9-10]. В большинстве случаев (и у мужчин, и у женщин) солирующий голос начинает песню, излагает основной мелодический мотив в различных вариантах при повторениях и собственно слова песни; а нижний голос (голоса) повторяет припев песни (как и в цитируемом № 3).

Существует несколько форм исполнения осетинских песен с призывом и припевом Цоппай: 1) на месте, без танца – возле пораженного молнией (человека, места, животного); при ежегодном поминании – при приближении к его дзуару (святилищу, могиле) [9, 240; 6, 61]; 2) танец под сопровождение песни – возле пораженного²⁸; при погребении убитого молнией (мужчины с бритыми головами, женщины в белых одеждах) – возле каменной насыпи. Здесь приводим единственное более подробное описание этого танца у Галаева: «Род убито-

го запевал песню «Цоппай»... все присутствующие выстраивались по четыре или по шесть человек в ряд, по две или по три пары из мужчин и женщин в каждом ряду; четверки (или шестерки) становились ряд за рядом с опущенными руками и начинали двигаться, *обходя могилу по кругу в направлении движения солнца*. Движение было медленным, плавным, на полной ступне по диагоналям – то вправо, то влево тройным шагом, то с правой, то с левой ноги, в анапестическом ритме ♪♪♪♪♪♪♪♪♪♪; пляска продолжалась... пока могилу не обходили три раза. После окончания пляски начинались поминки» [37, 15].

Как уже было сказано ранее, музыкальный облик Калуша и Чопа / Цоппай представляет различные типы музыкально-фольклорной культуры, звучащие в традиционном для своей среды выразительном стиле. В знакомых мне и в приведенных здесь примерах видим *общие принципы музыкального построения – через мотивную монотематическую «образность»*. В то же время, если судить по имеющимся нотным записям, кавказские круговые танцы не везде сопровождалась печальным и протяжным пением. Песня моздокских кабардинцев (№ 3) исполнена в умеренном темпе и скорее соответствует определению призывного звучания, которое можно принять за музыкальное выражение «радостного» события (посещения свыше) ...; другой пример из Южной Осетии я бы определила как гимнообразный и с возможным грузинским влиянием [40, № 51]. Возникает вопрос: существовали ли изначально различные музыкальные передачи одного и того же обрядового содержания в различных локальных и региональных культурах или в этом проявляются стадийные изменения? Последнее допускаю в последовательном звучании двух музыкально-выразительных уровней – песенного и инструментального – в осетинском обряде Цоппай. Одноименная песня и танец с инструментальным сопровождением *симин-кафт*²⁹ исполняются одно за другим, на одном и том же месте (у пораженного молнией; у его могилы), в одной и той

же функции. *Симин-кафт*, однако, танцуют только *неженатые*, открытым кругом, с хватом «под руку» [6, 61-63, 223]. Вероятно, это стадийно более ранняя музыкальная форма обряда, учитывая преобладающие данные о танцорах как парнях и девушках, «только молодых людях». Интерес представляют две чисто структурные особенности танца, характерные и для калушарской игры, проявления которых можно было бы ожидать в контексте обрядовости: смена направления танца и грация темпа; начинается медленно и постепенно нарастает [37, 14]. И в связи с этим пояснение «сдержанно» в нотной записи осетинской инструментальной мелодии (№4) ничего не говорит мне, тем более что значительную часть северокавказских танцев можно описать примерно так же. Они исполняются очень стилизованными, сдержанными и плавными движениями в пространстве, с требованием, чтобы ступни женщин не отрывались от земли и т.д. А т.н. «сдержанное» исполнение на дала-фандыре³⁰ (в № 4) на практике звучит динамично, в быстром темпе. Могу добавить, что инструментальная музыкальная среда – как специфичная символизация обрядового содержания – тоже является общей точкой в Калуше и Чопа / Цоппай, хотя и реализуется через различные типы танца.

Оставляю этот текст открытым с оговоркой, что ряд существенных моментов остались без комментария (например, роль и семантика металла; калушарский посох и «знамя»; символический для перехода и присутствующий в обоих обрядах белый цвет – одежды, атрибутов; жертвоприношение и др.). Не сомневаюсь, что рассматриваемая устная *вера-обрядовость* сохранилась от эпохи Старого света вне поля государствообразующих религий, что и обеспечивает диахронию, стадийные «метаморфозы» и обрядовый синкретизм (запечатленные в многочисленных вариантах в фольклорном наследии). И по этой причине не стала бы «приковывать» эту обрядность ни к *культу* солнца, ни даже к *культу* мертвых,

хотя так положено думать о русалиях и Калуше в силу «классической» точки зрения на их происхождение. Не знаю, кто и что подразумевает под «римскими розалиями» и «всеобщим поминанием мертвых», но на данном этапе – в унаследованных фольклорных материалах (и кавказских, и балканских) – я вижу ясный и конкретный субстрат **прощания с «нетрадиционными» покойниками**. В юго-западной Болгарии, если кто умирал в «грязные дни», русалии «останавливают его, сбрасывают носилки с мертвецом на землю, потом сначала перепрыгивают через него, а затем **позволяют нести дальше и погребать** (открывают ему путь? – Р. Н.)» [33, 719]. Может, перешагивание ЧЕРЕЗ «больного» левой ногой в Калуше – остаток того же уровня (пожалуйста, не путайте с «перепрыгиванием»)? Подобным следом медиативной хтонической сущности обрядов являются людические состояния пораженных (молнией, болезнью в случае калушарей). В поздней фольклорной культуре психосоматические усилия и суггестия, требующие большой силы и достигающие высокой интенсивности в обоих обрядах, могли называться и «лечением», и даже быть нагружены «задачами повышения урожая» (по выражению Фола [41, 19-20]). Но самое лаконичное и точное определение Калуша в болгарской этнологии звучит так: **«Тяжелая калушарская игра – это миссия»** [42, 254]. Позволю себе добавить, что ее время *преемственности и трансмиссии в обществе* уже истекло. И в этом, как и в других подобных случаях, можно признать удовлетворительным тот факт, что переход обряда среди болгарского и валашского населения современной Болгарии в область памяти и исчезновение его из практики в относительно «чистом виде» – лучшее решение, чем «развитие» и мультиплицирование обряда в новых формах, наблюдаемое к северу от Дуная в румынских, в том числе детских, проявлениях обряда. Результатом этого упадка стала подмена инструмента (в середине и второй половине XX в.) и прерванная естественная преемственность музыкантов. Аналогично положение и с Чопа / Цоппай. Во время

моих полевых наблюдений и исследований на Северном Кавказе (Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева, 2005, 2010 гг.) мне не удалось обнаружить ни фотографий, ни видеоматериала об обряде. Возможно, мне не удалось попасть в нужное место или встретиться с нужными людьми. На фольклорном уровне, однако, песни забыты, воспоминания о них уже почти стерлись и часто сопровождаются репликами вроде «этого уже давно не делают». Один из немногих примеров сохранения его в фольклорной среде дает Бгажноков, говоря о горных шапсугах/адыгах: они принимают участие в обряде вызывания дождя, т.н. «удж [танец под песню] в честь Шиблы», ранее исполнявшемся и возле пораженного молнией ([43, 62-64], здесь же приводится описание обряда).

Что ж, сегодня даже не этнологи знают, что значительная часть фольклорного наследия исчезает и «профанируется», но проблема в том, что люди не всегда понимают, что именно теряют. В связи с этим возникает вопрос о *реконструкциях обрядовости*, которые занимают место оригинала... знаем как, а также об энтузиазме общественных деятелей сомнительной образованности. Так, в с. Лиляче после всего прочего нам цитировали книгу «Дионис Загрей» Александра Фола³¹ и «поясняли» фракийское происхождение Калуша... Как поступать в подобной ситуации? Меня еще преследует воспоминание из 1999 года, когда в с. Былгари на праздник в память святых Константина и Елены приехал Его Величество Симеон Второй. Какие-то деятели просвещения прочли «Огонь и музыку» [44] и внушили себе, что нужно, согласно одному из приведенных описаний, заколоть быка за здоровье царской семьи (девятилетнего – по сну одной нестинарки 1930-х гг.). Я присутствовала на этом жертвоприношении. Бычку был год, он был молод и силен, полон жизни, которой еще не познал. В его глазах я видела, что он хочет жить. Я почти пожалела, что стала частью этой книги. Как объяснить этому кругу, но-

сителям «культурного провинциализма» (по выражению Элиаде), что такое добровольная жертва со склоненной головой, что жертвенное животное не должно вырываться, что оно идет само, а не влечется насильно, что даже по традиции «пост-обрядность» нужно совершать если не с верой, то хотя бы с уважением к предкам – во имя будущих поколений. Формально представленное, сокращенное, отредактированное, срежиссированное зрелище не обеспечит преемника для нестинара или ватата, тем более не передаст их «магических» тайн, передаваемых по наследству... Это ставит вопрос о другом типе передачи / преемственности, необходимость которой мне не раз приходилось объяснять, – о памяти прямых наследников.

И в завершение приведу пример еще одного типа «реконструкции», ответственного за «не-передачу» фольклорной памяти. Пример того, как (умышленно или нет) ценности прошлого могут быть редуцированы и профессионально, – в единственном на данный момент трехтомном издании адыгских песен и инструментальных мелодий [45] и в сборнике осетинских народных песен под редакцией Е. В. Гиппиуса [40]. Позволю себе коротко прокомментировать эти сборники с позиции и опыта болгарской науки, занимающейся проблемами ритма и мелодики уже больше века. Одно из предназначений подобных капитальных трудов напрямую связано с процессами унаследования и обучения, как-то в данном случае едва ли могут осуществляться. Причина в т.н. «аналитической нотации», в которой, по словам Гиппиуса, «нельзя ограничиваться воспроизведением в нотах только того, что слышится в звукозаписи, и педантичным обозначением всех закономерных [?] и случайных [?] отклонений от привычной [?] интонации (как это принято в эмпирических нотациях). Основное требование аналитической нотации: отграничение закономерного от случайного, выделение в нотной записи закономерного...» В результате такой солдатской системы деления важного и неважного песенные образцы в сборниках лишены

орнаментов, которые, по моему личному слуховому опыту, им присущи; не хватает и установившегося в этномузыкологии отражения мелодических вариантов при повторениях. «Партитурная», я бы сказала – распиленная, нотация двухголосных примеров, образно выражаясь, напоминает долготы в симфониях Брукнера. Такая запись привела к отсутствию визуальной компактности, исключительно важной для внутреннего озвучивания / восприятия мелодии. К этому добавляется и массовое, абсурдное подведение под многократно сменяющийся «тактовый размер» в рамках одной и той же мелодии (например, 3/2, 2/4; 5/4, 7/8, 6/4, 5/8, 4/8, 11/8...), и все в том же духе нерасслышанной музыкально-фольклорной фразеологии, которая в принципе не раскладывается на такты, но не лишена ритма и, как правило, записывается в *стиле рубато*...³² Излишне говорить, что в поздней фольклорной традиции (XX века) т.н. старинные черты, как в обрядовости, так и в музыке, проявляются как «пережитки», как звуковая «случайность», чаще всего в тесном локальном / сельском кругу, из уст уже пожилых исполнителей; они, по понятным причинам, редко интонируют правильно (согласно «канону» традиционного музицирования) и «отклонения» у них очень часто выдают как раз характерные особенности исчезающего песенного или инструментального стиля (способы звукоизвлечения, орнаментация, проходящие интонации, число исполнителей и специфика сольных и групповых / антифонных исполнений), то есть те музыкальные параметры, преемственность которых была нарушена в течение XX в. Изучая эти сборники, я задумалась, случайно ли произошло это «гильотинирование» северокавказской музыкально-фольклорной памяти. Проблема нотной передачи «самого себя», а не того, что прозвучало, в данном случае предупреждает, что при всей серьезности оснований сопоставительного исследования музыкально-фольклорных параллелей на балкано-кавказском пространстве (например, бурдонное многоголосие и диафония, антифонный стиль

исполнения и др.), его трудно будет осуществить по «материалам» без собственного опыта восприятия. И еще. Чтобы расслышать то или иное музыкально-фольклорное мышление и его ритм, то есть ту специфику, которая выделяет эту традицию среди других, собиратель должен много знать о причинах (представлениях и вере), которые обуславливают любое музыкально-фольклорное исполнение в патриархальной сельской среде. Если же этого нет, то получается художественная классификация песенных примеров как «героических, любовных, лирических» и «бытовой приуроченности» (среди них и Цоппай!), сгруппированных в сборнике почти без учета их функции. Для меня остается тайной, по каким признакам фольклорная песня определяется как лирическая. По

упоминанию пения птиц в тексте или по т.н. *духам природы*? А если напев динамичен или даже воинственен по чьим-то критериям, с соответствующими жестами и танцевальными движениями? Я привыкла смотреть на такие классификации, заголовки, тексты и прочее как на забавное чтение. А не следовало бы...

В заключении статьи выражаю убежденность в том, что даже несколько осмысленных строк о традиционной вере и обрядовости, об их звуковой символике тоже служат передаче обряда во времени, пусть и нетрадиционным образом. Ответственность за этот вид трансмиссии индивидуальна. Остается только отметить, что фольклорная музыка – не последовательность тактов и не «лирические» вздохи по Беатриче...

Примечания

1. Обзор публикаций об обряде, в том числе и на румынском языке, см. в диссертационном труде Илиева 1999 г. [46]. Это последнее обстоятельное исследование с болгарской стороны, которое, к сожалению, не опубликовано. Выражаю благодарность профессору Ив. Георгиевой и непосредственно автору (И. Илиеву) за возможность сослаться на эту рукопись.

2. Речь, видимо, о том, что в Румынии обряд считается румынским, а не свойственным более обширному региону в целом. – *Прим. пер.*

3. Северокавказские народы разделяются на три языковые группы: индоевропейскую (осетины); тюркскую (балкарцы, карачаевцы, кумыки); иберо-кавказскую (кабардинцы, черкесы, адыги, абхазы, дагестанские народы). Балкарцы и карачаевцы являются одним народом с общей культурой, разделенным указом Сталина (1922) на различные политические формирования (Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкессия). Адыг – это старое и употребляющееся в наши дни самоназвание черкесов, адыгейцев, кабардинцев и др. Вопрос относительно абхазов и их традиционной культуре все еще спорный и несет политическую нагрузку.

4. Весенне-летнее чествование *Уацилла* у осетин бывает во вторую половину июня [47, 34-36]; *Сиела / Села* у чеченцев – в одну из сред месяца Сиела (22 мая – 22 июня) [20, 104] и др.

5. Д. Маринов [30, 24, 26], В. И. Абаев [10, 240] со ссылкой на Ж. Дюмезиля [48, 179-189]. Молния рождается от движения меча Батрадза между Черным морем и небом; герой, закаленный в небесной кузнице, и его меч тождественны [49, 165].

6. Типичным примером является болгарское проклятие, внушающее единство Бога Солнца-Громовержца: «Да ударит тебя молнией тот, что светит! Да ударит тебя молния с ясного неба!» («*Да те светне тоя, що свети! Да те гръмне из ясно небо!*») [30, 35].

7. За перевод процитированных данных выражаю благодарность гл. ас. П. Голийскому (Софийский университет им. Св. Климента Охридского). См. также [50].

8. В болгарских фольклорных представлениях это Змей, который «изрыгает огонь против ветра» (и «от этого случается молния... огненные стрелы с кремневыми нако-

нечниками»), который «бегают, увиваются у грешных людей»; св. Илия, который «целится в тех, кто очень грешен... Поэтому оглушенного или ударенного [молнией] человека не вносят в дом... и не хоронят на кладбище, потому что... это плохо для дома и села» (записано в Буграсской области) и др. [30, 26-27; 51, 115].

9. В этой связи см. предложенный Дарчиевым чудесный анализ старых источников и фольклорных материалов, содержащих мифологему о небесном камне / железе / молнии и ударе грома как «оплодотворения» свыше. В Ригведе характерной гипостазой Индры является бык, а оружие его – *vajra* – это фаллос быка [52]; о металле в обряде Цоппай: [53]. В болгарских преданиях слияние земли и неба приводит к рождению луны [54, 14-15].

10. Например, в рассказах из чувашской мифологии *Върховният Туръ*, который является «мастером лука», метает молнии в Керемета / Киремета – своего брата, брата-близнеца, равноценного творца блага, который «понижился» после принятия ислама до «дьявола». В обрядности, следующей за мифом (при почитании святилищ / киреметов, где, как правило, есть ударенное молнией священное дерево), вероятно, «подобно» Богу, принесенное животное должно быть съедено, кости и внутренности сожжены и пепел развеян; кожа, вместе с головой, «вешается» на шест в киреме ([55, 254]; см. также: [23, 147-154]).

11. На востоке, в индоиранском мире, такое надгробие можно видеть и сегодня у таджиков. Они еще в недавнем прошлом тоже хоронили погибших от удара молнии «святых людей» там, где она их настигла; место обозначается камнями, накопившимися со временем, потому что каждый проходящий добавлял свой камень. Подобные места почитаются и в наши дни как безымянные «мазары» (экспедиция в Западный Памир, Таджикистан 2008 г., Р. Н.; подробнее см.: [56, 22, 24]).

12. В зависимости от местной традиции Русальная неделя выпадает на разные дни июня: от пятницы до пятницы до или после Спасова дня (с. Кулемахала Ломская обл. – Патрашков 2008:28); неделя до Пятидесятницы включительно (с. Хырлец, Р. Н., 2001); неделя, начинающаяся с Пятидесятницы [30, 476] и др.

13. К этой сфере относятся и бродячие ворожеи. Они колдуют на «Русальных кладбищах», и их, как правило, не хоронят на сельских кладбищах – «чтобы не побил град» [28, 192; 51, 140].

14. Подробное описание обрядовости Тодорова дня см.: [29, 83-115]. О связи между калушарями и т. н. *santoderi*, демоническими существами из свиты св. Тодора (Феодора), см.: [46] со ссылкой на румынского исследователя Октавиана Бохочу.

15. *Ограма* в болгарских народных верованиях – болезненное состояние, наведенное злыми духами или вызванное посещением «нечистого» места и т.д. Один из переводов – «сглаз». – *Прим. пер.*

16. Подобным образом неуважение или несоблюдение обрядовости наказывают и св. Константин («на тебя словно бы спускается какой-то змей»), и св. Илия – потерей ориентации или сознания, «прихватыванием» или «болезнью» (искривление ног или рук [57]).

17. Осетины «не работали по пятницам, считая ее днем града» [58, 77]. В чувашских представлениях каждую пятницу Верховный Тура оставляет «свой верхний мир... и спускается на землю... Чтобы не разгневать его, не топят печи до обеда, не ходят в лес за дровами, не работают в поле...» Несоблюдение пятничного запрета Тура наказывает бурей и градом (анализ см.: [23, 152] со ссылкой на: [55, 232, 237]).

18. Там же: каменная постройка, в которой в течение года держали быка, посвященного Хардару (покровителю урожая, буквально «хлебодержец»); этого быка кормили всем аулом и кололи в день обряда (в дни, близкие к христианской Пасхе).

19. «Ватат не играл, а только распоряжался... В одной руке у него было знамя, а в другой – глубокая миска с водой и травами... размахивал над головами знаменем и ходил вокруг нас ядовито или вставал посреди группы и *смотрел враждебно*... Ватат главный!.. У ватата были тайны, был дар, какая-то магическая сила, чудодейственная, о которой мы,

калушари, не знаем. Он очаровывал калушаря, которому надо падать. *Он все шептал, словно бы заговаривал, призывал какие-то силы...*» (воспоминания калушаря Денчо Цугуя [32, 33-35]; там же о другом ведущем: «Люди говорили, что он колдун»).

20. В то же время есть сведения о пораженных громом, которые становились ясновидящими и предсказателями в состоянии транса; некоторые из них подпевали в Цоппае [6, 219-220].

21. О владетеле царства мертвых в образе всадника и о хтоническом аспекте коня в индоиранских и европейских фольклорных материалах см.: [59, 143-145], там же библиография по теме.

22. *Caļušar* – от *cal* «лошадь», лат. *Caballus* [28, 178].

23. И у умершего, и у заболевшего на Тодоровой неделе «тут на лбу появляется подкова... Так и говорили – «ударен конем святого Тодура»... и нужно, чтобы его обошел три раза конь на Тодоровой неделе, чтобы поправиться... Я заболел в детстве – решили, что ударен Тудорицей, и водили [вокруг меня] трех лошадей» (Я. Прунчев, род. 1929 г., с. Кырлец, ведущий Калуша. – *P. H.*, 2001).

24. Под словом «игра» (в качестве фольклорного термина) подразумеваются «танцевальные действия и движения, выполняемые сольно, в паре, или небольшой группой, а также танцевальные движения, сопровождающие обряды» [36, 50].

25. Такое ускорение темпа (нарастающее при повторении мелодического мотива) присуще и русалийским наигрышам в юго-западной Болгарии [60, 101].

26. Здесь цитирую предложенные мне исполнителем на гадулке из с. Лиляче определения мелодий как «первый, второй и третий комплекс», в нотах я обозначила их как 1, 2 и 3.

27. «...Цопай совершают следующим образом: девицы и молодые парни берутся за руки и составляют круг. Запевала начинает умолять св. Илью Пророка... причем после каждого слова, произнесенного весьма протяжно, все остальные должны повторять в такт: «Ой, Цопай»» [9, 240].

28. «Их единственным и простым напевом был: О Елаи! Ельдаер чоппей... Кружась в хороводной пляске, повторяли они в такт эти слова, *то в таком, то в обратном порядке*, причем один запевал, а хор подхватывал... до самой ночи продолжались беспрерывные танцы» [4, 48].

29. Танец с названием *симин-кафт* известен у осетин в нескольких разновидностях: одноуровневый, двухуровневый (мужской); сольный (в парах, в два ряда парней и девушек); «смешанный» хороводный, что видно и в самом названии «кафт – от *кафын* – «танцевать, плясать» обозначает понятие сольного или парного танца, а *симд* – от глагола *симын* – «танцевать осетинский хороводный танец»» [37, 13-14].

30. Традиционный дала-фандыр (*дала-фандыр*) – струнный щипковый инструмент, чаще аккомпанирующий (песне или танцу); достигает в длину 75 см; имеет две или три струны из конского волоса, настроенные в кварту или в кварту и квинту; производится из цельного дерева твердой породы (клен, груша), но дека всегда из мягкой древесины – чаще хвойной породы. Дала-фандыр сегодня вышел из употребления и, по словам Алборова, уступил место «реконструированным моделям» [61, 163-171].

31. Фол А. Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей. София: УИ Св. Климент Охридски, 1991.

32. Похожая ситуация ожидается и в давно заявленном издании «Антологии народной музыки балкарцев и карачаевцев» (в трех томах, тоже под редакцией Гиппиуса), которое все еще «готовится» (см.: [39, 35]).

1. Фол В. Скални топоси на вярвa в Югоизточна Европа и в Мала Азия през древността // *Studia Thracica* 10. София, 2007.
2. Фол А. *Orphica Magica I*. София, 2004.
3. Таказов Ф. М. Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2009.
4. Осетины во II половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера / Сост. Г. Кокиев. Орджоникидзе, 1940.
5. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л. А. Чибиров (ППКОО). Цхинвали, 1989. Кн. 4.
6. ППКОО. Цхинвали, 1987. Кн. 3.
7. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис, 1876. Вып. 9. Отд. 3. С. 149-215.
8. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост., ред. переводов, введение и вступ. статьи к текстам В. К. Гарданова (АБКНБ). Нальчик, 1974.
9. ППКОО. Цхинвали, 1982. Кн. 2.
10. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
11. Бесолова Е. Б. Язык и обряд. Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008.
12. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991.
13. *Wilkins W. J. Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. Calcutta, London, 1900.
14. Каракетов М. Дж. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор. М., 2001. С. 48-85.
15. Джуртубаев М. Ч. Духовная культура карачаево-балкарского народа [электронный ресурс]. URL: http://www.elbrusoid.org/library/load.php?BID=362176&FILE=25831&back_url=/library/etnografiya/362176/
16. Джуртубаев М. Ч., Болатов Ю. Х. Происхождение образа Тейри // Мир культуры. Нальчик, 1990. С. 127-139.
17. Малкондуев Х. Х. Древняя песенная культура Балкарцев и Карачаевцев. Нальчик, 1990.
18. Кудаяев М. Ч. Древние танцы балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1997.
19. Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год // АБКНБ. Нальчик, 1974. С. 37-10.
20. Мужухоев М. Б. Из истории язычества вайнахов (пантеон божеств в позднем средневековье) // Советская этнография. 1985. № 2. С. 99-108.
21. *The Rig Veda*. Ralph T. H. Griffith, Translator [electronic resource] URL: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>
22. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. М., 1994.
23. *Neukova R. Shamanhood and Bulgars* // *Studia Thracica* 11. Sofia, 2009.
24. Извори за историята на Тракия и траките. София, 1981. Т. I.
25. Абакелия Н. Миф и ритуал в Западной Грузии. Тбилиси, 1991.
26. Попов Р. Някои особености на българските погребални обичаи (По материали от Странджа и Хасковско) // Българска етнография. 1992. № 5-6. С. 35-40.
27. Нейкова Р. Последната нестинарка в Каланджа // Български фольклор. 2001. № 4. С. 76-82.

28. Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972. Т. II.
29. Попов Р. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
30. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи: Сборник за български народни умотворения и книжнина. София, 1914. Кн. 28.
31. Бассанович И. Ломският окръг // Сборник за български народни умотворения и книжнина. София, 1891. Кн. 5. С. 75-87.
32. Патрашков В. Русалийски обред-Калуш. София, 2008.
33. Шапкарев К. А. Руссаллии. Древен и твърде интересен български обичай, запазен и до днес в Южна Македония. Пловдив: Изд. Търговска Печатница, 1884 // Сборник от български народни умотворения. Обредни песни. Народни обичаи. 1968. София, 1968. Т. I. С. 706-724.
34. Миллер В. Ф., Ковалевский М. М. В горских обществах Кабарды. Языческие обряды балкарцев, и др. // Карачаево-Балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 106-115.
35. Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях, у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881. Вып. 1. Отд. 2. С. 27-36.
36. Илиева А. Теория и анализ на фолклорния танц. София, 2007.
37. Галаев Б. А. Осетинская народная музыка // Осетинские народные песни. М., 1964. С. 7-20.
38. Илиева А. Народният танц в Югозападна България (По въпроса за стала) // Единство на българската фолклорна традиция. София, 1989. С. 63-116.
39. Рахаев А. И. Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая. Нальчик, 2002.
40. Осетинские народные песни / Сост. Б. А. Галаев, Е. В. Гиппиус. М., 1964.
41. Фол А. Тракийският Дионис. Книга трета. Назоваване и вяра. София: НБУ, 2002.
42. Щърбанова А. Един щрих към калуша днес // Фолклор – идентичност – съвременност. Проблеми на българския фолклор. Ред. колегия К. Михайлова и др. София: Марин Дринов, 2005. Т. 10. С. 251-255.
43. Бгажноков Б. Х. Черкесское игрище. Сюжет, семантика, мантика. Нальчик, 1991.
44. Фол В., Нейкова Р. Огън и музика. София, 2000.
45. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов / Сост. В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев. М., 1980. Т. I; 1981. Т. II; 1986/1990. Т. III.
46. Илиев И. Русалии и калушари: историческа етнология на един ритуал. Дисертационен труд за присъждане на научната и образователна степен «доктор». София, 1999.
47. Осетинские обычаи. Сост. Г. Агнаев. Владикавказ, 1999.
48. Dumézil G. Legendes sur les Nartes. Paris, 1930.
49. Гутнов Ф. Х. Социальные аспекты эволюции религиозной системы алан // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 160-169.
50. Каланкатуаци М. История страны Алуанк (в 3-х книгах). Перевод с древнеармянского Ш. В. Смбатяна. Ереван, 1984. [електронный ресурс]. URL: <http://vehi.net/istoriya/armenia/kagantv/index.html>
51. Маринов Д. Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.
52. Дарчиев А. В. Рождение Громовержца. К интерпретации сообщения Приска о священном мече скифов // Дарьял. 2005. № 2. С. 218-239.
53. Сокаева Д. В. Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и несказочной прозе (устные рассказы) // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 17 (198). Филология. Искусствоведение. Вып. 44. С. 114-117.
54. Георгиева Ив. Българска народна митология. София, 1983.

55. Вишневский В. П. О религиозных поверьях чуваш // Хрестоматия по культуре чувашского края. Чебоксары, 2001. С. 231-254.
56. Бабаева Н. С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века). Душанбе, 1993.
57. Нейкова Р. Аязми и поверия // Български фолклор. 2002. № 2. С. 66-73.
58. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
59. Литвинский Б. А. Древние кочевники «крыши мира». М., 1972.
60. Манолов И. Традиционната инструментална музика в Югозападна България. София, 1987.
61. Алборов Ф. Ш. Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004.

Приложение 1

Описание обряда Калуш в селе Лиляче Врачанской области (с сокращениями).

Села Лиляче и Хырлец населены валашским населением и говорят по-валашски. В Лиляче на момент проведения исследования преобладали валашские цыгане.

Группа участников Калуша составлена из нечетного числа калушарей (7, 9, 11, 13) и, как считается, чем их больше, тем лучше. По традиции участники должны быть взрослыми, от 25 лет и старше, но информанты затруднились объяснить почему. В группе есть ведущий, отдающий команды в ходе танца. Другой регламентированной фигурой является целитель, он должен быть старше других участников Калуша.

Калушари одеты в длинные белые рубахи ниже колена; «это женские рубахи, берут у жен. Сверху красный пояс... он только для игры». Белые штаны хранят специально для обряда. На голове – колпак из овчины, без украшений. В прошлом участники обряда в Лиляче обували сапоги со шпорами, сегодня можно встретить и кроссовки. Калушари исполняют обряд с посохами – разными по длине в зависимости от роста участника, но без каких-либо атрибутов.

Игра калушарей описывается как тяжелое занятие: «чувствуешь себя ослабшим, не хватает воздуха, особенно под конец»; «Что-то дает тебе такую силу для игры, что можешь вылечить больного... свирель дает силы для игры... Сам танец труден, тяжек... мы очень устаем... калушарский танец значительно труднее других старых танцев... мы их танцуем один за одним и не устаем». Если в селе был больной, приходили к нему и играли во дворе при доме; добирались пешком, без музыки. «Калуш не входит в дома играть и бить кувшин, если нет больного».

В сокращенном варианте ход Калуша выглядит так: игра происходит на площади, вокруг больного, ведущий дает команды на счет движений и шагов. Начинается игра с медленного обхода, темп усиливается, затем больного три раза подбрасывают на одеяле; после этого калушаре «перескакивают» через кувшин, поставленный у головы больного. Затем больной тоже перешагивает левой ногой через кувшин. Игра с хождением вокруг больного продолжается, пока один из участников, т.н. «целитель», не приступит к «лечению» (остальная группа продолжает двигаться вокруг больного и целителя). Лечение выглядит как растирание лица, затылка, шеи, груди и рук, вслед за которым целитель дает больному три раза отпить от кувшина («только тот, кого лечат, пьет эту воду»). Целитель отставляет кувшин и присоединяется к своим товарищам еще на три круга вокруг больного, после чего кувшин разбивают в сторону от больного («изнутри наружу... вода не должна попасть на больного»). Калуш завершается открытым общим танцем *хоро* с участием калушарей, присутствующих и самого больного. После обряда больной или его родственники могут угостить участников, но специального обряда или ритуального угощения не было.

Исторически весь танец состоял из «девяти обходов». Каждый «обход» состоит из трех кругов вокруг больного в нарастающем темпе и со сменой шага. То есть всего 27 кругов. Смена направления танца сегодня не сохранилась, движение идет только направо.

Приложение 2

Обряд Калуш в селе Хырлец Врачанской области (с сокращениями).

Между обрядами Калуша в селах Лиляче и Хырлец много общих черт. В настоящем приложении рассматриваются существенные моменты, отличающие обряд в Хырлеце.

[Существенным моментом является «обморок» одного из калушарей (в отличие от с. Лиляче, где «калушарь не ложится на место больного»). К концу игры ведущий поит калушарей горьким настоем и указывает среди них на того, кто будет разбивать кувшин. Этот участник изображает недомогание и разбивает кувшин.]

Нотные примеры

№ 1. Из Калуша, с. Лиляче, скрипка.

♩ = 108-112

1.

♩ = 132-154-168

2.

И Т.Н.

♩ = 84

3.

И Т.Н.

Исполнил: Станко Мирчев, род. 1928 г., с. Лиляче.

Записала, дешифровала и нотировала: Р. Нейкова, с. Лиляче, 2001 г.

№ 2. Из Калуша, с. Хырлец, дудук.

1. ♩ = 63; ♩ = 132; ♩ = 168



2. ♩ = 126



Исполнил: М. Абаров, род. 1935 г., с. Хырлец.

Записала, дешифровала и нотировала: Р. Нейкова, с. Хырлец, 2001 г.

№ 3. Шыбле удж. Круговой танец вокруг убитого молнией (моздокские кабардинцы [45, №28])

♩ = 60
Ежью (Все) Фонотека КБИИФЭ, № 38/9.

Уо Е - лэ, уо Е - лэ, Е - ле - ри - цо - пай! Е - лэр и - ри - ещ...

Уо Е - лэ, уо Е - лэ, Е - ле - ри - цо - пай! Е - лэр и гуат-щэс

Уо Е - лэ, уо Е - лэ, Е - ле - ри - цо - пай! Е - лэ - ри - шы-на-гуэс

Уо Е - лэ, уо Е - лэ, Е - ле - ри - цо - пай! Е - лэр я - лейс

и т. н.

(Ежью / все). О, Ела, о Ела, Ела-Цопай!

(Къыхэзыдзэм / солист). Ела Ирие... (Ежью) О, Ела, о Ела-Цопай*.

/ Ела могучий... / Ела грозный... / Ела, не знающий равных... / Елу славьте! Ела тучей бурой... / Надвинулся... / У околиц разразился... / Дороги края разворотил... / Детей вздрогнуть заставил. / Отчаявшиеся возрадуются... / Проса урожай обильный он пошлет... / Так что и волы старые будут падать... / Волы молодые реветь будут. / Проса сноп – мата** зерна! / В одной мате – воз зерна! / Ела, [это] Каншаовы... / Ела, [это] корова белолобая... / Из четырех сосцов [которой] ... / Молоко текло. / Ела, [поразивший] Сондака... / Ела, [поразивший] дерево большое... / Водой облейте, водой облейте! / Воду несите, облейте! / Старух водой обольем! / Водой облейте! / Ела, [поразивший] Фатиму! / Проса урожай обильный пошлет!

Пели сестры: Таисия В. Цикишева (Къыхэдыдзэм/солист), род. 1901 г., и Ксения В. Ляпина (ежу), род. 1913 г.

Записал: З. П. Кардангушев, 1968 г., хутор Соколов, Курский район, Ставропольский край.

* Этот припев повторяется после каждого куплета солирующего голоса (къыхэзыдзэм). Текст песни дается в русском переводе.

** Плетеная корзина.

№ 4. Симд – плясовой наигрыш на дала-фандыре [40, №85]

Сдержано $\text{♩} = 132$

Удары
в ладоны

5

9

И т. н.

Исполнил: Науруз Г. Гокинаев, 50 лет, ст. Чернаярская, Моздокский район, Северо-Осетинская АССР.

Записал: Б. А. Галаев, г. Орджоникидзе, Северо-Осетинская АССР.

Нотировали: Б. А. Галаев, Е. В. Гиппиус.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ С. В. КОКИЕВА В ОБЛАСТИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ

Л. К. Гостиева

Статья посвящена деятельности С. В. Кокиева в области этнографического осетиноведения. Рассмотрено его творческое сотрудничество с выдающимся русским ученым В. Ф. Миллером в изучении языка, этнографии и фольклора осетин. Показано участие Кокиева в подготовке «Осетинско-русско-немецкого словаря» Миллера (составление осетинско-русского глоссария, формирование авторского коллектива и координация его работы по сбору словарного материала). Описана двухнедельная научная экспедиция Миллера в Осетию летом 1880 г. для сбора фольклорного материала для первой части его книги «Осетинские этюды». Отмечена помощь Кокиева в качестве сопровождающего экспедицию, в поиске информантов, хорошо знавших устное народное творчество, в записи текстов на новом для ученого дигорском диалекте и т.д. Особый акцент сделан на включение фольклорных и этнографических материалов Кокиева в книгу Миллера «Осетинские этюды». Рассмотрена информация Кокиева по общественному и семейному быту осетин, данная М. М. Ковалевскому в ходе научной экспедиции 1883 г. Акцентировано внимание на ценных материалах Кокиева по обычному праву, семейной общине, системе родства и терминах, обозначающих различные степени родства у осетин. Указано на использование полевых и публицистических материалов Кокиева в фундаментальном труде Ковалевского «Современный обычай и древний и закон». Проанализирована статья Кокиева «Записки о быте осетин», опубликованная в 1885 г. в первом выпуске «Сборника материалов по этнографии, издаваемом при Дашковском этнографическом музее». Рассмотрены статьи Кокиева «Калым у осетин» и «Похоронные обряды у осетин», опубликованные в газете «Терские ведомости». Показано содействие Кокиева Миллеру в сборе материалов по грамматике осетинского языка, ономастике у осетин и других народов Северного Кавказа. В статье широко использованы письма Кокиева к Миллеру. Сделан вывод о значительном вкладе Кокиева в этнографическое осетиноведение.

Ключевые слова: С. В. Кокиев, этнография, общественный и семейный быт, обычное право, материальная культура, религиозные верования, ономастика.

The article is devoted to Savva Kokiev's activities in ethnographic Ossetian studies. His creative collaboration with prominent Russian scientist V. F. Miller in research of the Ossetian language, ethnography and folklore is considered. Kokiev's participation in preparing Miller's Ossetian-Russian-German dictionary (compiling Ossetian-Russian glossary, organizing the board of authors and coordinating data collecting for the dictionary) is shown. A two-week scientific expedition of V. F. Miller to Ossetia in summer of 1880 for collecting the folklore for the first part of his book «Ossetian etudes» is described. The assistance S. Kokiev provided in accompanying the expedition, in searching informants who knew oral folklore, in producing records in the Digor dialect new for the academician is being analyzed. Particular emphasis is placed on the inclusion of folklore and ethnographic materials provided by Kokiev into «Ossetian etudes» by V. F. Miller. The information Kokiev supplied to M. M. Kovalevsky during a scientific expedition in 1883 on social and family life of Ossetians is being investigated. Valuable materials on customary law, family community, kinship system, and terms denoting varying degrees of kinship among the Ossetians are highlighted, as well as the use of Kokiev's field data and published materials in the fundamental work of Kovalevsky «Modern custom and the ancient law». Kokiev's article «Notes on the life of Ossetians», published in 1885 in the first edition of «Collection of materials on the ethnography, published at the Dashkovsky ethnographic museum» is subjected to analysis. Articles, written by Kokiev «Bride price among Ossetians» and «Funeral rites of Ossetians», published in the newspaper of «Terek statements», are being considered. Assistance S. V. Kokiev provided to V. F. Miller in collecting materials on the grammar

of the Ossetic language, onomastics of Ossetians and other peoples of the North Caucasus is being assessed. The letters Kokiev wrote to Miller are reviewed. All this allows us to conclude that the contribution of S. Kokiev into ethnographic Ossetic studies was very significant.

Keywords: *S. V. Kokiev, ethnography, social and family life, material culture, customary law, religious beliefs, onomastics.*

Савва (Саукуй) Васильевич Кокиев родился в с. Махческ горной Дигории [1, 412], куда его семья переселилась из с. Садон Алагирского ущелья. Точная дата его рождения неизвестна, примерно это середина 40-х гг. XIX в. В 1852 г. семья Кокиевых переселилась в новообразованное с. Вольно-Христиановское. Савва начал свое обучение в школе, которую в 1856 г. открыл на свои средства священник Иоанн Мревлов. 25 ноября 1858 г. его перевели в алагирскую двухклассную приходскую школу. Он проживал в пансионе за счет средств Осетинской духовной комиссии. В сентябре 1861 г. Савву Кокиева в числе 16 учеников перевели во Владикавказское духовное училище, где он также жил в пансионе и содержался на средства Общества восстановления православного христианства на Кавказе (ОВПХ) [2, 9-10]. В одном классе с ним учились будущие просветители Осетии – Афанасий Гассиев и протоиерей Стефан Мамитов [3, 1].

В 1866 г. Савва Кокиев поступил в Александровскую учительскую школу, открытую в предместье г. Тифлиса, в Навтлуге. В учебно-воспитательном отношении школа находилась в ведении Главного инспектора учебных заведений на Кавказе и за Кавказом, а с 1868 г. – в ведении попечителя Кавказского учебного округа. Школа была открыта для подготовки учителей начальных училищ и была обязана направлять выпускаемых учителей в школы ОВПХ. Срок обучения в школе был три года. В 1869 г. Кокиев окончил Александровскую учительскую школу со званием учителя народных училищ [4, 463].

В августе 1869 г. Кокиев начал работать учителем приготовительного класса Владикавказской реальной прогимназии, в которую было преобразовано Владикавказское

горское окружное училище. С 1 января 1874 г. реальная прогимназия стала Владикавказским реальным училищем. 20 августа 1878 г. Кокиев за выслугу лет был произведен в губернские секретари, а в 1881 г. «за отлично-усердную службу» награжден орденом Святого Станислава 3 степени [5, 2об., 3]. В числе его учеников было много будущих деятелей науки и культуры Осетии.

Кокиев проработал в училище более 20 лет. В 1891 г. его вынудили подать в отставку. Отставка Кокиева была связана с закрытием 5 января 1891 г. Владикавказского трехклассного училища с пансионом. Училище было преобразовано в 1866 г. из Владикавказской Ольгинской осетинской женской школы, открытой протоиереем А. Колиевым в 1862 г. Администрация Терской области считала, что расходы на женскую школу слишком обременительны и с каждым годом сокращала число воспитанниц. Совет ОВПХ решил закрыть школу или перевести ее в Закавказье.

Осетинская интеллигенция, глубоко обеспокоенная вестью о закрытии Ольгинской женской школы, решила обратиться с прошением к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву. Коста Хетагуров написал текст прошения, который содержал протест против закрытия женского просветительского учреждения и просьбу о возобновлении его деятельности. Пршение подписали шестнадцать представителей осетинской интеллигенции, в том числе и С. В. Кокиев.

В итоге школу удалось отстоять, решение о ее закрытии было отменено. Однако все лица, подписавшие прошение против закрытия школы, подверглись различного рода наказаниям. По поводу своей отставки Кокиев писал, что «...была у него воз-

буждена переписка с Попечителем Ученого округа... результатом которой было предложение выйти мне в отставку. Я ездил к попечителю для объяснения, он выразил свое сочувствие мне, но, вместе с тем, сознался, что он, как чиновник, не мог иначе поступить. Подал в отставку и живу свободным гражданином» [6, 111].

Местные власти расценили подписанное Кокиевым прошение как «протест и демонстрацию против существующего строя». Начальник Терской области С. В. Каханов настоял на его административной высылке из Терской области как неблагонадежного в политическом отношении. Кокиев был выслан в г. Ташкент, где работал в Управлении Оренбургско-Ташкентской железной дороги. О его пребывании в Ташкенте нам известно из воспоминаний Симона Такоева (1878–1938), который в это время служил в 82 пехотном полку вольноопределяющимся. С. Такоев писал, что в конце 1901 – начале 1902 г. он познакомился с С. В. Кокиевым, который работал конторщиком на железной дороге: «Я стал бывать у него и встречаться с железнодорожными рабочими, которые в первое время, глядя на мою военную форму, относились ко мне недоверчиво, но затем под влиянием Кокиева, они привязались ко мне. От них-то впервые усвоил цели и задачи рабочего движения, смысл забастовок» [7, 310].

После подавления революции 1905 г. Кокиев переехал в г. Ревель, где служил на вагоно-строительном заводе. В 1910 г. он скончался в г. Ревеле. Тело Кокиева было перевезено во Владикавказ и захоронено на городском кладбище. Могила его не сохранилась.

Осетиноведческая деятельность С. В. Кокиева во многом была связана с выдающимся русским ученым В. Ф. Миллером. В конце 1870-х гг. Миллер обратился к исследованию осетин. Летом 1879 г. он совершил первую из шести научных экспедиций в Осетию (1879, 1880, 1881, 1883, 1886, 1901). Во Владикавказе он искал представителей осетинской интеллигенции, хорошо знавших осетинский язык и тра-

диционную культуру. Познакомившись и пообщавшись со многими из них, ученый выбрал преподавателя Владикавказского реального училища С. В. Кокиева в качестве координатора по созданию будущего осетинско-русско-немецкого словаря. Миллер поручил ему составление осетинско-русского глоссария для словаря и формирование авторского коллектива, способного выполнить ответственную работу по сбору словарного материала.

В лице Кокиева Миллер нашел отзывчивого помощника и консультанта. В письме к Миллеру от 30 сентября 1880 г. Кокиев писал: «Еще с большей готовностью предлагаю себя и свои услуги Вам, чем чаще будете вопросами снабжать, тем мне будет приятнее. В этом прошу ничуть не сомневаться» [8, 134-135]. Кокиев с воодушевлением взялся за исполнение почетного и ответственного поручения ученого. Несколько месяцев у него ушло на разработку осетинско-русского глоссария для словаря. В декабре 1880 г. Кокиеву удалось завершить работу по составлению глоссария и переслать его Миллеру [9, 5].

На V Археологическом Съезде (Тифлис, 8-21 сентября 1881 г.) Миллер выступил с рядом сообщений, касающихся вопросов изучения осетинского языка: «О значении Кавказа для языкознания» [10, XL], «Об осетинском языке и его месте в группе иранских языков» [10, XLVIII-XLIX], «Программа для собирания материала по осетинскому языку» [10, С, CI, CII, CIII].

В «Программе...» Миллер официально поставил вопрос о необходимости составления осетинско-русского словаря и выразил готовность взяться за этот серьезный труд: «Одной из ближайших задач по изучению осетинского языка представляется составление более или менее подробного осетинско-русского словаря. Было бы желательно, чтоб этот труд, слишком обременительный для одного лица, был предпринят одновременно несколькими лицами. Чтоб осетинский словарь мог оказать пользу и западно-европейским иранистам, следовало бы присовокупить к нему перевод значений слов на немецкий или французский

яз[ык]. Для лингвистических целей было бы также желательно, чтоб осетинский язык был сближен с родственными языками иранской группы. Этот труд с готовностью взял бы на себя автор этой программы» [10, СШ]. Миллер заявил в своем докладе, что «научная разработка вопросов, касающихся фонетики, грамматики и истории языка, может быть предпринята только специалистами по сравнительному языковедению, но собирание материалов может быть с успехом предпринято всяким, кто практически знаком с приемами, необходимыми для подобных работ» [10, I].

При сборе материалов для осетинско-русского словаря Миллер предложил пользоваться научной транскрипцией, которую он использовал в первой части «Осетинских этюдов», обращать внимание на точное обозначение ударения, указал на важность записи оригинальных текстов (народные сказания, пословицы, песни и т. д.), а не переводов [10, CI, CII].

Для сбора словарного материала по осетинскому языку Миллер рекомендовал сформированному Кокиевым авторскому коллективу пользоваться составленной им программой. Авторский коллектив включал как светских, так духовных лиц. Кроме С. В. Кокиева в него вошли: И. А. Толпаров, Дигуров, И. Б. и И. Н. Шанаевы, Б. И. Туаев, С. А. Туккаев, священники А. И. Цаликов и И. И. Дзампаев. В письме к редактору газеты «Терек» от 3 июля 1883 г. (№ 78) Миллер перечислил фамилии членов авторского коллектива и отметил, что «каждый из них взял на себя по несколько букв из моего собрания с целью восполнить их незанесенными мною словами» [11, IV]. Встречаясь с трудностями при работе с авторским коллективом, Кокиев в письме к Миллеру от 21 октября 1880 г. писал: «Прошу твердо запомнить одно, что недостатка у меня во внимании никогда не будет. Если же происходят и упущения, недомолвки, необходимость, то причины от меня не зависят и совершенно должны быть понятны для Вас» [12, 7-8].

В письме от 15 ноября 1884 г. Кокиев сообщил Миллеру о ходе работы над слова-

рем: «В первой группе работали сам Кокиев и Дигуров, во второй Цаликов и Шанаев Ибрагим. Свою часть должен был лично передать Вс.Ф. в Москве Дзампаев, переселившийся в Баку. Толпаров и Шанаев Индрис завезли свою долю словаря в Екатеринослав, куда они переведены на службу в Окружной суд...» [1, 412]

Высоко оценивая деятельность осетинской интеллигенции по сбору словарного материала, Миллер писал: «Привезенный мною рукописный словарь, заключающий 2800 слов, на карточках, начал быстро пополняться, благодаря энергии, с которой взялись за это дело сами осетины. Есть надежда, что года через два словарь будет готов в рукописи. Слова будут переданы в транскрипции, введенной мною в Осетинских этюдах, снабжены ударениями и сравнениями с родственными словами других иранских языков. Кроме русского значения, при словах будет и немецкое. При словах иностранных будет указан их ближайший источник» [13, 203].

Секретарь Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете (ИОЛЕАЭ) В. В. Богданов отмечал вдохновенное и бескорыстное служение науке молодой осетинской интеллигенции: «С большим радушием к Вс. Ф. Миллеру и с горячей любовью к родной Осетии доискивались эти юноши слов и смысла осетинской речи, работая на этом новом для них научном поприще при самых неблагоприятных материальных условиях. Вс.Ф. платил им своей неизменной дружбой и откровенным признанием их заслуг перед наукой» [1, 413].

В последующие годы словарь продолжал пополняться. К сожалению, при жизни Миллера словарь не был издан. В 1913 г. после смерти ученого словарь, содержащий свыше 8000 слов, остался в рукописи на карточках и поступил вместе с библиотекой В. Ф. Миллера в Азиатский музей Академии наук. В 20-е гг. XX в. рукописный словарь был значительно доработан и расширен при участии В. И. Абаева, Гр. А. Дзгурова, Ц. Б. Амбалова, И. Т. Собиева,

М. К. Гарданова, М. А. Мисикова и других осетинских исследователей. В 1927-1934 гг. три тома «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера под редакцией профессора А. А. Фреймана были изданы Академией наук СССР [14].

Кокиев был одним из главных помощников Миллера по сбору материала для его будущей книги «Осетинские этюды». Летом 1880 г. он сопровождал ученого в двухнедельной научной экспедиции в Осетию. Миллер писал: «В этой поездке сопровождал нас природный дигорец, учитель в реальном Владикавказском училище г. Кокиев...» [9, 4]

Миллер ставил целью экспедиции сбор лингвистического и этнографического материалов: «Цель моей поездки в Осетию была лингвистическая и этнографическая... Познакомившись теоретически с осетинским языком по грамматике акад. Шегрена и текстам, изданным академиком Шифнером, поставил себе задачей – изучить на месте диалекты осетинского языка и записать в текстах произведения народной словесности, прежде всего т.н. нартовские (богатырские) сказания. Затем песни, сказки, местные предания и тому подобное» [15, 335]. Во время этой поездки ученый впервые лично познакомился с дигорским диалектом осетинского языка.

Маршрут экспедиции начался во Владикавказе, где Миллер записал от старика Таймураза Хетагурова и урядника Гаги Есенова тринадцать нартовских сказаний, которые позже разместил на осетинском и русском языках в первой части «Осетинских этюдов» [9, 14-70].

На армянском базаре Миллер и Кокиев купили бурку, переметную сумку для перевозки багажа верхом, башлык, провиант и отправились в Алагирское ущелье. По предложению Кокиева, в с. Салугардан они остановились в доме его родственника, священника Алексия Гатуева. Только благодаря родственным отношениям Кокиев смог войти в дом священника, который в это время отсутствовал. Как известно, посещение мужчиной чьего-либо дома в отсутствие хозяина считалось у осетин край-

не неприличным. Хозяйкой дома гостям для ночлега была предложена гостиная с европейской мебелью. Для Миллера это был первый случай ночевки под осетинским кровом.

В доме священника Гатуева ученый впервые познакомился с обычаями осетинского гостеприимства и этикета. Когда для гостей вечером был накрыт стол, то Кокиев предложил хозяйке дома удалиться, чтобы не вызывать чувства неловкости у ученого, поскольку по этикету женщинам полагалось стоять в присутствии мужчин. Миллер впервые встретился и с обычаем, по которому перед сном гостю полагалось обязательно снять сапоги. Первоначально это его шокировало, но за несколько дней ночевки в осетинском доме он к нему привык и старался не задерживать хозяев его исполнить. Миллер писал: «Чтобы не задерживать рано ложащихся спать осетин, мы, бывало, пораньше подвергнемся обряду и затем, когда сапогосниматель удалится, снова наденем сапоги» [15, 340].

Из Алагира Миллер и Кокиев отправились по Военно-Осетинской дороге до Садона. По пути ученый записывал свои впечатления о поселениях, жилищах и землепользовании осетин. В поездке Кокиев не упускал ни одной возможности, чтобы ученый узнавал как можно больше о традиционной культуре осетин. Сам Миллер отмечал, что когда они остановились перекусить в трактире, «мой спутник, заметив в духане фандыр – двухструнную скрипку – стал водить по ней смычком, издавая жалкие звуки, и спрашивал проезжих осетин, нет ли между ними фандыриста. Такового, однако ж, не оказалось» [15, 342].

В Нижнем Садоне Миллер и Кокиев остались на ночь. Вечером Миллер записал от старика-садонца «Сказание о Даредзанах» [9, 147-148, 148-149]. Проехав Верхний Садон, экспедиция перебралась через Згидский перевал в сторону Дигорского ущелья и остановилась в с. Камунта, одном из древнейших селений Дигории.

В поездке Кокиев выполнял такую важную задачу, как поиск информантов, хорошо знавших устное народное творчество.

Стремясь установить доверительные отношения со стариками Камунты, он обстоятельно объяснял им на осетинском языке цель поездки ученого в Осетию. Миллер писал по этому поводу: «Начались расспросы о цели нашего приезда; мой спутник, как природный осетин, знакомый с нравами и обычаями, старался всячески растолковать эту совершенно непонятную им цель, но по-видимому, безуспешно. У них, как мы заметили, сложилось убеждение, что мы путешествуем неспроста, не для того, чтобы слушать побасенки, а с какою-то тайною целью, тщательно скрываемою под пустыми предложениями» [15, 347].

Тем не менее, сбор материала в Камунте велся продуктивно. Миллер записал несколько преданий: «Предание о бадиятах», «Предание об осаде Галиаты Сахом», «Предание о ногайцах, живших некогда в Дигории», «Рассказ о Дигор-Кабане» [9, 140, 141-142, 152-154]. От Григория Дзихова он записал «Предание о поселении дигорцев в Камунте» [9, 138], от одного из потомков 132-летнего База Дзихова – «Предание о грузинской короне» [9, 141]. Миллер записал также несколько сказок: от Бимболата Бозирова – сказку «Человек, волк и лисица» [9, 82-83], от Иналука Дзихова – «Сказку о балкарском и кабардинском охотниках» [9, 150-152]. Им также была записана «Сказка об Алыппе» [9, 154-156].

В поездке Миллер уделял внимание и археологическим памятникам. Вместе с Кокиевым он осмотрел известный могильник у с. Камунта и приобрел у местных жителей несколько предметов из могильников Камунты и Галиата. Пробыв в Камунте два дня, экспедиция направилась в сторону с. Стур-Дигора, по пути побывав в сс. Галиат, Уакац, Махческ. В с. Уакац Миллер внимательно осмотрел надмогильные памятники.

В долине Уруха у с. Нар Миллер и Кокиев побывали на могиле, которую местные жители приписывали нартовскому герою Сослану. Поздним вечером, миновав сс. Моска и Одола, они прибыли в Стур-Дигору, где остановились на ночлег в доме

местного священника Шио Схиртладзе. В этом селении Миллер записал от Баде Гобеева «Предание о великанах» [9, 92-96], «Предание о Хамицаевых» [9, 100-102], «Предание об Уаскерги» [9, 102-103], «Предание о великанах» [9, 137]. От Айдарука Цопанти им были записаны нартовские сказания: «Из сказаний о Сослане» и «Из сказаний о Батразе» [9, 145-147]. Миллер записал также предание «О крымском хане и приходе русских» [9, 143]. От Биаслана Хамицаева Миллер записал «Предание рода Хамицаевых» [9, 143-144].

При работе Миллера с информантами Кокиев помогал ему производить записи на новом для ученого дигорском диалекте. Миллер писал: «Мой спутник, г. К., которого предки выселились из Дигории на плоскость и который мог, хотя и не без труда, понимать дигорский диалект, повторял мне медленно слова стариков, и на бумаге они становились несколько понятнее, хотя нередко встречались слова, совершенно неизвестные в тагаурском... Благодаря г. К. мне все-таки удалось записать отчетливо довольно много текстов, по которым можно судить о характере дигорского наречия» [15, 361].

На другой день Миллер и Кокиев отправились в обратный путь по старому маршруту в Садон и в Алагирское ущелье. Переночевав в канцелярии Махческа, они отправились в Галиат, где приняли участие в похоронах умершего от дифтерита мальчика, младшего сына галиатского старика, с которым ранее познакомились. Миллер писал впоследствии о том, как они выражали соболезнование: «Мы спешили: я остался в кругу мужчин, а г. К. вошел в кунацкую, чтобы повидать старика. В комнату, где лежал покойник, и он, как не родственник, не решался войти» [15, 365].

После ночевки в Садоне Миллер и Кокиев по дороге проезжали мимо древней нузальской церкви и крепости напротив с. Нузал. Далее они направились в святилище Реком, где в этот день проходило ежегодное празднество. Миллеру удалось даже попасть внутрь святилища. Позже он составил довольно полное описание святи-

лица Реком и совершавшегося в честь него праздника [15, 370-375].

Сразу же после возвращения во Владикавказ Миллер написал статью «В горах Осетии», которая основывалась на его дневниковых записях, сделанных в экспедиции. На следующий год статья была опубликована в журнале «Русская мысль» [16, 55-105].

Во второй научной экспедиции в Осетию Миллеру, при содействии Кокиева, удалось собрать богатый фольклорный материал, который был размещен в трех разделах («Сказания о нартах», «Сказки, местные предания и песни» и «Местные предания и сказки, записанные по-русски») первой части «Осетинских этюдов», опубликованной в 1881 г. [9]

В первом разделе «Сказания о нартах» Миллер также поместил «Сказание о Ростоме и Безане», которое записал в Алагире. Это сказание напомнило В. Ф. Миллеру известный эпизод из персидской поэмы Шах-наме – убийство Зораба его отцом Рустэмом. Кокиев в 1880 г. записал в с. Беслан вариант сказания о Ростоме и Безане, о чем сразу же написал Миллеру: «Сообщаю Вам очень любопытный и интересный факт, подтверждающий то сближение, которое Вы, в виде предположения, высказали, что Ростом (Даредзан) должен быть Рустэм. Я ездил в сел. Беслан, удалось записать новый вариант сказания о Ростоме, где упоминаются фамилии Туранта и Бакарта. Ростом убил владетеля Туранова или Туранского» [12, 10].

Зная о варианте сказания о Ростоме, записанном Кокиевым, Миллер во введении к первой части «Осетинских этюдов» писал: «В одном варианте сказания о Ростоме, записанном г. Кокиевым в Беслане, как я знаю из письма ко мне г. Кокиева, про Ростом, между прочим, говорится, что он «амардта Туранта алдари» – т.е. убил владетеля туранцев. Это подтверждает наше предположение о связи Ростом с персидским. Впрочем к осетинам иранское, быть может, перешло через посредство грузин» [9, 12]. В третьем разделе Миллер поместил еще один вариант сказания о Ростоме

(«Сказание о Дарезановых»), записанный в Садоне [9, 145-147].

При подготовке первого раздела Миллер привлек Кокиева и к проверке ударений в текстах: «Мы нашли нелишним снабдить осетинские тексты ударениями и для этой цели, не всегда доверяя своему слуху, перечли наши тексты два раза, первый раз в Владикавказе вместе с г. Кокиевым, второй раз в Москве вместе со студентом Петровско-земледельческой Академии дигорцем г. Туккаевым» [9, 4]. Высоко ценя помощь Кокиева, Миллер писал, что «...его содействию мы обязаны отчетливым воспроизведением в транскрипции дигорских текстов, которые в нашем собрании впервые являются в печати» [9, 4].

Во втором разделе «Сказки, местные предания и песни» Миллер поместил «*Бахфæлдесун*» («Посвящение коня»), записанное по-дигорски Кокиевым. Во введении Миллер отмечал: «Образчик речи, произносимой на могиле при посвящении коня покойнику. Сообщен мне г. Кокиевым из Владикавказа» [9, 13]. Как известно, первым содержание посвячительной речи изложил в 1844 г. академик А. М. Шегрен. Первая краткая запись текста посвячительной речи была сделана В. Цораевым и опубликована А. Шифнером в 1868 г. Известный историк-кавказовед Г. А. Кокиев писал: «Этот замечательный памятник, являющийся, кстати, в записи Кокиева наиболее полным и лучшим, был использован Миллером в его осетинских текстах» [8, 135].

В том же разделе Миллер опубликовал стихотворение «*Сагъæстæ*» («Думки») [9, 101-107], записанное в с. Христиановском от Магомета Саламова, который в свое время записал его от нескольких участников Дунайской войны. Во введении относительно публикации этого стихотворения Миллер отмечал: «Продукт нового, более художественного творчества. Песня сложена по поводу выселения осетин (магометан) вместе с чеченцами в Турцию в 1865 г. Во главе выселения, как известно, стоял осетин, бывший генерал русской службы, Мусса Кундухов. Всех выселилось около 22000 человек, большей частью чеченцев.

Между осетинами Кундухов увлек за собою несколько семейств своих родственников и родичей. Я имел под рукою довольно плохой список, который помог мне разбирать г. Кокиев» [9, 13].

При разборе стихотворения Кокиеву пришлось даже реконструировать одну из его строк. Миллер в примечаниях отмечал: «Этого стиха не было в списке г. Т. Он добавлен г. Кокиевым, чтобы дополнить строфу» [9, 132].

Изучая историю создания стихотворения «Сагъæстæ» («Думки»), Б. А. Алборов в своей работе «Первый осетинский поэт Темирболат Османович Мамсуров» установил, что его создателем являлся не Муса Кундухов, а его племянник Темирболат Мамсуров. В 1926 г. Алборов записал один из вариантов песни от 62-летнего Магомета Саламова из с. Христиановского. При этом информант сообщил ему, что «передал записанный им тогда текст «Сагъæстæ» вместе с дигорскими пословицами приехавшему в Христианское село вместе со студентом-осетином Габуди Туккаевым и М. Ковалевским профессору В. Ф. Миллеру» [17, 187].

По мнению Алборова «стихотворение это компилятивное, сводное из стихотворения, принадлежащего перу Т. Мамсурова, народных стихов по поводу переселения, и стихов, составленных М. Кундуховым или о М. Кундухове. Обработал ли стихотворение в одно целое Т. Мамсуров или певцы, участники Дунайской кампании сами объединили в Стамбуле части различных песен, трудно сказать, пока мы не получим из Турции подлинного текста стихотворения «Sahæstæ» Т. Мамсурова» [17, 190].

В предисловии к первой части «Осетинских этюдов» Миллер вновь благодарил своих помощников в работе: «В заключение считаем приятным долгом принести нашу искреннюю благодарность гг. Кокиеву и Туккаеву за живое участие, которое они принимали в нашей работе. С. В. Кокиев взял на себя труд составить русско-осетинский глоссарий и доставил нам его из Владикавказа в декабре 1880 г. С. А. Туккаев помогал нам в занятиях в Москве в течение зимы и лета текущего года и доставил

два дигорских текста в наше собрание. Оба были нам полезны при объяснении отдельных слов и расстановки ударений» [9, 5].

Материалами Кокиева Миллер пользовался и в работе «Религиозные верования осетин», которая составила седьмую главу второй части «Осетинских этюдов», изданной в 1882 г. [18, 237-301]. В качестве одного из источников своей работы Миллер отметил сведения, сообщенные Кокиевым [18, 238].

В 1880 г. Кокиев передал Миллеру рукописи сказок «Слепой Бибо» и «Беседа черта с человеком», записанные им в Северной Осетии. По сведениям Г. А. Кокиева, сказка «Слепой Бибо» в печати не появлялась. Юго-Осетинский вариант сказки «Беседа черта с человеком», записанный со слов Дзиндзола Кочиева, был издан в 1936 г. в книге «Фольклор Южной Осетии» [19, 433-434] и в книге «Осетинские народные сказки» [20]. Североосетинский вариант той же сказки лег в основу известной сказки К. Хетагурова «Лæскъдзæрæн» («В пастухах») [21, 180-191]. Полный текст сказки «Беседа черта с человеком» не был опубликован. По данным Г. Кокиева, начало этой сказки утрачено, а окончание случайно сохранилось в письме С. В. Кокиева к Миллеру от 21 октября 1880 г. [8, 135].

Летом 1883 г. В. Ф. Миллер вместе с известным юристом и социологом М. М. Ковалевским совершили экспедицию в горские общества Кабарды и в Осетию. Незадолго до поездки Миллер привлек Ковалевского к работе Этнографического отдела ИОЛЕАЭ, председателем которого он являлся. 9 апреля 1883 г. Ковалевский был избран секретарем отдела (с 25 января 1885 г. – товарищем председателя отдела). Миллер пригласил Ковалевского в совместную поездку, пробудив у него интерес к изучению кавказского этнографического материала.

Первая часть экспедиции проходила на территории современной Кабардино-Балкарии, в основном в горных обществах Балкарии. Миллер ставил целью поездки определение границ распространения исторической территории алан – предков осетин, Ковалевский – сбор материала по

обычному праву и общественному строю балкарцев. Экспедицию сопровождал сын балкарского просветителя Исмаила Урусбиева – Сафарали Урусбиев, с именем которого связана первая публикация караево-балкарского нартского эпоса (1881).

Во второй части экспедиции, которая проходила в Осетии (Владикавказе, Ново-Христиановском, Алагире и Ардоне), ученых сопровождал С.В. Кокиев. В ней принимал участие и его бывший ученик по Владикавказскому реальному училищу Соломон Туккаев. Главной целью поездки в Осетию для Миллера было изучение южно-осетинского говора и составление осетинско-русского словаря, для Ковалевского – сбор материалов по обычному праву осетин.

Миллер порекомендовал Кокиева Ковалевскому в качестве информанта. В ходе экспедиции Кокиев предоставил Ковалевскому большой материал по общественному и семейному быту, обычному праву осетин. В 1979 г. видный этнограф-кавказовед Б.А. Калоев в приложении к книге «М.М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа» впервые опубликовал «Полевые записи М.М. Ковалевского в Северной Осетии и Балкарии», которые содержат обширные материалы по обычному праву и общественному строю осетин и балкарцев [22, 157-176]. Одним из разделов полевых записей значится раздел II «Осетины. Показания Саввы Васильевича Кокиева, уроженца Терской области» [22, 163-166].

Кокиев сообщил Ковалевскому о том, что в 1877 г. он выступил в качестве одного из третейских судей в деле о споре между царгасатами и крестьянами за владение выгонным местом Харес и изложил ученому подробности этого давнего конфликта. Кокиев дал обстоятельную информацию Ковалевскому об одном из случаев примирения кровников в одном из плоскостных сел Осетии, в котором принимал непосредственное участие в 1875 г. Он был приглашен стороной убийцы вместе с девятью другими лицами, чтобы выпросить прощение у пострадавшей стороны.

Кокиев подробно описал права и обязанности членов семейной общины осетин. В качестве примера он привел семейную общину своей матери, которая насчитывала в 1860-1863 гг. около 30 человек. Кокиев отметил, что для семейной общины было характерно общее владение движимым и недвижимым имуществом и общее потребление производимого ее членами дохода. Личный заработок (жалованье священника или учителя) передавался в общую семейную кассу. Он подчеркнул такой важный момент, как появление личной собственности: «Пряжа составляла частную собственность пряжи» [22, 164]. Ковалевский считал, что появление личной собственности у отдельных членов семьи было одним из факторов раздела семейной общины: «Недаром же пряжа является повсюду, в том числе и в Осетии, одним из первых объектов индивидуального присвоения и получаемый от продажи или обмена ее доход поступает, как общее правило, в личное распоряжение не старшей в семье женщины, а самой пряжи и ее мужа» [23, 104].

Большое внимание в своей информации Кокиев уделил разделу большой семьи, порядку распределения имущества, из которого выделяли доли для старшего и младшего братьев. Он указал на то, что раздел имущества производился при помощи выборных лиц. Кокиев осветил брачное право осетин, взаимоотношения родителей и детей, права отца по отношению к детям от законной жены и от номылус.

При рассмотрении свадебных обрядов осетин Кокиев подчеркнул, что размер калыма (*ирæд*) за невесту доходил до 100 руб. и выплачивался чаще предметами, чем деньгами. Кокиев указал и на другую форму брака – путем похищения или умыкания невесты. По его данным, случаи похищения невесты женихом встречались редко. Кокиев описал обычаи избегания, которые проявлялись и в том, что после свадьбы дочь и зять не могли появляться в доме тестя. Для дочери запрет прекращался с момента рождения ребенка.

Кокиев познакомил Ковалевского с системой родства, которая была одной из ма-

лоизученных проблем этнографии осетин, и сообщил ему термины, обозначающие различные степени родства

Кокиев отметил появление завещательных распоряжений, которые, правда, по его мнению, встречались редко.

Информация Кокиева была широко использована Ковалевским в его капитальном труде «Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении» (1886). Многие его материалы пополнили первый том книги (глава I. «Религиозные верования и общественное устройство осетин», глава V. «Семейное право осетин», глава VI. «Система родства и наследования»). Отмечая заслуги Кокиева как информанта, Ковалевский писал: «Все сообщенное в тексте о родстве и свойстве – результат личных расспросов, сделанных мною как в Алагире, так и во Владикавказе у стариков, местных священников и учителей – родом Осетин. Многими сведениями на этот счет я обязан в частности г. Кокиеву, родом Дигорцу, ныне учителю гимназии во Владикавказе» [23, 311].

Высоко оценивая труд М.М. Ковалевского, известный этнограф-кавказовед М.О. Косвен в 1961 г. в своей книге «Этнография и история Кавказа» писал: «В частности, по осетинам Ковалевский дал монографию, являющуюся по своей обширности, разносторонности и содержательности и по сей день единственной для этого народа и исключительной в этнографической литературе по Кавказу вообще. Надо еще раз отметить этнографическую методику Ковалевского, мы говорим об интенсивности его полевой работы, использовании архивов, судебных дел, литературы, – стоящую на таком высоком уровне, что ничего равного Ковалевскому в этом отношении нет не только в этнографическом кавказоведении, но и во всей русской дореволюционной этнографии... Ковалевский первый ввел кавказский этнографический материал в широкое научное обращение» [24, 243].

Результаты экспедиции В.Ф. Миллера и М.М. Ковалевского в Осетию нашли отражение в статье Миллера «Сообщение о

поездке в Горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 года» [13, 198-204].

Периодически Миллер обращался к Кокиеву с разными заданиями и поручениями. В начале осени 1880 г. он попросил его съездить в Балкарию, чтобы выяснить кое-какие научные вопросы. К огорчению Кокиева, он не смог сразу же выполнить просьбу. В письме к Миллеру от 30 сентября 1880 г. он писал: «В Балкарию не ездил, так как Абаев сильно болен, а без него нельзя было. Лесничий Гозданов извиняется опять, времени у него мало, обещает через месяц» [1, 410-411].

Чуть позже Миллер попросил его проанализировать осетинские имена, с тем, чтобы установить, какие из них собственно осетинские, а какие заимствованы у соседних народов. Этот вопрос интересовал Миллера в связи с изучением этногенеза осетин. Как известно, он был первым ученым, который обратился к изучению осетинских имен.

В письме к Миллеру от 21 октября 1880 г. Кокиев писал: «Относительно имен, должен Вам сказать, они у нас на Кавказе сильно перепутаны и повсеместны: одни и те же имена попадают в Осетию, в Кабарде и у других племен. Поэтому вопрос о заимствовании пока труден и в связи с вопросом о старшинстве (в историческом смысле) кавказских народов» [8, 135]. По поводу осетинских женских имен Кокиев заметил: «У нас выбор женских имен слишком ограничен, потому что по выходе замуж девушка уже теряет в семье свое имя, а ее уже зовут по рождению и по прежней фамилии – Кокион, Цагарон, Тхостон» [8, 135].

Кокиев выполнил просьбу Миллера о том, чтобы подыскать в Москве консультанта, переводчика текстов, помощника по работе над лингвистическим, фольклорным и этнографическим материалом для его будущей книги «Осетинские этюды». После длительных раздумий Кокиев рекомендовал Миллеру Туккаева, которого хорошо знал по Владикавказскому реальному училищу. В письме от 21 октября 1880 г. он писал Миллеру: «Еще обрадую

Вас, наконец, издалека нашел Вам в Москве осетина, моего воспитанника Туккаева, с которым, кажется, Вы встречались летом здесь. Он теперь переехал из Лесного института (в Петербурге) в Петровскую академию (теперь Тимирязевскую). Я ему уже писал, чтобы он непременно явился к Вам. Он, как юноша неопытный, один на чужой стороне, сильно скучает и нуждается в нравственной поддержке, в которой Вы, надеюсь, по обычной доброте, не откажете... Он юноша хороший, только конфузлив» [1, 411]. С. А. Туккаев не подвел своего учителя, оказав Миллеру неоценимую помощь при создании «Осетинских этюдов» [25, 51-68].

В 1885 г. Миллер предложил Кокиеву стать постоянным корреспондентом московских этнографических изданий, однако тот не смог принять этого предложения. О причинах отказа Кокиев писал в письме к Миллеру от 28 августа 1891 г.: «Вы когда-то предлагали мне принять звание корреспондента, обещая при этом свое содействие. Тогда я уклонился от этого дела по неимению времени, а главное – потому, что нам, преподавателям, строго воспрещено циркуляром участие в периодич [еских] изданиях...» [6, 111]

Большой научный интерес представляют письма Кокиева к Миллеру. С. В. Кокиев был одним из первых корреспондентов-осетин, писавших Миллеру. Первое его письмо ученому датировано 30 сентября 1880 г. Затем идут письма от 21 октября 1880 г., от 15 ноября 1884 г. и от 28 августа 1891 г.

Секретарь Этнографического отдела ИОЛЕАЭ Богданов в своей рукописи «Всеволод Федорович Миллер. К столетию со дня рождения (1848-1948). Очерк из истории русской интеллигенции и русской науки» («Кавказ и осетиноведение», глава 14) привел выдержки из четырех писем С. В. Кокиева к В. Ф. Миллеру, которые ему предоставил Г. А. Кокиев из своего рукописного архива [1, 409-414]. Ценность их особенно велика в связи с тем, что Г. Кокиев в своей статье, посвященной С. В. Кокиеву, привел только небольшую часть цитат из этих писем. Г. Кокиев отметил, что пись-

ма были предоставлены ему из личного архива Миллера в Рукописном отделе Литературного музея им. А. М. Горького [12, 3]. Вероятно, это было сделано им до постановления Совнаркома СССР от 29 марта 1941 г., по которому около 3 миллионов единиц хранения, в основном рукописных материалов, были переданы из Государственного литературного музея Главному архивному управлению НКВД для организации Центрального государственного литературного архива (ныне РГАЛИ). В фонде В. Ф. Миллера в Рукописном отделе Литературного музея, в котором было 144 единиц хранения, осталось всего 10 единиц, и письма С. В. Кокиева к В. Ф. Миллеру в нем отсутствуют. Однако в личном фонде В. Ф. Миллера в РГАЛИ сейчас находится только одно письмо Кокиева к Миллеру от 28 августа 1891 г. Остальные, к сожалению, обнаружить не удалось.

Письма Кокиева к Миллеру содержат информацию по осетинской грамматике и ономастике. Так, в письме от 30 сентября 1880 г. Кокиев сообщил Миллеру сведения об ударении в осетинском языке в разных глагольных формах [1, 410]. В письме от 21 октября 1880 г. Кокиев изложил свои наблюдения о двух разновидностях осетинского звука *x* [1, 411]. Этот материал Миллер использовал при рассмотрении звука «*x* различного происхождения» («Отношение звуков осетинского языка к звукам иранского праязыка», глава III) [18, 73-74]. В том же письме Кокиев привел материалы по осетинской ономастике.

По письмам Кокиева к Миллеру можно судить и об их дружеских взаимоотношениях. В письме от 21 октября 1880 г. Кокиев писал: «В заключение, извольте Вам высказать чувство горячей признательности и глубокой благодарности за тот <нрзб.> и дорогой подарок, который Вы мне прислали, за Ваше внимание и расположение. Ваши ценные труды я буду беречь и хранить, как залог высокого внимания, дружбы, расположения ко мне. Одно меня страшно огорчает – удастся ли мне когда-нибудь взаимно доказать то же самое» [1, 412]. Миллер был первым, к кому Кокиев обратился за

советом и помощью после своей отставки в 1891 г. [6, 109-112].

С начала 80-х гг. XIX в. началась публикационная деятельность Кокиева в периодической печати и серийном издании. В 1881 г. Кокиев опубликовал в газете «Терские ведомости» очерк «Сел. Христиановское. Путевые заметки» [26]. В своем очерке он кратко описал трудовую жизнь крестьян в с. Христиановском, указав на ее трудности. Одной из причин относительного благополучия жителей селения он считал развитие ремесла и трудолюбие дигорцев. Кокиев указал на то, что у жителей селения ощущалась острая нехватка земли. По его сведениям, в селении насчитывалось 700 дворов, а земельных наделов было всего 360. Жители вынуждены были нанимать земли под пастьбу, пахоту, сенокос в соседних станицах, на что уходило от 30 до 40 тыс. руб. в год. Кокиев также писал о тесноте и неудобстве местной школы, в которой училось 60 учащихся, но еще 160 детей оставались за ее стенами. Он сетовал на медленные темпы строительства школьного здания, возводимого в центре селения.

В 1885 г. Кокиев издал в первом выпуске «Сборника материалов по этнографии, издаваемом при Дашковском этнографическом музее» статью «Записки о быте осетин» [27, 67-112]. Редактором издания был Миллер, ставший в 1885 г. хранителем Дашковского этнографического музея при Румянцевском музее.

В выпусках этого издания были опубликованы многочисленные исследования и материалы по традиционной культуре разных народов России. Перед публикацией все присылаемые работы проходили обстоятельную редакционную литературную обработку в Этнографическом отделе ИОЛЕАЭ. Высоко оценивая издание, российский этнолог А. Н. Максимов писал, что из «Сборника материалов по этнографии...» «впоследствии развился первый в России специальный этнографический журнал “Этнографическое обозрение”» [28, 151].

Первоначально в первом выпуске ставилась цель «...содействовать собиранию

и обнародованию этнографических данных преимущественно из быта инородцев России и соседних с нею славянских народностей» [29, III]. Однако со второго выпуска программа издания была изменена: «Вследствие ограниченности редакция исключает статьи по этнографии русского населения России и будет помещать главным образом материалы для изучения быта русских инородцев» [30, 14]. Редакция, возглавляемая Миллером, обратилась «ко всем любителям этнографии с усердною просьбой содействовать предпринимаемому изданию сообщением материалов, особенно к тем лицам, которые имеют случай лично наблюдать жизнь инородцев России: на Кавказе, в Сибири и Средней Азии» [29, III].

14 ноября 1885 г. Миллер представил первый выпуск «Сборника» на заседании Этнографического отдела и от имени издателя передал экземпляр книги в библиотеку Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. В своем сообщении Миллер отметил: «Первый выпуск нашего издания отличается той особенностью, что авторы четырех самостоятельных исследований принадлежат по происхождению сами к тем народностям, которые они описывают: болгарин Б. Н. Боев, автор статьи: “К брачному праву Болгар”; осетин С. В. Кокиев, – представившей записку “О быте осетин”, армянин Г. А. Халатианц, – поместивший “Общий очерк Армянских сказок”, латыш О. Я. Трейланд – автор статьи: “Крестинные обряды Латышей”» [30, 14]. В «Сборник» вошли также «Осетинские сказки» в переводе на русский язык и комментариями самого Миллера: две сказки были записаны им же («О Сирдоне» и «О Цопане»), две сказки («Кривой великан» и «Асаго») – С. А. Туккаевым [31, 113-140].

В предисловии к изданию подчеркивалось, что авторы первого выпуска «не случайные наблюдатели чуждого им быта, но лица, воспитывающиеся среди своей национальной обстановки и пишущие о родном быте. Нет сомнения, что сообщаемые ими данные отличаются полной достоверно-

стью. Редакция считает приятным долгом выразить им глубокую благодарность за готовность, с которой они откликнулись на предложение поместить свои труды в I выпуске «Сборника», и надеется на дальнейшее их участие в издании» [29, V]. При написании статей авторы первых выпусков «Сборника», включая С. В. Кокиева, руководствовались предложенными редакцией темами: «1) жилище...; 2) одежда и украшения; вооружение...; 3) пища...; 4) занятия по временам года...; 5) верования...; 6) обряды...; 7) произведения народной словесности...; 8) общественный и семейный быт...; 9) юридические понятия...» [29, IV] Все эти темы нашли отражение в изданной в 1887 г. «Программе для собирания этнографических сведений» [30, 1-38], составленной при Этнографическом отделе ИОЛЕАЭ Н. Я. Янчуком. В том же году была издана «Программа для собирания сведений об юридических обычаях» [30, I-V], составленная М. Н. Харузиным. Обе программы бесплатно рассылались всем обращающимся в Этнографический отдел ИОЛЕАЭ авторам.

При работе над статьей Миллер оказывал Кокиеву консультативную помощь. Завершив работу над рукописью статьи, Кокиев послал ее Миллеру, который высоко ее оценил и дал несколько рекомендаций для окончательного литературного оформления. В письме к Миллеру от 15 ноября 1884 г. Кокиев писал: «Премного благодарен Вам, Всеволод Федорович, за лестный отзыв относительно моей статьи, а в особенности за советы Ваши, которыми я не премину воспользоваться, как только разделаюсь от своих дел, что будет скоро, до нового года» [12, 12]. После доработки рукописи, он направил ее Миллеру, который опубликовал ее в первом выпуске «Сборника».

В статье С. В. Кокиева «Записки о быте осетин» рассматривалась материальная и духовная культура осетин. В начале статьи обозначены темы, по которым она написана: «Устройство жилища; домашняя обстановка; посуда; музыкальные инструменты; одежда; вооружение; пища; земледелие;

скотоводство; народная медицина» [27, 67]. Кокиев осветил в статье примерно половину предложенных редакцией «Сборника» тем и обозначил их как первый раздел. Вероятно, вторую часть тем (верования, обряды, произведения народной словесности, общественный и семейный быт, юридические понятия) автор предполагал раскрыть во втором разделе статьи. Однако продолжения статьи не последовало, и она, к большому сожалению, так и осталась незавершенной.

Статья открывается подробным описанием жилища осетин, живших в нагорной полосе и на плоскости. Кокиев отмечал, что на общественные взаимоотношения осетин во многом влияла сакральная престижность жилища. Подчеркивая высокое значение, которое осетины придавали своему жилищу, он писал, что «только тот может иметь какое-нибудь значение в обществе и право голоса, кто обеспечен постоянным жилищем... Осетин тогда только становится граждански полноправным членом общества» [27, 67]. О важном месте жилища в глазах осетин, по его мнению, свидетельствовало и то, что всякое оскорбление жилища словом или действием каралось наравне с кровомщением [27, 67-68].

В зависимости от способа постройки Кокиев выделил различные типы осетинского жилища. Наиболее древними жилищами горцев он считал *галуаны*, которые включали в себя дом-крепость, хозяйственные постройки и башню. Кокиев подробно остановился на способе постройки горского жилища и конструкции крыши. Стены горского жилища складывались из камней, цемент между ними заменяла сухая земля. На стены клался толстый брус, на который концами плотно укладывались жерди. На остов накладывали хворост, ветви, солому, которые покрывались толстым слоем земли, преимущественно глины. Плоские крыши, огороженные со всех сторон невысокой каменной оградой, по его наблюдению, служили местом отдыха и проведения различных хозяйственных работ: молотбы, сушки зерна, шерсти и т.д. Вместо дымовой трубы в крыше оставляли

круглое отверстие, в которое вставляли деревянный цилиндр.

В более поздних жилищах плоскостной Осетии, по наблюдению Кокиева, уже устраивались дымовые трубы. Нередко можно было встретить и дома с черепичной и даже железной крышей, обставленные европейской мебелью.

Описание равнинных традиционных построек осетин Кокиев начал с *хадзара*, отметив его центральное расположение: «Средняя часть занята помещением, называемым туземцами хадзар... Если от кунацкой, т.е. от ворот, направимся прямо вдоль двора, то придем к дверям сакли (хадзар). Она от всех остальных построек отличается большей обширностью» [27, 78]. По мнению А.Х. Хадиковой, «как и у многих других народов, специфика организации пространства осетин заключалась в том, что представления о престижности ассоциировались с позиционным расположением в центре, посередине, справа. Этот принцип распространялся и на планировку» [32, 165].

Кокиев отметил высокий статус и ритуальные функции очага (*кьона*), расположенного в хадзаре: «Осетин, вообще, очагу придает весьма высокое значение и жизнь его домашняя, главным образом, сосредотачивается здесь. Мать или отец благословляют сына в дорогу, дочь – при выходе замуж – здесь же; очагом осетин клянется... Из всякого приношения первый кусок, или первые капли бросаются в огонь» [27, 85].

Высокое значение очага в семейной культуре осетин распространялось и на сакрализацию связанных с ним предметов. В первую очередь это касалось надочажной цепи (*рахыс*). Отмечая строго регламентированное обращение к цепи, Кокиев писал: «В числе орудий первое место занимает, по своему высокому религиозному значению, цепь (*рахыс*). Она основание всей домашней жизни, и оскорбление ее считается наравне с убийством... Тот не очаг, не дом, где нет цепи, которая постоянно висит над очагом и служит для приготовления пищи. Всякое прикосновение к ней домашних без надобности, даже невинных детей, счита-

ется величайшим святотатством. Жертвенное животное непременно перед закланием должно коснуться ее, чтобы быть приятным Богу. Следовательно, она – посредник между человеком и небом» [27, 80-81].

Сакральные функции имел у осетин и ритуальный трехногий круглый деревянный столик – *фынг* (диг. *фингæ*). Подчеркивая строго этикетные предписания по отношению к *фынгу*, Кокиев писал по поводу его святости: «Второе место по своему значению в домашней утвари занимает *фынг* (столик). ... В его глазах играет важную роль *фынг*, который его постоянно кормит: на нем ему подается пища. Это – небольшой, круглый точеный столик на трех ножках; он его чтит в высшей степени: при еде, безусловно, воспрещаются всякие непристойные разговоры и действия, оскорбления *фынга* хозяин никому не прощает; его именем проклинает, а также божится. Ничто остальное в домашнем обиходе осетина не имеет уже того таинственного, религиозного значения, как цепь и стол» [27, 81].

Этнологи выявили связи *фынга* с культовой практикой. Так, О.А. Габуева писала, что *фынг* в погребально-поминальной обрядности осетин использовался в качестве «жертвы» и в таком случае назывался *нывондаг* – предмет, жертвуемый и посвящаемый покойному. По ее полевым данным, *фынг* специально приобретали или заказывали к дню Новогодних годовых поминок (Ног азы афæдзы хист). После тризны *фынг* посвящался покойному и считался его собственностью, его не могли ни отдать, ни продать [33, 89-90]. В.С. Уарзиати считал осетинский *фынг* предметом глубоко архаичным, восходящим функционально к жертвенникам, генетически к индоевропейской традиции. Он писал, что понятие *фынг* в сознании осетин сопровождается почтительным отношением, граничащим со святостью [34, 107-108].

Кокиев писал, что все, что касалось приготовления и приема пищи, было чрезвычайно важным и даже торжественным. Он отмечал, что осетин никогда не приступал к пище, пока не воздаст должной благодарности Богу и святым, «таким образом,

перед пищей и после нее совершается как бы целое богослужение с большой торжественностью и со строгим подразделением всех этих божественных сил по иерархическим степеням» [27, 95]. Кокиев отмечал, что «несмотря на такое уважение к пище, осетин относительно ее отличается необыкновенной умеренностью, воздержанием и выносливостью. Неумеренность и обжорство считается большим пороком. Малейший намек на страдания голода считается высшим бесстыдством, бессовестностью, почему осетин действительно стоически может переносить голод, не заявляя никому никогда об этом» [27, 96].

Кокиев указал на то, что в хадзаре существовали мужская и женская половины, при этом мужская этикетно считалась престижнее женской. Нарушение условной границы между двумя половинами, проходящей по центру хадзара, считалось нарушением этикетных норм: «Вообще правая сторона считается исключительно привилегией мужчин и туда женщина попадает редко, если не хочет оскорбить достоинства мужчины» [27, 81].

Спальнями служили отдельные помещения, обычно в глубине двора. По наблюдению Кокиева, «в каждом дворе столько отдельных помещений, расположенных, по возможности, вдали одно от другого, сколько женатых членов в семье, считая в том числе и родителей...» [27, 78]

Отдаленное расположение кунацкой, по мнению Кокиева, определялось обычаем гостеприимства, который предписывал, чтобы гость мог прийти в любое время суток и пользоваться «полнейшей свободой по самому расположению помещения, а с другой стороны, не мешает никому в семье, во дворе для исполнения обычных хозяйственных занятий» [27, 80]. Кокиев считал, что «кунацкая есть скорее общественное учреждение, нежели семейное, она играет весьма важную роль» [27, 79]. В отсутствие гостя это помещение отдавалось в распоряжение молодежи. Забота о гостях была первой обязанностью юношей, составляла их изначальные этикетные полномочия в семье: «Они должны подать умыться, по-

стлать постель, накормить, напоить, даже раздеть гостя и т.д. Все эти обязанности лежат на мальчиках. Если же их нет в семье, то это исполняют соседские мальчики, или же младший член семьи, непременно мужского пола» [27, 79].

Кокиев в своей статье не обошел вниманием и *зиу* (обычай коллективной взаимопомощи), который устраивался, по его наблюдениям, не только при сельскохозяйственных, но и строительных работах: «помещение строится по возможности и при участии всех членов семейства, приятелей и друзей, охотно принимающих участие в этих случаях» [27, 77].

С. Кокиев осветил в статье музыкальное творчество осетин и описал некоторые музыкальные инструменты. Известный осетинский композитор и глубокий исследователь традиционной музыкальной культуры осетин Ф.Ш. Алборов отмечал, что статья Кокиева содержала ценные сведения об осетинском музыкальном творчестве. В своей книге «Музыкальная культура осетин» Ф. Алборов привел отрывок из его статьи, из которого «видно не только особое отношение и любовь осетин к искусству пения, но и довольно четкая жанровая дифференциация их песенного фольклора» [35, 9]: «Здесь же, у очага, осетин проводит свой досуг, наполняя его музыкальными развлечениями. У него для этой цели существует масса бытовых, героических, сатирических и юмористических песен и их ежегодно создается множество, хотя они скоро также бесследно исчезают и забываются, как всякое изустное предание. Поводом к сложению песен служит всякое ненормальное явление в общественной или семейной жизни; этими песнями осетин карает все, что несогласно с народным мировоззрением или воспекает все, что достойно похвалы. Поэтому в народе весьма развито искусство пения (конечно, своеобразное); редко встретишь осетина, не умеющего петь...» [27, 85]

Ф. Алборов обратил внимание читателей на то, что Кокиев описал в статье существующий обычай осетинского застолья, который свидетельствовал не только о бо-

гатстве музыкальной культуры осетин, но и о глубоком знании народом своего песенного творчества: «Во время пиршеств, когда все сильно выпьют, но чувство гостеприимства хозяина еще не удовлетворено, можно от круговой чаши откупиться пением. Каждый из присутствующих на пиру (а их иногда собирается человек 30 или 40) должен или выпить чашу, или спеть песню, отнюдь не повторяя при этом петой до него. Конечно, 20-му, 30-му и 40-му выбор темы для своего соло при этом условии бывает весьма затруднителен; тем не менее, чаша иногда, минуя всех, возвращается по принадлежности к хозяину не выпитую. Даже существуют специальные вечеринки и праздники, которые проводятся в пении и музыкальной игре до самого утра...» [27, 85-86]

Алборов отмечал также, что осетинские традиционные музыкальные инструменты не ограничивались рассмотренными Кокиевым двухструнной скрипкой (*хъисын-фæндыр*), пастушьей свирелью (*уадындз*) и арфой (*дыуадзæстæнон*), которые, по его свидетельству, «...почти изгнаны из употребления гармоникой, которая сильно распространяется, будучи весьма доступна по цене» [27, 87]. По мнению Алборова, статья Кокиева «явилась, таким образом, едва ли не первой работой осетинского автора, более или менее обстоятельно осветившей некоторые стороны музыкального быта и творчества осетин» [35, 10].

Кокиев рассмотрел в своей статье традиционную одежду осетин. Народная мужская одежда осетин состояла из рубахи, штанов, бешмета, черкески, папахи, самодельной обуви, а также из шубы, бурки и башлыка. Кокиев кратко остановился и на женской одежде, которая, по его мнению, «по своему покрою ничем существенно не отличается от мужской, кроме большей длины и более яркого цвета» [27, 90].

Кокиев описал также виды осетинской обуви. Наиболее распространенным видом обуви он считал чукьяки из домашнего сукна или сафьяна.

В статье Кокиева нашла отражение и

традиционная система воспитания. Он писал, что в мальчиках с детства воспитывалась терпимость к физической боли. Запрет обращения к старшим с какими-либо жалобами был результатом «суровой системы воспитания, внушающей осетину полнейшее пренебрежение ко всем телесным потребностям. Никакие физическая боль и страдание не должны вызывать у него ни одного стога или жалобы» [27, 96].

Кокиев уделил внимание описанию трапезы в большой патриархальной семье, для которой было характерно отсутствие общего застолья. Он подчеркнул, что каждому приему пищи предшествовала молитва: «Осетин никогда не приступит к пище, пока не воздаст должное торжественно Богу, своим святым» [27, 94].

Кокиев рассмотрел обычаи распределения ритуальной пищи: «самыми почетными частями мяса считаются голова, сердце шея. Они всегда подаются старшему за столом и общему дележу между присутствующими не подлежат... часто эти части отправляются из дома соседям, если где имеется почетный старик» [27, 101].

Кокиев писал, что одним из главных начал общественной и семейной жизни осетин было уважение к старшим: «Одно из таких руководящих начал его семейно-социальной жизни – это безусловное уважение к старшинству лет, опыту, имеющим право повелевать, внушать, требовать полного безусловного почтения и повиновения. ... Но в то же время старший не деспот: малейшее злоупотребление своею властью, своим правом, какое-нибудь деспотическое отношение ведет к полному подрыву его значения в общественном мнении, к полному падению его авторитета» [27, 74-75]. Кокиев отметил количественный состав патриархальной семьи, составляющей «до 40 и более, потому что раздел между братьями при жизни родителей явление слишком редкое и ненормальное...» [27, 77]

Кокиев кратко рассмотрел также отрасли хозяйства, которым занимались осетины. Земледелие, по его мнению, преобладало в горах, скотоводство – на плоскости.

Завершающей темой статьи Кокиева

стала народная медицина. Обращение к знахарям при лечении болезни определялась, по его свидетельству, пониманием ее первопричины: «Всякая болезнь, по мнению осетин, предопределение свыше, несчастье, посылаемое за грехи в наказание тем божеством, которому подведомственна данная болезнь» [27, 106]. Кокиев перечислил способы гаданий, к которым прибегали знахари: гадания на палочках, на фасоли и углях. Он отметил, что с развитием грамотности у осетин, популярность знахарей была поколеблена.

Первый выпуск «Сборника материалов по этнографии...» получил высокую оценку академика К.Г. Залемана, который с 1990 по 1916 г. возглавлял Азиатский музей Императорской академии наук. В рецензии, опубликованной в 1886 г. в «Записках Восточного отделения Императорского русского археологического общества», он отмечал, что «1-й выпуск вышел весьма разнообразным и интересным» [36, 35]. По поводу неоконченной статьи Кокиева Залеман писал: «Приятное впечатление производит глубокая любовь автора к своему рыцарскому народу, но в то же время он не скрывает, что наша цивилизация все более и более проникает в горы и ущелья Осетии, подгоняя древние патриархальные нравы своему не всегда благотворному влиянию» [36, 36].

Статья Кокиева «Записки о быте осетин» была широко использована М.М. Ковалевским в его фундаментальном труде «Современный обычай и древний и закон». Во второй главе I тома «Религиозные верования и общественное устройство осетин». Ковалевский ссылался на статью Кокиева при освещении численного состава большой семьи у осетин, описания жилища и обрядов, связанных с жертвенным приношением огнем [23, 68, 76, 79].

Видный этнограф-кавказовед М. О.Косвен в своей книге «Этнография и история Кавказа» писал: «Но при любом знакомстве с кавказоведческой этнографической литературой, начиная с 90-х годов XIX века до наших дней, совершенно очевидно распространение в этой литературе тем, поднятым Ковалевским, в частности, обычного права,

семейной и соседской общины... Из числа авторов-кавказоведов прямыми учениками Ковалевского либо испытывшими его влияние могут считаться Н.Л. Абазадзе, Б.К. Далгат, С.А. Егиазаров, С.В. Кокиев, Б.Н. Миллер, Н.Н. Харузин, А.С. Хаханов и Х.С. Самуэлянец» [24, 244].

Г.А. Кокиев считал, что «причина успеха этнографического очерка С. Кокиева заключалась в том, что автор написал его исключительно на основе личных наблюдений над бытом своего народа. Он не был случайным наблюдателем чужого ему быта, а описывал быт родного народа, среди которого родился и вырос... Сообщаемые Кокиевым в его этнографическом очерке факты и наблюдения из осетинского быта заслуживают безусловного доверия» [8, 136-137].

Без широкого привлечения материалов из статьи Кокиева не обходится ни одно современное исследование о духовной жизни осетин. Ярким подтверждением этому служит недавно изданная монография этнолога А.Х. Хадиковой «Этнические образы и традиционные модели поведения осетин» [32].

В 1887 г. Кокиев опубликовал в газете «Терские ведомости» статью «Калым у осетин» [37]. Обычай взимания калыма у осетин он считал фактором, способствующим распространению воровства. Автор отметил, что размеры калыма, в нарушение общественного приговора 1881 г., установившего его максимальный в сумме 100 руб., подскочили до 500-1000 руб. Кокиев осуждал родителей, которые устраивали рыночный торг своими дочерьми, увеличивая калым. По его мнению, необходимость выплаты высокого калыма приводила женщин к воровству, мести и другим преступлениям.

Кокиев был убежден, что «с какой бы стороны не посмотреть, а современный характер калыма для Осетии есть величайшее зло и в экономическом и нравственном отношении, такое грандиозное зло, которое грозит развиться до того, что в самом продолжительном времени разорит дотла народное хозяйство, если не принять

против него своевременных мер» [37]. Он просил вмешаться в этот вопрос и администрацию Терской области, установив более строгий контроль над нарушителями приговора 1881 г.

Кокиев призвал народ и интеллигенцию Осетии собраться в ближайшее время для обсуждения этой насущной проблемы. Он предлагал даже поставить вопрос о полной отмене калыма, тем более что такие примеры уже были в лице покойных Татари Саламова и Хатахцо Ходова, которые выдали своих дочерей замуж без всяких калымов.

На статью Кокиева на страницах газеты «Северный Кавказ» откликнулся анонимный автор с заметкой «По поводу статьи г. Кокиева «Калым у осетин»» [38]. По его мнению, С. В. Кокиев в своей статье смешивал понятие калым с материальным обеспечением жены на случай развода, именуемый у разных народов Северного Кавказа по-разному: накях, кебин, мехр, урду.

В 1901 г. в трех номерах газеты «Терские ведомости» была опубликована статья Кокиева «Похоронные обряды у осетин» [39], посвященная похоронным обрядам осетин-мусульман. В начале статьи автор подчеркнул, что среди обычаев осетин он видит как положительные, так и отрицательные. По его мнению, подлежали уничтожению такие обычаи, как поминки, кровомщение и другие. Такие же обычаи, как почтительность младших к старшим, посещение больных, участие к горю близкого, призрение бедняков и сирот, автор приветствовал.

Кокиев подробно остановился на обычае посещения больного родственниками, соседями, односельчанами и даже жителями других селений. В случае смерти человека родственники и соседи спешили в дом покойного, чтобы выразить соболезнование родным. Для оповещения односельчан о печальном событии отправляли общественного глашатая (*фидиуаг*), который, останавливаясь по всем перекресткам улиц, громко и протяжно кричал, что умер такой-то. С целью оповещения родственников в других селениях о смерти человека посылали всадников *хъарганæг* – печаль-

ных вестников. Кокиев отметил, что получив весть о кончине родственника, мужчины и женщины отправлялись в дом покойного, мужчины верхом впереди, а женщины – позади на арбах. Он указал на то, что родственники и соседи не ограничивались соболезнованием, а принимали активное участие в погребении покойника. Относительно этого обычая он писал: «Так одни – обыкновенно соседи, дальние родственники, друзья или сверстники почившего, идут рыть для последнего могилу, другие едут в лес за дровами, третьи в поле за сеном, а то приобретают последние путем покупки, если только в них в данный момент ощущается недостаток в семье умершего, некоторые готовят доски, которыми будет покрываться тело покойника в могиле (у магометан употребление гроба не практикуется), четвертые делают для покойника похоронное белье и т.д., словом, посторонние принимают на себя почти все заботы и хлопоты по погребению покойника» [39].

Кокиев указал на то, что погребение покойника у осетин-мусульман происходило в день смерти, а если смерть наступала вечером или ночью, то на следующий день. Перед погребением мулла обмывал тело покойника водой, одевал его в новое белье и обертывал в кусок ткани. Покойника клали на похоронные носилки, которые хранились при мечети, и ставили посреди двора. После кратких молитв муллы в честь покойника устраивалась церемония посвящения коня. Кокиев писал «Оседланный конь, покрытый траурным покрывалом, подводится к изголовью покойника; кто-нибудь из стариков, знающих обряд, берет в руки чашку с араком или пивом и произносит формулу посвящения. Затем, дав коню отведать напиток, выливает последний на копыта его, чем заканчивается церемония» [39]. Во время проведения церемонии посвящения коня все присутствующие хранили гробовое молчание.

После обряда посвящения коня происходило прощание с покойным, сопровождаемое общим плачем. На кладбище носилки с покойником несли несколько человек, впереди шли мужчины, а на некотором

расстоянии позади них – женщины. Перед погребением мулла читал над покойным отходную молитву. В течение первых трех дней, утром и вечером, мужчины во главе с муллой приходили на кладбище к могиле покойного, где участвовали в молитве. Чуть позже мужчин на могилу приходили женщины, чтобы устроить оплакивание.

В день смерти покойника за упокой его души бедным раздавалась материя на платья, которая покупалась семьей умершего либо кем-то из родственников. Мулла за свои труды получал одежду покойника или ее часть.

После похорон устраивались поминки. Резали быка, корову или несколько баранов. В течение первых трех дней после похорон соседки и родственницы не оставляли пострадавшую семью, они оставались в доме для помощи в домашних работах. Кокиев перечислил поминки, которые справлялись по покойнику в течение года: поминки в день похорон, поминки в первые три пятницы, поминки в троицкую «родительскую» субботу, поминки в день малого и большого байрама и годовые поминки. В первые три пятницы устраивались малые поминки, на которых присутствовали ближайшие родные и соседи покойника. Обязательным элементом поминок был обряд посвящения пищи покойному, который устраивали перед началом поминальной трапезы. Кокиев привел текст ритуальной молитвы, которая произносилась при посвящении пищи.

Кокиев отметил, что наиболее многочисленными были годовые поминки, в которых принимали участие все мужское население селения. По данным автора, расходы на эти поминки были огромны: резали несколько голов крупного рогатого скота и несколько десятков мелкого скота, заготавливали сотни ведер араки, десятки пудов хлеба и разных пирогов. Бремя расходов разделяли и родственники, они доставляли часть провизии для поминок. Соседи тоже не оставались безучастными, она брали на себя заготовку и доставку из леса дров, необходимых для гонки и варки араки.

Кокиев подробно описал скачки, которые устраивали в честь покойного во время поминок. По данным автора, призами на скачках были деньги или предметы одежды (от 3 до 15). Кокиев указал на два вида скачек: по кругу или на определенное расстояние (70-80 верст).

Подводя итог описанию похоронных обрядов осетин, Кокиев отмечал, что поминки «до того разорительны, что многие после них надолго бывают лишены возможности сколько-нибудь сносно вести свое несложное хозяйство. В последнее время все стали сознавать разорительность поминок; но так как они освящены давностью времени и общественным мнением, то никто не решается нанести им последний смертельный удар, не рискуя за это сделать в глазах окружающей среды предметом презрения и посмешищем» [39].

Таким образом, С. В. Кокиев внес значительный вклад в этнографическое осетиноведение. Г. А. Кокиев писал, что он «... является одним из выдающихся просветителей осетинского народа второй половины XIX в. и лучшим знатоком его этнографии» [8, 133]. В этой же статье ученый обратил внимание читателей на важную сторону его этнографического наследия: «Выдающийся этнограф осетинского народа, С. В. Кокиев своей научной и общественной деятельностью популяризировал среди лучших представителей русской науки неисчерпаемые духовные богатства даровитого, по выражению В. Ф. Миллера, осетинского народа и способствовал приобщению осетин к передовой культуре русского народа» [8, 137]. М. О. Косвен в своем историографическом труде «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» посвятил деятельности С. В. Кокиева отдельную справочную статью, в которой перечислил его основные работы, привел биографические данные, отметил его сотрудничество с В. Ф. Миллером в деле собирания и изучения осетинского фольклора и оказание консультативной помощи М. М. Ковалевскому [40, 168].

1. 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.
2. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (НА СОИГСИ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 63.
3. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64.
4. НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 69 а.
5. Центральный архив Республики Северная Осетия-Алания. Ф. 130. Оп. 1. Д. 66.
6. Калоев Б. А. Миллер-кавказовед (исследования и материалы). Орджоникидзе, 1963.
7. Такоев С. К истории революционного движения на Тереке (По личным воспоминаниям) // Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. 1926. Вып. II.
8. Кокиев Г. А. С. В. Кокиев – этнограф осетинского народа // Советская этнография. 1946. № 2. С. 133-137.
9. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I.
10. Труды V Археологического съезда в Тифлисе. М., 1887.
11. Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / Под. ред. и доп. А. А. Фреймана. Л., 1927. Т. I.
12. Кокиев Г. А. С. В. Кокиев – этнограф осетинского народа // НА СОИГСИ. Ф. 33. Оп. 1. Д. 396.
13. Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в Горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 года // Известия Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1884-1885. Т. VIII. С. 198-204.
14. Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / Под. ред. и доп. А. А. Фреймана. Л., 1927. Т. I; 1929. Т. II.; 1934. Т. III.
15. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 2007. С. 335-376.
16. Миллер В. Ф. В горах Осетии // Русская мысль. М., 1881. Кн. XI. С. 55-105.
17. Алборов Б. А. Первый осетинский поэт Темирболат Османович Мамсуров // Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Владикавказ, 2005. Кн. 2. С. 168-207.
18. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. М., 1882. Ч. II.
19. Хуссар Ирыстонь фольклор. Сталинир, 1936. (на осет. яз.)
20. Ирон адæмон аргъæуттæ / Сост. Бязыров А. Х. Сталинир, 1960. Т. 2. (на осет. языке)
21. Хетагуров К. Л. Лæскъдзæрæн (В пастухах) // Хетагуров К. Л. Собр. соч. в 5-ти томах. Владикавказ, 1999. Т. 1. С. 180-191.
22. Калоев Б. А. М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979. С. 157-176.
23. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. I.
24. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961.
25. Гостиева Л. К. Из истории осетиноведения: Соломон (Габуди) Туккаев // Известия СОИГСИ. 2015. Вып. 17 (56). С. 51-68.
26. Кокиев С. Сел. Христиановское. Путевые заметки // Терские ведомости. 1881. № 20.
27. Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее (СМЭДЭМ). 1885. Вып. I. С. 67-112.
28. Максимов А. Н. В. Ф. Миллер // Этнографическое обозрение. 1913. Кн. 98-99. №3-4. С. 85-152.
29. СМЭДЭМ. 1885. Вып. I.
30. Труды этнографического отдела. Протоколы // Известия Императорского обще-

ства любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1888. Т. 48. Вып. II. Кн. VIII.

31. Миллер В. Ф. Осетинские сказки // СМЭДЭМ. 1885. Вып. I. С. 113-140.

32. Хадикова А. Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Владикавказ, 2015.

33. Габуева О. А. Крестьянские промыслы осетин во вт. пол. XIX – нач. XX в.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1977.

34. Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987.

35. Алборов Ф. Ш. Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004.

36. К. З. [Рец. на: Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском Этнографическом Музее. Вып. I. Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1885] // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. 1886. СПб., 1887. Т. 1. С. 35-37.

37. Кокиев С. В. Калым у осетин // Терские ведомости. 1887. № 4.

38. Б. а. По поводу статьи г. Кокиева «Калым у осетин» // Северный Кавказ. 1887. № 7.

39. К-ев. Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1901. № 20, 23, 26.

40. Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. 1962. Ч. III. С. 158-288.

НЕСКОЛЬКО ОСМАНСКИХ ДОКУМЕНТОВ О ПОСЕЛЕНИИ ОСЕТИН В АНАТОЛИИ

Г. В. Чочиев

В статье представлены документы из Османского архива при кабинете премьер-министра Турции, относящиеся к поселению осетин в Центральной и Восточной Анатолии в начале 60-х гг. XIX в. Выявление свидетельств об осетинских иммигрантах в османских источниках является непростой задачей ввиду прежде всего специфики отражения в них кавказской этнической номенклатуры. На данный момент нами обнаружено не более десятка документов, содержащих информацию об осетинских субэтнических и кланово-сословных группах (дигорцах, тагаурцах / тагиатах, баделиатах), трактуемых обычно как «племена» в рамках более широкого сообщества «черкесских мухаджиров». Несмотря на ограниченность данного корпуса, в нем получил отражение ряд немаловажных аспектов иммиграции, колонизации и адаптации переселенцев в османском государстве: способы и критерии выбора мест поселения, стремление общин к сохранению единства, опека властями традиционной знати и мусульманского духовенства, религиозная и образовательная интеграция, земельные противоречия с местным населением, попытки возвращения на родину и др. В случае продолжения исследований можно ожидать – с учетом регулярного открытия новых архивных фондов – некоторого расширения объема известных материалов по указанной теме.

Ключевые слова: Османская империя, Анатолия, осетины, черкесы, иммиграция, колонизация, архивные источники.

The article presents several documents from the Turkish Republic Prime Ministry Ottoman Archives related to the settlement of Ossetians in Central and Eastern Anatolia at the beginning of 1860s. The identification of the evidence on Ossetian immigrants in the Ottoman sources is a complicated task due primarily to the specificities of reflection of the Caucasian ethnic nomenclature there. So far we have found not more than a dozen of documents containing information about Ossetian subethnic and clan-caste groups (Digorians, Tagaurians / Tagiatas, Badeliatas) usually referred to as «tribes» within the wider entity of «Circassian Muhajirs». Despite the limited nature of the body of available information, it still reflects a number of important aspects of the resettlement, colonization and adaptation of the migrants in the Ottoman state: methods and criteria for selecting the places of settlement, tendency to preserve communal unity, guardianship by the authorities of the traditional nobility and Muslim clergy, religious and educational integration, land conflicts with the local population, attempts to return to the homeland, etc. In case of further research – given that the opening of new archival collections is being witnessed regularly – some expansion of the scope of the known materials on the topic could be expected.

Keywords: Ottoman Empire, Anatolia, Ossetians, Circassians, immigration, colonization, archival sources.

В настоящей статье представлены документы из Османского архива при кабинете премьер-министра Турецкой Республики (Т.С. Başbakanlık Osmanlı Arşivi), имеющие прямое отношение к иммиграции, расселению и адаптации осетинских групп в Османской империи, в частности в Центральной и Восточной Анатолии, в середине позапрошлого века.

В основных чертах эмиграция части осетин с их родины в султанские владения освещена в отечественной историографии¹. Она происходила в несколько этапов главным образом в период с 1858 по 1862 г. и затем в 1865 г. Общее число переселенцев едва ли превысило 5 тыс. человек. Очевидно также, что эта миграция имела место в русле гораздо более масштабного явления – мас-

сового исхода горцев Северного Кавказа в османские пределы на финальной стадии и после Кавказской войны (так называемого мухаджирства), хотя в переселении осетин решающую роль сыграли, безусловно, не столько военно-политические, сколько социально-экономические и религиозные факторы и мотивы.

Следует отметить, что выявление и отслеживание свидетельств об осетинских общинах в османских источниках представляет для исследователя крайне непростую задачу. Это объясняется не только сравнительной немногочисленностью осетин в общей массе выходцев из региона, но и особенностями регистрации властями страны своих новых подданных и специфической отражения кавказской этнической номенклатуры в официальной документации.

К середине XIX в. османское государство имело давнюю традицию и немалый опыт приема, обустройства и интеграции значительных контингентов внешних и внутренних переселенцев самого разного происхождения, вероисповедания и статуса². В рамках бюрократического механизма миграционной и колонизационной политики Порты применялась довольно детализированная методика учета прибывающего в страну либо перемещаемого внутри ее границ населения. Чиновникам на местах предписывалось по возможности полно и точно фиксировать этногеографическую принадлежность, личности предводителей, численность, половозрастной состав, имущественное и социальное положение членов мигрирующих общин, а также объемы выделяемой им помощи, районы временного и постоянного размещения и т.п. Несмотря на существенные погрешности и издержки, неизбежные в периоды особо интенсивного или неожиданного притока мигрантов извне (в том числе в пиковые годы кавказского мухаджирства), эта система продемонстрировала в целом приемлемый уровень эффективности в первичной идентификации пришлых групп и регулировании их дальнейших перемещений по территории империи вплоть до окончательного поселения. В то же время в силу

того, что вовлеченные в решение данной проблемы османские служащие преследовали, как правило, сугубо практические, краткосрочные цели, в вышедших из-под их пера материалах зачастую наблюдаются разнородная и непоследовательность в обозначении переселенческих общин. Так, для их «маркировки» могли использоваться этническое или субэтническое наименование, регион исхода, название доминирующего клана или сословия, имя традиционного или духовного лидера или же комбинация этих и подобных признаков. Часты и случаи искаженного (иногда до неузнаваемости) написания слов, выражающих незнакомые составителям документов специфические понятия и феномены.

В источниках, касающихся северокавказских иммигрантов, практически всегда присутствует указание на их происхождение: этническое (*черкес, абазы, лезги, чечен* и др.) или – реже – географическое (*Кафкасия, Черкесистан, Дагыстан, Кубан, Анапа* и др.). Вместе с тем очевидна тенденция к употреблению термина «черкес» как суперэтнонима, включающего в себя не только адыгов (черкесов в строгом смысле), но и других кавказцев, что вполне естественно, поскольку исторически именно адыги-черкесы были лучше других народов региона знакомы османцам и именно они составляли абсолютное большинство переселяющихся горцев. При этом во многих случаях для конкретизации содержания данного общего обозначения приводятся и более узкие «племенные» или «родовые» наименования, в качестве которых могут выступать названия как адыгских субэтносов, так и не относящихся к ним народов и групп. К примеру, в документах 1850-х – 1870-х гг. наряду с оборотами типа «черкесские мухаджиры племени абадзехов (шапсугов, бжедухов, кабардинцев и т.д.)» встречаются и такие сочетания, как «черкесы малочеченского племени», «мухаджиры черкесского племени абазин», «дагестанские черкесы» и т.п. Впрочем, названия неадыгских народностей, равно как и адыгских «племен», нередко фигурируют в документах самостоятельно, без зонтич-

ного определения «черкесы/черкесский» (таких материалов об осетинах, правда, на сегодняшний день не найдено, о чем подробнее говорится ниже). С другой стороны, не подлежит сомнению, что под именем «черкесы» в действительности также порой «скрываются» представители абазинских, осетинских, чеченских, карачаевских или дагестанских общин, хотя их истинную принадлежность возможно установить лишь в единичных случаях при наличии в тексте каких-либо информативных лингвистических, антропонимических и топонимических подробностей.

Что касается осетинских переселенцев, то о них нам удалось обнаружить не более десятка недвусмысленных упоминаний среди нескольких тысяч документов по кавказскому мухаджирству, представленных в каталогах указанного архива. Ни в одном из этих источников не содержатся общеосетинские эндо- или экзоэтнонимы в какой бы то ни было известной форме. Поэтому критериями для отождествления описываемых в этих документах групп с осетинами служат их субэтнические и/или кланово-сословные наименования, под которыми они (точнее, их лидеры), по-видимому, сами предпочли представить себя османским инстанциям. Отмечены, в частности, три термина подобного типа, а именно: дигорцы (в двух документах в виде *дигор* دېغور, в одном ошибочно – *дебгор* دېبگور); тагаурцы или тагиаты (в трех документах в форме *теги/теки* تگی, в одном – *тегаи/текаи* تگای); баделиаты (в единственном документе как *бадилан* بادیلان). Во всех без исключения случаях данные группы квалифицируются османскими чиновниками как «племена» (*кабиле*), входящие в более широкое многоплеменное сообщество «черкесских мухаджиров» (*черкес мухаджирлери* или *мухаджирин-и черакисе*). Помимо этого, основанием для идентификации тех или иных партий северокавказских иммигрантов как осетин могут выступать упоминаемые в документах названия населенных пунктов, достоверно известных как населенные осетинами из других письменных или устных источников. Нами был

выявлен всего один документ такого рода, но полноценный поиск по этому критерию в архивных каталогах пока не проводился.

Далее в хронологическом порядке будет охарактеризовано содержание вышеназванных материалов. Разумеется, они отнюдь не отражают всей картины и всех перипетий осетинской колонизации в Османской империи, а лишь дают фрагментарное представление о некоторых аспектах расселения и интеграции переселенцев на новой родине.

Документ № 1: «Направление части черкесских мухаджиров для поселения в Сивас» (11 сафера 1277 г.х. / 29 августа 1860 г.) [4].

Содержит решение правительства об отправке некоторых из скопившихся в черноморском порте Самсун черкесских мухаджиров в Сивасский вилайет с целью их постоянного поселения там. Названы следующие «племена»: тагаурцы (*теги*), малочеченцы (*чечен-и сугра*), кабардинцы (*кабартай*) и дагестанцы (*дагыстан*). Количественные параметры групп не указаны.

Документ № 2: «Поселение племени теги из черкесских мухаджиров в Сивасе и оказание уважения и внимания ходже Ибрагим-эфенди» (17 сафера 1277 г.х. / 4 сентября 1860 г.) [5].

Представляет собой письмо председателя Мухаджирской комиссии³ Хафыз-паша великому везиру (главе правительства) относительно коллизии, возникшей в упомянутой в предыдущем документе группе тагаурцев в связи с тем, что один из ее лидеров ходжа Ибрагим-эфенди, характеризуемый как видный мусульманский ученый-богослов (*алем-уль-улема*), незадолго до отбытия мухаджиров из Самсуна в Сивасский вилайет обратился к властям с просьбой поселить его отдельно от соплеменников в Дамаске. В изъявлении им такого желания, в сущности, нет ничего неожиданного, поскольку Порты, проявляя подчеркнутую заботу о прибывающих в страну лицах духовного звания, обычно разрешала им выбрать в качестве мест постоянного жительства такие важные исламские центры, как Стамбул, Дамаск, Бурса,

Мекка, Медина и др. Однако в рассматриваемом случае положение осложнило нежелание остальной части общины расставаться со своим ходжой (вполне возможно, одним из инициаторов переселения) «ввиду испытываемой к нему привязанности». В результате усилий местных служащих, которые были явно встревожены данными разногласиями, Ибрагим-эфенди удалось убедить отказаться от его намерения. В качестве же своего рода компенсации ему были даны дополнительные гарантии государственной «милости и благосклонности» при обустройстве вместе со своей группой в Сивасе.

Документ № 3: «Поселение ходжи Ибрагим-эфенди из черкесских мухаджиров вместе со своим племенем в Сивасе» (18 сафера 1277 г.х. / 5 сентября 1860 г.) [7].

Содержит распоряжение правительства мутасаррыфу (главе администрации) центрального санджака (округа) Сивасского вилайета Ахмед-паше принять необходимые меры к должному поселению направляемых из Самсуна мухаджиров и оказанию обещанной помощи их лидеру ходже Ибрагим-эфенди.

Документ № 4: «Выделение продолжающим прибывать с Кавказа в Трабзон черкесским мухаджирам денег из местных фондов в дополнение к уже расходующимся на их нужды средствам, собранным для пострадавших при эрзурумском землетрясении» (17 сафера 1277 г.х. / 4 сентября 1860 г.) [8].

В докладной записке руководства Трабзонского вилайета в великий везират перечислены некоторые из «племен», находящихся в порте Трабзон: абазины-тапанта (*алтыкесек*), абуд (?), баделиаты (*бадилан*), большечеченцы (*чечен-и кюбра*), кабардинцы (*кабартай*). Сообщается, что для покрытия расходов на их прием были привлечены первоначально финансы из фонда помощи жертвам разрушительного землетрясения 1859 г. в Эрзуруме, а после обнаружения их недостаточности – также и ресурсы различных денежных фондов вилайета. Благодаря этому была возмеще-

на стоимость перевозки мухаджиров по морю, организовано питание прибывающих и назначены поденные пособия им в размере двух гурушей⁴ для взрослых и одного гуруша для детей до пятнадцати лет.

В приложении к записке приведены численность и половозрастной состав переселенцев. Интересующая нас группа «бадилан» насчитывала 98 человек, в том числе 51 мужского и 47 женского пола и 54 взрослых и 44 ребенка (т.е. лиц старше и младше пятнадцатилетнего возраста). Поскольку сведения о посемейном распределении и социально-имущественных характеристиках данного населения отсутствуют, представляется проблематичным судить о том, включало ли в себя указанное число исключительно членов баделиатских родов и их ближайших родственников или еще и какое-то количество последовавших за ними представителей зависимых сословий.

Как явствует из примечания составителя документа, группа собиралась в ближайшее время снарядить четырех человек из своей среды в Эрзурумский и Сивасский вилайеты с целью поиска подходящего для постоянного поселения места и просила власти выдать им разрешения на путешествие и предоставить одного проводника.

Документ № 5: «Перемещение расселенных в селах Ташабада черкесских мухаджиров в какое-либо устраивающее их место в районах Текманской равнины, Ахлата и Терджана» (7 мухаррема 1278 г.х. / 15 июля 1861 г.) [9].

Представлена переписка между региональными и центральными инстанциями в связи с прошением 160 дигорских семейств, размещенных ранее в казе (уезде) Ташабад Сивасского санджака, о переводе их в другую местность. Хотя иммигранты обосновывали свое требование ссылками на «нищету», в которую они якобы впали из-за неблагоприятных природно-климатических условий региона, непосредственным толчком для их обращения к властям стало полученное ими известие о поселении другой части того же «племени» в Карсском санджаке Эрзурумского вилайета. Именно после этого ими были направ-

лены в Эрзурум депутаты из числа знати Мурад-бей, Муса-бей и Хасан-бей для решения вопроса о перепоселении группы ближе к вновь прибывшим соплеменникам, что явно указывает на то, что доминирующим мотивом действий мухаджиров выступало стремление к восстановлению этносоциальной (общинной) целостности. Однако, поскольку для Порты сосредоточение в приграничном с Россией районе слишком большого массива кавказских горцев было чревато осложнениями во взаимоотношениях с северным соседом, упомянутой группе было предложено вместо карсского региона выбрать для себя любое удобное для поселения место в южной части Эрзурумского вилайета – в казах Текман, Терджан или Ахлат.

Документ № 6: (запись в журнале регистрации входящей переписки правительства с Мухаджирской комиссией от 7 ребиульэввеля 1278 г.х. / 12 сентября 1861 г. [10]).

Содержится информация о поселении в расположенном в Сарыкамышской казе Карсского санджака селе Хамамлы и на прилегающей к нему равнине (*Хамамлыдюзю*) около 400 семейств «черкесского племени дигор». По всей вероятности, это и есть основная группа дигорских переселенцев, с которой пытаются воссоединиться упоминаемые в предыдущем и двух следующих (см.) документах семейства, оказавшиеся в Сивасе.

Документ № 7: «Небезопасность поселения части черкесских мухаджиров вблизи российской границы и предпочтительность их поселения в казах Текман, Ахлат или Терджан либо ином подходящем месте» (7 шабана 1278 г.х. / 7 февраля 1862 г.) [11].

Из докладной записки вали (губернатора) Эрзурумского вилайета Хайреддин-паша в великий везират следует, что проблема окончательного поселения 160 семейств дигорцев, первоначально направленных в сивасский регион, по прошествии более чем полугода все еще не получила решения. Более того, за это время события приобрели некоторый драматизм, поскольку

данная группа самовольно покинула выделенные ей земли и двинулась на восток в сторону Карса и российской границы. Не доходя до Эрзурума, однако, беглецы были остановлены, и одна их половина (80 семейств) временно размещена под Эрзинджаном, а вторая – в районе Испира. Дальнейшая их судьба была предметом серьезных разногласий. Если провинциальная администрация уговаривала их остаться в указанных местах или отправиться в уже предлагавшиеся им более южные области вилайета, то сами мухаджиры категорически настаивали на поселении в казе Сарыкамыш Карсского санджака, где успели обосноваться их соплеменники. При этом у властей, в дополнение к опасениям по поводу реакции российской стороны, появилась и новая веская причина не желать увеличения числа северокавказцев в названном районе. В частности, судя по содержащейся в досье переписке, в предшествующие месяцы имели место попытки (частью успешные) поселенных в Сарыкамыше горцев-иммигрантов легально или нелегально перейти границу в обратном направлении, а также факты целенаправленного стремления сюда под различными предлогами кавказских групп из других, в том числе весьма отдаленных, областей Анатолии, с явным, хоть и не декларируемым, расчетом вернуться на родину. Исходя из этих соображений, Хайреддин-паша решительно возражал против удовлетворения подобных просьб.

Упомянутая община дигорцев, однако, также не собиралась отказываться от своего намерения. В направленном ее лидерами в Стамбул прошении отмечалось, что лишь Сарыкамыш и его окрестности полностью подходят для проживания и хозяйственной деятельности их «племени», так как «богаты пастбищами, водой и лесом». В случае поселения там мухаджиры планировали обеспечивать себя средствами к существованию за счет заготовки дров в горном массиве Соганлыдаг и их продажи в Карс и Эрзурум и обещали «обжить и благоустроить» регион. Одновременно власти заверялись в том, что переселенцы

никоим образом не помышляют об отказе от османского подданства и возвращении в Россию, а если какая-либо семья все-таки пойдет на такой шаг, то она, даже при наличии у нее уважительных причин для этого, должна будет под контролем и при содействии знати вернуть в казну все средства, потраченные на ее обустройство государством и местным населением.

Документ № 8: «Поселение направленных в Эрзурум черкесских мухаджиров в Текмане, Ахлате или Терджане ввиду неприемлемости их поселения в близких к границе Соганлыдаге, Хамамлы и Сарыкамьше» (19 шабана 1278 г.х. / 19 февраля 1862 г.) [12].

В совместном письме в великий везират вали Хайреддин-паша и командующий Анатолийской армией мюшир (маршал) Мустафа-паша в очередной раз перечисляют возможные риски для государства от поселения в районе Сарыкамьша названных 160 семейств (фигурирующих в этом документе как «черкесские мухаджиры» без этнического уточнения). По убеждению обоих высокопоставленных служащих, основанному на проведенном ими расследовании, проявляемая в этом вопросе переселенцами настойчивость является следствием «интриг и подстрекательства» их предводителей и не должна приниматься во внимание Портой³.

Документ № 9: «О строительстве мечетей и школ для мухаджиров в Карсском санджаке» (23 реджеба 1281 г.х. / 22 декабря 1864 г.) [13].

В многостраничном досье содержатся сведения о некоторых сторонах социокультурной адаптации «черкесских» иммигрантов, размещенных несколькими годами раньше в селах карско-сарыкамьшского региона. «Племенная» принадлежность поселенцев не указана, однако осетинский характер ряда перечисленных в документе населенных пунктов достаточно надежно подтверждается различными печатными и полевыми материалами. К их числу относятся такие селения, как Сарыкамьш, Хамамлы, Бозат, Селимкей, Алисофу, Гекчехарман, Олуклу. Об этническом составе

в рассматриваемый период остальных упомянутых в тексте сел (Едикилисе, Ялнызчам, Тепеджик, Акпынар, Эгридже, Гюлю и др.) мы не располагаем никакими данными, но допускаем, что в них могли быть расселены как осетины, так и – с большей вероятностью – дагестанцы, чеченцы или кабардинцы.

В письме мутасаррыфа Карсского санджака Эмин-паши в Мухаджирскую комиссию сообщалось, что благодаря значительной материальной помощи местного населения прибывшие сюда северокавказцы в короткий срок смогли обзавестись жильем и сельскохозяйственным инвентарем и уже способны выплачивать десятину (*ашар*) от самостоятельно произведенной на предоставленных им государством землях продукции. Соответственно, взаимоотношения между мухаджирами и коренными жителями характеризуются как вполне комплементарные. В письме также отмечалось, что поселенные в регионе северокавказцы «...обладают способностями к образованию и цивилизации, их еда чиста и свежа, и они в состоянии выставить пятьсот всадников на самых отборных лошадях». После этого хвалебного отзыва о новых подданных обращалось внимание на необходимость удовлетворения их духовных потребностей посредством строительства в основных иммигрантских селах (названы в частности Сарыкамьш, Хамамлы, Тепеджик и Ялнызчам) мечетей и примечательных начальных школ. При этом предполагалось возместить из местной казны лишь стоимость работы плотников, в то время как строительные материалы готовы были приобрести на свои средства сами сельчане. Им же в дальнейшем предстояло выплачивать жалованье муллам и преподавателям (обе эти функции обычно исполнялись одним и тем же лицом, именуемым по-турецки «ходжа»).

Эмин-пашой был поставлен перед Портой еще один вопрос, прямо связанный с интеграцией переселенцев в османский социум. Речь шла о приеме 11 мальчиков из знатных семей, проживающих в указанных селах, в столичные военные школы («как

это сделано по высочайшей милости в отношении других, подобных им»), что, по мнению османского чиновника, стало бы «...причиной особой гордости данного населения». Подчеркивалось, что все кандидаты успешно освоили турецкий язык, по меньшей мере однажды прочитали от начала до конца Коран и отличались беспорной тягой к просвещению. Однако в результате переписки с соответствующими ведомствами выяснилось, что в текущем году в военных учебных заведениях Стамбула не осталось свободных мест. Ввиду этого по рекомендации командующего Анатолийской армией было принято решение направить детей на учебу в другие города страны – Бурсу, Эдирне, Битолу и Дамаск.

Оба предложения были поддержаны Мухаджирской комиссией и великим везиром и утверждены специальным султанским рескриптом.

Документ № 10: «Направление ходатайства о предотвращении посягательств на земли, на которых в Карсе поселены некоторые беи из черкесских мухаджиров племени тегаи» (15 шевваля 1281 г.х. / 13 марта 1865 г.) [14].

Представляет собой краткое изложение докладной записки вали Эрзурумского вилайета в великий везират по поводу полученной из Карсского санджака информации об имеющем место «вмешательстве» в землевладельческие права поселенных там представителей тагаурского (*тегаи*) «племени» по имени Касполат-бей, Али-бей, Махмуд-бей и Муса-бей и необходимости пресечения этих незаконных действий и оказания названным лицам дополнительной материальной помощи. Титул «бей» после имен определенно указывает на принадлежность их владельцев к знатной прослойке в пределах своей общины. Сведения о том, с чьей стороны исходили и в чем заключались посягательства на их земельную

собственность, в документе отсутствуют, но речь, безусловно, идет о какой-то группе местного населения, имевшей свои виды на выделенные мухаджирам участки. Очевидна проиммигрантская позиция властей в конфликте.

Этим в основном исчерпывается круг документов о поселении осетин в Османской империи, в частности в Анатолии, обнаруженных нами в ходе изучения фондов вышеупомянутого архива главным образом в течение первой половины 2000-х гг. При всей ограниченности представленного корпуса источников в нем получил отражение ряд немаловажных аспектов иммиграции, колонизации и адаптации переселенческих групп в этом государстве, как то: способы и критерии выбора мест поселения, стремление общин к сохранению единства, опека властями традиционной знати и мусульманского духовенства, религиозная и образовательная интеграция, земельные противоречия с местным населением, попытки возвращения на родину и др. Несомненно, что в случае продолжения поисковой работы можно ожидать – с учетом регулярного открытия для исследователей все новых архивных фондов – определенного пополнения количества известных нам материалов по интересующей нас здесь теме. Несмотря на то, что рассчитывать на всестороннее отображение в них процесса осетинского мухаджирства не приходится в силу названных в первой части статьи причин, содержащиеся в Османском архиве документы потенциально все же могут быть достаточно информативны (в том числе в плане сопоставления с данными отечественных источников) с точки зрения прояснения различных обстоятельств и деталей этого явления, а возможно – и более точной характеристики некоторых черт осетинского общества указанного периода в целом.

Примечания

1. См., например: [1; 2].
2. Подробнее см.: [3].
3. Мухаджирская комиссия (*Мухаджирин комисйону*) была учреждена при правительстве в январе 1860 г. в связи с массовой иммиграцией северокавказцев с целью оперативного решения вопросов их поселения [6, 114].
4. Гуруш (куруш) – денежная единица, сотая часть лиры. В рассматриваемый период составлял примерно $\frac{1}{4}$ французского франка.
5. Последнее утверждение может свидетельствовать о наличии у традиционной знати дополнительного мотива для стремления в Сарыкамыш в виде расчета на поселение вместе с той частью общины, которой могли быть предъявлены определенные претензии в соответствии с феодально-патриархальным правом. Судя даже по имеющимся в нашем распоряжении документам, данная группа доставила немало хлопот османским чиновникам. В архивных фондах мы не обнаружили информации о дальнейшей судьбе этих семейств. Вполне вероятно, однако, что их просьба о смене места поселения в конце концов была удовлетворена. Во всяком случае в указанный период нигде в пределах Эрзурумского вилайета, кроме карско-сарыкамышского региона, не зафиксировано постоянных осетинских поселений, в то время как в Сарыкамыше, несмотря на нежелание властей, к середине 1860-х гг. сложился достаточно крупный осетинский анклав (см. подробнее: [2, 52-53]).

-
1. *Тотоев М. С.* К вопросу о переселении осетин в Турцию // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. 1948. Т. XIII. Вып. 1. С. 24-46.
 2. *Чочиев Г. В.* Осетины на Ближнем Востоке: поселение, адаптация, этносоциальная эволюция (краткий очерк) // Известия СОИГСИ. 2010. Вып. 4 (43). С. 48-66.
 3. *Чочиев Г. В.* Роль иммиграций в истории Османской империи конца XVIII – начала XX в. // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2000. № 3. С. 3-19.
 4. Т. С. *Vaşbakanlık Osmanlı Arşivi* (далее – BOA). А. МКТ.МНМ. No. 193/46.
 5. BOA. А. МКТ.UM. No. 425/5.
 6. *Saydam A.* Kırım ve Kafkasya Göçleri (1856-1876). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
 7. BOA. А. МКТ.МНМ. No. 194/10.
 8. BOA. А. МКТ.UM. No. 425/8.
 9. BOA. А. МКТ.UM. No. 484/71.
 10. BOA. BEO.NGG.d. No. 758/38-1.
 11. BOA. А. МКТ.NZD. No. 398/7.
 12. BOA. А. МКТ.UM. No. 542/19.
 13. BOA. İ. MVL. No. 523/23518.
 14. BOA. А. МКТ.МНМ. No. 326/89.

ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ И ЕГО ТРУДЫ ПО НАРТОВЕДЕНИЮ

Л. А. Чибиров

В статье оценивается вклад выдающегося ученого XX столетия Жоржа Дюмезиля в нартоведение, подчеркиваются заслуги ученого в исследовании осетинской Нартиады. Анализируются основные труды французского исследователя, в которых на осетинском материале развивалась его трехфункциональная теория, подчеркивалась прямая преемственность эпической традиции от скифов – сарматов – алан до современных осетин. Ценность представляют исследования Дюмезиля в области мифологии нартовского эпоса, характеристики основных циклов и героев сказаний. Особый интерес представляют фольклорные параллели Нартиады и эпосов европейских народов (Артуриана, кельтские и скандинавские сказания), приоритет в исследовании которых принадлежит Ж. Дюмезилю. Ученый доказывает глубокий архаизм и информативность осетинского нартовского эпоса, настаивает на скифо-аланском происхождении первоначального ядра кавказской Нартиады. Творческое наследие Ж. Дюмезиля заложило фундамент современного нартоведения.

Ключевые слова: Дюмезиль, нарты, сказания, архаизм, герои, параллели, истоки эпоса.

The article estimates the contribution of the outstanding scientist of the XXth century Georges Dumézil to Nart studies, accentuates the researcher's input in studying the Ossetian Nartiada. The main works of the French scientist are analyzed, in which his trifunctional theory was developed on the Ossetian materials and the direct continuity of epic tradition from Scythians – Sarmatians – Alans to modern Ossetians was highlighted. G. Dumézil's researches of the Nart epos' mythology, characteristics of key cycles and legends' heroes are of great value. Folklore parallels of Nartiada with eposes of the European peoples (Arthurian legend, Celtic and Scandinavian legends), the priority in studying of which belongs to G. Dumézil, are of special interest. The scientist proves deep archaism and informativeness of the Ossetian Nart epos, insisting on the Scythian-Alanian origin of the initial core of the Caucasian Nartiada. G. Dumézil's creative heritage laid the foundation of modern Nart studies.

Keywords: Dumézil, Narts, legends, archaism, heroes, parallels, epos sources.

Жорж Дюмезиль (1898-1986) – выдающийся французский мифолог и исследователь нартовского эпоса, член Французской академии наук, почетный доктор и член многих других академий.

Ж. Дюмезиль был планетарного масштаба исследователь. В. И. Абаев назвал его крупнейшим ученым Франции в области гуманитарных наук, уникальным явлением в науке XX века [1]. Вот что писал о нем в некрологе, помещенном в газете «Юманите», известный ученый Ж.-П. Леонардини: «Был ли он историком, филологом, мифологом, лингвистом, грамматиком, антропологом? Он знал примерно тридцать языков – от галльского до санскрита, от осетинского до кечуа. Это был исследователь, не укладывающийся ни в какие классифика-

ции (inclassable). Он перекинул мосты между многими дисциплинами... Он был одной из самых крупных интеллектуальных фигур нашего века» [2, 224].

Мировую известность принесли Дюмезилю исследования по сравнительному изучению мифологии и религии индоевропейских народов, труды по нартовскому эпосу, знаменитая трехфункциональная теория. Среди деятелей кавказской фольклористики труды Дюмезиля по мифологии и эпосу кавказских народов, созданные им в течение полу столетия, стали настольными книгами.

До поры до времени казалось, будто мифологические и кавказоведческие исследования Дюмезиля не соприкасались, шли параллельно. Против этого мнения резон-

но возразил В. И. Абаев, ибо, как он писал, «была одна область, где эти две линии научной активности сошлись: осетинский эпос о героях, называемых Нартами. В нартовском эпосе пути Дюмезиля-мифолога и Дюмезиля-кавказоведа скрестились, и эта встреча оказалась на редкость счастливой. Она не могла быть иной, так как ученый был во всеоружии и кавказского материала и мифолого-фольклористической эрудиции» [1, 271].

Вслед за В. Ф. Миллером нартоведение обязано Ж. Дюмезилю в доказательстве преемственной связи скифов и осетин, обнаружении многих черт, какими рисовали античные авторы быт скифов и сармато-алан.

Вклад Дюмезиля в изучение нартовского эпоса огромен. Выводы и обобщения, сделанные им по эпосу, стали классикой в научном нартоведении, а его труды оказались буквально расцитированы.

По получении высшего образования в Париже Дюмезиль работал в вузах Турции и Швеции, а с 1835 по 1968 г. – в разных учебных заведениях Франции. Будучи специалистом по языку и фольклору адыгов, Дюмезиль со временем увлекся языком и фольклором осетин, которых он называл последними потомками скифов. Особенно его очаровали осетинские нартовские сказания. А произошло это в 1926 г. когда на выставке советских книг в Париже («Образцы фольклора и письменности восточных народов СССР») он познакомился с первым выпуском «Памятников народного творчества осетин», изданным во Владикавказе в 1925 г. «Я напал, – пишет он, – на несколько страниц осетинских сказаний в русском переводе. Я провел часть моего отпуска за чтением этих текстов, восхищенный их содержанием. Осетинский вошел в мои индоевропейские занятия. Чтение статьи Туганова «Кто такие Нарты?» убедило меня, что осетины сохранили в своих сказаниях память о социальной системе, близкой к древнеиндийской» [2, 225].

Находясь уже в плену трехфункциональной теории, Дюмезиль не мог пройти мимо сообщения М. Туганова о том, что

нартовское общество состояло из трех родов – Алагата, Ахсартаггата и Бората. Все три рода были носителями определенных функций, каждому отводилась особая роль Алагата отличались умом, Ахсартаггата – силой и храбростью, Бората – богатством и скотом). Одним словом, после знакомства со сказаниями Дюмезиль интуитивно почувствовал, какую роль призваны играть осетинские традиции в изучении индоевропейского наследия – деле, которому он собирался посвятить жизнь [2, 9].

О том, насколько пленили ученого нартовские сказания осетин, свидетельствует то, что через четыре года, в 1930 г., Дюмезиль уже издает первую монографию о них – «Сказания о нартах» [3]. Издана книга была на французском языке, с тем, чтобы познакомить научные круги Запада с эпосом народов Кавказа. Это была важная, рубежная книга, и по значимости В. И. Абаев сопоставляет ее со знаменитой статьей В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин». Василий Иванович отмечал, что своей книгой Дюмезиль внес крупный вклад в познание о генезисе и содержании сказаний о нартах. В ней автор убедительно доказывает прямую преемственность в эпической традиции от геродотовских скифов до современных осетин. В книге Дюмезиль пустил в научный оборот все изданные к тому времени на русском языке варианты сказаний (осетин, адыгов, вайнахов, балкарцев, карачаевцев) и результаты их сравнительно-исторического анализа. В частности им рассмотрен ряд осетинских сюжетов о нартах, анализируемых с точки зрения трехфункциональной схемы. Дюмезиль первым из ученых обосновал связь деления нартов на три рода с индоиранской концепцией, в соответствии с которой идеальное общество должно объединять три сословия, соотносимые с тремя основными социальными функциями: магико-религиозной, ратной и хозяйственной. В этой работе, первым среди исследователей, Дюмезиль расположил сказания о нартах в систематизированном виде: выделил главные (Урузмаг и Сатана, Созырко-Сослан, Хамыц и Батрадз) и вто-

ростепенные циклы. В своей знаменитой книге «Нартовский эпос» В.И. Абаев сохранил предложенную французским ученым циклизацию сказаний, лишь добавив к главным циклам начальный (Уархаг и его сыновья). В предисловии книги Дюмезиль подчеркивает большую ценность нартовских сказаний народов Кавказа, называет их «целой областью народной словесности». «В сущности, – писал он, – я заинтересовался этими сказаниями не столько потому, что в них можно почерпнуть данные по психологии, этнографии, фольклору, сколько потому, что в них проглядывают мифологические темы» [4, 25] (грозовой и солнечные герои. – Л. Ч.). И далее он говорит об истоках сказаний и о смысле их популяризации: «Если учесть, что многие нартовские сказания, видимо, происходят из Осетии (а в отношении сказаний о Батрадзе это бесспорно), и если вспомнить, что осетины – последние потомки алан и через них – сармато-скифов, короче, последние представители многочисленной группы «северных иранцев», можно понять важность предпринятого исследования» [4, 25]. И завершает предисловие словами: «А обычаи скифо-сарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским нартам, с внушающей доверие точностью совпадают во многих чертах» [4, 25-26]. Одним словом, начиная с первой солидной публикации о нартах и до конца своих дней, он отстаивал скифо-аланские истоки формирования нартовских сказаний.

В 1948 г. Дюмезиль на французском языке издает книгу «Локи», посвященную образу трикстера в индоевропейской традиции. В ней в качестве сравнительного материала активно привлекается осетинская версия нартовских сказаний. Исследователь «проводит далеко идущие параллели между образом нарта Сырдона и враждой его с Сосланом и образом скандинавского божества Локи и враждой последнего с солнечным богом Бальдром, враждой, приводящей к гибели Сослана и Бальдра» [1, 272]. И Локи, и Сырдон своим происхождением связаны с миром богов. К обоим отноше-

ние общества особенное, настороженное. Оба наделены даром перевоплощения, оба они аморальны, коварны, хитрецы, пройдохи. Оба – комически-демонические фигуры, противоречивые, импульсивные, с воспаленным умом, способные совершить подлость. В характерах и действиях Сырдона и Локи много общего. По верному заключению Дюмезиля, «все черты Локи обнаруживаются в Сырдоне и все черты Сырдона – в Локи» [1, 101].

В 1965 г. в Париже на французском языке вышел очередной труд Дюмезиля «Книга о героях. Сказания о нартах» [5]. Он представляет собой перевод Дюмезилем книги «Нарты кадджытæ», изданной в 1946 г. в г. Дзауджикау (ныне Владикавказ). Ценность французского издания в том, что перевод на французский осуществлен не с русского варианта, а с осетинского. Дюмезиль настолько освоил осетинский язык, что сам перевел книгу с оригинала, сохранив, как он писал, простоту, наготу этих текстов, «в которых блестящие и образные выражения редки, повторения многочисленны и о самых диковинных вещах говорится между прочим, самыми обыденными словами» [4, 23]. Предисловие к книге французский ученый начинает с характеристики Северного Кавказа, проживающих здесь народов, и затем переходит к одному из этих народов. Приведенная ниже цитата пространная, но важная. «В центре хребта на север и запад от того ущелья, где русские проложили Военно-Грузинскую дорогу, живет народ, которому исторические изыскания вот уже трех четвертей века отводят роль, значительно превосходящую его численность, – осетины. До появления казачьих станиц осетины, в отличие от соседей – черкесов, чеченцев, дагестанцев, грузин, – были единственным во всей мозаике индоевропейским народом, к тому же весьма своеобразным. Последний осколок обширной группы племен, которых Геродот и другие историки и географы древности обобщенно называли скифами и сарматами, и которые в водовороте великих нашествий, под различными именами, в частности алан и роксалан, прошли по всей Европе, оста-

вив свой след и как бы свою подпись даже во Франции... Все эти людские массы... в конце концов исчезли, поглощенные славянскими, венгерскими, тюркскими образованиями. И только потомки алан, проявив большую жизнеспособность, сохранили речь, происхождение которой легко объяснимо. В ней явно распознаются черты скифского языка – северного, рано обособившегося брата классических иранских языков. Отсюда понятен растущий интерес к осетинам, проявляемый с конца XIX в. лингвистами, историками, социологами, фольклористами и всеми, кто с какой-либо точки зрения изучает все индоевропейское. Самую прославленную часть осетинских преданий по праву составляют сказания о Нартах» [4, 17-18].

Далее в предисловии Дюмезиль пишет, как собирались сказания в Осетии, о трех нартовских родах-кварталах и их функциях, о скифских, индоевропейских чертах нартовского села, подчеркивая, что жители этих поселений ничем не отличаются от старой осетинской деревни, что здесь такие же строго регламентированные взаимоотношения между старшими и младшими. Дюмезиль представляет читателю пантеон богов, начиная с Уастырджи и Уацилла и кончая Сафа, Курдалагоном и Афсати, противопоставляя им другую категорию сверхъестественных сил – великанов. Через это содержательное предисловие и высококачественный перевод европейский читатель получил полное представление об осетинских нартовских сказаниях.

В 1968 г. увидел свет главный теоретический труд Дюмезиля «Миф и эпос». В нем автором «было дано общее представление о собрании нартовских сказаний в том виде, в каком оно сложилось к настоящему времени, и главным образом изучены эпизоды, построенные на трифункциональных темах» [6, 10]. Значительная часть этой монографии (переизданной в 1973 г.) посвящена нартам. В ней окончательно обоснована трехфункциональная теория. Более того, на основании сравнительного анализа наиболее характерных черт социального строя нартов, их быта и верований ученый

делает вывод о решающей роли осетинского этноса в формировании первоначального ядра сказаний.

В 1976 г. в Москве на русском языке вышла книга Дюмезиля «Осетинский эпос и мифология» [4], представляющая собой избранную часть вышеозначенной книги. Тексты для издания отобрал В.И. Абаев. Он же написал предисловие и снабдил книгу примечаниями; перевод осуществила А. Алмазова.

В 1990 г. на русском языке выходит вторая монография Дюмезиля «Скифы и нарты» [6]. Она представляет собой сокращенный вариант его обширного исследования «Romans de Scythie...» [3]. В книгу вошли отдельные главы, отрывки (разделы) из книг Дюмезиля «Сказания о нартах» и «Локи». В ней на широком историко-мифологическом материале ученый рассматривает ряд мотивов осетинского и адыгского эпосов, трактуя их как на теоретическом уровне (прежде всего с позиции неомифологизма), так и на уровне социальном. В этой книге Дюмезиль впервые проводит довольно любопытную параллель между дочерью Солнца Тапати, богиней домашнего очага скифов Табити и героиней нартовского эпоса Ацырухс. Исследование социальной организации скифов подвело ученого к упоминаемой выше трехфункциональной схеме, в которой он увидел концепцию социального устройства и социальной идеологии индоевропейских народов.

В книге много интересного о трех скифских родах, о «беременности» нарта Хамыца. Проведены скифо-нартские (осетинские) параллели: «чаша героев» – Уацамонга; погребальные обряды; представления о загробной жизни и т.д. В монографии ученый основательно доказал наличие трехфункциональной схемы в индоевропейском мире. Большие разделы книги посвящены сопоставительной характеристике солнечного и грозного героев нартов – Сослану и Батрадзу.

Отвечая на вопрос, что принесло Дюмезилю мировую известность, можно однозначно утверждать: учение о трехфункциональной идеологии индоевропейских

народов (римлян, скандинавов, иранцев). Суть его – у индоевропейских народов с глубокой древности определились три социальные функции: жреческая (культовая), военная и хозяйственная (земледельцы, скотоводы, ремесленники). В.И. Абаев в специальной статье, посвященной этой теории («Заметки о трифункциональности»), писал, что ее универсальная значимость заключена не в абстрактном умозрительном построении. Теория разработана ученым индуктивно в результате изучения социальных реалий. Потому она будет вновь и вновь находить подтверждение в религиозных системах, в мифах, легендах и преданиях самых различных народов, как индоевропейских, так и неиндоевропейских [7, 423-428]. При этом большинство аргументов для обоснования своей теории взяты Дюмезилем из мифологии и эпоса осетин (дары-символы, три брата – три функции и др.). Помимо Абаева специальными исследованиями трехфункциональной теории занимались и другие ученые [8].

В 1978 г., в год 80-летия Дюмезиля, на французском языке выходит в свет его очередная книга по нартовскому эпосу – о сказаниях скифов и соседних народов. В своей рецензии на книгу Абаев дает блистательную оценку этому замечательному труду ученого [9]. Целые разделы книги Дюмезиля посвящены виднейшим героям эпоса – Батрадзу и Сослану. В образе Батрадза он распознает черты грозного божества и устанавливает родство его со скифским богом Аресом и с ведийским Индрой. Ученый заострил внимание на поразительной близости легенд о болезни и смерти нарта Батрадза и короля Артура. Вот что он писал по этому поводу: «Мой коллега Жоэль Грисвар стал находить соответствия между эпосом осетин и эпосом островных кельтов, причем столь точные и поразительные, что они не могут быть случайными». Пораженный этой параллелью, Дюмезиль пишет: «Эта первая встреча Осетии и Кельтов, касающаяся важных персонажей и редких сюжетов, ставит ряд больших вопросов: общее наследие? Заимствование? Если заимствование, то через какое посредство и в

какую эпоху?» Думается, из двух вариантов ответа (общее наследие или заимствование) наиболее правдоподобно заимствование, имеющее прочное историческое обоснование – отправка римлянами 5,5 тысяч сарматских катафрактариев в Британию во II в. и пребывание значительной части алан в Галлии в IV в. как следствие Великого переселения народов. Вот яркий пример ареальных связей нартовского эпоса осетин; в Британию сюжеты нартовского эпоса внедрились через посредство их носителей – сармато-аланских племен.

Образ другого выдающегося нарта Сослана (Созырко) Дюмезиль охарактеризовал сначала в книге «Легенды о нартах», а затем – в вышеозначенной книге. При этом если Батрадзу были присущи черты грозного бога, то в образе Сослана обнаруживаются черты солнечного божества. Ученый отмечает, какую зловещую роль сыграло чудесное Балсагово Колесо в судьбе Сослана, проводит параллель с аналогичным колесом в ирландских сагах уладов.

В своих исследованиях по нартам Дюмезиль не обошелся и без критических замечаний в адрес первых собирателей эпоса. Одним из тех, кто собирал кабардинские нартовские сказания, был Шора Ногмов. В своей «Истории адыгейского народа» он использует как исторический источник нартовские сказания адыгов. Ногмов сопоставляет сказания с реальными событиями истории адыгского народа, что, по словам Дюмезиля, фантастично. Однако ему не импонировало то место в статье М.С. Туганова: «Кто такие нарты?» [10], где утверждалось, что полнота и законченность осетинских сказаний дает основание для доказательства осетинского происхождения эпоса. Подчеркивая наличие сказаний о Нартах у всех горских народов Кавказа, Туганов писал: «Ни один из них не знает ни начала, ни конца нартов, не говорит о том, где и как родились нарты, кто жил до них и кто после, тогда как у осетин излагается все от начала до конца» [10, 327]. Туганов отмечал общность большинства имен, близость обычаев нартов и древних осетин, и, добавив от себя, еще богатство

и стройность осетинских сказаний с богатейшей религиозно-мифологической системой и ареальными связями на широких пространствах Евразии. Но ведь это же сущая правда, напрашивающийся сам по себе вывод, к которому иными путями пришел и сам Дюмезиль!

Велики заслуги ученого и в популяризации нартовских сказаний за рубежом, в том, что сегодня они получили мировую известность. Это его книга о героях и другие издания, начиная с 30-60-х гг. XX в. Особенно же этому способствовала книга «Легенды о героях», вышедшая в 1965 г. в издающейся при ЮНЕСКО серии «Выдающиеся произведения мировой литературы».

Представляет интерес эволюция взглядов ученого относительно происхождения нартовских сказаний.

В книге «Легенды о нартах» ученый писал, что только два народа, а именно черкесы (адыги) и осетины, могут реально претендовать на авторство нартовского эпоса. Позже, по мере накопления материала и развития теории трехчленной организации древнего общества, он внес коррективы в свою позицию: из этих двух претендентов он отдал предпочтение осетинам, считая что большая часть нартовских сказаний и многие образы нартов имеют аланскую, сармато-скифскую основу, т.е. в конечном счете – осетинскую. Заявляя об этом, Дюмезиль в то же время считал необходимым тщательное изучение и точное сопоставление нартовских мотивов с данными Геродота или Марцеллина. В противном случае всегда остается возможность недооценки адыгского вклада в нартовский эпос, в частности в цикл о Созрыко [8, 87].

Это заключение ученого не разделяли некоторые фольклористы, считая, что Дюмезиль не располагал достаточным количеством текстов сказаний других народов Кавказа [11, 13-14]. Подобные утверждения необоснованны, ибо Дюмезиль свободно владел русским языком. Поэтому, как писал лучший знаток наследия ученого В.И. Абаев, «трудно указать хоть одну сколько-нибудь значительную публикацию на русском языке о скифах или Нартах, ко-

торая ускользнула бы от его внимания и не была им проштудирована» [7, 436].

Вот поэтому в последующих работах, по мере углубленного изучения разных версий нартовских сказаний, Дюмезиль более четко выразил свое мнение о первоначальном ядре эпоса, его скифо-аланском происхождении. Первый раз о заимствовании эпоса соседними народами именно у осетин Дюмезиль писал в книге «Локи» (1959). Более определенно на этот счет он высказался в следующей книге «Легенда о героях». Ученый отмечал, что как «само родовое имя нартов, так и сама идея нартов и главнейшие персонажи, воплощающие эти представления, родились в Осетии, а потом уже были восприняты соседними народами» [4, 18].

Изучая социальный строй нартов и их соседей, Дюмезиль подчеркивал: «Вплоть до присоединения к России их (осетин. – Л. Ч.) социальный строй, как и их соседей, не особенно отличался от того строя, который можно разглядеть у скифов Лукиана или даже Геродота» [4, 161]. На этом основании он писал об архаичности осетинского нартовского эпоса, называя чудом, что, пройдя историческую дорогу длиной две с половиной тысячи лет, осетины сохранили столько «пережитков» старины, выдержавших испытание временем. «Но это чудо неоспоримо, – заключает ученый, – по языку и фольклору осетины оказались одним из самых бережно относящихся к традициям индоевропейских народов» [4, 161].

Более четырех десятилетий нартовский эпос был в центре научных интересов Дюмезиля. В ходе написания новых работ и дальнейшего углубления теоретических традиций ученый вносил определенные коррективы в ранее написанные труды. Однако, как правильно подметил В.И. Абаев, «в одном вопросе на протяжении сорока лет ученый не изменил своей точки зрения: он сохранил непоколебимое убеждение, что основной фонд нартовских сказаний осетин является древним и оригинальным, унаследованным ими от богатой скифо-сарматской и аланской эпической традиции» [1, 14].

Суть рассуждений ученого сводится к следующему: центр формирования нартовского эпоса и его основного ядра представляет древняя и средневековая Осетия, с территории которой сказания о нартах постепенно проникли к соседним народам и далее к их соседям. При этом характеры некоторых героев подверглись разного рода изменениям, появились новые сюжеты, образы, чему во многом способствовал расцвет и возвышение средневекового аланского государства, в пределах которого проживали не только аланские племена. Последние не могли не испытать доминирующее культурное влияние господствующего этноса.

Разумеется, мнение одного ученого не всегда окончательно в науке. Однако ученый ученому рознь. Как правильно пишет Ю. С. Гаглойти, «мнение Ж. Дюмезиля по нартским проблемам важно, потому что он является не только отличным знатоком нартских сказаний народов Кавказа, но крупным специалистом в области адыгских языков и адыгского фольклора. К тому же совершенно очевидно, что ни в национальной ограниченности, ни в национальной предубежденности французского ученого упрекнуть нельзя. Поэтому выводы Дюмезиля, опирающиеся на тщательный анализ нартских сказаний как в синхронном, так и в диахронном планах, заслуживают, бесспорно, самого пристального внимания» [8, 89].

В последние десятилетия в северокавказских республиках издается множество книг по нартоведению. В научных кругах соседствующих с Северной Осетией республик нередко приходится сталкиваться с резким несогласием с выводами Дюмезиля. В издающихся работах проскакивают утверждения, будто Дюмезиль в последних трудах «не так последовательно придерживается прежней точки зрения» [12, 98].

Нижеприведенные выдержки (цитаты) из двух переведенных на русский язык книг Дюмезиля (содержащие все основополагающие мысли ученого) об осетинских нартских сказаниях и первоначальном ядре эпоса в корне опровергают позиции тех

нартоведов, которые стремятся выдать желаемое за действительное.

Я напал на несколько страниц осетинских сказаний в русском переводе (на выставке книг в 1926 г. в Париже. – Л. Ч.). Я провел часть моего отпуска за чтением этих текстов, восхищенный их содержанием. Осетинский вошел в мои индоевропейские занятия. Чтение статьи Туганова «Кто такие Нарты?» убедило меня, что осетины сохранили в своих сказаниях память о социальной системе, близкой к древнеиндийской [6, 22].

Осетины же преуспели вдвойне: они сберегли до наших дней не только язык как форму, несущую некое культурное содержание, но и само это содержание, в котором отразилось состояние скифской цивилизации на последних ступенях ее развития. А главное – живы бесценные, полные архаики эпические сказания, и, хотя в них проникли некоторые более или менее универсальные фольклорные темы, героические образы эпоса по-прежнему свежи и самобытны. Более того: эту устную словесность в той или иной степени восприняли соседние народы, исказив в ней как раз то, что было специфически осетинским, скифским [6, 8].

Ядро нартских сказаний пришло из Осетии, но соседние народы (абхазы, черкесы, чеченцы и ингуши) обогатили их новыми эпизодами и новыми героями [6, 8-9].

Сказания о нартах при нехватке древних источников позволяют сквозь обычный фольклорный туман порой разглядеть тени скифских богов [6, 25].

А обычаи скифо-сарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским нартам, с внушающей доверие точностью совпадают во многих чертах [6, 25-26].

Никто не станет оспаривать, что нартский цикл у них (осетин – Л. Ч.) более богатый и стройный, чем у черкесов... несколько групп нартских легенд, некоторые образы Нартов, по видимому, вышли из аланского, сармато-скифского, «евро-иранского», т.е. в конечном счете осетинского [6, 34-35].

Нартовский эпос, ядро которого, несомненно, сложилось у предков осетин, был воспринят большей частью их кавказских соседей и даже соседями их соседей; в общих чертах его заимствовали на западе абхазцы, черкесы, отдельные поселения балкарцев, на северо-востоке – чеченцы, ингуши и карачаевцы. У этих разных народов нарты зажили иной жизнью [6, 117].

Все... что известно об этих «европейских иранцах», относится к двум крайним точкам исторического пути длиной в два с половиной тысячелетия. И чудо, что в таких условиях все еще можно распознать столько «пережитков». Но это чудо неоспоримо: по языку и фольклору осетины оказались одним из самых бережно относящихся к традициям индоевропейских народов [6, 161].

Как и название «Нарт»... представление о нартах и главенствующие персонажи, воплощающие это представление, родились в Осетии, а потом уже были восприняты соседними народами, зачастую переосмыслены, а порой даже получили новую жизнь или обогатились новыми чертами [4, 171].

Что такое Нарты – на их исконной родине, т.е. у осетин, и у их самых последовательных восприимчивых? Легендарные герои, бойцы, жившие в глубокой древности; анализ их образов выявляет не одну мифическую черту [4, 171].

Осетины стойко сохранили унаследованную от скифов трифункциональную структуру при распределении нартских героев по трем родам: Бората, Ахсартагката и Алагата. У черкесов как восточных, так и западных трифункциональная структура полностью исчезла, сохранился лишь род Алагата. У балкарцев и вайнахов сохранился род Ахсартагката. В абхазском эпосе трифункциональная структура полностью забыта [4, 172].

Преимущество фольклорных традиций осетин выдержала такое испытание

временем, равному которому я не знаю [4, 181].

Интересно проследить, как проявилась эта похвальная живучесть фольклорных традиций в Южной Осетии, а также у различных народов, заимствовавших у осетин ядро нартского эпоса [4, 182].

И также очень примечательно, что ни один из соседних народов, которые заимствовали у осетин нартский эпос, не сохранил организацию героев в три функциональных рода, и что, переняв некоторые темы, основанные на трифункциональной структуре, они их изменили... упразднив как раз эту структуру [4, 260-261].

Наконец, Ж. Дюмезилем высказано аксиоматичное положение о решающей роли предков осетинского народа в формировании первоначального ядра нартского эпоса, которое по существу никем не опровергнуто. Оно служит ориентиром для тех ученых, для которых объективность в науке – превыше всего.

Именно у осетин и, без сомнения, частично уже у их далеких предков сформировалось ядро эпоса, ее главные персонажи. Я знаю, что публикуя это суждение, я огорчу моих черкесских и абхазских друзей, но истина дороже: в своей основе нартский эпос – осетинский... Он был воспринят многими соседними народами... многообразно трансформировался с потерями и обогащениями, приобретая в особенности различную моральную окраску [4, 169].

Эти высказывания – итог сорокалетних творческих усилий великого французского нартоведовед в изучении эпоса народов Кавказа. Будем надеяться, что к объективному голосу маститого ученого прислушаются, что его идеи помогут внести больше глубины, трезвости и чувства ответственности в обсуждение проблем Нартиады, цель которого должна быть одна – научная истина.

1. *Абаев В. И. Ж. Дюмезиль – исследователь осетинского эпоса и мифологии // Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Под ред. и с послесловием В. И. Абаева. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976. С. 268-273.*
2. *Абаев В. И. Жорж Дюмезиль // Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Под ред. Б. А. Калоева. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 224-227.*
3. *Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour. Paris: Payot, 1978. 380 p.*
4. *Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Под ред. и с послесловием В. И. Абаева. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976. 276 с.*
5. *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes / Trad. de l'ossète par Georges Dumézil. Introduction et notes de Georges Dumézil. Paris: Gallimard, 1965. 266 p.*
6. *Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Под ред. Б. А. Калоева. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 229 с.*
7. *Абаев В. И. Заметки о трифункциональности. Памяти Ж. Дюмезиля // Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. В 4-х т. Владикавказ: Ир, 1990. Т. I. С. 423-428.*
8. *Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали: Ирыстон, 1977. 205 с.*
9. *Абаев В. И. Новая книга Жоржа Дюмезиля // Народы Азии и Африки. 1979. № 3.*
10. *Туганов М. С. Кто такие нарты // Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. 1926. № 1. С. 327-373.*
11. *Тресков И. В. Фольклорные связи народов Северного Кавказа. Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд., 1963. 343 с.*
12. *Гутов И. Рубежи веков и эпос о нартах. Нальчик: КБИГИ, 2011. 36 с.*

ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОРИСТИКА

ЭКСПОНЕНТ -LAC В ГЕРМАНСКОМ ОНОМАСТИКОНЕ

Э. Т. Гутиева

*Анализ дитематических древнегерманских антропонимов позволяет считать элемент -lac регулярным компонентом ономаσιологического процесса. Мы предполагаем, что в образовании германских мужских имен собственных с подобным экспонентом в качестве словообразовательных элементов принимали участие нарицательные слова, являющиеся рефлексамии индоевропейского корня *loca- 'люди, мир, человек' и, как следствие, когнатами рефлексов корня различных иранских языков, в том числе и осетинского læg/ læg 'мужчина, муж'. Данное явление может быть рассмотрено в терминах генетического родства языков. Однако это может быть результатом контактов германоязычных и ираноязычных народов, проживавших на сопредельных территориях и связанных общностью исторических судеб в позднюю античность и раннее Средневековье. Пытаясь установить следы иранского влияния в рассматриваемом фрагменте германского ономастикона, мы рассматриваем это не только в терминах заимствования имен собственных. Речь может идти о проникновении нарицательных слов, которые со временем в системе языка-реципиента становились активными антропонимообразующими элементами наряду с автохтонными лексемами.*

Ключевые слова: антропоним, этимон, заимствование, древнегерманский, сарматы, аланы, осетинский язык

*The analysis of Old Germanic compound anthroponyms allows to regard element -lac as a regular component of the onomasiological process. We presume that the Germanic masculine proper names with this or similar exponent were generated with the help of the words, which are reflexes of the Indo-European root *loca- meaning 'people, world, man' and, consequently, these words are cognates of the reflexes of this very root in different Iranian languages, as well as of the Ossetic læg/læg – 'man, husband'. This phenomenon can be interpreted in terms of genetic cognation of languages. However appearance of the Iranian roots can be accounted for by typological contacts of the peoples, who lived on contiguous territories and shared communal historical fates in the late antiquity and the early Middle Ages. Trying to set tracks of Iranian-Germanic interrelation in the investigated fragment of German onomastics, we attribute this not only to the borrowing of proper names. This could have been penetration of denominative words that in the course of time within the system of the recipient language became active elements alongside with indigenous lexemes.*

Keywords: anthroponym, etymon, borrowing, Old Germanic, Sarmatians, Alans, the Ossetic language.

Древнегерманский ономастический материал составляет чрезвычайно информативную часть лексического фонда языков германской группы, важную для изучения их эволюционных процессов и культурно-исторического опыта их носителей.

Основным арифметическим действием германской системы имяназвания является сложение значимых элементов, сумма которых должна быть семантически прозрачной, выводимой с большой степенью очевидности из семантики слагае-

мых: **Erla-baldaz* от д.а. *eorl* 'воин, герой, правитель', и д.а. *beald* 'смелый', в результате – *Воин смелый. Обусловлено данное своеобразие и, как следствие, многообразие имен необходимостью генерировать большое количество имен, сопоставимых с числом членов социума. Дитематичность имен позволяла существенно расширять возможности вариативности при имянаречении. Это было имя-составление, а не присвоение какого-нибудь из именника / именовслова.

Отмеченная особенность не являлась специфически германским явлением, а, скорее, служит признаком хроно-локальным и характеризует стадию развития общества, когда на вопрос А. Гардинера, существуют ли имена собственные, одновременно являющиеся нарицательными словами, ответ не может быть отрицательным [1, 17]. Разнообразие имен восходит к периоду, когда «наличие нескольких разных денотатов у имени собственного в принципе противоречит его природе (создавая существенные затруднения для коммуникации), тогда как наличие разных денотатов у нарицательного имени представляет собой, вообще говоря, нормальное явление» [2, 64].

Среди дитематических имен раннегерманского ономастикона некоторые обращают на себя внимание по признаку обладания специфическим звуковым комплексом и, как правило, неудовлетворительностью существующих для них реконструкций, признаваемой самими этимологами. Речь идет об антропонимах с элементом *-lac*, представленным несколькими фонетическими вариантами *-lac* / *-lec* / *-lag* / *-laug* / *-laugr*.

Мы полагаем, что в образовании германских мужских имен собственных с подобным экспонентом, возможно, как и в некоторых композитах, номинирующих человека, мужчин, людей, в качестве словообразовательных элементов принимали участие нарицательные слова, являющиеся рефлексамии индоевропейского корня **loca*- 'люди, мир, человек'. «Семантический диапазон корня в различных языках чрезвычайно широк и полагает существование

человека в любой арифметической степени: «человек, любой, все люди, мир вообще» [3, 489]. Р.Л. Тернер в словарной статье *lōká* в словаре «A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages» приводит список значений слова: мир, территория, люди, народ, этот мир, открытая площадка, племя, семья, место проживания, деревня возлюбленной [4, 647].

Данный корень широко представлен в индоиранских языках, тогда как в языках европейского ареала не отмечен. Нам представляется, что данное положение нуждается в уточнении: корень не отмечен в свободном словоупотреблении в языках европейского ареала, однако можно полагать его участие в качестве постпозитивного элемента в составе композитов. Корень **loca*- мог подвергнуться архаизации раньше других синонимичных ему лексем, номинирующих человека, мужчину.

Языки проявляли избирательность, не поддающуюся в настоящее время рациональному объяснению (социальный заказ, мода, моральный императив?), в удержании либо, напротив, в архаизации тех или иных корней, номинирующих человека. Единичные рефлексии общеиндоевропейского **wi-ro*-, общегерманского **wer-az* и общеиндоевропейского **dhg'hamo*-, **dhg'homo*-, германского **gumô* являются практически не опознаваемыми в составе сложных слов современного английского языка *world* и *bridegroom*. Восстановить их возможно в силу того, что стадия их архаизации в английском пришлась на письменный период, а также благодаря сравнению с когнатами в других германских языках.

Подобно данным корням архаизации, но в дописьменный период, мог подвергнуться и корень **loca*-. Он также в свою очередь мог «окаменеть» в композитах либо в антропонимах. Ведь антропонимы, по мнению Дж. Доналдсона, часто сохраняют формы, вышедшие из общего словоупотребления, и представляют собой живой словарь (a sort of living glossary) [5, 527].

Ретроспектировать имена с экспонентом *-lac* возможно через призму **loca*- в индоиранских языках, и в особенности благо-

даря *læg-* 'мужчина, муж' в осетинском, в котором, в отличие от многих родственных ему языков европейского ареала, общее наследие сохранилось в качестве полноценной свободной лексической единицы, развившейся деривационное гнездо.

При таком подходе возможны следующие альтернативные интерпретации:

1. сохранный в составе древнегерманских антропонимов данный экспонент является реликтом общего и.е. корня **loca-*, рефлекссы которого представлены в целом ряде иранских языков и, в том числе, в современном осетинском языке;

2. либо могло иметь место прямое заимствование сармато-аланского антропонима в раннем средневековье в эпоху тесных контактов между носителями данных языков;

3. либо можно говорить о заимствовании сармато-аланского корня в германские языки с его последующей ассимиляцией, натурализацией и антропонимизацией в языке-реципиенте.

В пользу независимого сохранения корня – тезис о консервативности антропонимов (германцы – салические франки, готы, норманны, – даже утратив язык, сохраняли свои имена) и их способности сохранять свидетельства более древнего состояния языка. Можно полагать, что в данных древнегерманских композитах могли сохраниться корни, архаизовавшиеся в качестве свободных единиц. Кроме того, практически все элементы, с которыми *-lac* образует композиты, рассматриваются как общегерманские (хотя последнее обстоятельство может быть результатом народно-этимологического искажения).

С другой стороны, и заимствование антропонимов – достаточно распространенное явление, когда имеет место процесс, который В.Н. Топоров охарактеризовал как движение навстречу друг другу двух больших этноязыковых и культурно-исторических областей в «ситуациях, сложного диалога встретившихся друг с другом культур» [6].

Гуннские имена готов, кельтизмы в гуннском именовании, сопоставления древ-

нерусских наименований с иранскими, кельтская и германская основа славянских имен, соотношение балтийского и славянского в именовании – актуальные вопросы исторической лингвистики. «Ожесточенная» борьба за имена, доставшаяся нам от отношений этносов в начале новой эры, связана, в первую очередь, с попытками распутать эти завязанные историей узлы лингвистической аргументацией, т.к. «имена, очевидно, свидетельствуют о реальных контактах племен и народов, а выяснение их конечных истоков дает значительный материал для изучения традиции если не этнического, то культурного влияния» [7, 599-600].

О миграциях антропонимов как общеизвестном факте писал еще Иордан: «Все знают и обращали внимание, насколько в обычае у племен перенимать по большей части имена: у римлян – македонские, у греков – римские, у сарматов – германские. Готы же преимущественно заимствуют имена гуннские» [8, 77]. Данное положение историка VI в., сына человека по имени Алановиамут (*Alanoviamuth*), хорошо иллюстрируется на его собственном примере. Неясность его «гото-аланской» этнической принадлежности усугубляется происхождением его личного имени. Самое очевидное истолкование *Jordanes* из семитского *ʔ77ʔ* не противоречит сделанному им самим наблюдению об «обычаях племен» перенимать имена. Либо, «чтобы кто-либо не сказал, что имя это вовсе чуждо готскому языку», *Jordanes / Jordanis / Jornandes* могло быть сложением германских корней **jor-* и **dan-*. В таком случае, фонетическое сходство данного имени с семитским антропонимом – результат случайного совпадения.

Возвращаясь еще раз к словам Иордана, верифицируемым его эрудицией средневекового историка и его личным опытом, обращаем внимание, что автор говорит о сармато-германском антропонимическом взаимовлиянии. Он же в географической части своего трактата указывает, что «Скифия погранична с землей Германии вплоть до того места, где рождается река Истр и простирается Мурсианское озеро» [8].

Факт проживания на сопредельных территориях ираноязычных скифо-сармато-аланов и германоязычных племен в позднюю античность не оспаривается ни одной научной дисциплиной. Их географическое соседство обусловило многоэтапность и многообразие контактов, которое правомерно проследить в том числе и на антропонимическом материале.

Обычно поиск этимонов для *-lac* как составного элемента композитного антропонима ведется в пределах тевтонского вокабуляра. Подбор возможных этимонов определяется принципом фонетического подобия, однако в ряде случаев искусственность интерпретации композитного антропонима оставляет вопрос о правильности реконструкции открытым.

В списке традиционно приводимых этимонов германские корни:

- *lāc- / lēk-* 'игра, развлечение, соревнование, состязание, музыка' или 'битва',
- **lauc, loug* 'огонь',
- **liugan* 'вступать в брак',
- *líkn-* 'доброта, милость, утешение',
- *lake* 'озеро'.

Отмечены и случаи народной этимологии. Так, репутация Хигелака, короля геатов, известного по поэме «Беовульф» исторического деятеля, незаслуженно пострадала из-за неправильной этимологии. Лежащее на поверхности фонетическое сходство постпозитивного элемента *-lāc* имени *Hygelāc* (др. норв. *Hugleikr*; протогерм. **Hugilaikaz*; латинск. *Chlochilaicus*) с *-lack* 'лишенный чего-л.' способствовало народно-этимологическому переосмыслению его имени, которое стало восприниматься как сложение значений **hugu-* 'мысль, дух, ум' и *-lack* 'лишенный' и переводиться как «Бездумный» – «Reckless», «Imprudent» (цит. по: [9, 173, сн. 4]).

Интересно, что в таком случае имена короля и его жены образуют оппозицию *Hygelac – Hygd*, 'Thoughtless' – 'Thought' [10], компоненты которой противопоставлены по признаку наличия ума, мыслей.

Обычно *-lac* в составе д.а. композитов не возводится к *lack*, этот элемент чаще этимологизируется как восходящий к д.а.

lāc / lēk 'game, joke, amusement, exercise, sport, dance, quarrel, magic, music' или 'fight', представленному также и в готском *laik-s* и древненорвежском *leikr* [11]. Возможно, все его значения рассматриваются в комплексе, т.к. трудно выделить более предпочтительное из приводимых значений. На наш взгляд, излишне метафоричным представляется такое имя вождя, как *Ума игра, *Ума шутка и т.д., среди менее предпочтительных интерпретаций – *Ума танец, *Ума музыка.

Допущение о том, что в образовании древнегерманских имен принимали участие не только общегерманские корни, впоследствии подвергшиеся архаизации, но и общеиндоевропейские корни, которые тоже со временем могли выйти из употребления, позволяет считать имя верховного геата результатом сложения **hugu-* 'мысль, дух, ум' и *-lac* 'мужчина, воин, народ'. Это дает возможность получить семантическую сумму *Ума воин, *Умный мужчина, *Ум народа для, на наш взгляд, более «правильного» и типологически обусловленного имени славного конунга.

Нетипично для имяпроизводства и само предсказание ментальных способностей, и более «правильным» является поиск всего связанного с войной. Для древних тевтонцев *nomina propria* были выразителями заключенных в них идей и понятий, а ничего более главного, чем «воин» для германского социума еще не выявлено. Жизнь, и, в не меньшей степени, смерть героя должны были служить реализацией прагматического потенциала его имени. В группу, где есть прямая номинация «война», следует отнести, по меньшей мере, восемь антропонимов с рассматриваемым экспонентом.

Звуковой комплекс *-lac* в имени *Guthlac* интерпретируется как 'gift' ('дар'), а имя собственное как 'battle-gift', сопоставимое с латинским *bellimunus* gift of battle (битвы дар) [12]. Возможно, эта красивая метафора призвана объяснить-символизировать смену историческим *Гутлаком* рода деятельности. Известно, что в 24 года успешный и удачливый воин стал отшель-

ником, прославившимся своей святостью. Представляется вероятным, что он мог получить новое имя (прозвище) и стать *Gym-lakom*, посвятив себя служению богу. Если исходить из более обычной практики наречения именем при рождении, то программа, задаваемая именем **battle-lag* – **battle-man* *Битвы воин / человек, вписывается в систему германской аксиологии.

Таким же образом – **battle-lag* – **battle-man* *Битвы воин / муж – интерпретируется нами и имя одного из самых знаменитых исландских скальдов XI в., героя родовой «Саги о Гуннлауге». Имя Гуннлауг Змеинового Языка Иллугасона (*Gunnlaugr Ormstunga Illugason*) имеет несколько отличный фонетический вариант постпозитивного элемента: – *laugr* / *-logh* / *-laugur*. Существуют альтернативные этимологии элемента *-laug*; не ясно: возможно, от древнегерманского *lauc, loug* – ‘огонь’ либо от корня, родственного готскому **liugan* – ‘вступать в брак’. Препозитивный элемент имени возводится к *gunnr* – ‘бой, битва’. На наш взгляд, высокий стилистический потенциал суммы *Битвы огонь скорее можно интерпретировать в терминах кеннингов, каких сам скальд наверняка знал немало.

Интересно описание того, как Гуннлауг просил у короля Этельреда разрешения покинуть двор: «Я должен погостить у трех принцев и двух эрлов, так как дал им, владеющим землями, обет. Я не вернусь, пока даритель золота не призовет меня. Пожалуй же слугителю богини острия копья алое ложе драконов [золото], чтобы он украсил им свои рукава» [13]. Случайно ли упоминание в данном контексте драконов, являвшихся приметой сарматской военной культуры? А в контексте про «богиню острия копья» уместно привести и другое имя с рассматриваемым экспонентом – *Oddlaug*, образованное от древнескандинавского *oddr-* – ‘вершина, острие (копья)’ + *-laug*, в нашей интерпретации – *Служитель / воин острия копья.

Подобный подход возможен и при анализе готского *Gesa-lecus*, от герм. **Gai-za-laikaz*, (*Geir-leikr*, *Geirlaug*, *Gerlogh*, у Э. Фергюсона приводятся также формы

Gerlac, английское *Garlick*), также содержащего название оружия, т.к. первый элемент возводится к древнескандинавскому *geirr-* ‘копье’, корню, который превосходит остальные виды оружия, в частности, меч, и обладает самым большим ономаσιологическим потенциалом [14, 202]. Существующий перевод *Копьем играющий подвергается в нашей редакции некоторой трансформации – *Копья слугитель / воин.

Некоторые препозитивные элементы, подобно *geirr-* (*herr* ‘войско’, *sigr* ‘победа’) имеют практически неограниченную валентность. Антропонимы с их участием могут быть непротиворечиво интерпретированы и в рамках традиционного (*Siglaug* *Победы огонь; *Herlaugr* *Войска огонь) и предлагаемого нами подхода (*Siglaug* *Победы воин / слугитель; *Herlaugr* *Войска слугитель / воин).

В данной группе антропонимов менее предпочтительна ретроспекция через германские этимоны, на наш взгляд, для *Ketil-laug* / *Ketillogh* / *Kætillogh*, где препозитивное *ketill-* ‘шлем’, а также для имени *Gíslaug* / *Gislogh*, где *gísl-* возводится к древнескандинавскому ‘залог, заложник’. По нашему мнению, оно образовано по модели, сходной с именем **Kaupa-mannz* – *Покупки человек’.

Интерпретацию экспонента *-lac* данных имен через любой из предполагаемых германских этимонов отличает искусственность или некоторая алогичность, несвойственная другим антропонимическим композитам. Возможно, в том числе и из-за данных примеров, этимологии которых не решаются на германском материале, поднимается вопрос о непереводаемости некоторых германских антропонимов. В германистике доминирует точка зрения о принципиальной переводимости имен собственных ввиду их семантической прозрачности (E. Förstemann, Beneken, Turner, Wiarda, Kemble). Невыводимость суммарного значения некоторых имен может быть вызвана рядом экстралингвистических и лингвистических факторов. В частности, по мнению Э. Фергюсона, это может быть результатом того, что нанизываются не

нарицательные слова, а имена собственные, подвергшиеся десемантизации [5, 36]. Данное положение может быть приложимо к продуктивным корням, например, к древнескандинавскому *steinn-* ‘камень’. Но большинство композитных антропонимов с участием *steinn-* не представляет проблем для дешифровки их семантики, которые возникают в случае сочетания с рассматриваемым экспонентом: *Steinlaug*. Если расширить список предполагаемых этимонов и включить в него корень **loca-*, то имя может быть рассмотрено как *Камень-мужчина / воин. Также не исключается применение подобной ретроспекции в случаях, где экспонент сочетается с малопродуктивными или непродуктивными корнями *Skírlaug, Weiha-laugō* *Святой мужчина / воин. Если в имени *Snælaug / Snjólaug / Sniólaug* первый элемент правильно возводится к древнескандинавскому *snær, snjór* ‘снег’, то можно считать данный антропоним гибридным образованием – *Снега / снежный мужчина. И имя *Styrlaug, Styrlaugr, Stýrlaugr, Styrløgh Sturlaugur*, если рассматривать его как гибридное от германского *styr* ‘шум, буйство’ и иранского **loca-*, переводится нами как *Шумный, буйный человек. Есть также основания считать его состоящим из иранских корней, и препозитивное *styr-* возводить к *stūra-* ‘большой, огромный, тучный’. А. Брендел считал древневерхненемецкое *stūri-* и финское *suuri* < **sturi-* «старым заимствованием из скифского» [14, 159]. При такой ретроспекции значение *Styrlaug* может быть переведено как *Большой человек.

Аналогичным образом рассматривается ряд теофорных имен с экспонентом *-lac*: *Bórlaug, Thorløgh* от древнесканд. *Bórr* *Тора воин; *Freylaug* *Фрейра воин / мужчина, *Ingilaug* *Инга воин (*Ing* – одно из имен Фрейра). В данной группе интерес вызывает имя собственное *Óslác*, родственное древненорвежскому *Ásleikr / Áslákr*, д.в.н. *Ansleh (Anslech, Ansleccus)*, которое в норвежском ономастиконе сохранилось в форме *Aslak*, в английском в качестве фамильных имен *Oslac, Aslock,*

Ashlock, Hasluck.

Данное имя зафиксировано в рунической надписи на рукоятке меча конца XI в., но первые известные истории англосаксонские носители имени упоминаются с начала VII в. Препозитивный элемент традиционно этимологизируется от древнесканд. *áss-* / *ós-* ‘ас, верховное божество’, тогда как второй *-lác* ‘play, sport; offering, sacrifice’, суммарное значение композитного антропонима выводится как ‘богу жертва’. Как нам представляется, такая интерпретация – это попытка усмотреть религиозно-ритуальную подоплеку имени [15, 8; 16, 342], т.е. имя может восходить к очень ранней стадии развития германских языков, которая исторически может совпадать с периодом, когда практики жертвоприношений в германском обществе не были изжиты.

Но древность имени может быть и аргументом в пользу нашей точки зрения и указывать на корень, который мог быть еще активным в данную эпоху и со временем десемантизироваться.

(Если пересматривать только постпозитивный элемент имени *Óslác*, то возведение его к корню со значением ‘человек, мужчина’ дает антропонимическую сумму *Бога / Божий человек. На наш взгляд, можно предлагать альтернативную этимологию и для препозитивного *as / os*, рассматривая его как рефлекс *as / ac-*, этнонима исторических асов, известного наряду с сарматами, аланами. В таком случае в имени собственном *Óslác*, *Асс(кий) человек, может содержаться указание на этническую принадлежность его носителя, что являлось достаточно обычной антропонимической практикой: **Huna-gaizas* *Гунна копье, **Gauta-redas* *Гаутов совет, **Dani-heldjo* *Данов битва.)

Допущение об употреблении индоиранского корня в антропонимах с зоонимами позволяет считать подобные образования координативными композитами: *Орел-мужчина / воин (*Arnlaugr*), *Медведь-мужчина / воин (*Bjarnlaugr*).

В Domesday Book есть упоминание о Виглаке: *Wiglac son of Siward*. Картографирование имени определяет ареал

его распространения в до-норманнский период на территории Данелага, а имя *Winelac*, в нашей трактовке *Friend of people, – в Нортумбрии и Дурхэме [17].

Помимо семантического аргумента в пользу нашего подхода к реконструкции является наблюдение о том, что в «детерминативных композитах замечается и еще одна особенность: в качестве вторых членов выступали, как правило, одушевленные существительные» [18]. Менее многочисленные и обладающие большей валентностью вторые компоненты выступают как носители семантики имен собственных, образуют ядро ономастических композитов, в то время как первые компоненты играют роль модификаторов вторых членов.

Валентность *-lac* в качестве второго компонента – 24, кроме того, отмечено несколько случаев его употребления в качестве первого компонента композитного антропонима. На наш взгляд, применяемый нами подход возможен и в случае, когда элемент употреблен препозитивно: **Laikaweniz* *Воина друг, мужчины друг вместо *Игры друг.

Допускаем, что не во всех случаях употребления экспонента *lac-* в качестве элемента двучленных композитов в составе антропонима на стадии, когда имя было значимым в буквальном и переносном смыслах, его можно интерпретировать одинаково, т.к. он может быть различной этиологии. Очевидна необходимость дифференцированного подхода к данным примерам с учетом структурных и семантических закономерностей германского имясоставления. Совпадение материальной части может быть результатом мнимого

тождества между рассматриваемыми экспонентами, как, например, в имени *Útlagi* от древнесканд. *útlagi-* *Человек, объявленный вне закона [19]. Желание «примерить» на **Lagu-manus* (*Закон человек) нашу ретроспекцию сдерживается не только надежностью существующей этимологии, но и возникающим в таком случае противоречием общей закономерности имясоставления, т.к. имя являлось бы тавтологическим-плеонастическим композитом из корней с высокой степенью семантической близости: *Lagu-* ‘мужчина’, – *manus* ‘человек, мужчина’.

Однако ретроспекция через индо-иранский корень примиряет некоторые спорные моменты, объясняет отдельные случаи, сводимые при таком подходе в одно этимологическое гнездо.

Исследование корпуса германских имен предпринято с тем, чтобы определить «ономастические следы иранцев», как назвал сармато-аланское влияние на антропонимы М. Фасмер при исследовании славянского ономастикона. Элемент *lac-* может быть индикатором сармато-аланского происхождения имени. В пользу этого – литературно-мифологическая принадлежность некоторых персонажей, а также территориальная локализация имен в восточногерманской и северогерманской частях германского ареала. С другой стороны, это может быть рефлексом общего и.е. корня **loca-*, активного в качестве словообразовательного форманта, утратившего со временем свою продуктивность в качестве ономастического элемента и активность в свободном словоупотреблении.

1. *Gardiner A. H.* The Theory of Proper Names. London, 1910.
2. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992.
3. *Гутиева Э. Т.* О возможных этимонах осетинской лексемы *лæг / læg* // Всероссийские Миллеровские чтения. Владикавказ, 2016. № 5. С. 487-493.
4. *Turner R.* A Comparative Dictionary of Indo-Aryan languages. London, 1962-1966.
5. *Ferguson E.* The Teutonic Name-System Applied to the Family Names of France, England and Germany. Edinburgh, 1864.
6. *Топоров В. Н.* Праславянская культура в зеркале собственных имен // Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006.
7. *Кузьмин А. Г.* Об этнической природе варягов (к постановке проблемы). Приложение к кн.: Гедеонов С. А. Варяги и Русь. В 2-х частях. 2-е изд. М., 2004. С. 576-620.
8. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. М., 1960.
9. *Gale R. Owen-Crocker.* The Four Funerals in Beowulf and the Structure of the Poem. Manchester and New York: Manchester University Press, 2000.
10. *Kaske R. E.* «Hygelac» and «Hygd» in Studies in Old English Literature in Honor of Arthur G. Brodeur. Ed. by Stanley B. Greenfield ([Eugene]: University of Oregon Books), 1963. Pp. 200-206.
11. *Clarke C.* Writing Power in Anglo-Saxon England: Texts, Hierarchies, Economies. Cambridge, 2012.
12. *Zacher S.* Preaching the Converted: The Style and Rhetoric of the Vercelli Book Homilies. Toronto, 2009.
13. *Барлоу Ф.* Вильгельм I и нормандское завоевание Англии. СПб., 2007.
14. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. 3.
15. *Koegel R.* Geschichte der deutschen Litteratur bis zum Ausgange des Mittelalters. Strassburg, 1894.
16. *Paul H.* Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig, 1906.
17. Domesday Book [сайт]. URL: <http://opendomesday.org/name/574660/wiglac-son-of-siward/>
18. *Топорова Т. В.* Культура в зеркале языка: древнегерманские двучленные имена собственные. М., 1996.
19. Древнескандинавские имена: значение и происхождение [сайт]. URL: http://kuru-fin.ru/html/A_scandinavian/a_scandinavian_u.html

РОЛЬ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ИДЕОЛОГИИ В СТАНОВЛЕНИИ ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

**Р.Я. Фидарова
И.А. Кайтова**

В результате вхождения Осетии в состав Российского государства в XIX в. и связанных с этим модернизационных процессов зарождается осетинское просветительство. Просветительство завершило духовную работу построения новой мировоззренческой картины мира. Учась в русских школах, первые осетинские просветители хорошо знали русский язык, русскую культуру и литературу. На их становление огромное влияние оказала русская общественно-политическая и философско-эстетическая мысль. В целом принципы идеологии осетинских просветителей составляли: принцип труда, принцип совести, принцип самосовершенствования, принцип добра, принцип свободы и т.д. И поскольку первые осетинские просветители являлись и первыми писателями, то данные принципы были ими заложены в качестве прочного фундамента формирующейся осетинской литературы, которую они воспринимали как важнейшую общественную трибуну. Философские и общественно-политические взгляды осетинских просветителей содержались в их художественном творчестве, публицистике, активно проявлялись в их реальной жизненной позиции, деятельности, поступках и поведении. Они не занимались теоретическими рассуждениями по поводу вопросов о сущности бытия, устройстве мироздания и о природе человеческого познания. Однако сущность человеческого бытия в реальной конкретике его пространственно-временной данности («здесь и сейчас») просветителей, безусловно, была целью всех их философских исканий, краеугольным камнем их этических представлений и их этического учения в целом. В данной статье рассматривается, как в формирующейся осетинской литературе, в частности, в произведениях таких просветителей-писателей, как И. Кануков, С. Гадиев и К. Хетагуров, реализуются важнейшие принципы труда, свободы, совести, определившие гуманистическую направленность осетинской художественной литературы на сложнейшем этапе ее становления.

Ключевые слова: просветительство, осетинская литература, характеры, жанр, личность, художественное мышление, художественное сознание.

The Ossetian enlightenment starts with Ossetia joining the Russian state in the XIX century. The enlightenment completed the spiritual work of forming a new philosophical perception of the world. The first Ossetian enlighteners studied in Russian schools and, consequently they knew the Russian language, Russian culture and literature and were greatly influenced by the advanced Russian public, political and philosophical and aesthetic ideas. General principles of the ideology of Ossetian enlighteners were: the principle of labor, the principle of conscience, the principle of self-improvement, the principle of good, the principle of freedom, etc. And since the first Ossetian enlighteners became first writers, these principles were laid as a solid foundation for emerging Ossetian literature, which they perceived as the most important public platform. Philosophical and socio-political views of the Ossetian enlighteners were enclosed in their artistic creativity, journalism, actively manifested in their real-life positions, activities, actions and behavior. They did not engage in theoretical arguments concerning questions about the nature of existence, the structure of the universe and about the nature of human cognition. However, the essence of human existence in the real specifics of its spatial-temporal reality («here and now») of the enlightenment, of course, was the goal of their philosophical quest, a cornerstone of their ethical views and their ethical teachings as a whole. This article discusses, how in the emerging Ossetian literature, particularly the works of such enlightenment writers as I. Kanukov, S. Gadiyev and K. Khetagurov, the important principles of work, freedom of conscience, which determined the humanistic orientation of the Ossetian literature at the most difficult stage of its development, were implemented.

Keywords: enlightenment, Ossetian literature, characters, genre, personality, artistic thinking, artistic consciousness.

В XIX в. в результате фактического вхождения Осетии в состав Российского государства происходил процесс приобщения осетин-горцев к культуре и экономике России. Так, в частности, сформировался своеобразный, тонкий культурный слой населения – осетинская просветительская интеллигенция.

Просвещение в Осетии на протяжении целой исторической эпохи плодотворно влияло на все сферы общественного сознания.

Социально-экономические и культурные условия для возникновения в Осетии просвещения созрели в 60-70-х гг. XIX в. и далее развивались в 80-90-х годах. Общественно-политическая и философская мысль в Осетии постепенно становилась частью общероссийского идеологического процесса.

Осетинские просветители, учившиеся в русских школах, хорошо знали русский язык, русскую культуру и литературу. И это давало им новый культурно-исторический материал, указывало на некоторые параллели.

Русская литература и культура в целом имела значение великой международной культурной силы для народов, вошедших в состав Российской империи. Общие идеи объединяли разные народы, рождали историческую солидарность и отражались на духовной жизни, которая, тем не менее, у каждого народа протекала своеобразно. Общее же содержание культурной эволюции определяется тем, что это был важнейший этап перехода от феодализма к капиталистическому обществу и его культуре. В результате складывается новый образ жизни и мышления. В народной среде обостряется стремление к знанию. Формируется новое художественное самосознание нового типа культуры. Утверждается такой общий дух культурной и духовной жизни, когда люди начинают осознавать, что главная причина человеческих бед и общественного зла заключается в невежестве, предрассудках и суеверии. И вместе с тем приходит понимание, что в образовании, в науке, в свободе мысли как раз прокла-

дывается путь культурного и социального прогресса. Сами же идеи общественного равенства и личной свободы, меняющие мировоззренческие, ценностные, нравственные основы и создающие новые условия жизни, новые идеалы и ценности, ведут, конечно же, к новому этапу пробуждения личного самосознания.

Осетинские просветители стали на путь культурного самоопределения, и, погружаясь в свои национальные истоки, признавали благотворное воздействие иных культур, в частности, русской.

По мысли горских просветителей, необходимо было соединить достижения европеизирующейся русской культуры с традиционным строем жизни северокавказцев с тем, чтобы его творчески преобразовать. Как писал А. Гассиев, «От русского общества требовалось дать направление, разумный исход богатым нравственным и умственным силам горцев, направить их к деятельности среди мирной человеческой гражданственности... На нем лежал долг воспитать горские племена» [1].

Новый тип культуры породил новое мировоззрение эпохи, отразившееся в просветительском содержании и революционном по духу движении, антифеодальном по содержанию.

Пришло острое осознание того, что идея свободы мысли, слова, печати, художественного творчества – самая важная культурная идея эпохи.

Важнейшее значение осетинского просветительства в истории социальной культуры осетин заключается в том, что представители его сформировали «новую», «объективную» концепцию истории. Они пошли не по пути «комплиментарного» восприятия национальной истории, т. е. идеализированного восприятия прошлого народа, основанного на мифах, а предложили «объективную» историю (историю как коллективную «биографию», как коллективный портрет той или иной исторической эпохи).

Конечно, формированию объективного рационального духовного кода способствовали и сущностные принципы осетинского

просветительства, составляющие фундаментальную базу его философии, этики, эстетики, культурологии.

В целом можно сказать, что духовно-нравственная концепция национальной действительности осетинского просветительства – это компонент его становящейся мировоззренческой целостности, философского сознания эпохи.

Просветительство в Осетии, как и в России, – идейное движение, вызванное к жизни процессами возникновения капиталистических отношений в недрах феодализма, обострением классовых противоречий и антикрепостнического движения народных масс.

В просветительской картине мира центральное место принадлежит человеку. Мировоззренческая содержательность учения осетинских просветителей о человеческой природе обнаруживается в самой постановке вопроса о сущности совершенного человека, разумного и чувствующего, гражданина и философа, способного к самосовершенствованию и гармонизирующему воздействию на природу и сограждан. Совершенный человек, олицетворяющий набор родовых качеств, абстрагированных от сословных характеристик и индивидуальных особенностей, – утверждается как должное, как цель нравственного совершенствования и общественного воспитания. Вместе с тем в этике осетинского Просвещения прослеживается тенденция к историко-национальной конкретизации представлений о человеческой природе. При этом предметом особого внимания становится единство индивидуального и общественного на основе гуманистического понимания природы человека, естественно стремящегося к сохранению жизни, к свободе, гражданскому равенству, социальной активности, познанию и творчеству, что благотворно влияло на эволюцию нравственно-этического сознания общества.

Принцип труда. Просветители сформировали свое четкое концептуальное представление о труде как не только об источнике материальных благ, необходимых

человеку для выживания, для жизни. Согласно их представлениям, только труд, общественно-полезный, производительный, делает человека человеком, субъектом социально-исторического процесса, частью великого целого, – человечества. И только трудящийся человек освещает разумом и жизнь народа, и жизнь государства, оставляет след в жизни человечества, т.к. меняет к лучшему и человека, и жизнь в целом, обогащает ее гуманистический потенциал. Устремляет к добру направление исторического процесса. Более того, труд творит новый мир и нового человека с учетом требований мировоззренческих установок общества.

Создав человека определенного исторического типа, старый мир исчерпал все свое объективное содержание и неминуемо должен исчезнуть, т.к. исчерпал все свои потенциальные возможности. Принцип самосовершенствования. Программу концептуального самосозидания человека, предложенную просветителями, составляют разные пункты. Во-первых, просветители выдвинули положение: «твори из себя человека», так как они исходили из того, что человек не рождается готовым: он формируется всю свою сознательную жизнь. При этом ведет борьбу с животными инстинктами в себе. Человек, по их убеждению, прежде всего продукт социальных условий и обстоятельств своей жизни, воспитания и образования, которые и формируют его моральный облик. Обеспечивают победу разумно-гуманистического начала в человеческой душе, свободно-необходимого над стихийным началом. Во-вторых, всестороннее самосовершенствование человека, полагали они, есть стремление сформировать в себе четкое представление о том, что историческое предназначение его как существа социального – преобразовывать, улучшать реальный мир, смягчая противоречие между бытием и долженствованием. В-третьих, реализовывать свое человеческое призвание, бороться за совершенствование мира, не считаясь с жертвами. В-четвертых, осуществлять в своей реальной жизни

недеятельности моральный императив совести. В-пятых, полагали просветители, смысл человеческого существования в свободной социально-гуманистической и творчески-созидательной деятельности, которая по существу отличает человека от всех прочих животных. В-шестых, сущность природы человека как совокупность общественных отношений составляет ее трудовая деятельность, трудовая практика. В-седьмых, гуманное самосовершенствование человека включает в себя все аспекты его духовного бытия – познавательный, художественный и морально-волевой, мировоззренческий. В-восьмых, у человека не должно быть расхождения между совестью и поступком. В-девятых, человек постоянно должен стремиться получать новые знания, т.к. незнание истины ведет к дикому суевию, а пренебрежение к доброму порождает всяческое зло, разрушает социальную и нравственную природу человека. В-десятых, высший идеал человечества – это идеал добра, который и есть концептуально-мировоззренческий критерий всех ценностей. А потому целью нравственно-достойной жизни является добро, тогда как счастье человека заключается в созидании этого добра, в деятельности, в процессе которой и рождается добро.

А важнейший принцип гуманистически-нравственной жизни, по представлениям просветителей, заключается в стремлении достижения полной реализации всех заложенных в человеке способностей, высшая из которых – творчески-преобразовательная. Кроме того, высший долг человека – обогащение своей души нетленными гуманистическими ценностями. В целом мировоззренчески-нравственное совершенствование есть долг совести человека. По убеждению просветителей, принципы человечности обогащаются в процессе общественно-исторического развития. Полная же реализация человеком своей творческой сущности составляет основу счастья в жизни, так же, как и осуществление им добра, т.е. важнейшей гуманистической цели.

Принцип добра. Принцип добра в мировоззренческой программе просветителей утверждал истину, правду, красоту. И подходили они к ним с точки зрения исторического назначения человека. Прежде всего, они говорили о необходимости творчества нового мира на основе истины, правды, красоты, добра. И не случайно. Вся духовная жизнь человека органично связана с его творчески-преобразующей природой и ориентируется на реальное изменение мира, естественного и социального, с учетом требований совести. И в этом – историческое предназначение человека на земле, полагали они.

Принцип свободы. Выдвигая принцип свободы, просветители имели в виду и внутреннюю, духовную свободу или нравственную свободу человека тоже. Они полагали, что самым большим преступлением против совести является духовное, нравственное рабство, поскольку раб, который смирился со своим положением, теряет свою подлинную человеческую сущность.

Добродетельный человек всю свою жизнь стремится к достижению важнейшей этической цели – идеала добра, поскольку таково веление его свободной совести. Как творящееся, рождающееся добро, добродетель составляет подлинное содержание нравственной жизни человека, его счастье, дает возможность реализовать его творчески-преобразующую сущность.

Чувство ответственности. Чувство ответственности заставляет людей бороться за новое, т.е. свободное, разумное, нравственное, со старым, менее свободным, менее разумным, менее нравственным. Конечно, стихия природного, естественного бытия господствует над моральным сознанием, порой уродует его. Скажем, необходимость постоянной борьбы за существование подталкивает некоторых людей придерживаться принципа «человек человеку – волк». Борьба нового со старым всегда содержательно является борьбой человеческого разума с принудительной стихией зла. Принципы же истинной человечности создавались, развивались и накапливались

задолго до нас всеми жившими поколениями наших мудрых предков. Наша задача, как полагали просветители, развивать эти принципы в новых исторических условиях и на практике, и в теории. И это – одна из важнейших задач служения своей родине, родному народу, также как творить новый мир, основанный на идеале добра. В этом творчестве просветители и видели историческое назначение человека.

Принцип совести. Просветители вырабатывали свое собственное представление о совести, чести и о высоком достоинстве человека. Так, они думали, что совесть – внутреннее чувство, которое заставляет человека поступать в соответствии с идеалом добра. И поэтому она составляет лучшую часть человеческой души, является гарантом душевной чистоты. Совесть – это субъективно-идеальное проявление социальной сущности человека, составляющей его трудовую, творчески-преобразовательную природу. Совесть – тот механизм, который заставляет осознать противоречие между бытием и долженствованием и помогает определить требование изменить сущее, т.е. стремится привести его в соответствие с должным, с идеалом. И тем самым дает возможность осуществить нравственный закон, закон нравственной жизни общества. Само содержание совести включает идеал добра.

Всеобщая совесть человечества – не пустая абстракция, в представлениях просветителей, – она реально включает в себя все самое ценное, истинно-человеческое, прекрасное, действительно свободное, разумное, высоконравственное начало и суть человеческой природы.

Совесть – духовное начало в человеке. Совесть отрицает саму возможность эксплуатации человека человеком. Поэтому лучшие представители эксплуататорских классов – просветители порывают со своим классом. Совесть – свет разума.

Итак, принципы истинной человечности в этической программе просветителей составляют: принцип совести, принцип самосовершенствования, принцип добра, принцип общественной пользы, принцип

труда, принцип свободы, принцип благодарности, принцип благородства, принцип мудрости, принцип поступка.

Безусловно, просветительская идеология сыграла определяющую роль в зарождении, становлении и развитии осетинской литературы как важнейшего компонента сферы общественного сознания осетин. А основные ее принципы составили фундаментальную базу философии художественного сознания осетин, художественной методологии формирующейся осетинской литературы. И не случайно: первые осетинские писатели были и первыми осетинскими просветителями.

Конечно, вторая половина XIX в. явилась для Осетии переломной эпохой: осетинский народ активно включается в исторический процесс. Культура и литература осетинского народа – часть мирового литературного и общественно-философского процесса. Осетинский народ в XVIII-XIX вв. в своем историческом развитии прошел те же идейно-культурные периоды, которые народы других стран переживали веками.

Первыми представителями осетинской просветительской мысли были И. Кануков, А. Ардасенов, Г. Цаголов и др. Испытывая глубокую ненависть ко всем формам угнетения, они критиковали феодальные порядки и нарождавшуюся буржуазию. Творчество названных представителей осетинского просвещения характеризуется демократической направленностью.

Они выступали за дружбу между осетинским и русским народами. Они верили в человеческий разум, критиковали религию, старые обычаи, суеверия, адаты, т.е. все то, что стояло на пути социального прогресса.

Наиболее ярким представителем просветительской мысли в Осетии был К. Хетагуров. В своем творчестве просветители ярко отразили процесс вхождения горца в водоворот капиталистического развития России, который основательно затронул экономику и быт горских народов. Шла безжалостная перестройка их традиционного уклада жизни, хозяйственной культуры, быта, сознания, ломка вековых этиче-

ских представлений и норм, освященных традицией.

Пореформенный период в истории осетин породил сложные и противоречивые сдвиги в хозяйственном укладе, в быту, сознании и психологии. И разум народа был обращен к осмыслению и решению этих новых для горцев явлений действительности.

Поэтому все вопросы экономики и политики, этики и психологии, культуры и быта, национальных отношений и будущности народа повседневно тревожили народ. «Наступила пора просветителей и революционеров, мыслителей и поэтов национального и всероссийского масштаба. И горские народы Кавказа, в меру своей исторической и культурной подготовленности, выдвигали из своей среды деятелей именно такого типа. Историческая необходимость в них выявилась в самой острой форме, а выдвигание их, масштабы и значимость деятелей зависели уже от объективных конкретных историко-культурных условий и субъективных возможностей каждого данного деятеля», – пишет Н. Джусойты об этом периоде [2, 69].

Среди прогрессивных деятелей Осетии второй половины XIX в. значительной личностью был писатель Инал Кануков, оставивший заметный след в истории своего народа и в приобщении его к передовой русской культуре.

И. Кануков родился в 1852 г. в селе Брут. Учился в Ставропольской гимназии, в Александровском военном училище. С 1875 по 1877 гг. жил в станице Лысогорской возле Пятигорска, где находилась его воинская часть. В 1877 г. участвовал в русско-турецкой войне. В 1879 г. его перевели на службу в Оренбург, а затем и в Южно-Уссурийский край. В 1883 г., уйдя с военной службы, переехал во Владикавказ, где учительствовал. Умер он в 1899 г.

Еще живя в Уссурийском крае, Кануков написал 160 рассказов, очерков, фельетонов, корреспонденции и около 50 стихотворений.

Важнейшее место в творчестве писателя занимает тема социально-экономи-

ческого и духовного порабощения народа. Его занимают такие актуальные вопросы, как переселение части осетин в Турцию, специфика развития капитализма в Осетии. Он ведет активную борьбу против вредных обычаев и традиций, за эмансипацию женщин и т.д.

Кануков с горечью писал: «...за какие бы стороны народной жизни мы не взялись, всюду во главе нашей некультурности и отсталости, в различного рода неудачах и бедствиях – низкий уровень знаний стоит всегда на первом плане» и становится «...непреодолимою преградой на пути самых благих начинаний» [3].

В своих очерках «В осетинском ауле», «К вопросу об уничтожении вредных обычаев среди кавказских горцев», «Заметки торца», «Амрхан», «Горцы-переселенцы» и др. Кануков отразил жизнь пореформенной Осетии, показал специфику развития капитализма в осетинской деревне. Здесь же он проводит мысль о том, что единственный путь к освобождению осетин от вековой отсталости, к развитию экономики края заключается в скорейшем приобщении народа к общеевропейской цивилизации.

«Против могущественного напора цивилизации, – писал он, – не устоят никакие традиции страны. И, слава богу, что цивилизация забросила к нам луч свой; наконец, мы видим и железную дорогу; свист локомотива оглушает нас, мирных граждан, и напоминает нам ежедневно, что и мы присоединились к семье цивилизованной Европы» [4, 96].

Наметившийся прогрессивный путь развития Осетии он считал «неизбежным следствием водворения мира на Кавказе», результатом присоединения Осетии к России.

Кануков старался осмыслить законы истории. Он понимал, что объективные условия жизни определяют ход общественного развития, что исторические законы существуют независимо от человеческого сознания. В очерке «Горцы-переселенцы» Кануков писал: «Ряд исторических фактов... свершившихся почти на наших глазах, доказывает нам, что народ сохраняет

дух воинственности, удалства до тех пор, пока обстоятельства окружающей его жизни тому благоприятствуют, когда есть, так сказать, арена для поддержания и воспитания этих качеств... Влияние этого неизменного, могущественного исторического закона мы видим и в наших горцах» [5, 104]. Он осуждал феодалов-тунеядцев. «...Пора, пора оставить дурачиться и развезжать по аулам бесцельно; пора приняться за работу, забыв, что черная работа стыдна алдару или узденю» [5, 93].

Для творчества Канукова характерно правдивое изображение действительности.

С развитием социально-экономической жизни народа писатель связывает и вопросы морали, менталитета, мировоззрения народа. В зависимости от перемен в жизни, по его мнению, меняются нравы и обычаи людей, их отношение к жизни, к миру. «Обстоятельства жизни... переменились, переменился и характер современного горца. Как посмотришь теперь, да сравнишь характер современного горца и горца недавнего прошлого времени, когда еще воевал Шамиль, то подумаешь, что с тех пор, как окончилась война, прошло столетие. Температура горской крови значительно понизилась, его горячая натура сделалась более холодной, расчетливою...» [6, 107]

Приветствуя рыночные отношения в осетинской действительности, он подвергал резкой критике и негативные последствия капитализации бытия горцев, их менталитета, мировоззренческих установок.

«Деньги!.. В этом магическом слове слились альфа и омега всех стремлений этих «дельцов» и «предпринимателей»... Чтобы добиться денег, они измышляли всевозможные пути, не разбираясь в средствах. При этом они лезли нагло, стремительно, давая свою нечестивую, но тяжелою пятою всех слабых, попадавших им на пути и мефистофельский хохот раскатисто проносился по дебрям Пределямера... Деньги стали меркою моральных качеств человека!» [6, 156]

Больше всего писателя волнует девальвация традиционной духовности осетин, их мироощущение и мировосприятие.

«...Да присмотритесь пытливей, – восклицает Кануков, – что наблюдается во всей... нашей жизни, в многообразных ее проявлениях... Торжество низменных страстей, полное игнорирование или даже дерзкое попираание некоторой частью общества тех начал, которые дают социальной жизни осмысленность и значение... Наряду с этим растет дерзкая самонадеянность» [6, 157].

С чувством большого сочувствия писатель критиковал обычаи, унижающие и оскорбляющие женское достоинство. «Положение жены – осетинки в доме своего мужа самое шаткое, никакие юридические и религиозные кодексы не связывают особенно мужа с женой; муж смотрит на нее, как на вещь, которую он вправе выбросить за ворота, когда ему вздумается, и отпустить на все четыре стороны беспомощную, да еще, может быть, с малыми детьми» [6, 158]. Улучшат положение горянки, по мнению поэта, только новые социально-экономические условия жизни.

В творчестве Канукова затрагиваются вопросы войны и мира. Он осуждал войны. Так, в одном из своих произведений он писал:

Зачем, зачем же бой кровавый,
Ужасный, адский этот пир?
Для выгод? Прихоти? Для славы?
Чтоб удивить геройством мир?... [6, 280].

Как истинный просветитель, Кануков считал, что нравственное совершенствование личности, просвещение народа, подъем его культуры смогут решить многие социальные проблемы.

Художественная литература осетин начинается свой путь с характерологических поисков. Публицисты и писатели И. Кануков, А. Гассиев, К. Хетагуров и др. активно выступают против официозных представлений о «буйном элементе» (Н. Джусойты) в «национальном характере горца. Особенно интересен в этом смысле художественный очерк Канукова «В осетинском ауле» (1870), в котором последовательно проводится мысль о том, что характер горца складывается не по его личному желанию, а в силу определенных, не зависящих от

него обстоятельств. Как отмечает З. Суменова, со страниц произведений «Канукова встает собирательный образ осетинского народа в один из важнейших моментов его исторического развития» [7, 69]. Простой неграмотный горец Хатахцко, один из героев очерка, приходит к пониманию того, что «теперь времена другие настали, времена джигитства миновали», что «пора расстаться с оружием и взяться за соху... В настоящее время на джигита, разъезжающего на своей лошадке по аулам с оружием, я смотрю как на человека вредного, бездельника, который шатаясь по домам, обедает других» [8, 54]. Хатахцко глубоко верил, что только труд выведет человека из нужды. Постепенно он приходит и к другой очень важной для горца мысли: о необходимости просвещения.

Зарождающаяся художественная литература приобретает наступательный характер, выражая протест против насилия над человеческой личностью. В рассказе «Айсса» (1907) Сека Гадиев повествует о трагической судьбе сироты пастуха Ахмета и его жены Айссы, дочери старика Дауита. Рассказ верно воссоздает тогдашнюю осетинскую действительность. Бедняк был поставлен в такие условия, которые позволяли его судьбой распоряжаться князьям и представителям царской власти. Блюстители закона, считавшие бедняков-кавказцев прирожденными ворами и убийцами, сами вовсе не гнушались разбоем и взяточничеством. «Каких бы вопросов Сека Гадиев ни касался, – пишет З. Салагаева, – будь это вопросы христианско-проповеднического характера или истории Осетии, – в центре внимания его всегда тема родины, судьбы народа» [9, 43]. Не раз писал Гадиев и о бесчеловечности и вредности некоторых традиции осетин, в частности, калыма и похоронных обрядов (см.: [10, 7]).

Так, художественная мысль все вернее и последовательнее продолжает свою линию в изображении характера горца, все активнее продолжают характерологические поиски, которые позже заложат основу реалистических традиций, воспринявших все лучшее от фольклора и вместе с тем «раз-

межевавшихся» с фольклорной традицией, с фольклорной системой изображения характера. Так, скажем, в рассказе «Залда» (1907) Сека Гадиева уже отчетливо выявляется тенденция ко всесторонности изображения человека, психологической дифференцированности. Уже явно нарушаются эстетические фольклорные «каноны». Характер не является носителем одной лишь идеи. И в рассказе «Айсса» (1907) стражник – не только взяточник, он еще и лицемер, до предела жаден, коварен, глуп, хотя и тут еще проскальзывает фольклорный способ мышления автора: отрицательный герой у него только отрицателен. Впрочем, такой подход был тогда еще вполне правомерен: ведь читатель, на которого рассчитан данный рассказ, тоже не преодолел еще фольклорный уровень восприятия и, главное, фольклорную категоричность мышления. Одна из основных закономерностей развития художественного сознания как раз и заключается в органической зависимости диалектики писательского мышления от художественной культуры народа, его социально-исторического опыта, – художественное мышление тесно связано с идеологией и общественной психологией. Необходима определенная духовная работа, определенный опыт эстетического, восприятия, чтобы в конкретном социально-историческом контексте осмыслить тот или иной художественный характер и сделать его достоянием своего внутреннего нравственного мира, частью своего мироощущения.

Что же нового вносит Гадиев в художественное мышление своей эпохи и своего народа на столь ответственном этапе его развития? На наш взгляд, многое. Во-первых, именно с его творчеством входит в мир осетинского художественного мышления идея психологизма. «Право гражданства» в его произведениях получает описание чувств и эмоций героев. Это большой шаг в художественном становлении характера. К тому же ценно то, что, неожиданно для самого себя, Гадиев связывает идею необходимости психологизма с идеей необходимости раскрытия социальной несправедли-

ности в жизни. Подчеркивая: «неожиданно для самого себя», мы не оговорились. Писатель действует интуитивно, ставя рядом и связывая логически эти два понятия. Ведь сам он не поднялся выше (в своем мировоззрении) стихийного, неосознанного бунта против человеческого порабощения.

И второй, очень важный момент в становлении эстетической системы реалистического обобщения. Он тоже во многом связан с проблемой динамики, развития характера: движение, становление мысли и чувства героя, намеченные у Гадиева «пунктирно». Он почти никогда не дает диалектику чувства любви, не показывает процесса «накопления» чувства. Тут фольклорно-упрощенная трактовка любви: только стоит героям впервые взглянуть друг на друга, как у них моментально вспыхивает такое страстное чувство, которое предопределяет их трагические судьбы, заставляет перешагнуть через вековые нормы морального бытия народа. Но наряду с этим, скажем, в рассказе «Залда» (1907) писатель намечает уже движение души героя. Кази, сознавая, что из-за него погибла Залда, не в состоянии дальше нести свой «крест», он должен высказаться, покаяться. И он идет на суд народной молвы. Ему не все равно, что скажут люди. Кази необходим приговор народа. Потому, что сам он – малая частица этого мира. Здесь мы встретились с очень интересным, хотя и противоречивым процессом художественного синтеза. С одной стороны, Кази уже личность. Он способен осмыслить индивидуально-неповторимую значимость своего личного поступка. В какой-то мере он уже способен нравственно оценить его. Но с другой стороны, он оценивает его не как отдельный человек, а как носитель коллективного сознания. С одной стороны, он наделен сознанием фольклорного героя, с другой – это, несомненно, герой уже нового этапа художественного мышления. Кази исповедуется. Народ, конечно же, решает по-справедливому. Все обвиняют отца Залда, а не Кази. Тут как раз и сказывается та ограниченность мировоззрения С. Гадиева, о которой мы говорили. Он не понимает, что истинным виновни-

ком смерти Залда является не ее отец, который ее по-своему любит (единственный ребенок, поздний и желанный!), а социальные условия жизни.

Художественное мышление эволюционирует. Литература стремится решить проблему создания характера человека действующего, человека-борца. Это обуславливает качественно новый этап в развитии национального самосознания народа, наиболее полно выразившийся в творчестве Коста Хетагурова, совершившего переворот в художественном мышлении осетин, обогатив его обостренным чувством истории. Характерологические поиски привели Хетагурова к созданию образов положительных героев Фатимы и Ибрагима (поэма «Фатима»). Осмысление явлений действительности с точки зрения историзма дало мощный толчок развитию художественного мышления поэта. К. Хетагурова привлек исторически новый, перспективный тип горянки, и он воплощает его в образе Фатимы. Традиционный образ горянки – воплощенное смирение, рабская покорность судьбе. Ведущее же качество в характере Фатимы – активность. Она действует как самостоятельная личность: будучи княжеской дочерью, уходит к холопу Ибрагиму. Она – счастливая женщина, любимая и любящая, свободная личность. Верность чувству историзма, высокая степень осознания социальных проблем современности заставляет Хетагурова с новых позиций рассматривать и характер.

Острота чувства истории внесла с собой в художественное мышление идею классового самосознания. Этому, то есть пробуждению классового самосознания народа, и были отданы все силы ума и души Коста Хетагурова. Он продолжает стратегическую линию художественной литературы, ведет сложный творческий поиск с иных качественных высот. Активно «переплавив» в своем творчестве чувство истории, Хетагуров художественно достоверно показывает, как изменение мировоззрения людей ведет к повышению требовательности к человеку. Новая социальная действительность диктует

свои, возрастающие потребности в новых характерах. Эти же потребности диктуют определенную расстановку характеров на сцене истории.

Говоря о поисках Хетагурова, нельзя не вспомнить о его публицистических произведениях, в которых поэт выступает против клеветы на национальный характер горца. В очерке «Особа» (впервые опубликован в газете «Северный Кавказ», №№ 59, 63, 75 от 28 июля, 11 августа и 22 сентября 1894 г.) он дает историю рождения и нерадостной жизни горца. Верно воссоздает уклад горской жизни до присоединения Осетии к России. Однако обращение к прошлому здесь – своеобразный способ художественного анализа настоящего, история – специфический ключ к художественному постижению современности. В статье «Я так давно не писал...» из «Владикавказских писем» (впервые опубликована в газете «Северный Кавказ», №58 от 20 июля 1897 г.) Хетагуров также выступает против объяснения общественных явлений негативными сторонами характера горцев. Нейкий М. И. Е-о, этнограф, в очерке «В гостях у кабардинцев» (газ. «Терские ведомости», № 147 за 1896 г.) нелестно отзывается о характере кабардинца Ухо, семья которого питается поджаренной кукурузой. Мол, встретил меня недружелюбно, не угостил и даже принял от меня монету. Из этого случая незадачливый этнограф делает далеко

идущие выводы о том, что для кабардинца главное в жизни – это деньги, они для него – «утеха всей... жизни» [11]. «Не абсурд ли это?», – пишет Хетагуров о таком одностороннем подходе к оценке национального характера горца. В статьях «Владикавказские письма», «Пути сообщения в горах Северного Кавказа», «Накануне» и др. он пытается раскрыть подлинные, социальные причины тяжелого положения жизни горцев, несомненно наложивших отпечаток как на их образ жизни, так и на национальный характер.

Так изменился взгляд на человека. Новое художественное виденье объясняется усложнением социальной действительности, накоплением нового духовного и нравственного опыта, пробуждением национального и общественного сознания; и вследствие этого – переоценкой ценностей – социальных и нравственных. Сложившейся художественной литературой верно была понята самая сущность художественного характера, логическое соотношение в нем общего и особенного, социального и индивидуального, национального и общечеловеческого.

В целом в философских основах художественного мышления первых осетинских писателей и в художественной методологии формирующейся осетинской литературы столь концептуально отразилась просветительская идеология.

1. Гассиев А. А. По части книжных древностей // Кавказ. 1873. № 36.
2. Джусойты Н. Г. История осетинской литературы. Тбилиси, 1980. Кн. I.
3. Дальний Восток. 1894. 30 декабря.
4. Кавказский календарь на 1898 год. Тифлис, 1897.
5. Кануков И. Д. Сочинения. Орджоникидзе, 1963.
6. Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. 9.
7. Суменова З. Н. Инал Кануков. Жизнь и творчество. Орджоникидзе, 1972.
8. Осетинская проза. Орджоникидзе, 1963.
9. Салагаева З. М. Четыре этюда об осетинской литературе. Орджоникидзе, 1970.
10. Христианская жизнь. 1915. № 1.
11. Терские ведомости. 1886. № 147.

ПОВТОР КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ТЕКСТООБРАЗОВАНИЯ В ПОЭЗИИ И. ХУГАЕВА

Т. А. Глотова

В статье рассматривается повтор как системный принцип организации поэтической структуры стихотворений Ирлана Хугаева. Повтор как реалія функционирующей языковой системы находится в центре внимания лингвистов, поскольку данное направление в исследовании позволяет рассматривать его в качестве средства усиления, актуализации и гармонизации структуры текста, а также дает возможность проанализировать художественное творчество и его составляющих, в данном случае повторов. Повтор становится важным фактором структурирования поэтического текста, организует мотивы, образы, формирует звенья семантико-стилистической системы автора. В процессе анализа поэтического творчества И. Хугаева в качестве универсального механизма текстообразования были выделены различные виды повторов, при помощи которых осуществляется текстовое развертывание и создаются условия для наиболее эффективного его воздействия на читателя.

Ключевые слова: повтор, механизм текстообразования, лирический субъект, языковые единицы, поэтическая парадигма.

The article considers repetition as a means of systemic organization in poetry of Irlan Khugaev. Being as feature of functioning language system, repetition remains in the centre of linguistics, where it is regarded as a means of arrangement and harmonization of text. Application of linguistic analysis to repetition allows considering it within the composition of narrative. Repetition represents an important factor in the structure of poetry, as it organizes the motifs and images in the poetic text and gives an insight on semantic and stylistic system employed by the author. Various types of repetition as the author's original principles of poetic arrangement were identified in the poem sunder analysis. Repetition in Khugaev's poems contributes to the development of the poetic text and makes it more appealing to the reader.

Keywords: repetition, mechanism of text formation, lyrical subject, language units, poetic paradigm.

Проблема повтора – универсального механизма построения поэтического текста – приобретает все большую актуальность и в последнее время находится в центре внимания лингвистов (И. В. Арнольд, Е. А. Иванчикова, А. Н. Кожин, З. П. Куликова, В. А. Лукин, А. М. Надеждин, Т. Г. Хазагеров, А. А. Чевтаев, Р. О. Якобсон и др.). Рассматривая повтор как одно из явлений функционирующей языковой системы, ученые исследуют его с разных позиций: как экспрессивно-стилистическое средство, как грамматическое средство, как нарушение языковой нормы, как средство усиления, актуализации, гармонизации структуры текста, как содержательную категорию, то есть на уровне функционирования по-

вторяющихся в тексте образов, символов, мотивов и ситуаций [1]. Анализируя повтор как системный принцип организации поэтической структуры, обеспечивающий архитектурное единство ее связей и отношений, Р. О. Якобсон справедливо замечает, что «картина отбора, распределения и соотношения различных морфологических классов и синтаксических конструкций способна изумить наблюдателя неожиданными, разительно симметричными построениями, искусными скоплениями эквивалентных форм и броскими контрастами» [2, 468]. Как бы продолжая мысль Якобсона, В. А. Лукин констатирует, что через воспроизведение «некоторых знаков», через «их соотношение в пределах целого

высказывания или отдельных его сегментов» создается определенный структурный каркас, образующий некое «семантическое единство» [3, 22].

Цель настоящей статьи – представить систему, разновидности и функционирование повторяющихся языковых единиц как универсальный механизм текстообразования в поэзии Ирлана Хугаева.

Повтор как механизм текстообразования, а также как принцип усиления, актуализации и гармонизации структуры текста является определяющим средством в поэзии Ирлана Хугаева. К сожалению, поэтическое творчество И. Хугаева [4], яркого, талантливого и самобытного поэта Северной Осетии, исследовано крайне мало [5]. Вместе с тем, одной из смысловых составляющих поэтической парадигмы Хугаева являются повторы. Специфика повторов, как известно, заключается в неоднократном воспроизведении одних и тех же языковых единиц в различных сегментах текста.

В анализируемых поэтических текстах Хугаева при описании типологии повторов определяющими оказались следующие характеристики повторяющихся языковых единиц [6]: регулярность их употребления, контактное или дистантное расположение, а также порядок их следования, принадлежность повторов к фонетической, словообразовательной, морфологической, лексико-семантической или синтаксической парадигме. Указанные разновидности языкового повтора с точки зрения разноразрядных средств его выражения являются ярким показателем идиостиля И. Хугаева.

Фонетический повтор в поэзии Хугаева можно охарактеризовать как изобразительно-выразительное, рифмо- и ритмообразующее средство. Аллитерация и ассонанс – наиболее распространенные виды звукового повтора в анализируемых текстах. С помощью аллитерации поэт, например, воссоздает определенный «музыкальный» звуковой фон падающей капли и звенящих весенних ручьев: *Ярче свет когда ничей / звон ничей и тем звончей / с крыш грохочут водопады / под окном гремит ручей* («Апрель. Капель», с. 37).

Однако в отличие от музыки в стихах не может быть чистого звукового фона, в поэтическом тексте он звуко-смысловой, поэтому аллитерация в поэзии Хугаева способствует значительному обогащению смысловой ткани всего стихотворения – в нем как и слова, так и звуки становятся значимыми. Интересно отметить, что практически каждое стихотворение поэта представляет собой взаимодействие фонетического повтора с повторами других уровней языка. В таком случае можно говорить о комбинированном, или «комплексном повторе» [6]. Например, в стихотворении «На кресте» (с. 232) используется сочетание контактного лексического повтора с фонетической анафорой: *Отче / Отче / Отчего?..* Аналогично использование звукового единоначатия и в другом стихотворении «Рифма» (с. 291): *Люд / Лют*. Фонетический повтор создает вокруг слов своеобразный ореол ассоциаций, а прием ассонанса в данных стихах наделяет конкретные звуки [о], [э], [у] функцией выражения определенного настроения: тревоги, сомнения, грусти.

К фонетическому повтору относится и рифма. Хотя рифма и не является обязательным атрибутом стиха, комплекс звуков, повторяющихся в разных строках стихотворного текста в одной и той же позиции, помогает не только ощутить интонационное членение речи, но и понять смысловую стержень стихотворения, объединенного повтором данного звукового комплекса. В поэзии Хугаева можно встретить разные типы рифм: точные рифмы (все звуки после ударного совпадают): *Враждуют издревле все отечества / Как прежде люди полны беспечности / Есть история человечества – / Нет истории человечности* («Человечество и человечность», с. 222); приближенные рифмы (отдельные звуки после ударного гласного не совпадают): *Смертные – божественно красивы / Не в паренье праздном знак и сила* («Смертные», с. 19); ассонансные рифмы (начиная с ударного, только гласные совпадают): *Заглохну, зачахну / от скуки и дремы; / Ни разу не ахну / На корень ядреный* («Все равно», с. 93); неравносложные рифмы: *И подлецом / Я*

стал **поэтом** / И потому / Я стал **поэтом** / («Причина», с. 42); составные рифмы (звуковой комплекс уместается в одном из слов, но выходит за пределы второго, рифмующегося с ним): Проза **Гатуева**: / **Ату, ату его!** / («Дзахо», с. 224); каламбурные рифмы (повтор звуков одного слова охватывает несколько других слов): У великих – / **Жизнь и деятельность**, / У безликих – / **Жизнедеятельность** («Различие», с. 222); рифмы на основе языковой игры, например, с использованием омонимов: Церковь – баня ваших **душ** / Духа ванная и **душ** / («Ничей», с. 134).

Повтор как универсальный принцип текстообразования в стихах Хугаева репрезентативно проявляется и на уровне словообразовательной парадигмы. С целью усиления, актуализации значения одной и той же морфемы поэт прибегает к повтору слов, одинаковых по морфемной или словообразовательной структуре. Например, стихотворение «Скука» (с. 225) строится посредством постоянного варьирования идентичных корневых знаков, создавая определенный семантический каркас поэтическому высказыванию: *Не **скучай** по мне: я **скучен** / Мненьем хил, сомненьем тучен / **само**мненьем удручен / я **ученьем** – лишь **измучен** / я **мученьем** лишь – **учен***/. Повтор здесь способствует переносу семантического акцента с внеположной лирическому субъекту реальности на его ментальное состояние усталости, мнительности, обреченности и скуки.

Своеобразие формообразующего повтора заключается в обыгрывании однокоренных компонентов грамматической оппозиции. Можно отметить полипоптом (многopaдежие): *Любовь цветет, как тонкий хмель в крови./ Огонь **любви** – агония **любви***./ («Тонкий хмель», с. 7); повтор разных глагольных форм одного и того же глагола: *Жалеть себя – напрасный труд./ Себя **жалей**, пьют и мрут. / Ох, не во благо эта **блажь**./ **Жалей** других, себя – уважь*./ («Блажь и благо», с. 227).

Для морфологического повтора характерно преобладания в тексте слова одной части речи, а также однокоренных слов разной частеречной принадлежности. В

стихотворениях Хугаева преобладает однокоренный повтор однокоренных существительных, прилагательных и глаголов. Повторы существительных и прилагательных в основном являются эмоционально-оценочными и носят усилительный, акцентный характер. Для глагольных повторов свойственно выражение интенсивности действия и его динамичности. Например, в стихотворении «Нет» (с. 74), говоря об угасшем чувстве любви лирического субъекта, поэт создает морфологический повтор из однокоренных существительных, глаголов и прилагательного: *Давай не будем **о любви** / Среди обжитых и добрых буден./ Зарезь меня иль отрави, – / Но **о любви** давай не будем./ **Люби**, что было и прошло;/ Что будет – это дело прошлое./ **Любить** тебя – куда б ни шло,/ Но **быть любимым** – это пошло*/. В приведенном поэтическом тексте существительное *любовь* является лейтмотивом, доминантой, его дистантный повтор в четвертой строке осложняется оттенком актуализации и экспрессивности. Однокоренный глагол *люби* в пятой строке организует темпоральную сторону поэтического высказывания, затем инфинитив *любить* в седьмой строке позволяет выразить модальный смысл неизбежности, необходимости. Прилагательное *любимым* в последней строке стихотворения ставит последний эмоциональный штрих на чувствах лирического субъекта – он не нуждается в любви той, к которой чувства остыли, любовь обесценена, «*быть любимым – это пошло*».

Особый интерес в поэзии И. Хугаева представляют лексико-семантические повторы, которые усиливают семантические акценты повторяющихся лексем, актуализируют информативный центр поэтического высказывания и влияют на эмоциональный фон всего произведения. При этом следует иметь в виду, что лексические повторы находятся в неразрывной связи с фонетическими повторами, поскольку происходит повторение не только значений слов, но и их фонетического оформления.

Синонимы как один из видов лексико-семантического повтора в произведе-

ниях Хугаева, формируя смысловые парадигмы, способствуют созданию альтернативной номинации названного повтором лица, предмета, признака или действия. Например, в стихотворении «Бродяга» (с. 197) синонимы-повторы как реализаторы эквивалентности создают смысловую многоплановость облика лирического субъекта, актуализируют ту или иную его характеристику (*босьяк – стилияга – миляга – бродяга*) и становятся механизмом структурирования поэтического высказывания: *Ни отечества, ни отчества / У меня у босьяка;/ Ни друзей, ни одиночества,/ Только воля и тоска;/ Я по-своему стилияга,/ Я по-своему – миляга,/ Жизнь – бодяга,/ Я – бродяга,/ Пригубляющий слегка/.*

Антонимы, создающие повтор по принципу со-противопоставления, способствуют, например, изменению ситуации таким образом, что событийная референция из сферы частного случая смещается в сферу бытийной универсалии: *Когда глядишь на мир с торцов,/ С его задворок – сердцу ближе / Убогий полусумрак хижин,/ Чем блеск соборов и дворцов./ «Мир – хижинам, война – дворцам».../ Но – посмотреть на мир с изнанки – / Тому, кто сам построил храм,/ Вполне достаточно землянки./ («Творцы дворцов» (с. 215). Здесь лексико-семантический повтор на основе корреляции несовместимости (*соборы, дворцы, храм – задворки, хижины, землянки*) акцентирует конфликт между богатством и нищетой, между «творцами дворцов» и теми, кто в этих дворцах живет, между духовностью и потребительством. На первый план выходит ментальная направленность лирического высказывания, в котором основой становится осознание лирическим субъектом универсального закона человеческого существования: *Тому, кто сам построил храм, / Вполне достаточно землянки./**

На основе лексико-семантического повтора, созданного на антонимии, формируется антитеза – противопоставление двух высказываний: *Нет: смерти нет. Я вечен, вечен./ Я побеждаю смерть, как срам./ Я умираю каждый вечер –/ И воскресаю по утрам./ («Вечер и утро», с. 44). Повтор,*

основанный на антитезе, – распространенный вид лексико-семантического повтора в поэзии И. Хугаева. Он усиливает воздействующую функцию поэтических строк, актуализирует эмоциональный акцент текста. Со-противопоставление в антитезных высказываниях создается поэтом употреблением слов-антонимов, личных местоимений, словами «да» и «нет», словами с отрицательными частицами и т.п.: *Между будущим и прошлым / Сплошь истоптаны межю;/ Меж изысканным и пошлым,/ Между истины и лжи/ («Умер великий Пан», с. 84); Не в паренье праздном знак и сила,/ А в паденьи капли дождевой/ («Смертные», с. 19); «Я» не живет / Без веселого «Ты» / «Я» лишь живот / Без души и мечты / («Морфология любви», с. 23); Я за то, чего нет, отдам / Все, что было, и все, что есть:/ Не избежно Потом и Там,/ Скоротечно Теперь и Здесь/ («Там и Потом», с. 70). Зачастую в стихах Хугаева повтор, основанный на антитезе, совмещается с разными видами повторов. Например, в стихотворении «Неравнобедренный треугольник» можно выделить анафору, антитезу, параллелизм, звуковой повтор: *Пусть другой подарит тебе цветы./ Пусть другой тебя поведет в кино./ Ты со мной на «вы», я с тобой на «ты»./ Между вами «и», между нами «но»./ Между вами «да», между нами «нет»;/ Между вами, может быть, только миг, – / Между нами, кажется, двадцать лет,/ Между нами тысяча умных книг./ Семь чудес меж нами и семь грехов,/ Семь моих смертельно любимых вин;/ Между нами адова тьма стихов,/ А теперь, как видишь, еще один.../ Между вами бог, между нами бес./ Между вами дух, между нами плоть;/ Я всегда один – и с тобой, и без./ Ты всегда со мной, без меня ты хоть./ Как с тобою быть или без тебя?/ Что сказать любя или не любя?../ Как можно заметить, антонимические пары *вы – ты, и – но, вами – нами, миг – двадцать лет, чудеса – грехи, адова тьма стихов – один, дух – плоть, бог – бес, с тобой – без тебя, любя – не любя*; анафоры *пусть, между нами, между вами, семь*, параллельные конструкции связаны с бинарной оппозицией персонажей любовно-**

го треугольника, образуя симметричные построения и упорядочивая композиционную структуру стихотворения. Они заставляют читателя возвращаться к ранее декодированному сегменту текста и сопоставлять его с сегментом, декодируемым в данный момент. Внутренние границы душевного состояния лирического субъекта как бы размываются, что способствует возникновению у него целой гаммы контрастных чувств: смятения и жертвенности, утраты и обретения в любви.

Синтаксический повтор представляет собой один из продуктивных стилистических приемов в поэзии Хугаева. В основе собственно синтаксического повтора лежит синтаксический параллелизм, то есть повторение той или иной синтаксической структуры предложения или словосочетания. Однако, говоря о повторе на уровне синтаксической парадигмы, следует иметь в виду, что такой повтор неразрывно связан с лексическим повтором, поскольку при этом в рамках определенной синтаксической структуры происходит частичное или полное повторение ее лексического содержания. В поэзии Хугаева такие регулятивные структуры основаны на стилистическом приеме параллелизма и располагаются контактно или дистантно. Поскольку лексическое содержание повторяющихся синтаксических структур может быть как полным, так и частичным, выделяют полный и неполный параллелизм [7, 13]. Например, в стихотворении «Натюрморт» (с. 135) лексическая анафора при контактном неполном параллелизме актуализирует повторяющуюся синтаксическую конструкцию *ты любишь*, привлекает внимание читателя к определенному фрагменту текста и в качестве семантического центра обуславливает словесное развитие образа лирического субъекта – конкретизацию его увлечений, привычек, желаний: *Ты любишь шелк и каблукы, / Ты любишь танцевать. / Ты любишь наспех. Ты чулки / швыряешь под кровать... / Ты любишь золото, агат... /*

Нередко в поэзии Хугаева функцию анафоры при синтаксическом паралле-

лизме выполняет полисиндетон – повтор служебных слов, например, предлогов или частиц, который имеет локальный акцентированный характер: *От протеста до мятежа, / От пощечины до ножа, / От иллюзии до виденья, / От бессонниц твоих до бденья – / Долгий путь* («Воспитание», с. 133); *Так изящна, так красива, / Так убийственно жива; / Так отчаянно счастлива, / Так всегда во всем права* («Порода. Дифирамб», с. 90-91). Как можно заметить, текстообразующая функция полисиндетона усилена и приемом градации. Члены градации *протест – мятеж, пощечина – нож, иллюзия – виденье, бессонница – бденье* (в первом стихотворении), *изящна – красива – убийственно жива – отчаянно счастлива* (во втором стихотворении), расположенные в порядке возрастающего значения, образуют постепенное разворачивание тематических образов и отражают основные интенции автора.

В зависимости от вида используемой анафоры различны и анафорические композиции в поэзии Хугаева. Помимо рассмотренных ранее фонетической анафоры, морфемной, лексической представляет интерес анафора синтаксическая. Например, в стихотворении «Человек» (с. 26) риторический вопрос «Кто я?» является одновременно и строфико-синтаксической анафорой: *Кто я?.. Случайный посетитель ваш, / Суровых тайн нехоженые тропы, / Зажав в руке нещерный карандаш, / Рисую профиль антилопы... Кто я?.. Тоска моя жива, нова: / Молчат кумиров бронзовые лица. / Но целый мир я заключил в слова, / И миру от меня уже не скрыться... Кто я?.. Я одомашил дикий злак, / И женщина моя печет лепешки. / Богам я посвящаю дым и смак, / С тоской бросаю птицам крошки... Кто я?.. Тоска моя права, жива, / Но женщины моей глаза прекрасны. / И я придумал говорить «жена», / И это слово было ясно... Кто я такой?.. Я вышел из зверей: / Ловчей зверья парю над небосводом, / Хожу по суше, плаваю по водам, – / Но и тоска моя еще живей. /* Как видим, анафорический риторический вопрос создает не только эмфатическую интонацию, но и делает читателя

участником внутреннего монолога лирического субъекта. Читатель вовлекается в философское рассуждение о человеке, его предназначении, мировосприятии. Риторический вопрос как элемент структуры органического текста оказывается весьма значимым и в плане текстового развертывания, и в аспекте смыслового восприятия его читателем.

Местоположение повторяющейся синтаксической единицы в сегменте поэтического текста может быть различным, что создает разнообразные структурно-стилистические виды повторов: стык, симплока, кольцевой повтор, которые часто встречаются в поэзии И. Хугаева. Такие повторы всегда способствуют ритмизации речи и выполняют усилительно-выделительную функцию. При стыке (анадиплосисе) происходит удвоение конца одной синтаксической конструкции за счет повторения его в начале смежной с ним структуры: *Я целовал **цветок в уста** / **Цветок в уста** / По капле пил **росу с листа** / **Росу с листа*** («Цветок», с. 134). Симплока предполагает разные начало и конец синтаксической структуры при одинаковой середине: *Мои стихи **сполна** / понятны только мне, / И только мне **сполна** чужды и непонятны* («Автор», с. 198-199); *Счастлив, кто **владеет** кладом – / Проклят, кем **владеет** клад* («Вор», с. 96-97). Как можно заметить, репризный рисунок при симплоке имеет свои особенности: к повторяющимся ключевым словам *сполна* в первом отрывке и *владеет* во втором вводятся разные уточняющие и дополняющие лексемы; эти новые лексемы – слова с противоположной семантикой: *понятны – чужды, непонятны; счастлив – проклят*. В первом примере можно наблюдать также сочетание симплоки с хиазмом, для которого характерна перестановка компонентов повторяющейся окольцовывающей конструкции. При симплоке, таким образом, происходит информативное преобразование синтаксических структур – соединение контрастных признаков, их конкретизация и актуализация, многоплановость образов.

Кольцевой повтор (колюр) – один из эффективных видов повтора в поэзии Хугаева. При кольцевом повторе в конце поэтического текста повторяется какой-либо компонент его начала. Иногда поэт использует кольцевой повтор в неизменном виде, как, например, в стихотворении «Дочки-матери» (с. 168-169). Строки *Тишина вокруг меня / Крик внутри меня / Ты любила ли меня? / Ты простишь меня?* в неизменном виде повторяются в конце стихотворения. Однако чаще всего Хугаев каким-либо образом модифицирует окольцовывающую конструкцию – он заменяет какие-то ее компоненты. Ср., например, начало и концовку стихотворения «Прости. Караоке» (с. 52-53). Начальные строки: *Прости; / Поверь; / Покой всего дороже; / А путь / Она- / Сен, страшен; / отрешись; / **В моих / Краях** – / **Туман и бездорожье, / И ни / Одной / Окрест живой души***. Концовка: *Забудь / Меня; / Такой тебе не нужен; / Заблудишь / И пропадешь в глуши; / **В степях моей души** – / **Распутица и стужа, / И ни / Одной / Окрест живой души***. Модифицированный вариант колюра в конце стихотворения метафорически развертывается на фоне эмотивной и экспрессивной функции, выделяется как яркое выразительное средство, передающее эмоциональное переживание лирического субъекта – его чувство одиночества, утраты и опустошенности.

Поддача окольцовывающей конструкции может сопровождаться также и изменением только ее пунктуационного рисунка: ***Глаза другого цвета, – / И платье – и глаза;** / Да в кружеве манжета / Не бисер, а слеза. / Не плачь: несчастны оба; / Тебя несчастней я; / Любить тебя до гроба / Я мог бы, да нельзя. / В степях души другая, / Как призрак, неспроста, / И грудь ее тугая, / И бедра, и уста. / Но главная примета, / Знаменье и гроза – / **Глаза: другого цвета – И платье, и глаза***. («Глаза другого цвета», с. 181). Пунктуация модифицирует и рематическое членение кольцевого повтора, что в свою очередь меняет его интонационную окрашенность. В первой структуре – *Глаза другого цвета, – / И платье – и глаза* – тире при перечислении усиливает рематиче-

скую составляющую поэтического высказывания, придавая интонации выделительный, акцентирующий оттенок. Во второй структуре *Глаза: другого цвета – И платье, и глаза* введенное двоеточие меняет акценты: рематический центр высказывания переносится в первую часть, интонационно выделяется лексема *глаза*, затем после каузальной паузы следует раскрытие, пояснение интенции лирического субъекта. Перед тире – небольшая пауза, и затем следует перечислительная интонация без особых акцентных штрихов.

Таким образом, в поэтических текстах Ирлана Хугаева повтор является универ-

сальным принципом тексто- и стилообразования, служит усиливающим средством для выделения концептуально важных понятий поэта. Повтор в поэзии И. Хугаева является разноуровневым (были выделены повторы на уровне фонетической, словообразовательной, морфологической, лексико-семантической или синтаксической парадигм) и многофункциональным: кроме постоянных функций актуализации и усиления семантики ключевого понятия или всего высказывания можно выделить изобразительно-выразительную (экспрессивную), ритмо- и рифмообразующую, композиционную, смыслообразующую функции.

-
1. Надеждин А. М. Корневой повтор в художественной речи М. И. Цветаевой: Дисс.... канд. филол. наук. Нижний Новгород, 2015.
 2. Якобсон Р. О. Поэзия грамматики и грамматика поэзии. Семиотика. М., 1983. С. 462-483.
 3. Лукин В. А. Художественный текст: основы лингвистической теории и элементы анализа. М., 1999.
 4. Хугаев И. С. Вериги воли: книга стихов и стихий. Владикавказ, 2013.
 5. Глотова Т. А. Вербальные средства эмоционального воздействия в поэзии Ирлана Хугаева // Актуальные направления научных исследований: от теории к практике: материалы VIII Междунар. науч. – практ. конф. (Чебоксары, 8 мая 2016 г.). В 2 т. / Редкол.: О. Н. Широков [и др.]. Чебоксары, 2016. Т. 2. № 2 (8). С. 85-93.
 6. Куликова З. П. Повтор как средство экспрессивности и гармонизации поэтических текстов М. Цветаевой и Р. М. Рильке: Автореферат дисс.... канд. филол. наук. Ростов н/Д, 2007.
 7. Бочкарева Ю. Е. Вариативные лексические повторы как средство регулятивности в лирике М. Цветаевой: Автореферат дисс.... канд. филол. наук. Томск, 2004.

МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В ЧЕЧЕНСКОМ ПОЗДНЕМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ИЛЛИ

И. Б. Мунаев

В статье привлекаются для сравнительно-сопоставительного анализа разностадиальные эпические произведения народов России и Азии. Рождение богатыря-кудесника в древних эпических произведениях целого ряда народов сопровождается природными потрясениями, реакцией-испугом представителей живой природы и природными знаменами. В балкарско-карачаевском варианте мы имеем миф о необычном рождении первого богатыря-героя от отца-неба и матери-земли, а природные катаклизмы обозначают сам процесс рождения. В позднем чеченском эпосе илли и ингушской лирической песне «Жалоба невесты» описания природных явлений и реакция на рождение героя (героини) наиболее почитаемых представителей животного мира превратились в художественные средства идеализации героя илли и героини лирической песни, потеряв свою мифологическую содержательность.

Ключевые слова: героико-исторические илли, эстетическая система, поздний эпос, чудесное рождение, эпический мотив, миф, параллелизм.

In the present article different epic texts of the peoples of Russia and Asia are subjected to comparative analysis. The birth of warrior-magician in ancient epics of quite a number of peoples is accompanied by natural disasters, fright-reaction of representatives of wildlife and different natural omens. In Balkar-Karachai version we have the myth of the unusual birth of the first hero descending from the Father-Heaven and Mother-Earth, while natural disasters signal the birth process itself. In the later Chechen epic of Illi (epic song) and Ingush lyrical song «Bride complaint» descriptions of natural phenomena and reaction of the most revered representatives of the animal world to the birth of a hero or heroine turned into artistic means of idealizing the hero of illi and heroines of lyrical songs, not retaining its mythological content.

Keywords: heroic-historical illi, aesthetic system, later epic, marvelous birth, epic motive, myth, parallelism.

Героический эпос является важнейшей частью народной культуры. Он формируется на протяжении многих веков, консолидируя в себе опыт взаимодействия этноса с другими народами, с природным и животным миром. Так как национальный героический эпос зарождается и развивается вместе с этносом, одной из важнейших его функций в исторической жизни любого народа является создание и развитие этической и эстетической системы национального (этнического) стереотипа поведения. В фольклоре это происходит через создание в героическом эпосе главного общенационального образа идеального положительного героя и его помощников. А в позднем в стадиальном отношении чеченском героико-историческом эпосе илли – целой галереи образов историче-

ских героев, защищавших свой край, село, семью, невесту, отвечавших народным требованиям о чести, достоинстве, смелости и благородстве, щедрости и справедливости, защите слабых и обездоленных. Соответственно, в среде сказителей и слушателей илли воспринимаются как повествования о реально существовавших героях. Об одних популярных героях илли есть исторические сведения, другие известны лишь по их именам и названиям сел, из которых они происходят. Целый ряд героев илли безымянны (т.е. имеют в качестве собственного имени нарицательное имя: сын Вдовы, сын Вдовой Старухи, брат Сестры и др.).

Жанр илли прямо связан с процессом этногенеза чеченского народа (*нохчий къам*). Новый этнос начали формировать представители большей части нахских

племен с конца XIV века на территории, которая самими чеченцами до настоящего времени определяется как *Нохч мохк* («Чеченский край»). Это предгорное и горное пространство к юго-востоку от р. Хули (Веденский, Ножай-Юртовский, Курчалойский и часть Гудермесского районов ЧР), на которое по преданиям вернулись нахские племена из Нашха в самом начале XV в. Это период, когда с Северного Кавказа после разгрома хана Золотой Орды Тахтамыша и разрушительных походов против народов Северного Кавказа ушел в Индию завоеватель Тамерлан.

Деяния чеченских героев илли имеют общественно значимый характер. Они отражают нападения врагов на село, отстаивают интересы бедных и обездоленных перед князьями, заботятся о сельских вдовах и сиротах, возвращают угнанную добычу, отбивают у врагов своих невест и сестер. Герой илли добывает в честном бою невесту и добычу.

Герой илли прежде всего воин. Он предстает смелым, ловким, отважным, сдержанным, наблюдательным и самое главное – обязательно соблюдающим народный этикет, традиционный кодекс морально-этических и эстетических норм поведения, которые позволяют определить его как *яхь йолу клант* (честь имеющий молодец) или *дика клант* (добрый молодец).

Вместе с тем, герой илли не является эпическим богатырем. У него отсутствуют какие-либо сверхчеловеческие возможности, он изображается как реально существовавший человек, способный принимать осознанные решения, жертвовать собой ради друга или села. Он уязвим и получает большое количество ранений, но обычно не погибает. Семантика постоянных эпитетов героя илли (славный, добрый, честь имеющий, молодой, вежливый, смелый и др.) указывает на то, что в жанре героико-исторических илли основное внимание сосредоточено на личных моральных качествах героя. Наличие этих качеств, безусловно, говорит о его героических способностях. В этом одно из существенных отличий позднеэпического героя илли от

богатырей – эпических героев нарт-орстхойского эпоса, которые в основном определяются как имеющие невероятно большую силу, неуязвимость и т.д.

В позднем героическом эпосе илли большую роль играют древнеэпические и мифологические мотивы, которые сохранились в трансформированном виде и выполняют разнообразные художественные функции в условиях новой жанровой среды. Рассмотрим один из них: мотив чудесного рождения героя. Этот мотив известен по мифологии и эпическим произведениям многих народов. Его отзвуки мы находим и в отдельных илли, что побуждает нас сделать попытку его анализа с привлечением фольклорного материала разных народов.

Так, в илли «О Гани, сыне гехинской Вдовой старухи» герой на сетования своего младшего брата о многочисленности врагов, уводящих невесту, отвечает:

– Дакъаза ма яла, сан жима хьо к1иллу,
Ма бизлахь ахь суна зударийн текъамаши,
Шелонна ламанаши лелхачу ва буса
Вина ву ва хьуна хьан воккха ва ваши,
Шелонна берзалай уг1учу ва буса
Вина веца ва хьуна хьа воккха ва ваши,
Шелонна цхьогалаши ц1ийзачу ва буса
Вина ву ва хьуна хьан воккха ва ваши,
Вайшинна лизлал некъ ас боккхур бу хьуна.

– Не будь обездоленным, мой маленький ты трус,
Не разводи ты мне женское нытье,
От холода когда горы лопались, в ту ночь
Родился твой старший брат,
От холода когда волки выли, в ту ночь
Родился твой старший брат,
От холода когда лисицы визжали, в ту ночь
Родился твой старший брат,
Для нас двоих, чтобы ходить (просторно)
Дорогу я пробью (среди врагов)» [1, 89]
(подстр. пер. здесь и далее авт. – И. М.).

В более архаическом героическом илли, записанном русским исследователем в середине XIX в. мотив чудесного рождения встречается в следующем поэтическом оформлении:

...Как искры сыплются от булата,
Так мы рассыпались от Турпала Нахчуо.
Родились мы в ту ночь,
Когда от волчицы рождаются щенки,

Имена нам даны были в то утро,
Когда ревел барс;
Такими произошли мы от
Праотца Турпала Нахчуо [2, 129].

В илли «О чеченском Баймарзе» этот мотив сохранился в зачине, который имеет форму обращения матери героя к своему маленькому сыну:

... – Хьо вина нана яларг,
Сан жима Баймарза,
Хьох могуш йоцуш,
Ша йоьжначу буйсанна,
Дако коьрта лейча дийкира,
Хьо шен деглах кьаьстачахь
Лакхача баишам тIе
ЦIовкьа лом цIуьвзара
Хьо шен деглах кьаьстача,
Горгача юьрта тIе тeIаш,
Гила берзалай уьгIара:
«Тха санна дог хийла хьан бохуш» –
Хьо шен деглах кьаьстанча Iуьйранна
Сира сай гIергIара:
– «Эшнаг балех ваккхал
Дог хийла хьан», – бохуш
Яра гIелделла нохчий бай
Ва балехьа даха,
Кхийай валахьа сан жима Баймарза, –
Аьлла кхийна волуш волу
Нохчийн Баймарза...

... – Чтобы умерла родившая
Тебя мать (вместо тебя),
Мой маленький Баймарза,
Из-за тебя нездоровой когда я легла,
На вершине Дако сокол проклекотал.
Когда ты от моего тела отделялся,
На высокой снежной горе
Барс ревел – «цIу-у-ув».
Когда ты от моего тела отделился,
К круглому аулу приблизившись,
Поджарые волки провыли:
– «Как у нас пусть будет
Твое сердце – говоря».
Когда ты от моего тела отделился
В то утро, серый олень (рогач) протрубил:
– Обездоленных чтобы спасти (настолько
большое)
Пусть сердце твое будет – говоря.
– Этих уставших (обездоленных) чечен-
ских сирот
Чтобы спасти, вырасти быстрее,
Мой маленький Баймарза –
Говоря, матерью воспитанный,
Этот чеченский Баймарза... [3, 1]

Во всех перечисленных случаях рождение героев совершается в необычайной героической обстановке. Она создается при помощи особого поэтического ряда, который возникает при многократном повторении отдельных образов – определенных состояний природы, соотношенных во временном и пространственном отрезке – появление героя на свет. Рождается герой ночью, то есть в период, когда, по древним представлениям чеченцев, природа находилась во власти всевозможных демонических сил.

Ситуация героической обстановки и мера необычайности в указанных трех примерах неодинакова. Так, в первом случае рождение Гани, сына Вдовой старухи, совпадает с природными явлениями, вызванными страшным холодом. Здесь используется гипербола («от холода лопаются горы») и выражается мысль о том, что герой является незаурядной и героической личностью уже потому, что он родился именно в эту страшную ночь и остался жив. Во втором примере семантическая нагрузка заключена в совокупном ряде самостоятельных образов-определений с акцентом особенно на первом: «когда от волчицы родятся щенки». Напрашивается мысль о том, что и сам герой должен походить на волка в своих действиях.

Наибольший интерес привлекает третий пример, в котором мотив чудесного рождения сохранился в форме обращения матери к своему маленькому сыну. Это обращение передается сказителем без музыкального сопровождения и звучит как своеобразное определение главного героя. Оно повышает интерес слушателей и является информацией о родословной героя, которая подчеркивает его богатырский характер. В отличие от двух первых примеров, где рождение героя просто совпадало с природными явлениями, здесь реакция живой природы прямо связана с рождением героя. Так, основные этапы рождения героя отмечаются реакцией наиболее почитаемых в народе представителей животного мира. Это *леча* (сокол), который своим клекотом предвещает рождение, барс, волк и олень.

Глаголы, обозначающие процесс рождения, отражают разные времена и передают некоторое движение во времени, а через него и эффект нарастания тревожной ситуации, связанной с необычным рождением героя. При этом каждый из зверей, которые были тотемными в древней чеченской мифологии, реагирует на рождение героя и наделяет его качествами, которыми в народном сознании характеризуются перечисленные представители животного мира. Это зоркость и дальновидность сокола, ярость и злость барса, стойкость и отвага волка.

Но самыми важными качествами человеческого характера будущего героя наделяют не представители животных из отряда хищников, а наиболее любимый и почитаемый из всех зверей – олень. Вообще этот персонаж более характерен для лирических и лиро-эпических песен, в которых воспевается жизнь красивого и гордого оленя, полная тревоги и забот. В древних нарт-орстойских сказаниях и волшебных сказках в образе оленя выступает заботливый и добрый хозяин всего животного мира – Елта [4, 308-310; 467-468].

По древней мифологии он является одновременно покровителем охоты и урожая, и полное его имя Дела-Елта. Все эти обстоятельства подчеркивают наибольшую значимость пожелания оленя, оно программирует не только отдельные качества характера героя (ср. с пожеланиями волков), но и направление его будущей героической деятельности. Он призван спасти «уставших сирот» и всех обездоленных.

Дальнейшее повествование илли «О чеченском Баймарзе» подчеркивает сюжетную значимость пожелания оленя и остальных представителей животного мира. Герой смело борется против социального угнетения, помогает бедным сиротам и вдовам.

Следовательно, мотив чудесного рождения в данном героико-историческом илли как бы «программирует» действия героя, и расположен он в самом начале песенного повествования. Он является своеобразным его зачином, который не поется, а «говорится / сказывается» без музыкального сопровождения.

«Суровый» настрой зачина илли, каким является в данном случае мотив чудесного рождения, формирует характер всего повествования илли, что в свою очередь отражается на отборе сказителем изобразительно-выразительных средств.

Все рассмотренные особенности мотива чудесного рождения в илли о Баймарзе (его сюжетопрограммирующие функции, месторасположение в общей композиционной схеме, «соучастие» наиболее почитаемых представителей животного мира в процессе рождения героя, зависимость природных явлений от самого чудесного рождения героя и др.) отличают его от первых двух примеров и говорят о его архаичности.

Однако, отмечая некоторые архаические элементы в происхождении героя илли, например, его связь с тотемными животными, которые своими пожеланиями программируют его характер и линию поведения в будущем, мы все же должны отметить его коренное отличие от древних героев-богатырей из более ранних в стадильном отношении эпических произведений других народов. Герой илли не обладает никакими магическими возможностями и является героической личностью благодаря своим выдающимся человеческим качествам. Все его поступки имеют морально-этическое обоснование – они направлены против социальных угнетателей и в защиту бедных и обездоленных. Иначе говоря, герои в илли и отношения между этими героями вполне реальны. Хотя в мотиве чудесного рождения «Чеченского Баймарзы» сохранились элементы необычности, но отзвука в дальнейшем повествовании они не находят и на характер этих отношений не влияют, то есть песенный герой не наделен магическими способностями превращаться в сокола, барса, волка.

Более сложные функции мотив чудесного рождения выполняет в ранних в стадильном отношении песенно-эпических жанрах других народов. Так, в русской старине (былине) «Вольх Всеславьевич» рождение богатыря-кудесника непосредственно связано с природными явлениями:

А и на небе просвета светел месяц,
 А в Киеве родился могуч богатырь,
 Как бы молоды Вольх Всеславьевич.
 Подрожала сыра земля,
 Стрелося славно царство Индейское,
 А и синяя моря сколыбалося
 Для – ради рожденья богатырскова,
 Молода Вольха Всеславьевича;
 Рыба пошла в морскую глубину,
 Птица полетела высоко в небеса,
 Туры да олени за горы пошли,
 Зайцы, лисицы по чащицам,
 А волки, медведи по ельникам,
 Соболи, куницы по островам [5, 32-33].

Монументальное описание реакции природы на рождение богатыря-кудесника начинается с сопоставления самого рождения с появлением светлого месяца. Этот поэтический прием параллелизма используется в старине, чтобы подчеркнуть особенность происшедшего – чудесного рождения Вольха Всеславьевича. Сам мотив состоит из двух взаимосвязанных параллельных частей. Каждая из них представляет собой совокупный поэтический ряд, состоящий из отдельных самостоятельных описаний природы (неживой и живой), соединенных одним пространственно-временным отношением – рождение Вольха Всеславьевича.

Отметим, что в старине сразу же вслед за мотивом чудесного рождения следует эпический мотив «Требование едва родившегося героя». Эти два мотива взаимосвязаны между собой. При этом первый из них как бы подготавливает появление второго эпического мотива. Аналогичную картину мы наблюдаем и в другой старине (былине) «Сурович Иванович и Пурга-Сар», где герой сразу же после своего чудесного рождения требует от матери, чтобы она его не пленала в «пеленочку камчатую», а приготовила ему шляпу с «хрущатым» песком в девяносто пуд. Шляпа, наполненная хрущатым песком в девяносто пуд, служит оружием героя, а также демонстрирует наличие у него огромной силы сразу же после рождения.

Эти два эпических мотива (чудесное рождение и требование едва родившегося героя) отражают одинаково архаичский уровень воззрения на природу. Они

взаимно предполагают и дополняют друг друга в древних эпических произведениях. При этом рождение русского богатыря прямо связано с рождением небесного светила:

Ещо громы грэмэли,
 Ещо молоньи сверкали,
 Була земля трасение –
 На небе-че родился свечол мешец,
 Ещо на Руши родился силен богатыр [6, 232].

В чеченских героико-исторических или мы наблюдаем иную картину. Во всех трех примерах или мотив чудесного рождения представлен вне каких бы то ни было связей с другими древнеэпическими мотивами, характеризующими чудесный рост или богатырское детство героя. Их наличие в или нарушило бы систему представлений о позднем эпическом герое как о реально существовавшем человеке, что в свою очередь противоречило бы общим жанровым эстетическим законам. Ибо для жанра или неприемлема концепция героя, обладающего чудесными свойствами. Он лишен их. Но его человеческие героические качества характера предельно гиперболизированы. Этой цели и служит трансформированный в позднем эпическом жанре или древний эпический мотив чудесного рождения. Для героико-исторических или не свойствен быстрый рост или требования едва родившегося героя. Для или характерно желание этого быстрого роста, высказанное в словах матери.

В отличие от героев или, магическими свойствами, также как и Вольх Всеславьевич, обладает герой Алмамбет из монументального киргизского эпоса «Манас». Эти особенности Алмамбет приобретает, как и былинный герой, в процессе обучения в детском возрасте. Учится Алмамбет у мудрого змея.

Рождение Алмамбета во многом прекликается с богатырским рождением былинного героя. Вот как оно отмечается природой:

Когда сказали, что родился Алмамбет,
 Ала-тоо от испуга сделался низким.
 Бурно текущая река от испуга

Превратилась в речку.
Три рода мусульман от испуга
Перекочевали в устье реки [7, 6].

В данном примере своеобразный метафорический ряд тоже характеризует реакцию природы и выражает ее «испуг» оттого, что родился богатырь. При этом сохраняется пространственно-временная соотнесенность событий, происходящих уже после того, как родился герой. В некоторых вариантах «Манаса» (С. Орозбаков, С. Каралаев) наблюдается максимальное сближение во временном отношении самого рождения и природных явлений:

Как только мать родила меня, ...
Семьдесят дней продолжался поток,
Семьдесят дней тряслась земля [8, 175].

Необычайное богатырское рождение Алмамбета послужило началом развития целого ряда эпических событий и стало связующим звеном между частями монументального эпоса «Манас», который исполняется на протяжении шести месяцев. Как и в архаической русской былине, реакция природы на рождение Алмамбета служит своеобразным знаменем для объекта будущих действий героя. Эти обстоятельства позволяют отнести мотив чудесного рождения в Манасе к сюжетообразующим. Он расположен не в начале произведения, но влияет на развитие сюжетной линии ретроспективно.

Такой же функцией обладает мотив чудесного рождения в осетинском сказании «Айсана», хотя здесь нет развернутого описания реакции природы: «У нарта Урызмага родился сын. Раскаты грома сопровождали рождение его, и когда небесный Сафа в своем жилище услышал эти раскаты, то узнал он, что родился сын у нарта Урызмага» [9, 393].

В данном случае реакция природы, как и в предыдущих примерах, подчеркивает величие события – рождение богатыря – и является поэтическим средством идеализации героя. Однако явления природы в осетинском героическом нартском сказании «Айсана» имеют и композиционно-сюжетную нагрузку – благодаря им становится известно о рождении героя.

Отметим, что в русской старине и нартском сказании «Айсана» явления природы сопровождают чудесное рождение героя. А в русской старине в семантике сложного слова «для-ради» сохранился отзвук участия самой природы в чудесном рождении Вольха Всеславьевича.

Иную картину мы наблюдаем в чеченских илли, хотя герой в них также рождается в необычайную ночь. Однако в первом примере («О Гани, сыне гехинской Вдовой старухи») эта необычайная обстановка мотивирована свойством самой же природы, несколько гиперболизированном («от холода лопались скалы»). В данном случае нет и намека на причинно-следственную зависимость явлений природы от самого рождения героя, что совершенно явственно наблюдается в древнеэпических произведениях. Во втором примере герои илли рождаются «в ту ночь, когда от волчицы родятся щенки». Отметим, что В. Абаев считает, что первоначально это звучало, несомненно, иначе: «Мы родились от волчицы». [10, 32].

Это сопоставление рождения героев с рождением древних тотемных животных является параллелизмом и служит художественной идеализации героев илли. В третьем примере сохранились причинно-следственные связи поведения тотемных животных с рождением чеченского Баймарзы и их пожелания маленькому герою. Эти пожелания программируют характер будущего героя, линию его поведения. В этом и заключается сюжетная нагрузка мотива чудесного рождения в илли о чеченском Баймарзе.

Однако эта сюжетная значимость мотива в позднем в стадиальном отношении жанре илли несколько иного порядка, чем в древнеэпических произведениях фольклора других народов (русского, киргизского, осетинского и др.). Во-первых, эти архаические мифологические элементы не восполняют собой отсутствие других древнеэпических мотивов («чудесное зачатие», «требование едва родившегося героя»), которые выступают в одном блоке с мотивом чудесного рождения в стадиально более

ранних эпосах (Русские былины, киргизский эпос «Манас», осетинский Нартский эпос). Соответственно, в сюжетной линии эти архаические мифологические элементы не могут развернуться – герой или не имеет сверхчеловеческих богатырских возможностей. Во-вторых, пожелания тотемных зверей (сокол, барс, волк, олень) имеют программирующее значение потому, что они получают свое смысловое завершение только в совокупности с просьбой-пожеланием матери героя. В целом же они (пожелания) выступают только как примета героического происхождения чеченского Баймарзы и других героев или. В этом одно из коренных отличий функций мотива чудесного рождения в разностадиальных эпических произведениях, используемых нами для анализа.

Таким образом, мотив чудесного рождения в илии служит в основном в качестве художественного приема идеализации героя. К необычному рождению апеллируют сами герои либо мать героя для подтверждения своих мыслей, суждений. Это говорит о том, что в поздних героических илии наблюдается «перенесение» описания чудесного рождения из сферы повествования в сферу диалогизированной речи самих героев. Подтверждением этому может служить пример использования мотива чудесного рождения в ингушской лирической песне «Жалоба невесты». Героиня испытывает душевные мучения, связанные с разочарованием в любимом человеке:

...Зачем меня родила, родившая меня мать?
В ту ночь, когда мать меня родила,
Валялась на сырой земле разъяренная медведица;
Над курганом выл голодный волк;
Лев был гоним метелью, олень растерзан волками.
Оленя растерзали голодные волки,
Лев был гоним холодом метели,
Медведица, валяясь на сырой земле,
Стонала о своем раненом медвежонке [11, 196-197].

В этой лирической песне о своем необычном рождении также повествует сама героиня. Такое рождение как бы уже предвещало трагическую судьбу героини

и являлось ее своеобразным знаменем. Иначе говоря, древнеэпический мифологический мотив, сохраняя свою словесно-поэтическую конструкцию, в новой жанровой эстетической системе приобретает дополнительное значение (сопоставление состояния животных с будущим трагическим состоянием самой героини – психологический параллелизм), которое становится доминирующим.

Но композиционный прием создания поэтического образа особого состояния природы (система образов – описаний необычайного поведения диких зверей и логические «дешифровки» как два параллельных ряда) сохраняется. Логическое объяснение особого поведения животных более развернуто по сравнению с илии и создает песенно-повествовательный план, который включает в себе основную смысловую нагрузку – выражение трагичности судьбы героини. Ее рождению сопутствует вой голодных волков, стон медведицы – все это является предзнаменованием несчастной судьбы героини, которой придется испытать много горя в жизни.

Именно этот эмоциональный акцент и определяет сюжетную значимость мотива необычного рождения в лирической песне, который заключен в прямой речи героини. Это обстоятельство, наряду с наличием в самом мотиве объяснения причин необычайного поведения животных, говорит о типологической соотносимости лирической песни «Жалоба невесты» с героико-историческими илии в хронологическом плане.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что мотив чудесного / богатырского рождения в условиях новой жанровой среды (типологически более поздней чем мифологические и древнеэпические произведения) теряет в основном свои характерные мифологические и древнеэпические особенности и превращается в стилистическую формулу сравнения или сопоставления, создающую образно-художественные представления о героях.

Рассматриваемый нами мотив, видимо, возник из мифа о рождении перво-

го героя, ибо его рождение должно было быть необычным. Подтверждением этого тезиса может служить описание рождения первого нарта Дебета в балкаро-карачаевском эпосе:

В те годы, когда каменным было корыто
И повсюду из дерева делалось сито,
Бог огня стал супругом Богини Земли.
Загремело вблизи, загремело вдали, –
И Земля зачала. Становясь все круглей,
Ожидало дитя девять лет, девять дней
Вот разверзлась земля и родился Дебет
[12, 83].

В этом мифе о рождении первого нарта Дебета-златоликого природные явления сохраняют смысловые связи, значения и обозначают процессы зачатия и рождения героя. В эпических произведениях мотив чудесного / богатырского рождения имеет свои специфические сюжетобразующие

функции и «блочные» связи с другими эпическими мотивами, которые в более позднем чеченском герико-историческом эпосе илли не обнаруживаются. Появление новых сюжетозначимых функций у мотива чудесного рождения в илли связано с остросоциальной антифеодальной направленностью всего жанра. Сам поэтический текст илли способствует сохранению в трансформированном виде мотива чудесного рождения, который имеет тенденцию к превращению в поэтическую образную формулу.

Своеобразным отзвуком подобного мифа, возможно, является и иносказательный ответ Сокольника своему отцу Илье Муромцу на вопрос о родителях:

Зародился я от сырой земли,
Я от батюшка все от камешка,
От камешка да от горячаго [13, 33].

-
1. Нохчийн иллеш, эшарш. Нохчийн фольклор / Х1оттийнарш З. Джамалханов, С. Эльмурзаев. Грозный, 1959. Т. 1. (на чеченском языке)
 2. Берже А. П. Чечня и чеченцы. Тифлис, 1859.
 3. Рукопись «Илли о чеченском Баймарзе». Запись сделана И. Б. Мунаевым от известного сказителя А. Темуркаева (69 лет) в августе 1978 года. Рукопись хранится в личном архиве.
 4. Далгат У. Б. Нартский эпос народов Кавказа. Избранные труды. Грозный, 2015.
 5. Сборник Кириши Данилова. М., 1977.
 6. Шуб Т. А. Былины русских старожилых низовьев реки Индигирки // Русский фольклор. М.-Л., 1956. Т. 1.
 7. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. СПб., 1885. Ч. V. (Подстрочный перевод К. Ботоярова)
 8. Манас. Киргизский эпос. М., 1946.
 9. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.
 10. Абаев В. И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского НИИ. Дзауджикау, 1945. Т. X. Вып. 1.
 11. Багрий А. Ф. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Баку, 1930. Т. 3.
 12. Дебет златоликий и его друзья. Балкаро-карачаевский героический эпос. Нальчик, 1973.
 13. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. М., 1904. Т. 1.

О ЗНАКОВОЙ ФУНКЦИИ И КУЛЬТУРНОЙ СЕМАНТИКЕ ВОЛОС

Е. Б. Бесолова
З. М. Габуниа

В основу статьи легли положения акад. С. М. Толстой о том, что «символика предмета может мотивироваться разными его свойствами и признаками»; что «один и тот же признак может порождать несколько разных символов»; что «далеко не все объекты внешнего мира, как и не все предметы освоенного человеком пространства, вовлекаются в систему символов и обрядности». В них кроется объяснение, почему одни из реалий фигурируют в культурных контекстах, а у других наблюдается отсутствие и культурных функций, и символических значений. Авторы статьи преследовали цель выявить культурные контексты, культурную семантику и функции такого элемента природного кода традиционной народной культуры, как «волос (-ы)». Их интересовало, как они вовлекаются в систему символов и обрядности, в каких символах находит выражение эта природная реалья, сохранились ли первичные символы, образы и аллегории, закрепленные в символах волос, в современном представлении людей. Информация относительно поставленных вопросов почерпнута из работ лингвистов, этнографов, научно-популярной литературы и собранного авторами полевого материала.

Ключевые слова: магические представления; культурная семантика; знаковая функция; символ; генетический код; талисман; поверья; система верований.

The key issues of the article are the ideas of academician S. M. Tolstaya, who claims that «the symbolism of an object can be motivated by its various qualities and features» and that «one and the same feature can bring forth several different symbols», and also that «not necessarily all the objects that a man has learned to use should be involved into the system of symbols and rituals». This accounts for the selectiveness with which culture endows some terms with the ability to exist in cultural contexts, while others are bereft of both cultural functions and symbolic meanings. The authors' aim was to reveal cultural contexts, cultural semantics and functions of such an element of a traditional culture as **(a) hair**, whether it is involved in the system of symbols and rituals, in what symbols this natural realia is expressed and whether the primary symbols, images and allegories, secured in the symbols of **(a) hair** have been preserved in the perception of modern people. The research was based on the works of ethnographers, on popular scientific literature and on field data gathered by the authors themselves.

Keywords: magic views, cultural semantics, symbolic function, symbol, genetic code, mascot, beliefs, system of beliefs.

В культурном тексте реалья – предмет, явление внешнего мира, растение, человек, животное и др. – «прочитывается», по мнению этнолингвистов, как объект интерпретации; ее название представляет собой компонент формальной характеристики, а семантика и функции – элементы содержательной дефиниции. Но, как известно, реалья в ее физическом осознании не может иметь значения: носителем семантики является лишь знак, манифестируемый в языке культуры по-разному, в том числе и реальными предметами, лицами, животны-

ми и пр. Это объясняет, почему объектом толкования являются не концепты, понятия, образы, а соответствующие им знаки языка культуры в единстве их «реальной» формы и символического содержания.

О специфике символического «языка вещей» и возможных подходах к его изучению имеется обширная литература [1; 2; 3].

Части тела человека и животных (голова, волосы, зубы, кровь, слюна и т.д.), как известно, в древности были предметами суеверного почитания и употреблялись в качестве волшебных средств, а в перво-

бытной магии рассматривались как могущественные талисманы, как двойник (заменитель) человека [4, 40]. Считается, что волосы, включая и те, что на теле, есть продукт нашего родства с животной природой; они – символ и вместилище жизненной энергии и жизненной силы человека; что волос был символом связи верхнего, среднего и нижнего миров, символ универсума. В них, как и в ногтях, заключены священная сила и мудрость; сосредоточены добродетели, смелость и другие свойства человеческой природы. В мифах полное облысение было воплощением бесплодности материи, лишенной божественных воспроизводящих сил [5, 58-59].

В литературе пишется о том, что волосы относятся к символизму уровней: растущие на «верхушке» человеческого тела – духовные силы и сопоставляются с символикой вод, «Верхним Океаном». В целом волосы воплощают высшие силы, энергию, означают также плодородие. Волосы же на теле равнозначны «Нижнему Океану» и связываются с «нижним», потусторонним, миром, низшими силами, но случается и так, что эти два значения иногда совпадают [6, 124-125]. Волосы уподобляются стихии огня как первоначальной созидательной силы, ср. *огненный* – эпитет и волос, и бороды, ср.: в кабардинской паремии: «*Рыжий как огонь*» [7, 105]; они знаменуют плодородие, множество, изобилие, богатство и счастье; считается также, что волосы с невероятной точностью хранят информацию о генетическом коде человека.

К примеру, рыжие волосы и в осетинских, и в адыгских мифопоэтических воззрениях связывались с негативными коннотациями; ср. в осетинской сказке: «*Маелаг ус афта фæдзæхста йæ лагæн: «Бурхил æмæ цæхдзаст сългоймаг ма бацагур дæхицæн æфсинæн»*». – «Умиравшая жена так завещала своему мужу: «Рыжую и голубоглазую женщину не ищи себе в хозяйки (жены)»» [8, 30]. Считается, что медно-красные волосы воплощают Венеру или несут в себе демонические характеристики; этим объясняется во многих культурах неприязненное отношение к обладателям та-

ких волос (ср. русскую поговорку «*Рыжий да красный – человек опасный*») [9, 61; 10].

В адыгской паремии через понятие *хьилэ* выражается хитрость, лживость, лукавство, коварство (ср. «*В рыжебородом девять хитростей есть, говорили*» [9, 78]); так же как и в абхазской (ср. *акаџишь / аџишь* «рыжий человек», *Хыкаџишь* «Рыжая голова»; *ахицæ зардагъ* «желтовато-рыжие волосы») и осетинской – через «рыжий»: *бурдзалиг, бурхил, бурдзыкку, бурхъис*. Ср.: в осет. *бурдзалиг дзыккутаæ* «рыжие косы», *бурдзалиг лæппу* «рыжеволосый мальчик», *бурдзыкку чызг* «девушка с рыжими косами». Рыжие волосы и борода ценились невысоко, потому что не считались признаком красоты человека. Но не только рыжие, а и светлые, белокурые волосы обладают негативными коннотациями, к примеру, в представлении адыгов, а также абхазов: ср. *ахџызардагъ* «желтовато-русовая коса». Прав был И. Гете, писавший, что «желтый цвет вообще особый цвет, двойственный по природе; он в своей полной силе имеет что-то веселое и благородное; с другой стороны, он очень чувствителен, и незаметное смещение превращает цвет почета и благородства в цвет позора, отвращения и неудовольствия» [7, 107].

И в осетинском, и в кабардинском языке встречается цвет, определяющий волосы, с положительной семантикой; например, черный и белый в значении «черта, признак красоты»: ср. в каб. *къанжэм и фӀыцӀэр и фӀыцӀу*. – «То, что у сороки черное – ее чернота»; в осет.: *саухил* «черноволосый»; *саудзыкко сæр* «голова с черными кудрями»; *урс сæр* «седая голова» (как образ чистоты, преклонения и идеала); и др.

В мифопоэтических воззрениях кабардинцев положительная коннотация цветообозначения «желтый» преобладает в паремиях; ср. «*Сыщымыгъуэми дарий гъэжь джанэ*». – «И когда мне плохо, шелковую желтую рубашку»; «*ДжэдыкӀэ кугъуэм хуэдэу гъуэжьыц*». – «Желтый, как яичный желток»; «*Пастэ гъуэжьрæ лы гъэжьыц*». – «Паста желтая, и мясо жареное» [7, 107]. У осетин же в цветообозначении *бур* «желтый» положительная коннотация домини-

рует в основном в значении *золотой*; ср. в нартских сказаниях: «*Йае сыгъзæрин дзыккутæ – йае уæла чи нæ цыд, уыдон чыргъæдмæ калдысты*». – «Ее золотые косы, не умещающаяся на ней, ниспадали в сундучок»; «*Йае сыгъзæрин дзыккутæ – йае фадхъултæм*». – «Ее золотые косы – до щиколоток»; у адыгов – *цхъэцыгъуэ* «золотисто-русые волосы», а у абхазов о цвете женской косы – *азардагъ* «золотисто-русовая», о волосах – *ахъ* *Ишизæала* «цвета золота». Ср. в предложении «*Ихаху ахъ* *Ишизæала и* *Ишизаны и* *Ихъахъан*». – «Его волосы цвета золота были красиво зачесаны».

Заметим, что данная форма цветообозначения прочитывается, как описание цвета через отождествление с предметом, в результате чего налицо олицетворение. Подтверждается, что «эпитет-метафора... предполагает параллелизм впечатлений, их сравнение и логический вывод уравнивания» [11, 75]. Примеры еще раз подтверждают, что «цветовая концептуализация различна в разных культурах, хотя и здесь есть поразительные элементы сходства» [12, 238]. Но цветовая символика может являться основой для возникновения фразеологизмов, которые отражают «быт и культуру народа-носителя языка в современные и более древние периоды его истории» [13, 16]. Ср. в осетинской паремии: *сæ мыды къæм бахадта* – отношения испортились, букв. *в их мед попал волосок*; *æргом ныхасы къæм нæй* – в откровенной речи нет ничего зазорного, букв. *в откровенной речи нет волоска*; *æргом дзырды къæм нæй* – в откровенном слове нет порока, букв. *в откровенной речи нет волоса*; *сылгоймагæн йае хил даргъ у, йае зонд – цыбыр* – волосы у женщины длинные, а ум – короток; *æрду æрдуйы ныхасы* – волос к волосу липнет; *æрдумае нæ дарын* – ни во что не ставить, букв. *ни на волос не ставить*; *æрдуйы хид* – узенький мостик, букв. *мост из волосинки, мост-волосинка* [14].

Слово *æрду* / *æрдо* встречается в осетинском языке в значениях человеческий «волос», «волосинка», «волосок», «шерстинка» [14, II, 400-401], восходит к др. иран. **drau-* с закономерной метатезой *dr*

→ *rd*. Ключ к этимологии кроется в кафир. *drō* «женский локон», с древним значением; иран. **drau-*, по мнению В.И. Абаева, можно связать с др. инд., и.е. **dreu-* «бежать», «течь», что могло относиться не только к реке <...>, но образно и к ниспадающим волнами женским локонам» [14, II, 401].

Наряду со словом *æрду* / *æрдо*, употребляется лексема *хъуын* / *гъун* в значении «волос» [15, 18; 16, 505]; слово иранское по происхождению < *gauna*, откуда осетинское *хъуынджын* «волосатый». В осетинском языке существуют также заимствования из тюркских языков: *дзыкку* / *дзыкко* «коса женская», «локон» [14, I, 404], «прическа» [16, 225]; *къæм* / *къæмæ* – «волосок», «пушинка», «соринка» [14, I, 626]; *хил* / *хелæ* – «волос», «волосы» [14, IV, 200]. Ср. в осетинском языке *саухил* «черноволосый», *бурхил* «русоволосый», *урсхил* «седовласый», *сыгъзæринхил* «златорусый».

В мифопоэтических воззрениях народов Кавказа сакральной символикой волос мотивируются регламентация действий, связанных с расчесыванием и стрижкой, ритуальные действия, связанные с локонами, прядями волос, рекомендации и запреты во время первой стрижки и бритья волос ребенку, а также правила и табу, связанные с выпавшими и остриженными волосами. К примеру, у адыгов нельзя было расчесывать волосы вечером, ночью, так как этот акт считался опасным не только для самого человека, но и для всего рода: «*Вечером волосы расчесывать плохо, обронить волосок – плохо для всего рода, говорили, и не разрешали*» [9, 76].

Отношение к волосам на голове и лице у народов в древности было осторожное и бережное: представлялось, что волосы являются убежищем для одной из душ человека [6, 264-265]. В частности абхазы придавали им символ человеческой души и верили в силу волос; ср.: «...пленного оставляли, лишив его родового имени и спрятав прядь его волос, как этого требовал вековой обычай. И пленник не мог убежать, покуда его волосы оставались в руках хозяина, ибо в волосах – его судьба, и волосы – это конец

нити, за которую хозяин держал его, куда бы он ни попытался убежать.

Волосы были залогом его рабской покорности, каким бы отчаянным джигитом ни был он до плена» [17, 335], или представления о душе и загробном мире, которые связывались с волосами у адыгов: «Тому, у кого умер ребенок, нехорошо жечь волосы, говорили»; «На волосы наступать нехорошо, говорили»; «Когда месяц на исходе, волосы не стригли» [9, 77].

В адыгском фольклоре у неофитов по обряду во время опаления огнем сжигали все волосы на теле и голове. Посвященный мужчина, герой, прошедший инициацию, свидетельством которой и становилась его плешивость, получал неведомую и таинственную магическую силу [18, 123]. Считалось, что в обряде инициации не было, пожалуй, ни одной части человеческого тела, которая не подверглась бы каким-нибудь манипуляциям, особенно голова и волосы: «Манипуляции с волосами были двойные: или их обрезали, опаляли, или, наоборот, давали им расти, но в таком случае их прятали под особый головной убор, который нельзя было снимать. Волосам приписывается сила – на это здесь можно только указать, напомнив хотя бы историю Самсона и Далилы» [19, 137-138].

У славян было принято не выбрасывать пряди после стрижки и расчесывания – иначе, по преданию, их может подобрать птица и свить гнездо, отчего у бывшего хозяина волос будет сильно болеть голова. Их следовало бы сжечь или привязать к молодому плодovому дереву: волосы, оставшиеся на голове, тогда будут хорошо расти [20, 28-29]. И у адыгов существовало поверье, что остриженные волосы нельзя выбрасывать: ими могут воспользоваться «низшие» силы, и с их помощью навести порчу [9, 77].

Много поверий, связанных с волосами, в обычаях и обрядах детского цикла народов Кавказа.

Стрижка родовых волос ребенка считалась важным в обрядах инициации. О том, как торжественно на Кавказе проходил праздник по случаю стрижки родовых волос ребенка, и что означал этот акт

важного этапа в процессе социализации ребенка, писали многие авторы. Представлялось, что удаление родовых волос у новорожденного как бы окончательно отделяло ребенка от утробного «природного» мира и приобщало его к миру людей. Процедура проводилась у новорожденного после ритуального купания, которое происходило часто на 3-40-й день, и волосы тоже стригли часто на 40-й же день или по исполнению ребенку года.

У лакцев, пишет А. Булатова, «на 7-8 день после рождения ребенку брили голову: считалось, что родовые волосы «тяжелы» для ребенка. Производил эту процедуру родственник или приглашенный мужчина, обладавший хорошим характером и иными добродетелями. Отец новорожденного у лакцев не допускался к бритью его головы, так как, по поверью, в результате этого на голове малыша могли появиться болячки. Волосы первой стрижки взвешивали, и столько же денег по весу раздавали в селении, или на эти деньги могли купить сласти и тоже раздать, или же из масла, равного по весу состриженным волосам, варили халву и раздавали на улице. После этого родовые волосы завязывали в лоскуток материи и привязывали к люльке или клали в специально изготовленный маленький мешочек треугольной формы и пришивали его к одежде или к головному убору. Иногда эти волосы клали между камнями в стене мечети или своего жилища, т.е. туда, где на них не могли наступить [21, 288].

До появления первых зубов абхазам нельзя было расчесывать волосы ребенку [22, 45]. Первая стрижка ребенка производилась, когда ему исполнялся год. Абхазы придавали большое значение человеку, проводящему этот обряд: считалось, что и способности, и качество его волос передаются и ребенку. При первой стрижке следили, чтобы человек, стригущий волосы, и сам ребенок были обращены лицом на восток – «на восход солнца, чтобы волосы росли так же, как каждый день встает солнце».

Человек, «который состриг медвежьи волосы ребенка», становился родственником семьи; он одаривал ребенка, а его

родители устраивали пышное угощение с приглашением близких родственников, соседей, друзей и тоже одаривали его» [22, 52]. У адыгов же существовало поверье, что ребенок становится похож на того, кто первый раз побрил его волосы [9, 77].

Но наряду с этим существовали также и различные магические действия, стимулирующие рост волос.

К примеру, абхазы прибегали к подражательной магии. Так, если желали видеть у девочки длинные косы, то ее сажали на побеги тыквы, а чтобы у нее они были густыми и кучерявыми – на барана. По мере роста девочки при плетении косы мать, желая, чтобы волосы дочери были длинные и густые, приговаривала: «*Соура сытбаара*» («Моя длина, моя толщина»).

Волосы у женщин, согласно абхазским обычаям, были длинные, их не отстригали, девушки свои волосы заплетали в одну косу, а женщины собирали их и закалывали назад. Девушка, длина косы которой была ниже пояса, обладала особым авторитетом и уважением в обществе: знали, что ленивица не силах ухаживать за столь длинными волосами. Летом девушки ходили с непокрытой головой, однако женщины постарше, безусловно, должны были прикрывать волосы платком» [23, 137-138].

Во время тяжелых родов, для облегчения бремени роженицы, также прибегали к подражательной магии: распускали косы роженицы. К ряду запретов, которые должна была соблюдать беременная женщина, относится запрет на стрижку волос. Считалось, что ребенок может запутаться в пуповине.

Состриженные волосы абхазы не выбрасывали: завернув в чистую материю, прятали в доме или подкладывали под большой камень, а грузины эти волосы клали в навоз, «чтобы ребенок был полным» [24]. У осетин первые состриженные волосы и ногти ребенка сопровождалось многочисленными приемами апотропейческой, инициальной и имитативной магии; к примеру, волосы бросали в реку со словами: «*Чтобы были быстрые, как река*» (т.е. росли также быстро) и, «*как река, были толстые и широкие*» [25].

У адыгов «самым надежным местом, недосыгаемым для алмасты, считалось *пхъ-эвльгэ* – отверстие в балке. <...> *Если волосы алмасты в отверстие в балке не положишь, найдет, говорили*» [9, 77].

Вера в приметы, связанные с волосами, также привлекла наше внимание. К примеру, если у абхазов золовка беременной женщины видела во сне, что у нее сильно выросли волосы, считалось, что у невестки родится мальчик. Или же если она, собирая и закалывая волосы, забывала у затылка собрать хотя бы одну прядь волос, то считалось, что у невестки родится мальчик [22, 27]. У адыгов «*у того, кто ест сухожилия, вырастают длинные волосы, говорили; если выбьется волосок, то к тебе придут гости, говорили; вечером ложиться, не распустив волосы, плохо, говорили*» [9, 76-77].

Согласно народному поверью, непокрытые волосы женщины могут вызвать неурожай, падеж скота; появление женщины с непокрытой головой в обществе мужчины представляет смертельную опасность для него; считалось, что женщина или девушка не может ходить с распущенными волосами: объясняли тем, что она раздражает направо и налево силу и энергетику [26, 89]. Этой приметой обуславливался тот факт, что на Кавказе замужней женщине с давних времен запрещалось ходить с непокрытой головой, а позднее – выходить в таком виде из дома. Но бывали ситуации, когда она вынуждена была снять с волос головной платок, в частности И. Ф. Бларамберг первым заметил, что когда на Кавказе «женщина с распущенными волосами, без покрывала, бросается в гущу сражающихся, кровопролитие прекращается, и тем скорее, если та женщина в возрасте или из известной семьи» [27, 385]. Традиция миротворческой роли женщины долго удерживалась в народной памяти. Но со временем миротворческий смысл поверья позабылся, и он перетек в новый обычай как дань уважения «к платку женщины и матери, в особенности престарелой или знатной» [28, 140-141].

У дагестанского фольклориста и этнолога А. М. Абдурахманова нашли систему

верований, связанных с волосами, «порою противоречивых», бытовавших в народе. К примеру, «волосы и ногти нельзя стричь ночью, сжигать на огне, а следует закапывать в землю или спрятать в стену; если втайне от других сжечь пучок своих волос с клочком одежды, то во сне можно увидеть будущего супруга или супругу, но это грешно и наказуемо; при продаже скота, особенно коровы, надо оставить дома пучок волос или шерсти, чтобы благополучие не ушло из очага вместе со скотиной; чтобы близнецы выросли здоровыми, заманивали телку (барана, козла) облизывать волосы на головках новорожденных; о детях с закрутками на голове известны выражения: *Бачица мацI бахъун* – авар., букв. «Теленок языком лизнул»; *Пайхамар бузаву ялагъан* – кумык., букв. «Лизнул теленок пророка» и т.д.; первые волосы близнецов при стихийных бедствиях развеивали по ветру, бросали в воду; при вызывании дождя – козлиную бороду прикрепляли к маске; увидеть во сне волосатого медведя или волка – к болезни скота...» [29, 194-195]

Представляют интерес семантика и функции волос в народной обрядности. В частности в свадебной обрядности прослеживается инициационное изменение прически – как у жениха, так и у невесты. Эта процедура проводилась у них после ритуального купания. Невесте переплетали девичью косу в две, а жениха не только стригли, но в ряде мест и наголо брили голову, – в знак перехода молодых в более зрелый этап их развития. По народному поверью, светлые небесные силы через волосы переходили в тело, вот почему, когда девушка выходила замуж, ей заплетали две косы; считалось, что она теперь должна была получать через волосы силы не только для себя, но и для будущего ребенка.

Заметим, что вместе с тем у многих народов заплетенная коса служила признаком принадлежности к миру людей, а расплетенная – свидетельствовала о десоциализации ее носительницы.

В свадебной обрядности осетин во время обрядного в свадебный костюм расчесывание волос невесты выступает

как ритуальное действие, направленное на увеличение жизненных ее способностей: волосы, по представлениям осетин, являются средоточием жизненных сил человека. Ритуал «заплести вместо девичьей одной две косы *дыууæ дзыккуйы бийын*», по мнению Ф.О. Абаевой, имеет продуцирующую функцию, так как соотносится с зарождением, ростом, преумножением [30, 76].

В то же время остригание волос у женщины было *знаком позора*, особенно у кавказских народов. Ср. у В.Я. Иксуля: «*Старый закон пришел ей* (Залихан. – Авт.) *на память, наказание прелюбодейкам: им отрезают волосы, прижигают груди и в таком виде отсылают к родителям*». И далее: «*Отец Керима хватает ее длинную черную косу и отрезает ее несколькими ударами у самого затылка...*» [31, 85, 88].

В свадебной обрядности лакцев пришедших от жениха женщин угощали обрядовым блюдом <...>, а перед уходом те разводили в воде хну и красили ею ладони невесты, – это означало, что теперь до свадьбы она не должна выполнять никакой физической работы. Остатками краски подруги красили себе ногти, ладони, а также волосы.

Головной убор невесты у лакцев состоял из «*бакIбяхIу*», белого покрывала, закрывающего лицо, и нескольких шелковых платков поверх покрывала. Покрывание лица невесты – один из распространенных свадебных обычаев всех времен и народов. Смысл его – защита от «сглаза» и злых духов. Возможно, что укутывание головы невесты имело и другой смысл: невеста не только была объектом нападения злых духов, но и сама представляла опасность для окружающих. В народных поверьях глаза и волосы представляли собою обитель души человека и источник злой или доброй силы, исходящей от человека [21, 267, 274].

Много информации о волосах содержится и в магических обрядах народов Кавказа [10, 49; 20, 28-29].

Сожжение волос адыгами связывалось с представлениями о душе, о загробном мире: «*Зи сабий лIам и щхъэц игъэсыну фIы-*

къым, жаIэрт». – «Тому, у кого умер ребенок, нехорошо жечь волосы, говорили» [30, 77], оно являлось также наиболее архаичной формой разгадывания магии.

К примеру, табуированная магическая функция чудесных волос, ключом к раскрытию механизма которой оказалась шкура с шерстью медведицы: она потеряла ритуально-мифологическую основу и действительность после сожжения. И еще. У народов Дагестана имеется культ коня, о чем свидетельствует система обычаев, связанных с конскими волосами.

В праздник *Тутыр* осетин, хозяин дома, рано утром срезал шерсть на лбах волов – это оберегало их от сглаза и болезней. Чтобы подчинить своей воле злого духа (*хэйрагг, далимон*), необходимо сбрить несколько волос на его голове (легенда «*Саккаты хэйрагг*») [13, 79].

В похоронно-погребальной обрядности покойнику мусульмане брили голову, а покойнице расплетали волосы (в таком виде, с расплетенными волосами, она предавалась земле), или, наоборот, перед ритуальным обмыванием.

Обычно у покойника удаляли волосы не только на голове, но и на лице; удаляли волосы на лице даже у женщин (волосы подмышками и в паховой области правоверный мусульманин обычно удалял в течение всей своей жизни). Информаторы объясняют это действие стремлением полностью очистить тело от скверны, хотя допускается, что подобное представление связано с исламизацией обряда.

Если волосы служили убежищем одной из душ человека, то их полное удаление, как и расплетание кос, призвано облегчить выход этой души из покойного, для чего усопшему ослабляли все завязки и узлы в одежде. Таким образом, получается, что освобождение тела покойного от «земных» волос должно было, по всей вероятности, помочь покойному перейти из мира людей в мир «природы» [32, 166].

С магией волос связаны и некоторые похоронные обряды, обычаи осетин. Отрезанную косу молодой вдовы клали на грудь мужа-покойника как символ нерасторжи-

мости брака и супружеской верности на этом и на том свете.

Литература о погребальной обрядности народов Кавказа подтвердила, что с древних времен оплакивание сопровождалось скарификацией.

Известно, что причитания первоначально представляли собой обрядовую поэзию с магическими и религиозными аспектами; они были средством задобрить умершего, показать ему степень горя остающихся через *выдирание волос, исцарапывание лица, порезы на теле* и т.д., т.е. через *самоистязание* в процессе ритуального акта. В древности широко практиковалось саморанение. В кровопускании таится двойная инверсия, выворачивание вывернутого: возврат крови ее океанического состояния, а организму – внутреннего бытия, бытия вовнутрь, точнее, внутри океана. Внешнее течение крови омывает и очищает человека, о чем свидетельствуют широко практиковавшиеся очистительные обряды и мистерии.

В Хевсуретии, если умирал бездетный брат, сестра перед похоронами свои отрезанные волосы подкладывала под его пояс, причитая: «*Брат мой, оставил меня без тебя и без волос*»; также поступали и двоюродные сестры – дочери брата матери покойного. В старину родственницы усопшего выдирали себе волосы у висков и расцарапывали себе лицо до крови. Эти обычаи нашли отражение и в хевсурской народной поэзии [33, 166].

Срезание волос в знак траура восходит к древним временам, было широко распространено на Кавказе и в Грузии.

Ритуальные плачи-причитания, сопровождавшиеся скарификацией, имели древнее обрядовое происхождение. Ср.: описание скарификации: «Начиналось оплакивание в Месхет-Джаваheti... Родители и самые близкие родственники приходили в остервенение, били себя в грудь, рвали на себе одежду, бросались на пол, рвали волосы, царапали себе лицо и грудь. Все село до похорон не работало и соблюдало траур [33, 148]; в селе Лахамула (Сванетия): «... Внутри помещения горели свечи. Кругом

по стенам стояли примерно 150 мужчин; в переднем углу комнаты находился гроб. Ближе к середине помещения также в виде круга располагались женщины, которые двигались одна за другой, громко причитая и колотя себя в грудь; старые женщины были с распущенными волосами [33, 145]; у гурийцев и имеретинцев: «В день оплакивания все собравшиеся, одетые в черное, шли в дом покойного выразить соболезнование. Мужчины, подходя к дому, обнажали голову, складывали на груди руки и ударяли правой рукой по лбу.

Женщины, близкие к семье, сидели в доме около гроба в черном, с распущенными волосами...

Во время оплакивания присутствующие царапали лицо и грудь, бились головой, кричали, драли волосы. Этот обряд продолжался в течение трех (иногда пяти) дней» [33, 149].

Скарификация характерна и погребальной обрядности тюрков: древние тюрки соблюдали ритуальный плач по умершему с причитаниями, с ритуальным самоистязанием (вырывание волос, надрезы на лице и т.п.). Анонимный автор XIX в., описывая смерть князя закубанских ногайцев Измаила Алиева, приводит яркую сцену его оплакивания: «На площадке, напротив Измаиловых саклей, стояли два его коня, один светло-, другой – темно-серый; на каждом из них надеты были любимые его сбруи и повешены полные рыцарские его вооружения: панцыри, колчанки, сабли, колчаны со стрелами, луки, и пр. Вокруг находилась толпа жен и рабов. Измаилова жена, сестра и другие женщины были тут, с распущенными на лица волосами, так что у некоторых волосы закрывали совсем лицо, как будто покрывалом, в странных каких-то епанчах, с обнаженными руками и босыми ногами. Вся эта многочисленная толпа, став в кружок около Измаиловых лошадей, обращалась против течения солнца, плакала, кричала, вопила, драла волосы, царапала себе лица и била в ладоши; то же делали рабы его, выкрикивая еще притом какой-то странный припев: ай га!» [34, 446]. Ближайшие родственники в знак траура до

40-го дня не стриглись, не брили бороды [35, 186].

У абхазов «женщины царапают себе лоб и лицо до крови, выдирают из головы волосы» [36, 92]; у осетин во время оплакивания покойника <...> из толпы «выступают вперед сестры, племянницы и другие близкие родственницы; становясь довольно далеко от гроба и потом, медленно подходя к нему, они рвут себе на головах волосы и царапают себе ногтями лица, так что щеки их покрываются струпьями. <...> Затем вдова подходит к гробу, отрезает себе косу и кладет ее на грудь мужу в том убеждении, что таким образом она останется его женой и в загробной жизни» [37, 202-204]. И В.С. Толстой записал свои наблюдения по оплакиванию усопшего: «Вдова с самыми ближними родственниками <...> в особенности ужасно себя бьют, рвут и себе волосы вырывают» [38, 92]; «...все женщины, разойдясь в мелкие кучки, рвут себе волосы, царапают щеки, груди, колотят сами себе кулаками плечи и лоб...» [38, 93]

Согласно мифопоэтическим представлениям, из слез Божества возникли люди и все живое на земле; и поэтому понятия слезы и крови нередко уравнивались между собой; самоистязание в процессе ритуального акта тоже объяснимо: поклоняющиеся божеству бьют себя в грудь, вырывают волосы, царапают лицо и пр., ведь Страдание есть и символ магического Пути через божественные Двери (Узлы), прохождение которых дает возможность приобщиться к Святости, и одно из звеньев божественного перевоплощения. Самоистязание в процессе ритуального акта являлось своеобразным жертвоприношением, «утверждением *еще* жизни перед лицом *уже* смерти» [4, 374].

В календарной обрядности выделяется наиболее древний пласт – ряженные и их действия.

Дети и молодежь (мужчины) у лезгин одевались в вывернутую мехом наружу шубу и устраивали шествие «Яранских лисиц», а во время свадебных торжеств ряженный, облаченный в медвежью шкуру, исполнял «медвежий танец» – *сев кьугьу-*

рун [39, 219]. Особый восторг собравшихся зрителей вызывал ряженный в бычью шкуру и бычью маску мужчина, исполнявший танец быка [39, 220].

Ряженье в шкуру тотемного животного (волка, медведя, барса, коня, и др.) имело целью «магическим, колдовским средством принять образ животного для достижения цели сперва на охоте, а потом вообще в борьбе с врагами или злыми силами» [40, 181]; сохранилось в эпосе и фольклоре: в сказаниях о нартах Сослан рядится в шкуру волка; Урызмаг также облачается в шкуру животного; на медвежьем ритуальном празднике ряженные с наброшенными на себя медвежьими шкурами исполняли танец медведей (*æрсыты кафт*), который был широко распространен и у народов Сибири [41, 106; 42, 286].

Ряженные были обязательными персонажами праздников и обрядов у всех народов Кавказа. Надев на себя шубы и папахи наизнанку, войлочную маску, они изображали козлов, зубров или медведей, изменив голоса, они прыгали, танцевали, катались по полу, порою пели песни и поздравляли хозяев.

Ряженье в шкуру, которая создавало иллюзию косматости за счет овчины, ассоциирующейся с густыми всходами, плодородием земли и скота, избытком всего было свойственно и свадебной обрядности – в ней овчина и ее производные мыслились как знак плотского начала и связывались с человеческой плодовитостью [43, 284].

В древности бытовал также и обряд *сидения на шкуре*; «осколки» этого скифского ритуала сохранились лишь во фразеологизмах осетинского языка [44, 300-305; 45, 211]. Суть обряда: когда слабая сторона нуждалась в силовой поддержке, то приносила в жертву быка, нарезала на куски и отваривала. Разостлав шкуру, складывала все мясо на ней, а сама садилась на ее край, заложив свои руки за спину, словно они были связаны в локтях. Так скиф выражал сильнейшую мольбу. Кто брал мясо и наступал правой ногой на шкуру, обязывался участвовать в военном деле сам и привести своих сторонников. *Ступить на шкуру*

было равносильно клятве, присяге, которую никто и никогда не посмел бы нарушить.

Подобный обычай наблюдался у вайнахов в уникальном обряде поиска *побратима*. Использование свежесодранной шкуры в обряде свидетельствует, по всей вероятности, о непосредственном участии в ритуале самого животного. *Семантика обряда*: нуждающийся в помощи человек находится в положении социального несовершенства, а свежесодранная шкура или туша жертвенного животного призваны возмещать этот недочет.

Отметим, что в древних свадебных обрядах на Кавказе жених вступал в половое общение с невестой на шкуре быка.

Кабардинцы еще в середине XX в. везли невесту в дом жениха на телеге, запряженной быком, а у балкарцев принято было вводить ее в дом жениха по положенной перед входом бычьей шкуре [46, 301]. Семантика обычая, согласно которому невеста, входя в новый для нее дом, должна ступить на шкуру, прочитывается так: невеста – это женщина, у которой нет пока детей, и этот изъян должен устранить ее муж.

В Дагестане в доме жениха невеста должна была сидеть на бычьей или овечьей шкуре; там же, на шкуре животного, в средневековье совершался ритуальный коитус. *Семантика* – плодовитость: «Чтобы много рожала, как овца» (инф.). Бык и его шкура в данном случае символизируют оплодотворяющее небо, жертвенность и целомудрие, являются связующей нитью между небом и землей.

В Дагестане у лакцев ряда аулов в прошлом бытовал ритуал: во время похорон молодая бездетная вдова могла стать на высохшую шкуру быка, барана, козла, чтобы совершить обряд *Кьянкья бурчуйн* – «ступить на высохшую шкуру». Этим самым вдова как бы отдавала себя под покровительство тотема – властителя рода, давала обет до конца жизни не выходить замуж. *Семантика* – необходимость забвения женщиной своего прежнего состояния [44, 300-305].

Этнологи зафиксировали в Абхазии специальный праздник женской косы *Ахцэырꞑныхъа* [36], ритуальность которого

обусловлена была уважением к женщине и ее красоте. Праздник проводился молодыми незамужними девушками. Они собирались на берегу реки в своей деревне, пели специальные ритуальные песни к этому дню, расплетая волосы и вплетая в них цветы, сухие и живые. Наличие волос настолько почиталось абхазами, что существовал способ наказания, заключающийся в бритье головы женщины, чье моральное поведение оставляло желать лучшего. В народе их называли *ахса* (бритая голова), или *ахса* *ѳит*.

В адыгских мифопоэтических воззрениях с длинными и густыми волосами связывались представления о счастье и благополучии; ср. *Щхьэцыхуэ насып пальэныкьуэщ, жаѳэрт*. – «Длинные волосы – это половина счастья, говорили» [9, 76], Вырванным из своих усов волосом патриархальный осетин подтверждал верность клятве и данному слову.

Еженедельник «Тайны XX века» [20, 28-29] сообщает, что волосы, по всей вероятности, были задуманы природой для какой-то конкретной цели; что их химический состав может поведать о наследственности человека, его образе жизни, привычках и даже любимых блюдах; что волосы хранят информацию о генетическом коде человека с точностью до 99%; что их на голове среднестатистического человека растет более 120 тысяч, но при этом каждая волосая луковица настроена на свою уникальную энергетическую вибрацию; что волосы влияют на иммунную систему и работу всего организма. Рассказывается также, что многие специалисты по паранормальным явлениям предполагают, что волосы – своеобразные антенны, которые связывают нас с космическим разумом; постоянно принимают и отсылают огромный поток информации, причем этот процесс происходит автоматически, без нашего сознательного участия. Эксперименты показали: у человека с длинными волосами интуиция развита лучше.

Издавна известно, что душевное состояние отражается на волосах; к примеру, депрессия резко снижает их упругость, делая волосы ломкими, но и энергия волос, в свою очередь, может влиять на нервную систему.

Согласно рекомендациям швейцарского психолога Марии Бауманн, для концентрации внимания достаточно собрать волосы в пучок на затылке, но чтобы избавиться от лишнего беспокойства, необходимо заплести косичку. Из статьи Виктора Светланина явствует, что волосы на темени отвечают за передачу информации, а на затылке – за ее прием из космоса. И когда человек находится в затруднении и неосознанно ерошит шевелюру – это не что иное, как попытка улучшить прием сигнала. Волосы стоят на входе поступающих в организм вибраций. Они частично полые внутри – это помогает служить резонаторами при приеме и передаче космических сигналов. Вибрации волосяного стержня передаются в луковицы, которые оплетены капиллярами кровеносных сосудов, – и эритроциты получают определенный ритм, который затем, через органы кровеносной и лимфатической систем, передается организму [20, 29].

Во время беременности женские волосы выполняют особую функцию: каждый из них разбивает поток космической энергии надвое – одна часть предназначается самой женщине, а вторая ее ребенку. Эту теорию, кстати, подтверждают поверья почти всех народов о том, что беременным стричься нельзя.

Все волосы человека настроены на определенный лад, показателем которого является их естественный цвет. Разные цвета определяют разную способность воспринимать космические вибрации и влияют на характер человека. Коричневые, черные или темные волосы соотносятся с земной энергией, а золотистые – с солнечными лучами и в целом с разнообразным по значению солнечным символизмом.

Но волосы бывают по строению толстые или тонкие, прямые или кудрявые. Тонкие волосы дают возможность принимать более широкий диапазон вибраций – и, соответственно, являются показателем более многогранной связи человека с космосом. Поэтому люди с тонкими волосами чаще заблуждаются, но зато легче восстанавливаются после любых испытаний. У вьющихся волос больше возможностей приема помех,

в результате чего их обладатели отличаются повышенной эмоциональностью. У облысевших людей и у тех, кто регулярно бреет голову, эффект перекачки космической энергии существует, но и в гораздо меньшем объеме. Просто основную функцию по его осуществлению берут скрытые луковицы, и процесс резонанса происходит под кожей головы. Проведенные специалистами опыты выявили, что, если сбрить человеку волосы на темени или затылке, организм задействует собственные запасы жизненных сил. В этом случае у человека меняются многие физические и психологические характеристики (давление, пульс, настроение, работоспособность и т.д.), причем в худшую сторону из-за ограниченного поступления космической энергии. Учеными доказано, что волосы обладают способностью хранить информацию и энергию стрессов. Делая стрижку, мы освобождаемся от излишней отрицательной энергии, которая мешает нормальной жизнедеятельности. Не случайно людям, у которых в жизни произошли неприятности, психологи советуют изменить прическу и цвет волос. Даже простое их расчесывание активизирует магические силы организма. Пишут, что если в этот момент думать о своем заветном желании, то к мечте могут подключиться космические силы, и у нее гораздо больше шансов сбыться [20, 29].

В индуистском символизме волосы, как и тканые нити, символизируют «линию жизни» и связь с Вселенной. Считается, что волосы, роскошные красивые, представляют духовные качества человека и означают духовное развитие, демонстрируют «силу жизни», стремление к преуспеванию во всех делах; что потеря хотя бы одного волоска означает неудачу и бедность и вызывается силами, которыми человек не способен управлять, что фактически означает полностью подчиниться богам.

Волосы и бороды использовались также и в качестве оберега для отпугивания злых духов, причем подобные функции выполнял и дым от их сжигания [47, 101].

Вызывают интерес семантика и функции волос в осетинском фольклоре [43; 13;

41]. К примеру, в героическом эпосе «Нарты» седые волосы матери служат средством создания национального музыкального инструмента *хъисфæндыр*.

«Мост-волосинка» (ирон. *æрдуйы хид* / диг. *æрдой хед*), универсальный символический образ в мифах и эпической традиции, находится на пути в рай в Стране мертвых.

По одной из версий Нартиады, жизнь и смерть нарта Батраза находились в трех волосинках на голове героя, которые остались незакаленными, что стало причиной его гибели.

В «Сказаниях о Даредзанах» сыновья Йамона, наученные ведуньей, тайно проникли во дворец своей мачехи Марии, племянницы или дочери Бога, отрезали ей золотые косы, что привело ее к гибели. Йамон извлекает из утробы покойницы мальчика, Амрана, который потом растет в Черном море. Амрана, как и нарта Батраза, побрили, и море его отвергло. Амрана прокликает Железный великан, и он теряет силу, но его суженая, красавица Тамар, дает ему волос из своей косы. Амран обмотал им голову и обрел прежнюю силу.

Вырвав три волоса из усов царя подземного мира, герой эпоса Борæ обмотал ими рукоять меча в неравном сражении с великанами и стал втрое сильнее. Болатбæрзæю, его брату, попавшему в схватке с врагами в трудное положение, ласточка принесла волос из косы невесты, и тот, обмотав им мизинец, одержал победу.

Таким образом, исследование культурных контекстов, культурной семантики и функций такого элемента природного кода традиционной народной культуры, как *волос (-ы)*, доказывает правоту мыслей академика С. М. Толстой [3, 72]. Ответы на вопросы по поводу того, как *волосы* вовлекаются в систему символов и обрядности, в каких символах находит выражение эта природная реалья, сохранились ли первичные символы, образы и аллегории, закрепленные в символах волос, в современном представлении людей, объясняют, почему одни из реалий фигурируют в культурных контекстах, а у других наблюдается отсутствие и культурных функций, и символических значений.

1. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995.
2. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
3. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2011.
4. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.
5. Кагаров Евг. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
6. Керлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994.
7. Балова И.М., Кремшюкалова М.Ч. Философские и нравственные концепты в русских и кабардинских поговорках. Нальчик, 2009.
8. Ирон æмбисæндтæ // Æрæмбырд сæ кодта 'мæ чынг сарæзта Гуыттыаты Хъ. Орджоникидзе, 1976. (на осет. яз.)
9. Кудаева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик, 2008.
10. Между нами, женщинами. 2016. № 9, июль.
11. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
12. Вежбицкая А. Язык, культура, познание. М., 1996.
13. Осетинская этнографическая энциклопедия / Гл. ред. Л.А. Чибиров. Владикавказ, 2013.
14. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л., 1958. Т. I; Л., 1973. Т. II; Л., 1989. Т. IV.
15. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л., 1949. Т. I.
16. Ирон-уырыссаг дзырдурат / Науч. ред. Т.А. Гуриев. Дзæуджыхъæу, 2004.
17. Зантария Д. Собрание. Судьба Чу-Якуба. Сухум, 2013.
18. Хакуашева М.А. Признак инициации в адыгском фольклоре // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 2000. Вып. 3.
19. Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
20. Тайны XX века. 2015. №44.
21. Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000.
22. Дбар С.А. Обряды и обычаи детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX вв.). Сухум, 2000.
23. Абхазоведение. Этнология. Сухум, 2007. Вып. IV.
24. Соловьева Л.Т. Обычаи и обряды грузин, связанные с рождением и воспитанием детей (вторая половина XIX – начало XX вв.). Автореф. ... дисс. канд. ист. наук. М., 1982.
25. Бесаева Т.З. Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX – начало XX вв.). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1976.
26. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
27. Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974.
28. Мусукаев А.И., Першиц А.И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992.
29. Абдурахманов А.М. Научные искания разных лет. Махачкала, 2010.

30. Абаева Ф.О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). Владикавказ, 2013.
31. Икскуль В.Я. Святой Илья горы Тбау. Владикавказ, 1993.
32. Губаева С.С. Путь в зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // Среднеазиатский этнографический сборник. 2001. Вып. IV.
33. Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: Традиции и новации. М., 1982.
34. [Без автора] Измаил Алиев, князь мангатовских нагайцов (Отрывок письма из Прочно-Окопской крепости) // Московский телеграф. 1829. Ч. 27. № 12.
35. Ярлыкапов А.А. Похоронно-поминальный обряд степных ногайцев в прошлом и настоящем (XIX – 80-е годы XX века) // Среднеазиатский этнографический сборник. 2001. Вып. IV.
36. Этнология абхазов / Отв. ред. Ю.Г. Аргун. Сухум, 2003.
37. Миллер В.Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Т. ССХХII, август.
38. Толстой В.С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.
39. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009.
40. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
41. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвал, 1984.
42. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа, 2012.
43. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
44. Бесолова Е.Б., Чибиров Л.А. Об обрядах и обычаях, связанных с бычьей шкурой // Европейский журнал социальных наук. М., 2013. №10 (37). Т. 2. С. 300-305.
45. Бесолова Е.Б. Об общекавказском субстрате в обрядово-фольклорной жизни северокавказских народов // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7(46). С. 64-77.
46. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. М., 1998.
47. Кирло Х. Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории. М., 2010.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОСЕТИНСКОГО СТОЛА

ФЫНГ / ФИНГÆ

Ф. М. Таказов

Методология выявления мифологических семантем в их древнейшей версии предписывает очистить их от более поздних временных наслоений. Таким наслоениям поздних мотивировок подверглась и мифологическая семантика традиционного осетинского трехногого низкого столика – фынг. Трехногий фынг, тесно связанный с религиозно-мифологическими воззрениями осетин о мироздании, был широко распространен в народном быту до начала XX в. Сакральность фынга была перенесена на заменивший его четырехногий большой прямоугольный / квадратный стол. Со временем семантика трех ножек фынга стала переосмысливаться и постепенно оказалась сведена к утилитарным функциям, согласно которым трехноготь обеспечивала столику наибольшую устойчивость. Однако нельзя отделять форму фынга от ритуально-престижных трапез. Семиотический анализ фынга моделирует его место в религиозно-мифологической картине мира осетин. Трехногий стол / фынг имел разные формы – круглую, треугольную, овальную, и все они символизируют Модель мира. Формы трехногого фынга тождественны традиционным ритуальным осетинским пирогам, имеющим также круглую, треугольную и овальную формы. С помощью ритуальной трапезы за трехногим столиком осуществлялось своеобразное моделирование творения мира.

Ключевые слова: мифология, семиология, этнография, ритуально-престижная трапеза, трехногий стол, фынг, Модель мира, Мировая гора, ритуал.

The methodology for identifying mythological semantemes in their ancient version requires peeling off the layers brought about over time. Mythological semantics of the traditional Ossetian three-legged low table – fying – was also subjected to such layering of later motivations. Three-legged fying, closely associated with Ossetian's religious and mythological views on the universe, was widespread in the people's life till the beginning of the XX century. Sacredness of fying was endowed to four-legged big rectangular / square table which replaced it. In the course of time semantics of three legs of fying was reconsidered and, eventually, was reduced to the utilitarian functions, according to which the three-legged design of fying provided it the greatest stability. However, the form of fying cannot be separated from prestigious ritual meals. The semiotic analysis of fying simulates its place in the religious and mythological picture of the World of Ossetians. Three-legged table fying had different shapes – round, triangular, oval, and they all represent the Model of the World. Forms of three-legged fying are identical to the traditional ritual Ossetian pies, also having a circular, triangular and oval shape. Peculiar modeling of the world creation was carried with the help of a ritual meal at the three-legged table.

Keywords: mythology, semiology, ethnography, ritual prestigious meal, three-legged table, Fying, Model of the world, the World Mountain, ritual.

Методология выявления мифологических семантем в их древнейшей версии предписывает очистить их от временных наслоений – более поздних мотивировок, характеристик, «этических абстракций» [1, 120]. Таким наслоениям поздних мотивировок подверглась и мифологическая семантика традиционного трехногого низкого столика – фынг.

В традиционной культуре осетин трехногий стол фынг / фингæ занимает особое место. К фынг осетины относились с таким же пиететом, как и к надочажной цепи (рæхыс). Один из первых осетинских этнографов Савва Кокиев еще в конце XIX в. отмечал важную роль фынга в жизни осетина, который он чтит в высшей степени, и при еде воспрещаются всякие непри-

стойные разговоры и действия; оскорбления *фынга* хозяин никому не прощает, его именем проклинаят, а также божится [2, 82].

В сознании осетин трехногий *фынг* ассоциируется с пищей. Потому и сегодня, когда вместо трехногого стола в быту стали использовать обычные четырехногие столы, термин *фынг* применяют только к накрытому пищей столу. Стол без пищи осетины называют заимствованным из русского языка словом *стол*. Если на тот же стол, который использовался, к примеру, для работы, ставят пищу, то называют уже не *стол*, а *фынг*, и приглашают, соответственно, не к *столу*, а к *фынгу*.

Аналогичные осетинскому *фынгу* невысокие (ок. 50-60 см) круглые трехногие столы имелись и у некоторых других кавказских народов. У балкарцев и карачаевцев такой стол называется *тепси* ('трехногий круглый столик' 'еда, пища') [3, 622]. Название неотделимо от карачаево-балкарского *тепшек* – 'блюде, тарелочка' [3, 622], хотя по форме образования близко грузинскому *тэпши* – 'тарелка' [4, 710], заимствованному, скорее всего, из балкарского языка. В кабардинском этот предмет именуется *анэ* (букв. 'мать') [5, 23]. Абазинны свой трехногий стол называют *айшва*, *айша*. Примечателен тот факт, что у всех перечисленных народов трехногий стол ассоциируется с пищей, о чем свидетельствует абазинская поговорка «*Айшва шIацIакI-гъи йкъвмызтын гъвыпI*» – «Если на столе нет ни куса, то это не стол, а доска» [6, 48]. Ее смысл тождествен значению поговорки в отношении накрытого пищей стола у других народов.

За пределами Кавказа низкий круглый трехногий столик, называемый *санда*, был распространен у якутов.

Название осетинского трехногого стола *фынг* / *финга* В.И. Абаев возводит к старосетинскому (иранскому) слову, считая его родственным старославянскому *пнь* и русскому *пень*, хотя и предполагает заимствование греческого *πίναξ* 'доска', 'блюдо', к которому примыкает и персидское *ping*, *ringān* 'чаша' [7, 498].

Косвенным подтверждением связи слова *фынг* с греческим *πίναξ*, возможно, является упоминание в V в. до н.э. трехногого стола древнегреческим писателем и историком Ксенофонтом в сочинении «Анабасис Кира»: «Когда собрались на пир самые знатные из находившихся налицо фракийцев, эллинские стратеги и лохаги, а также бывшие там в то время посольства из городов, приступили к обеду, усевшись в круг. Затем для каждого из обедавших внесли по столу на трех ножках» [8, 218]. Сообщение Ксенофонта свидетельствует об использовании трехногого стола с древних времен. Образцы трехногих столов, подобных осетинским, обнаружены в скифских курганах как на Кавказе [9, 198-204; 10, 171], так и на Алтае [11, 84-86].

Наиболее древний *фынг*, по мнению В.А. Кузнецова, происходит с территории Северного Кавказа и найден в скифском кургане VI-V вв. до н.э. у с. Нартан близ Нальчика. Другой древний *фынг* изображен в красочной росписи склепа Анфестерия (I в. н.э.) на горе Митридат в Керчи [12, 158]. Преемственность скифских *фынгов* прослеживается и с предметами, обнаруженными на территории Северной Осетии в аланских катакомбных могильниках в с. Архон (VII-IX вв.) [13, 20], Галиат (VIII в.) [14, 115].

В этнографии осетин были известны три вида трехногих *фынгов*: круглый, треугольный и овальный. Безусловно, перечисленные виды также имели различные модификации. Поверхность одних столиков, наиболее распространенных в последнее столетие в Осетии, делалась ровной, у других делались бортики по всей окружности столешницы.

У осетин встречались и низкие круглые столики на четырех ножках, аналогичные найденным и в скифских курганах [11, 84-86]. Четырехногие *фынги* могли отличаться как по семантике, так и утилитарному предназначению. Однако обращает на себя внимание тот факт, что *фынг* у осетин ассоциировался только с тремя ножками, о чем свидетельствует часто употребляемая поговорка «*Фынг артае къахыл лаууы*» –

«Фынг (столик) на трех ножках стоит» [15, 115]. Четырехногий же столик в афористических выражениях осетин никак не упоминается. Сравнивая трех- и четырехногий столики, известный осетинский этнограф В.С. Уарзиати считал круглый трехногий стол исходным типом, с учетом их общей морфологической черты – малый размер и низкие ножки [16, 9].

Трехногость фынга исследователи, как правило, объясняют его устойчивостью. «Именно три точки опоры дают достаточно прочное положение и физическую стабильность», – отмечал Уарзиати [16, 9]. Действительно, три точки опоры придают столу физическую стабильность, однако сомнительна при этом горизонтальность положения поверхности стола, с которого не скатывалась пища или не опрокидывалась посуда. В любом случае, для придания поверхности стола горизонтального положения при неровности пола (земли) необходимо провести те же действия, что и при стабилизации четырехногого стола. Кроме того, лучшая устойчивость трехногого стола предполагала бы более широкое его распространение.

Шаткость утверждения бытования трехногого стола по причине большей устойчивости подтверждает и народная этимология, истолковывая предпочтительность таких столов требованиями этикета. Так, например, А. Шауей наличие у кабардинцев трехногого столика *анэ* объясняет тем, что «сидеть за таким столиком развалившись, было невозможно, а облокотиться на него невозможно даже при желании, потому что столик был трехногий и грозил опрокинуться. Потому место трапезы дисциплинировало, не позволяя пить лишнее, сохраняя прямой осанку» [17].

Безусловно, наиболее ярко традиционный этикет горских народов проявляется за столом. Считалось, сущность человека проявлялась в трудностях, а также за столом: этикет стола был настолько регламентирован с момента, как человек садился, до момента, как вставал, что любая деталь приобретала смысл и требовала от участника застолья не только строгого соблю-

дения застольного этикета, но и собранности и, в какой-то степени, волевых качеств. Значение фынга как испытательного «полигона» наглядно демонстрирует осетинская пословица: «*Ладжы фандагыл аема фынгыл базондзынае*» – «Человека узнаешь (испытываешь) в пути и за фынгом (столом)» [15, 120].

Однако интерпретация трехногости фынга с таких позиций не может объяснить его сакральные функции в жизни осетин, на которые указывают все исследователи. Так, В. А. Кузнецов отмечает, что социальная нагрузка фынга «не сводится к чисто утилитарным функциям: «фынг» явно несет сакральные функции, связанные как с отношением осетин к пище, так и к самому «фынгу»» [12, 156]. Мнение Кузнецова поддерживают археологи А.А. Цуциев [18, 229] и А.А. Туаллагов [19, 102-105], занимавшиеся исследованием этого вопроса.

Анализируя ритуально престижное место трехногого столика, исследователь осетинского этикета А.Х. Хадикова отмечает, что «стол, за которым принимали пищу, имел культовое значение в традиционном сознании многих народов мира. В какой-то мере фынг был показателем социальной престижности: детям, подросткам, социально недееспособным людям еда на фынге не подавалась. Неизменной обязанностью любого осетина считалось предложить еду всякому, кто в ней нуждался – будь то изгой, отверженный или убогий, но в этом случае перед пришедшим никогда не выставлялся ритуальный столик фынг, трапеза на котором подчинялась строгим предписаниям этикета» [20, 4].

Трапеза воспринималась не только как действие, направленное на удовлетворение потребности тела в пище, но и как сакральное действие, равнозначное принесению жертвы Богу / духам. Поэтому стол / фынг, на котором происходило «жертвоприношение», воспринимался у многих народов как алтарь: у осетин – *кувандон*, у русских – церковный престол и т.д. Так, например, в русских поверьях утверждается, что «стол – то же, что в алтаре престол» [21, 224].

Восприятие принятия пищи как священнодействия сохраняется у осетин по настоящее время. Осетин не притрагивался к пище без молитвы. В настоящее время наиболее наглядно эта традиция просматривается во время коллективных застолий на свадьбе, за поминальным столом и любых других случаях. При этом поведение осетина во время трапезы за обычным столом / фынгом аналогично таковому во время трапезы на кувандоне. В отличие от церковных молитвословий, произносимых, к примеру, в какой-либо христианский праздник, во время традиционных ритуальных действий у осетин все молитвословия произносятся за столом / фынгом. Таким образом, сам собой напрашивается вывод, что для осетина *пища* и *фынг* составляют одно целое, а ритуальная трапеза содержит религиозный аспект. Соответственно, место, на котором размещена трапеза, превращается в священный алтарь, тождественный кувандону.

Неразрывная связь пищи и фынга просматривается и в похоронных обрядах осетин. После похорон осетины и по сегодняшний день устраивают поминальную трапезу. При этом всю приготовленную еду, перед тем, как положить ее на стол-фынг, посвящают покойному. Но помимо пищи покойному посвящали и сам фынг. Если в древние времена посвященный фынг, согласно археологическим находкам, клали в могилу с покойником, то в XIX в. данный обычай редуцировался и, соответственно, проводился только обряд посвящения фынга усопшему. После обряда посвящения покойному фынг считался его собственностью, и его не могли ни продать, ни отдать. К дню Новогодних годовых поминок (*Ног азы афæдзы хист*) осетины специально заказывали и приобретали для посвящения фынг [22, 89-90].

Сакральность фынга отразилась на благоговейном к нему отношении, о чем свидетельствуют фразеологизмы, часто употребляемые при любом застолье: «*Табу фынджы фарнаен*» – «*Хвала (почтение) фарну (обилию) фынга*»; «*Фынджы фарн бирæ уæд, фынг бахатыр кæнæд*» – «*Пусть обилен*

будет фарн фынга, да простит (мне, нас) фынг» [15, 119].

Однако для сакральности трапезы и фынга огромное значение имеет и сама форма фынга, на которую обратил внимание В.С. Уарзиати, отметивший, что основная масса фынгов «имеет круглую форму столешницы и три растопыренные для большего упора ножки. Иногда, на традиционных образцах, особенно больших размеров, три ножки бывают соединены между собой Т-образной связкой, точеной как и ножки. Симметрично расположенные ножки образуют условную проекцию равнобедренного треугольника. Иначе говоря, две геометрические фигуры, круг и вписанный в него треугольник, находятся во взаимосвязи, создавая элемент стихийной геометризации....Этот принцип геометризации, соединявший реальное и мифологическое начало, был универсалией, характерной для многих народов мира с глубокой древности. Числа и геометрические тела и фигуры, такие как сфера, круг, квадрат и другие, никогда не были достоянием одной лишь математики. В них выражалась мировая гармония, и они имели определенные магические и нравственные значения» [16, 32].

Анализируя символику чисел, Уарзиати квалифицирует число три как совершенное число. Выражением высшего совершенства, единства бесконечности и законченности исследователь считает круг. Он связывает число три непосредственно с треугольником: «Во многих мифопоэтических системах регулярный треугольник символизирует семантическую нагрузку своего числа, а также плодоносящую силу земли, обеспеченность, физическое совершенство, троицу, три космические зоны. Треугольная форма, как и само числительное три были очень популярны в традиционном быту, языке, фольклоре осетин и их предков. Число четыре в геометрической символике определяется квадратом или вообще четырехугольником, с образом идеально устойчивой структуры, статистической целостности, соединяющей в себе основные параметры гармонии» [16, 32].

Действительно, сочетание геометрических символов в фынге представляет собой модель Мира. Три ножки фынга символизируют три мира: верхний, средний и нижний. Подобную же символика содержится и в трехногости коня Уастырджи. Трехногость коня – это трехуровневость мира. Сам же конь – ось, соединяющая все три мира [23, 96], подобно тому как круг фынга соединяет три ножки – три мира.

Круг в религиозно-мифологических воззрениях осетин символизирует самого Бога, одновременно выступающего как Ось мира. Круглая форма характерна и для ритуальных осетинских пирогов. Тесная связь фынга с ритуальной пищей предполагает и тождественность формы пирогов и фынга.

Как известно, ритуальные пироги осетин употребительны в трех формах: круглые (*чъиритæ / къеретæ, кæрдзынтæ / кæрдзынтæ*), треугольные (*æртæдзыхонтæ / сæфсæттæ*) и овальные (*гуылтæ / хъæбунтæ*) [24, 120]. При этом круглые всегда посвящали Богу, треугольные – зэдам (*зæдтæ / изæдтæ*), а овальные – дуагам (*дауджытæ / идаугутæ*). Соответственно, символика форм пирогов была перенесена и на формы фынга.

Трехногие фынги треугольной формы, наряду с круглыми, были употребительны в быту осетин до недавнего времени. Фынги овальной формы вышли из употребления в начале XX в., чему способствовали изменения социально-бытовых условий в связи с переселением на равнину, а также влияние христианства и мусульманства, потеснивших в религиозном сознании осетин образы дуагов. Если в некоторых местах Осетии в определенные праздники до настоящего времени продолжают готовить все три формы пирогов (круглые, треугольные,

овальные), то традиционный овальный трехногий стол окончательно исчез как из ритуально-престижных трапез, так и из быта. Однако доказательством бытования у осетин овальной формы, наряду с круглой и треугольной, служат археологические находки как на территории Северной Осетии в даргавском катакомбном могильнике [25, 75], так и на территории Алтая в скифских захоронениях [11, 84-86].

Таким образом, резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод о неразрывной связи пищи (трапезы) и стола-фынга, символизирующей священнодействие во время принесения жертвы. Независимо от формы (круглой, треугольной, овальной), трехногость фынга моделирует три уровня мира: верхний, средний и нижний. Верхняя круглая / треугольная / овальная часть, соединяющая три ножки, символизирует Бога / зэда / дуага, выступая как Ось мира. Следовательно, в семантике фынга проявляется не столько утилитарная функция, сколько отражается Модель мира, которую, согласно религиозно-мифологическим воззрениям осетин, необходимо было воспроизводить для того, чтобы не допустить ее разрушения. С помощью ритуальной трапезы за трехногим столиком осуществлялось своеобразное моделирование творения мира [26, 563], подобно тому, как каждый кузнец обязан был сделать лишний удар по наковальне, благодаря чему восстанавливались истончавшиеся цепи, которыми был привязан к Луне демоническое существо Артауз [27, 1274], или подобно тому, как скифы, соорудив из хвороста курган и водружив наверху своего сооружения меч, моделировали Мировую гору, а затем, через ритуал поджигания, воспроизводили акт творения мира [28, 117-130].

1. Мамиева И. В. Архетип сказителя в осетинском эпосе «Нарты» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 8-1 (38). С. 119-121.

2. Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии. М., 1885. Вып. 1.

3. Русско-карачаево-балкарский словарь. М., 1965.

4. *Торотадзе А. Г.* Краткий русско-грузинский словарь. Тбилиси, 1969.
5. *Апажев М. Л., Коков Дж. Н.* Кабардино-черкесско-русский словарь. Нальчик, 2008.
6. *Абазинско-русский словарь.* М., 1967.
7. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
8. *Ксенофонт.* Анабасис Кира. М., 1910.
9. *Рунич А. П.* Катакомбы Рим-горы // Советская археология. 1970. № 2. С. 198-210.
10. *Рунич А. П.* Скальные захоронения в окрестностях г. Кисловодска // Советская археология. 1971. № 2. С. 171.
11. *Руденко С. И.* Культура населения горного Алтая в скифское время. М., 1953.
12. *Кузнецов В. А.* Алано-осетинские этюды. Владикавказ, 1993.
13. *Пчелина Е. Г.* Ossetika. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013.
14. *Крупнов Е. И.* Галиатский могильник как источник по истории алан-оссов // Вестник древней истории. 1938. № 2. С. 113-122.
15. *Ирон æмбисæндтæ (Осетинские пословицы и поговорки) / Сост. К. Ц. Гутиев.* Орджоникидзе, 1976. (на осет. яз.).
16. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
17. *Шауей А.* Секрет долголетия адыгов // Информационный портал Фонда черкесской культуры «Адыги» им. Ю. Х. Калмыкова [электронный ресурс]. URL: <http://fond-adygi.ru/page/sekret-dolgoletija-adygov>
18. *Цуциев А. А.* Погребальная обрядность сарматов, алан и осетин: археолого-этнографические параллели // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы: Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. С. 198-222.
19. *Туаллагов А. А.* О происхождении осетинского столика фынг // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. 2015. № 3. С. 102-105.
20. *Хадикова А. Х.* Осетинский этикет. Владикавказ, 2006.
21. *Топорков А. Л.* Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 223-243.
22. *Габуева О. А.* Крестьянские промыслы осетин во второй половине XIX – начале XX в. М., 1977.
23. *Таказов Ф. М.* Мифологические архетипы Модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014.
24. *Газданова В. С.* Традиционная культура осетин. Владикавказ, 2006.
25. *Цуциев А. А.* Находка двух столиков-блюдов из даргавского катакомбного могильника // Античный цивилизация и варварский мир: Материалы 8-го археологического семинара (Краснодар, 13-15 июня 2001 г.). Краснодар, 2002. С. 74-77.
26. *Таказов Ф. М.* Творение мира в осетинской мифологии // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5 [электронный журнал]. URL: http://elibrary.ru/download/elibrary_22566976_38805825.pdf
27. *Таказов Ф. М., Кусаева З. К.* Образ Артауза в религиозно-мифологических воззрениях осетин // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6 [электронный журнал]. URL: http://elibrary.ru/download/elibrary_22878567_47539956.pdf
28. *Таказов Ф. М.* Пережитки погребального обряда скифов в нартовском эпосе осетин // Вопросы литературы и фольклора. 2010. № 4. С. 117-130.

ИСТОЧНИКИ

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕВЕРО-ОСЕТИНСКОЙ КОМИССИИ ПО ДЕЛАМ БЫВШИХ КРАСНОГВАРДЕЙЦЕВ И КРАСНЫХ ПАРТИЗАН

(1924-1935 гг.)*

С. А. Хубулова

Подборка документов посвящена малоизученной в отечественной историографии теме и является своеобразным откликом на имеющуюся потребность освещения некоторых вопросов, связанных с последствиями революции и гражданской войны для российского общества. Впервые представлены документы, связанные с деятельностью Комиссии по делам бывших красных партизан и красногвардейцев, которая выполняла не только функции органа социальной защиты бывших комбатантов революции, но и отслеживала их умонастроения, послевоенную общественную и личную жизнь, давая или лишая их права на карьерный рост, пенсии, бесплатное медицинское обслуживание. Отложившиеся документы позволяют проследить общие тенденции социальной адаптации бывших красных партизан, отношение к ним властей.

Ключевые слова: партизаны, льготы, социальная политика, анкета, социальный лифт.

The selection of documents is related to the subject insufficiently studied in Russian historiography, and presents a response to an existing need to study the effects the Revolution and the civil war made on the Russian society. For the first time the documents concerning the Former Red Partisans and Red Guards Commission activities are presented. The Commission functioned not only as a social security institution for former combatants of the Revolution, but was tracking their mindset, post-war public and private life, giving or denying them the right to career development, pension, free medical care. Holdover documents allow tracing the general trends of social adaptation of former red partisans and the authorities' attitude to them.

Keywords: partisans, privileges, social policy, questionnaire, social lift.

В этом году исполняется 100 лет со времени драматических событий, связанных с двумя русскими революциями – февральской и октябрьской 1917 года. Они стали тем поворотным пунктом, который изменил не только ход российской, но и мировой истории.

По настоящее время не утихают споры о причинах и последствиях революций 1917 г. для судеб России. На современном этапе именно история революции и гражданской войны оказалась в эпицентре политической борьбы, что не может не оказывать негативного влияния на степень и

уровень ее научной разработки. Происходящие в последние десятилетия трансформации в социально-экономической и политической сферах жизни России вызвали к жизни в историческом сообществе интерес к подобному рода явлениям начала XX века.

Среди разнообразия вопросов, получивших новое звучание, можно выделить партизанское движение. Нельзя сказать, что партизанское движение не являлось объектом изучения советских историков. О феномене этого явления написано большое количество книг, издан ряд документальных сборников. В 1920-1930-е гг. многие

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект а/м 16-21-13001.

руководители и рядовые бойцы партизанских отрядов писали свои воспоминания, которые пополняли фонды архивов и музеев. Надо заметить, что именно в эти годы благодаря воспоминаниям создавалась релевантная источниковая база. Однако послевоенная жизнь красных партизан изучена гораздо хуже, например, взаимоотношения власти и бывших красных партизан на этапе строительства нового общества, нуждаются в новом прочтении. Тем более что в мирных условиях у них появился новый социальный статус, они приспособивались к новой реальности, в которой не всегда находили себя [1].

Публикуемая подборка документов проливает свет на малоизученный аспект социальной политики большевиков, призванной в определенной мере поддержать своих сторонников путем предоставления льгот.

Как известно, партизанское движение в Осетии было организовано для борьбы с деникинскими войсками, которые стремительно захватывали территорию региона [2, 19]. Вместе с крестьянскими и рабочими выступлениями партизанское движение стало важной частью антиденикинской борьбы.

Центром противодействия стали села Дигорского ущелья. Во главе партизанского движения стояли Д. Тогоев, Г. Арсагов и другие. Только в начале весны 1919 г. в партизанских отрядах насчитывалось свыше 500 человек.

Партизанскому движению Терской области были присущи некоторые особенности. Прежде всего, на нем сказывались различия в социально-экономическом положении национального крестьянства и казачества, что определяло политические предпочтения и поведение. Наиболее революционной частью стало дигорское крестьянство, что было связано с мощной прослойкой интеллигенции, создавшей партию «Кермен», придерживающуюся левых взглядов.

Весной 1919 г. на территории Северной Осетии и в казачьих районах действовало уже свыше 800 партизан, которые объединялись в отряды, разные по численности, боеспособности. Отличительной особен-

ностью партизанского движения в Терской области, и в Северной Осетии, был его размах и организованность, использование не столько отрядных, но и очагово-территориальных форм организации. Это было связано с тем, что партизанское движение развивалось под сильным влиянием большевиков и местных пробольшевистских организаций.

Наращение антиденикинского движения в конце 1919 г. привело к сплочению революционных сил во всех районах региона. Приближение отрядов Красной армии к границам Терской области дало возможность партизанским отрядам Северной Осетии осуществить контакты с командованием и вести организованную борьбу. Тем более что во всех населенных пунктах Северной Осетии действовали отряды «красных» партизан. По-прежнему крупным центром борьбы являлось Дигорское ущелье. Но наряду с ним в Алагирском ущелье действовали отряды К. Бутаева, Г. Баракова, в Моздокском отделе активизировался отряд И. Ломако, которому удалось захватить комендатуру и освободить плененных коммунистов. В начале марта 1920 г. все партизанские отряды Северной Осетии были объединены в следующие подразделения: Дигорский (Д. Тогоев), Левобережный (А. Ботоев), Правобережный (Х. Псхациев), затем их включили в Терскую областную группу красных повстанческих войск Н. Ф. Гикало. Партизанские отряды к приходу Красной армии приступили к восстановлению советской власти.

После победоносного завершения войны большевики должны были укреплять свою социальную базу посредством разного рода льгот. Среди прочих общественных организаций, контролируемых партийными структурами, в начале 1920-х гг. появляется Всероссийский комитет помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне (Всерокомпом). На местах оформляются его дочерние организации, которые называются партизанскими комиссиями.

Деятельность комитетов регулировалась постановлением ВЦИК и СНК РСФСР «О передаче дела помощи демобилизованным в ведение Всероссийского комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне» от 22 декабря 1924 г. В соответствии с Уставом комитета на местах были созданы его отделения с конкретными функциями. Одной из основных задач, например, Северо-Кавказской краевой партизанской комиссии, в которую входила также и Северо-Осетинская, стало выявление людей, которые реально принимали участие на стороне красных в ходе установления советской власти. Комиссия помощи бывшим красным партизанам при Северо-Осетинском областном исполкоме была создана 12 марта 1926 г.

В соответствии с инструкцией, партизаном признавался тот, кто добровольно вступил в отряд большевистской ориентации до организации регулярных частей. Эта дата в каждом регионе устанавливалась на основе данных Истпарта. В первые годы претенденты на партизанские документы писали пространные автобиографии с упоминанием имен командиров и однополчан, описанием боевых эпизодов, которые могли остаться в памяти у многих [3]. Источники этого периода наиболее информативны, однако они численно уступают фондам комиссий 1930-1935 гг.

30 марта 1930 г. произошли структурные изменения в партизанских общественных организациях. На базе Всероссийского комитета помощи инвалидам войны, демобилизованным красноармейцам было оформлено Всероссийское общество помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц погибших на войне и семьям, призванных в РККА при Народном Комиссариате социального обеспечения РСФСР (Всерообпом). На Общество возлагались задачи существенного расширения количества членов; а первичные ячейки должны были заниматься популяризацией целей Общества, привлечением к активной помощи местного населения;

участвовать в регулярном обследовании материального положения семей бывших красных партизан. Высшим органом местной ячейки было общее собрание, на котором принимались все важные документы. Текущей работой занималось бюро из 3-6 человек. Постановлением ЦИК СОАО от 19.05.1930 г. при всех рай- и горисполкомах были созданы «Комиссии по проверке бывших красных партизан и красногвардейцев».

С 1931 г. проводились ежегодные чистки списков. Выдача партизанского удостоверения проходила в условиях строгого соблюдения всех требований. Причиной отказа могли стать сомнения в фактах революционной биографии, отклонение от генеральной линии партии в вопросах хозяйственной деятельности, в быту. В рядах бывших красных партизан должны были оставаться только те, в чьих биографиях не было обнаружено ничегостораживающего.

Кроме того, именно от решения партизанской комиссии зависело материальное благосостояние и социальный статус бывших партизан.

Система льгот, предусмотренная декабрьским (1924 г.) постановлением ВЦИК, стала причиной популярности комиссий. Ветеранам предоставлялись преимущества при приеме на работу. Несмотря на небольшие возможности комиссии в условиях тотального безденежья, безработицы даже незначительные льготы были важны для семей бывших партизан.

25 ноября 1931 г. постановлением ЦИК СОАО были утверждены новые положения о центральной и местных (районных и городских) комиссиях по делам бывших красных партизан и красногвардейцев и наказ об их работе.

На комиссию было возложено непосредственное наблюдение и контроль за правильным проведением в жизнь всех приказов о льготах и преимуществах бывшим красным партизанам и красногвардейцам, рассмотрение заявлений граждан с просьбой об отнесении их к бывшим красным партизанам и красногвардейцам.

На основании постановлений СНК РСФСР от 28.09.1931 г. и ЦИК СОАО от 27.12.1931 г. с 01.02.1932 г. по 01.04.1932 г. проводилась перерегистрация всех бывших красных партизан и красногвардейцев и их семей с целью выявления лиц, неправильно пользующихся льготами и преимуществами.

Чтобы иметь право на льготы, нужно было доказать свое активное участие в революционной борьбе. Поэтому во всех анкетах и автобиографиях писавшие старались в самом выгодном свете представить свою деятельность, подкрепив для верности свидетельствами и рекомендациями известных большевиков. Красные партизаны, дававшие рекомендацию своему боевому товарищу, должны были указать, что сослуживец проявлял себя «активным борцом против деникинцев / грузинских меньшевиков», не забывали назвать должность, военные операции, в которых он себя проявил. При этом рекомендуемые ставились в известность, что за неправильную информацию их ожидает уголовное наказание по ст. 96 УК РСФСР.

Большим потрясением для партизана, чьи заслуги ставились под сомнение, становилось лишение избирательных прав и книжки красного партизана. Тем более что в инструкции по назначению льгот одной из причин отказа значился пункт 4: «лишенные в момент подачи заявления избирательных прав в независимости по какому признаку статьи Конституции (кулачество, живущие на нетрудовые доходы, служащие религиозных культов и т.д.) и служившие в красно-партизанских отрядах, а потом в белой армии...»

Лишение избирательных прав бывших комбатантов приводило к расколу внутреннего единства партизанского сообщества, вырывая из рядов тех членов, которые проявляли несогласие с политикой партии. Эта линия была продолжена и в ходе чисток, устраиваемых партизанскими комиссиями в 1926, 1930, 1932, 1933, 1935 гг. Все партизаны были поделены на несколько категорий, в результате членские билеты не выдавались: «лишенцам», преступникам,

осужденным по разным статьям, а также тем, кто состоял в антибольшевистских организациях, не имевших никакой связи и руководства со стороны партийных организаций.

Постановлением Президиума ЦИК СОАО от 29.11.1935 г. «Об отмене постановлений ЦИК и СНК СОАО» от 10.12.1931 г. 17.06.1935 г. «О помощи, льготах и преимуществах бывшим красным партизанам и красногвардейцам и семьям погибших красных партизан и красногвардейцев» центральная и местные комиссии по делам бывших красных партизан и красногвардейцев были упразднены, а оказание помощи им возложено на отделы социального обеспечения.

В 1935 г. правительство решило, что возложенные на нее задачи партизанская комиссия выполнила и нужно сворачивать ее деятельность. На самом деле причина крылась глубже. Красные партизаны оказались наиболее активной и организованной частью советского общества, которая открыто выражала свое несогласие со многими партийными решениями и таким образом представляла некоторую опасность режиму. Ожидания оказались неподкрепленными реальными делами, а это могло привести к социально-политическим и идейным конфликтам в советском обществе.

При отборе документов для публикации составитель руководствовался принципами историзма и объективности, позволяющими рассматривать каждый источник как продукт конкретной исторической эпохи, показать изучаемые вопросы в развитии, осветить разнообразные стороны действительности и их оценку авторами документов.

Археографическая обработка проведена в соответствии с нормативными требованиями к изданию исторических документов. Для обозначения вида документа использовалось, как правило, его самоназвание (докладная записка, справка, жалоба и т.д.), если же документ не имел названия, то заголовки документов давались составителями. Полностью сохранена сти-

листика и оригинальный язык. Редактирование документов проводилось ограниченно, чтобы максимально полно передать их особенности.

В разделах документы расположены в хронологическом или алфавитном порядке, нумерация документов сплошная. Часть документов публикуется с сокра-

щениями, т.к. были опущены малозначительные подробности. Случаи сокращений указаны отточиями. В текстах сохранены общепринятые сокращения и аббревиатура.

Легенды к документам содержат информацию о месте их хранения, подлинности, способе воспроизведения.

1. Деятельность комиссии по оказанию помощи бывшим красным партизанам Осетии. 1920-1930-е гг.: Сборник документов и материалов / Сост. С. А. Хубулова. Владикавказ, 2016.

2. Хубулова С. А. Участие населения Северной Осетии в гражданской войне: новые подходы // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2 [электронный журнал]. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=20962>

3. Морозова О. М. От сумы, от тюрьмы и от сумасшедшего дома: деятельность «партизанских комиссий» (1919-1935 гг.) // RELGA: Научно-культурологический журнал. 30.05.2010. № 7 (205) [электронный журнал] URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=2622&level1=main&level2=articles>

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

№ 1

ПОЛОЖЕНИЕ О ВСЕРОССИЙСКОМ КОМИТЕТЕ ПОМОЩИ ИНВАЛИДАМ ВОЙНЫ, БОЛЬНЫМ И РАНеныМ КРАСНОАРМЕЙЦАМ И СЕМЬЯМ ЛИЦ, ПОГИБШИХ НА ВОЙНЕ

22 декабря 1924 г., г. Москва

Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров Р. С. Ф. С. Р. постановляют:

В отмену Постановления Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета о Комитете помощи раненым и больным красноармейцам от 29 октября 1919 года (Собр. Узак., 1919, N 57, ст. 548) утвердить настоящее Положение о Всероссийском Комитете помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

I. Общие положения

1. Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне (Всерокомпом), имеет целью оказание помощи названным категориям лиц в деле их лечения, материального обеспечения и удовлетворения их культурных и политических запросов и потребностей. Свою работу, поскольку она выполняет деятельность соответствующих государственных органов (Народного Комиссариата Социального Обеспечения, Народного Комиссариата Здравоохранения, Революционного Военного Совета Союза С. С. Р. и др.),

Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, ведет по плану, согласованному с этими последними.

2. Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, состоит при Всероссийском Центральном Исполнительном Комитете и действует под общим руководством и контролем Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета.

3. Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, объединяет и возглавляет собой деятельность советской общественности в пределах Р. С. Ф. С. Р., направленной на помощь инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

4. Всероссийскому Комитету помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, присваивается гербовая печать с соответствующей надписью.

II. Задачи Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и их семьям

5. Для достижения своих целей (ст. 1) Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, выполняет следующие задачи:

а) привлекает широкие массы населения и общественные организации к делу материального обеспечения и улучшения быта инвалидов войны, больных и раненых красноармейцев и семей лиц, погибших на войне;

б) оказывает материальное и организационное содействие органам государственной власти (Народному Комиссариату Социального Обеспечения и Народному Комиссариату Здравоохранения), ведающим делом обеспечения вышеуказанных категорий лиц, а также оказывает в пределах предоставленных ему прав всемерную непосредственную помощь тем же лицам. Означенные в настоящем пункте содействие и помощь оказываются Всероссийским Комитетом помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, на началах, устанавливаемых особыми соглашениями с соответствующими государственными органами;

в) изучает практические и теоретические вопросы в области обеспечения инвалидов войны и оказания помощи больным и раненым красноармейцам;

г) выполняет иные задания, соответствующие целям Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, возлагаемые на него Всероссийским Центральным Исполнительным Комитетом и его Президиумом.

III. Права и льготы, предоставляемые Всероссийскому Комитету помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и возлагаемые на него обязанности

6. Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, пользуется, поскольку иное не указано в настоящем Положении, всеми преимуществами и льготами, предоставленными государственным учреждением, находящимся на государственном бюджете.

7. Всероссийскому Комитету помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, предоставляются права юридического лица.

8. Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, в отношении своего имущества и всех производимых им на основании настоящего Положения действий, освобождается от всякого рода налогов, сборов и пошлин как общегосударственных, так и местных, действующих в настоящее время и могущих быть установленными впредь, за исключением особого патентного сбора (акцизного).

<...>

10. Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, имеет право организовывать непосредственно и через свои местные органы, не испрашивая на то особого разрешения, сборы добровольных взносов как единовременных, так и периодических, для направления их на осуществление задачи помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

11. Всероссийскому Комитету помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, предоставляется право открывать, в целях обслуживания категорий лиц, поименованных в статье 1, по соглашению с заинтересованными ведомствами, различные учреждения, заведения и предприятия, не преследующие целей извлечения прибыли и без права передачи этих учреждений, заведений и предприятий третьим лицам.

12. Всероссийскому Комитету помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, предоставляется требовать от государственных учреждений, осуществляющих помощь инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, сведения о способе употребления и использования средств и имущества, полученного через Всероссийский Комитет помощи

инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

<...>

IV. Органы Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и их компетенция

18...Органами Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, являются:

а) в центре – Пленум и Президиум Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне;

б) на местах – комитеты помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, состоящие при центральных исполнительных комитетах автономных республик, входящих в состав Р.С. Ф. С.Р., и при областных и губернских исполнительных комитетах.

A. Центральные органы Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне

19. Пленум Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, образуется из представителей от Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета, Центрального Комитета Российской Коммунистической Партии (большевиков), Отдела по работе среди женщин Центрального Комитета Постоянно действующий третейский суд.

Пленум Всероссийского Комитета помощи дает общие директивы всем органам Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, рассматривает и утверждает отчеты, представленные Президиумом Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

20. Порядок привлечения представителей других учреждений и организаций, а также порядок и сроки созыва заседаний Пленума определяются регламентом, утверждаемым Пленумом Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

21. Пленум Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, избирает Президиум. Председатель и заместитель председателя его утверждаются Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета.

22. Президиум Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, во всех случаях представляет Всероссийский Комитет помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

23. Центральные органы Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, имеют местопребывание в городе Москве.

Б. Местные комитеты помощи

24. Местные комитеты помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, состоят при центральных исполнительных комитетах автономных республик Р.С. Ф. С.Р. и при областных и губернских исполнительных комитетах.

<...>

26. Местные комитеты состоят из пленумов и президиумов.

27. Пленумы местных комитетов состояются из представителей от соответствующих исполнительных комитетов и от местных комитетов Российской Коммунистической Партии, Коммунистического Союза Молодежи, отдела по работе среди женщин, военного ведомства, отдела социального обеспечения, отдела здравоохранения, профессионального совета, союза потребительских обществ, крестьянского комитета общественной взаимопомощи и производственно-потребительского объединения инвалидов...

<...>

V. Средства Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне

35. Средства Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и местных комитетов состояются из:

а) материальных и денежных пожертвований и взносов как периодических, так и единовременных;

б) доходов от распространения благотворительных марок, жетонов и т.п., от концертов, спектаклей, лекций и проч., устраиваемых Всероссийским Комитетом помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и местными комитетами в соответствии с действующими на этот предмет узаконениями.

Председатель
Всероссийского Центрального
Исполнительного Комитета

М. И. Калинин

Председатель
Совета Народных Комиссаров

А. И. Рыков

Секретарь
Всероссийского Центрального
Исполнительного Комитета

А. Киселев

Заверенная машинописная копия.

Автограф

ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.

Д. 785. Л. 1-4.

№ 2

**ДЕКРЕТ ВЦИК, СНК РСФСР
«ОБ ИЗМЕНЕНИИ ПРИМЕЧАНИЯ К СТ. 35 ПОЛОЖЕНИЯ О ВСЕРОССИЙСКОМ
КОМИТЕТЕ ПОМОЩИ ИНВАЛИДАМ ВОЙНЫ, БОЛЬНЫМ И РАНЕНЫМ
КРАСНОАРМЕЙЦАМ И СЕМЬЯМ ЛИЦ, ПОГИБШИХ НА ВОЙНЕ»**

30.11.1925 г., г. Москва

Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров Р. С. Ф. С.Р. постановляют:

Изложить примечание к ст. 35 Положения о Всероссийском Комитете помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне (Собр. Узак., 1925, N 3, ст. 21) следующим образом: «Примечание. Из доходов, получаемых местными комитетами, не входящими в пределы области или края, десять процентов поступают в кассу Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне; из доходов же местных

комитетов, входящих в пределы области или края, три процента отчисляются в фонд соответствующих областных или краевых комитетов на цели урегулирования в крае или области дела помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и семь процентов поступают в пользу Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне; остальные девяносто процентов оставляются в кассах местных комитетов.

Процент отчислений в пользу Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, от доходов, получаемых от распространения благотворительных марок, устанавливается особыми постановлениями Всероссийского Комитета помощи инвалидам войны, больным и раненым красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне».

Председатель
Всероссийского Центрального
Исполнительного Комитета

М. И. Калинин

Заместитель Председателя
Совета Народных Комиссаров

А. Лежава

Секретарь
Всероссийского Центрального
Исполнительного Комитета

А. Киселев

Заверенная машинописная копия.

Автограф

ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.

Д. 815. Л. 3-4.

№ 3

**ЗАЯВЛЕНИЕ БЫВШЕГО КРАСНОГО ПАРТИЗАНА ПЕНЬШИНОВА С. В КОМИССИЮ
БЫВШИХ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН И КРАСНОГВАРДЕЙЦЕВ
г. ВЛАДИКАВКАЗА**

21 февраля 1926 г., г. Владикавказ

Еще при первоначальной подаче заявления и анкеты для взятия на учет как красного партизана, я просил Комиссии оказать мне материальную поддержку, а также в получении какой-либо канцелярской должности.

По последней должности я начальник канцелярии, но уже три месяца нахожусь на учете на Бирже труда. Положение мое ужасное, не знаю, сколько еще продержусь. Жена тяжело заболела от голода.

Прошу еще раз Комиссию помочь с работой, по возможности выручить из беды.

Пеньшинов С. Л.

Рукопись. Подлинник. Автограф

ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.

Д. 944. Л. 1.

№ 4

**ПРОТОКОЛ ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПОМОЩИ КРАСНЫМ ПАРТИЗНАМ
ПРИ ВЛАДИКАВКАЗСКОМ ИСПОЛКОМЕ**

26 февраля 1926 г., г. Владикавказ

Слушали	Постановили
Заявление красного партизана тов. Печкина о выдаче ему пособия-помощи	Выдать тов. Печкину пособие в размере 3 руб.
То же Дудкина П. с просьбой о выдаче пособия	Выдать Дудкину П. пособие в размере 5 руб., как безработному, семейному
То же Дрожжинову Т.	Выдать пособие в размере 5 руб.
То же Манаевскому И. В.	Выдать тов. Манаевскому пособие в размере 3 руб., как семейному

Члены Комиссии

Попов
Фирсов
Кириенко

Рукопись. Подлинник. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 872. Л. 1.

№ 5

**ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ОБЛАСТНОЙ КОМИССИИ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН
С. КУЧИЕВА ПРЕДСЕДАТЕЛЮ СЕВЕРО-ОСЕТИНСКОГО ОБЛАСТНОГО ИСПОЛКОМА**

16 сентября 1926 г., г. Владикавказ

12 марта 1926 г. по протокольному постановлению облисполкома была образована из 5-ти человек областная комиссия по оказанию помощи красным партизанам, демобилизованным красногвардейцам в составе: Хугаева К., Кучиева С., Елбаева Дз., Тиджиева А., Кучиева С. под председательством последнего.

Комиссия приступила сейчас после организации своей работы, затем будут организованы окружные комиссии во всех пяти округах, им в самом скором времени будут даны директивы по организации работы на местах.

Областная комиссия связала свою работу с Осселькредсоюзом для организации из партизан и демобилизованных колхозов и артелей. Разработанная смета на суммы, необходимые для помощи красным партизанам и демобилизованным красноармейцам представлена в Край.

Всего взято на учет по области 272 человека красных партизан и 14 демобилизованных красноармейца. Одним словом со стороны областной комиссии были приняты все зависящие меры по организации учета красных партизан и демобилизованных красноармейцев Северной Осетии, но слабая активность большинства окружных комиссий затормозила все дело. В настоящее время приняты меры к оживлению дальнейшей работы округов.

Председатель областной комиссии

Кучиев

Машинопись. Копия.
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1073. Л. 13.

№ 6

ОБЯЗАТЕЛЬНОЕ ПОСТАНОВЛЕНИЕ СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО
КРАЕВОГО ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА

21 сентября 1926 г., г. Ростов-на-Дону

В целях своевременного и правильного осуществления на местах льгот, предоставленных законом демобилизованным красноармейцам, краснофлотцам и бывшим красным партизанам и в дополнение и развитие Краевого постановления по тому же предмету от 12 декабря 1925 г., опубликованного в газ. «Советский Юг», Крайисполком постановляет:

1. Все льготы и преимущества, установленные для демобилизованных красноармейцев и комсостава обязательным постановлением Крайисполкома от 12 декабря 1925 г., распространяются также на бывших красных партизан, принятых на учет комиссиями по оказанию помощи демобилизованным.

2. Все государственные, кооперативные общественные и частные учреждения, предприятия и организации бронируют не менее 5% общего количества имеющихся у них должностей служащих и рабочих для замещения таковых демобилизованными красноармейцами, краснофлотцами и бывшими красными партизанами, командирруемыми окружными/областными комиссиями помощи демобилизованным.

3. Перечисленные учреждения при сокращении штатов обязаны производить увольнение демобилизованных красноармейцев и красных партизан только в последнюю очередь.

4. Лица, виновные в нарушении настоящего постановления подвергаются дисциплинарной и уголовной ответственности или административному взысканию...

Зав. делопроизводством отдела

(подпись)

*Машинопись. Заверенная копия.**Автограф**ЦГА РСФСР-А. ФР. 44. Оп. 1.**Д. 1091. Л. 51.*

№ 7

ПРОТОКОЛ №1 ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ
ПО ПЕРЕСМОТРУ СПИСКОВ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ
С ФЕВРАЛЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ ПО 1920 Г.

30 октября 1926 г., г. Владикавказ

Присутствуют: Кучиев С., Туаев Г., Туаев Х., Мамсуров М., Губиев Н., Кесаев Ц., Кесаев К., Псхациев Х.-М., Халлаев Х., Гурдзибеев Л., Хугаев Т.

Председатель Кучиев С.

Повестка дня:

Пересмотр списков красных партизан по Северной Осетии.

Постановили: Красными партизанами считать тех товарищей, которые с момента революции 1917 г. и по 1920 г. включительно принимали активное участие с оружием в руках или непрерывно вели агитацию в массах, не щадя ни жизни, ни имущества.

Несмотря на перемену власти в Северной Осетии, не изменили интересам трудящихся. В твердом списке (так в документе. – С. Х.), как действительных красных партизан, считать товарищей, которых признала комиссия, точное оформление списков поручить подкомиссии в составе товарищей Кесаева К., Кучиева С., Елбаева Д., которые должны

закончить не позже 10 ноября с.г., после чего вызывать на подпись всех членов комиссии на предмет подписи и утверждения списков.

Председатель комиссии

Кучиев

Машинопись. Заверенная копия.

Автограф

ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.

Д. 1073. Л. 1.

№ 8

**ИЗ ПРОТОКОЛА ОБЩЕГО СОБРАНИЯ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН ГОРОДА ВЛАДИКАВКАЗА
СОВМЕСТНО С КОМИССИЕЙ Г. ВЛАДИКАВКАЗА ПО РАБОТЕ СРЕДИ ПАРТИЗАН
И ПРЕДСЕДАТЕЛЕМ КРАЕВОЙ КОМИССИИ ПОМОЩИ КРАСНЫМ ПАРТИЗАНАМ ТОВ. ЖЛОБА**

14 декабря 1926 г., г. Владикавказ

Присутствовало 200 человек красных партизан.

Президиум собрания: товарищи Суслин Кирилл, Дудкин и Киселев

Слушали: О положении красных партизан г. Владикавказа. Товарищами Суслиным и Поповым дается информация о положении красных партизан, о проделанной работе, о положении в организации красных партизан, об отпущенных кредитах, о перспективах дальнейшей работы.

О работе краевой организации информирует тов. Жлоба. Он обещает оказывать руководящую и материальную помощь.

Постановили: Ознакомившись с положением красных партизан г. Владикавказа, общее собрание красных партизан постановило:

1. Поручить комиссии при Окрисполкоме срочно приступить к проведению в жизнь всех имеющихся инструкций, указаний, положений и постановлений в отношении льгот и имущества для красных партизан.

2. Ввиду того, что в городе имеется много партизан, нуждающихся в материальной помощи, просить местный исполком и представителя Края тов. Жлоба об отпуске для красных партизан необходимых средств.

3. Поручить комиссии при Окрисполкоме срочно приступить в 2-недельный срок закончить пересмотр анкет неправильно зарегистрированных партизан на предмет их исключения и потом немедленно считать необходимым выдачу партизанам удостоверений с предоставлением для них льгот.

4. Просить представителя Края тов. Жлоба возбудить вопрос об отпуске для владикавказских красных партизан ссуды из отпущенной для Края ссуды в 84000, а также включить нас на предоставление ссуды из бедняцкого кредита.

Председатель собрания

(подпись)

Заверенная копия. Автограф

ЦГА РСО-А. ФР. 44 Оп. 1.

Д. 1079. Л. 1.

№ 9

СПИСОК КРАСНЫХ ПАРТИЗАН ПО ОКРУГАМ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ

20 декабря 1926 г., г. Владикавказ

Округ	Живых	Убитых
Дигорский	221	109
Правобережный	96	29
Алагиро-Ардонский	60	35
Дзауджикауский	87	34
Притеречный	18	15
Итого	482	222

*Машинопись. Копия.
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1092. Л. 2.*

№ 10

**ЗАЯВЛЕНИЕ БЫВШЕГО КРАСНОГО ПАРТИЗАНА КОТЕЛЬНИКОВА В. С.
В КОМИССИЮ ПО ОКАЗАНИЮ ПОМОЩИ БЫВШИМ КРАСНЫМ ПАРТИЗАНАМ
И КРАСНОГВАРДЕЙЦАМ**

28 февраля 1927 г., г. Владикавказ

Так как в настоящее время я нахожусь безработным (так в тексте. – С. Х.), имею на своем иждивении семью из трех нетрудоспособных, то нахожусь в тяжелом материальном положении. Нуждаюсь в денежной помощи и прошу оказать ее в размере 5-6 рублей.

Прошу не отказать в моей помощи, т.к. в скором времени мое материальное положение может оказаться невыносимым.

Котельников В. С.

*Рукопись. Подлинник. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 795. Л. 81.*

№ 11

**УДОСТОВЕРЕНИЕ, ВЫДАННОЕ БЫВШИМ КОМАНДУЮЩИМ ЧОН
ТЕРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ЕРМИЛОВЫМ, БЫВШЕМУ КРАСНОГВАРДЕЙЦУ
М. АТАБЕКОВУ**

2 марта 1927 г., г. Ростов-на-Дону

Сим удостоверяю, что Михаил Васильевич Атабеков в бытность мою командующим коммунистическими частями особого назначения Терской республики состоял у меня командиром разведки.

К исполнению служебных обязанностей и возложенных поручений относился добросовестно.

Показал себя исполнительным, честным и добросовестным бойцом, полностью отдавался делу.

Бывший командующий ЧОН Терской республики

Ермилов

*Машинописная копия. Автограф.
Печать
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 791. Л. 7.*

№ 12

ЗАЯВЛЕНИЕ БЫВШЕГО КРАСНОГО ПАРТИЗАНА С. ЛУКАШЕВА ОБ ОКАЗАНИИ
МАТЕРИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ

5 марта 1927 г., г. Владикавказ

Прошу Вашего распоряжения (Председатель Комиссии по оказанию помощи бывшим красным партизанам. – С. Х.) выдать мне пособие на прокормление моего семейства, т.к. я нахожусь безработным уже три месяца и не могу позволить себе даже 1 фунт хлеба.

Прошу удовлетворить мою просьбу, так дальше не на что существовать.

С. В. Лукашев

Рукопись. Подлинник. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 796. Л. 13.

№ 13

СПРАВКА-УДОСТОВЕРЕНИЕ БЫВШЕГО НАЧАЛЬНИКА ОТРЯДА
ИМ. ТЕРСКОГО НАРОДНОГО СОВЕТА Г. КАРСАНОВА БЫВШЕМУ КРАСНОГВАРДЕЙЦУ
БАЗАЛИНУ

7 апреля 1927 г., г. Владикавказ

Даю сию справку красноармейцу Е. Базалину в том, что он служил в Красной армии, роты прикрытия в отряде гаубичной батареи. Во время Прохладненского фронта (так в тексте. – С. Х.) был ранен в правую руку и доставлен в с. Заманкул вместе с другими ранеными. Во время перевозки их во Владикавказ был схвачен белогвардейским отрядом и приговорен к расстрелу. Благодаря своевременной помощи отряда Карсанова расстрел не состоялся. Было спасено 11 человек.

В чем подписуюсь

Г. Карсанов

Машинописная копия. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1021. Л. 7.

№ 14

ЗАЯВЛЕНИЕ БЫВШЕГО КРАСНОГО ПАРТИЗАНА БРАГА Г. О НЕПРАВОМЕРНОМ ИСКЛЮЧЕНИИ
ЕГО ИЗ СПИСКОВ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН

1 февраля 1928 г., г. Владикавказ

Я, бывший красногвардеец гражданской войны, с 1917 г. воевал против белобандитов.

Участвовал в отряде железнодорожного батальона бойцом по разоружению офицерской сотни. Осенью 1918 г. участвовал в августовских боях, в 1919 г. защищал город от банд Шкуро, которым были вытеснены и отступали в г. Тифлис. В это время я был бойцом бронепоезда и в отсутствие командира взял на себя командование. В общем все время активно защищал республику от врагов.

В настоящее время Комиссия исключила меня из рядов красногвардейцев в связи с тем, что я служил кузнецом в грузинской армии. Но мы же работали по поручению краевого подпольного комитета РКП (б), дабы подготовить восстание и разложить армию. Работали не по своему желанию. А потому считаю незаслуженным мое исключение и прошу восстановить в рядах красногвардейцев.

Брага Г. Д.

Рукопись. Подлинник. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 786. Л. 91.

№ 15

**ПОЛОЖЕНИЕ «ОБ ОБЕСПЕЧЕНИИ ПЕРСОНАЛЬНЫМИ ПЕНСИЯМИ ЛИЦ,
ИМЕЮЩИХ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАСЛУГИ ПЕРЕД РЕСПУБЛИКОЙ»**

21 мая 1928 г., г. Москва

**Раздел I. КРУГ ЛИЦ, ПОДЛЕЖАЩИХ ОБЕСПЕЧЕНИЮ ПЕРСОНАЛЬНЫМИ
ПЕНСИЯМИ И ПОСОБИЯМИ**

1. Персональная пенсия и пособие, в порядке настоящего Положения, могут быть назначаемы лицам, имеющим исключительные заслуги перед Республикой в области революционной деятельности, советского государственного строительства, военной и профессиональной деятельности, а также в области науки, искусства и техники.

2. В случае смерти указанных в статье 1 лиц, персональная пенсия может быть назначена находящимся на их иждивении в момент смерти нижеследующим нетрудоспособным членам семей названных лиц:

а) детям, а также братьям и сестрам до шестнадцатилетнего возраста;

б) нетрудоспособным родителям и супругам, отнесенным к первым трем группам инвалидности, а также трудоспособным супругам умершего пенсионера, занятым уходом за детьми его, не достигшими восьмилетнего возраста;

в) детям, братьям и сестрам, утратившим трудоспособность до достижения ими шестнадцатилетнего возраста, – независимо от возраста их.

Примечание. Учащимся детям, по особому в каждом отдельном случае постановлению Комиссии, срок получения пенсии может быть продлен до окончания ими учебного заведения.

К случаям смерти приравниваются случаи безвестного отсутствия.

Раздел II. ПОРЯДОК НАЗНАЧЕНИЯ ПЕРСОНАЛЬНЫХ ПЕНСИЙ

3. Для рассмотрения ходатайства о назначении персональных пенсий и единовременных пособий при Народном Комиссариате Социального Обеспечения Р.С. Ф. С.Р. образуется Комиссия по назначению персональных пенсий в составе: председателя – Народного Комиссара Социального Обеспечения или его заместителя и членов – представителей Народных Комиссариатов Финансов, Труда, Революционного Военного Совета Союза ССР и Всесоюзного Центрального Совета Профессиональных Союзов, персонально утверждаемая Советом Народных Комиссаров. Решения, принятые указанной комиссией, являются окончательными.

4. Ходатайства о назначении персональных пенсий возбуждаются соответствующими центральными органами, к ведению которых относится деятельность указанных в ст. 1 настоящего Положения лиц, а также советами народных комиссаров автономных республик и губернскими (краевыми, областными) исполнительными комитетами.

Раздел III. НОРМЫ ПЕРСОНАЛЬНЫХ ПЕНСИЙ И ЕДИНОВРЕМЕННЫХ ПОСОБИЙ

5. Размеры персональных пенсий определяются Комиссией в зависимости от характера заслуг, степени утраты трудоспособности, степени нуждаемости и количества подлежащих обеспечению членов семьи (ст. 2), но не свыше полуторного размера основной высшей ставки тарифа ответственных политических работников для соответствующей местности.

6. При наличии у пенсионера заработка, превышающего вместе с суммой персональной пенсии максимум, указанный в предыдущей статье, персональная пенсия может быть соответственно уменьшена.

7. Единовременное пособие выдается лишь при наличии исключительных обстоятельств (болезни, переезда из одной местности в другую и т.п.). Размер единовременно-

го пособия определяется Комиссией, в зависимости от характера заслуг, степени утраты трудоспособности, количества подлежащих обеспечению членов семьи (ст. 2), а также степени нуждаемости. Размер единовременного пособия не может, во всяком случае, превышать месячного высшего оклада персональной пенсии (ст. 5).

8. В случае смерти лица, получавшего персональную пенсию, семье умершего назначается пенсия: при одном нетрудоспособном – половина той пенсии, которую получал или мог бы получать умерший, при двух нетрудоспособных – две трети этой пенсии, при трех и более – полная пенсия.

9. Перемена места жительства пенсионера не влечет за собой изменения размера пенсии...

<...>

12. Выплата персональных пенсий и пособий производится ежемесячно через государственные трудовые сберегательные кассы Народного Комиссариата Финансов в местах, указываемых пенсионерами.

Председатель Всероссийского
Центрального Комитета

М. Калинин

Заместитель Председателя
Совета Народных Комиссаров

А. Смирнов

Заместитель Секретаря
Всероссийского Центрального
Исполнительного Комитета

Ян Полуян

*Типографский оттиск
Собрание узаконений. 1928. № 68.*

№ 16

**ЗАЯВЛЕНИЕ ШОСТАКОВА А. К. В КОМИССИЮ ПО ДЕЛАМ БЫВШИХ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН С
ПРОСЬБОЙ О ВОССТАНОВЛЕНИИ В ПРАВАХ**

13 октября 1929 г., г. Владикавказ

Прилагая при сем подтверждение пяти партизан, прошу еще раз рассмотреть мое дело и утвердить меня в правах партизана, т.к. я на это имею такие же права, как и вышеперечисленные товарищи, с которыми я начиная с 1917 г. был во всех боях.

Мотивы, что я в 1919 г. оставался на территории белых и будто бы у них служил, неверны. Они относятся к Шестакову, который работал в конторе Алагирского завода, оставался здесь при белых и может быть служил у них.

К сему Шестаков, член партии с 1918 года.

*Рукопись. Подлинник. Автограф.
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 973. Л. 2.*

№ 17

**ПОСТАНОВЛЕНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОГО ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА
И СОВЕТА НАРОДНЫХ КОМИССАРОВ «О ЛЬГОТАХ БЫВШИМ КРАСНОГВАРДЕЙЦАМ И
КРАСНЫМ ПАРТИЗАНАМ И ИХ СЕМЬЯМ»**

13 января 1930 г., г. Москва

Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров Союза ССР постановляют:

1. Право на льготы, предусмотренные настоящим постановлением, имеют граждане, состоявшие в отрядах и дружинах красной гвардии и в красных партизанских отрядах, а также семьи умерших красногвардейцев и красных партизан.

Кулаки и все граждане, лишенные права выбирать в советы, не имеют права на эти льготы. Равным образом, не имеют права на льготы граждане, которые подвергнуты лишению свободы, поражению политических прав, высылке либо ссылке в судебном или административном порядке; они не пользуются льготами в течение срока, на который к ним применены эти меры.

2. Порядок выдачи удостоверений бывшим красногвардейцам и красным партизанам и их семьям о праве их на льготы согласно настоящему постановлению устанавливается законодательством союзных республик.

3. Коллективные хозяйства, организованные бывшими красногвардейцами и красными партизанами, если эти граждане составляют не меньше половины общего числа трудоспособных мужчин – членов коллективного хозяйства, пользуются следующими льготами:

а) эти коллективные хозяйства имеют право, наравне с красноармейскими коллективными хозяйствами преимущественно перед другими коллективными хозяйствами, получить в трудовое пользование землю из состава государственного земельного запаса и свободных земель, состоящих в распоряжении земельных обществ;

б) эти коллективные хозяйства снабжаются сельско-хозяйственными машинами, тракторами, минеральными удобрениями, средствами и приборами по борьбе с вредителями наравне с красноармейскими коллективными хозяйствами;

в) такие коммуны и артели освобождаются полностью от единого сельскохозяйственного налога в течение двух лет со времени их учреждения. В тех местностях, где введен водный сбор, они на тот же срок освобождаются и от водного сбора.

4. Батракам и беднякам из бывших красногвардейцев и красных партизан ссуды для уплаты вступительных и паевых взносов в коллективные хозяйства, а также в сельско-хозяйственные и промысловые кооперативы, выдаются из фондов кооперирования и коллективизации бедноты в первую очередь и на наибольшие сроки, наравне с военнослужащими.

5. Хозяйствам бывших красногвардейцев и красных партизан, а также семей умерших красногвардейцев и красных партизан предоставляются, наравне с хозяйствами военнослужащих кадрового состава, нижеследующие льготы в области сельского хозяйства и обязательного окладного страхования:

а) этим хозяйствам всякие целевые ссуды выдаются учреждениями сельско-хозяйственного кредита в первую очередь перед другими единоличными хозяйствами с таким же имущественным положением;

б) эти хозяйства включаются преимущественно перед всеми другими хозяйствами в переселенческие контингенты по плановому переселению;

в) безземельные и малоземельные из числа этих хозяйств имеют право преимущественно перед всеми другими единоличными хозяйствами получить в трудовое пользование землю из состава государственного земельного запаса и свободных земель, состоящих в распоряжении земельных обществ;

г) бедняцкие хозяйства, нуждающиеся в семенной ссуде, имеют право получить ее в первую очередь перед другими единоличными хозяйствами и при том на наиболее льготных условиях;

д) бедняцким хозяйствам лес и лесные материалы на удовлетворение нужд хозяйства отпускаются на льготных условиях;

е) бедняцкие хозяйства или освобождаются полностью от внесения платежей по обязательному окладному страхованию или получают скидку с оклада не менее, чем на одну треть.

6. Бывшие красногвардейцы и красные партизаны, зарегистрированные на бирже труда, посылаются на работу наравне с членами профессиональных союзов.

7. Бывшие красногвардейцы и красные партизаны имеют преимущество перед всеми другими гражданами при приеме на курсы и учебные пункты для производственно-технической подготовки неквалифицированных рабочих и для повышения квалификации.

8. Всесоюзному совету республиканских центров промысловой кооперации предлагается принять меры к организации промысловых артелей из безработных бывших красногвардейцев и красных партизан.

9. Проживающие постоянно в городах бывшие красногвардейцы и красные партизаны, если они нуждаются в жилой площади, имеют право получить жилую площадь по месту своего постоянного жительства из жилищного фонда местных советов наравне с рабочими.

10. Бывшие красногвардейцы и красные партизаны и их дети принимаются во все учебные заведения наравне с рабочими и детьми рабочих. Они освобождаются от платы за учебу и пользуются преимущественно перед другими учащимися правом на государственную стипендию.

11. Дети бывших красногвардейцев и красных партизан помещаются на бесплатные места в детские дома, колонии и тому подобные учреждения на одинаковых основаниях с детьми рабочих. Дети умерших красногвардейцев и красных партизан помещаются в перечисленные учреждения в первую очередь.

12. Бывшие красногвардейцы и красные партизаны и их семьи, а также семьи умерших красногвардейцев и красных партизан пользуются всеми видами медицинской помощи на одинаковых основаниях с застрахованными рабочими и их семьями.

Бывшие красногвардейцы и красные партизаны и члены их семей, которые лечатся за свой счет в санаториях и на курортах, пользуются льготными условиями платы за лечение наравне с застрахованными рабочими и членами их семей.

Председатель ЦИК Союза ССР

М. Калинин.

Зам. Председателя СНК Союза ССР

В. Шмидт.

Секретарь ЦИК Союза ССР

А. Енукидзе.

*Типографский оттиск.
Известия ЦИК Союза ССР и ВЦИК
от 4 февраля 1930 г.*

№ 18

ПОСТАНОВЛЕНИЕ ВЦИК, СНК РСФСР

**«ОБ ОРГАНИЗАЦИИ ВСЕРОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА ПОМОЩИ ИНВАЛИДАМ ВОЙНЫ,
БОЛЬНЫМ, РАНеныМ И ДЕМОБИЛИЗОВАННЫМ КРАСНОАРМЕЙЦАМ И СЕМЬЯМ ЛИЦ,
ПОГИБШИХ НА ВОЙНЕ»**

30.03.1930 г., г. Москва

ВЦИК и СНК постановляют:

1. Преобразовать Всероссийский комитет помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне (Всерокомпом) во «Всероссийское общество помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне» (Всерообпом) при НКСо РСФСР.

2. Указанное в ст. 1 общество, являясь общественной организацией, имеет своей задачей мобилизацию общественного внимания и привлечение средств на дело помощи ин-

валидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне.

3. Указанное в ст. 1 общество возглавляется Народным комиссаром социального обеспечения РСФСР и имеет выборные органы управления.

4. Устав Всероссийского общества помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, вырабатывается на основе настоящего постановления НКСО РСФСР с привлечением заинтересованных ведомств, а утверждается НКСО РСФСР по согласованию с НКРКИ РСФСР.

5. Работа по оказанию помощи проводится Всероссийским обществом помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, в центре и на местах, через соответствующие органы, в частности через органы социального обеспечения и организации инвалидной кооперации.

6. Все права, льготы и преимущества, предоставленные действующим законодательством РСФСР Всероссийскому комитету помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и его местным органам, сохраняются за обществом, указанным в статье 1.

7. Предложить Всероссийскому комитету помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и его местным органам закончить в двухмесячный срок передачу предприятий, дел и денежных средств в НКСО РСФСР – в центре и местным органам социального обеспечения – на местах для последующей передачи Всероссийскому обществу помощи инвалидам войны, больным, раненым и демобилизованным красноармейцам и семьям лиц, погибших на войне, и его местным организациям.

Председатель ЦИК Союза ССР

М. Калинин.

Зам. Председателя СНК Союза ССР

В. Шмидт.

Секретарь ЦИК Союза ССР

А. Енукидзе.

*Типографский оттиск.
Известия ЦИК СССР. 1930. № 284.*

№ 19

**ИЗ ДОКЛАДА КОМИССИИ ПО ПРОВЕРКЕ БЫВШИХ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН
ПРЕЗИДИУМУ ВЛАДГОРСОВЕТА**

10 августа 1930 г., г. Владикавказ

<...>

Комиссия по проверке начала свою работу с 22 июля. Было заслушано 109 человек, признано 67, отказано 22, остальным предложено предоставить подтверждающие документы по причинам не принимавшим участие в красногвардейских и партизанских частях, а также, будучи короткое время в Красной гвардии и впоследствии служивших у белых, или оставались на территории белых, не принимали активного участия в подпольной работе, чтобы примкнуть к красным.

<...>

Председатель комиссии

(подпись)

*Машинопись. Подлинник. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1072. Л.4.*

№ 20

ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА ЗАСЕДАНИЯ ВЛАДГОРИСПОЛКОМА ПО ПЕРЕСМОТРУ ЖАЛОБ
БЫВШИХ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН

23 ноября 1930 г.

Слушали: решение тройки по пересмотру поданных жалоб на решение Комиссии по проверке бывших красных партизан и красногвардейцев.

Постановили: Решение Комиссии по проверке бывших красных партизан и красногвардейцев в отношении товарищей: Кривешка, Пахомова, Савицкого, Симнокина, Потапова, Пояркова, Лацова, Бучукури, Короева, Казакушвили – решение Комиссии подтвердить и в просьбе о восстановлении в правах красных партизан и красногвардейцев – отказать.

В отношении товарищей нижепоименованных решение комиссии отменить и считать: Пузанова, Карсанова, Бабаянца, Тедеева – красными партизанами.

Члены Президиума Владгосовета

(подписи)

*Машинописная копия. Автографы
ЦГА РСО-А. ФР. 56. Оп.2.
Д. 372. Л. 9.*

№ 21

ПОСТАНОВЛЕНИЕ СНК РСФСР «О ВНЕСЕНИИ ИЗМЕНЕНИЙ В ПОСТАНОВЛЕНИЕ СНК РСФСР
ОТ 25-ГО МАРТА 1930 г.»

28 сентября 1931 г., г. Москва

В дополнении и изменении Постановления СНК РСФСР от 25-го марта 1930 г. о порядке выдачи бывшим красным партизанам, красногвардейцам и их семьям удостоверений о праве их на установленные льготы

Совет народных Комиссаров РСФСР постановляет:

Внести следующие дополнения и изменения в Постановление СНК РСФСР от 25-го марта 1930 г.:

1. Изложить ст. 8. следующим образом: руководство и контроль над деятельностью комиссий по даче удостоверений бывшим красногвардейцам и красным партизанам и их семьям при горсоветах, райсоветах и райисполкомах осуществляется комиссиями, образуемыми при центральных исполнительных комитетах автономных республик, краевых и областных исполкомах в составе председателя – члена президиума центрального исполнительного комитета соответствующей автономной республики, или члена Президиума краевого или областного исполкома и членов- представителей Военмора, ОГПУ, соответствующих партийных и профсоюзных организаций. В отдельных случаях в комиссии привлекаются представители органов труда и социального обеспечения, а также представители колхозов.

2. Дополнить постановление ст. 9-10 следующего содержания:

Предложить Совнаркомам автономных республик, краевым и областным исполкомам в месячный срок провести пересмотр состава созданных комиссий.

Председатель ЦИК Союза ССР

М. Калинин

Зам. Председателя СНК Союза ССР

В. Шмидт

Секретарь ЦИК Союза ССР

А. Енукидзе

*Типографский оттиск.
Известия ЦИК Союза ССР и ВЦИК.
1931. 29 сентября.*

№ 22

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ОРДЖОНИКИДЗЕВСКОГО ГОРСОБЕСА
В ПРЕЗИДИУМ ГОРСОВЕТА

1 декабря 1931 г., г. Орджоникидзе

В целях лучшего обслуживания социально-бытовыми и культурными нуждами бывших красных партизан и красногвардейцев, Горсобес просит Президиум горсовета о предоставлении для них льгот, предусмотренных сборником законов ведомственных распоряжений:

<...>

2. Нуждающимся в жилой площади предоставлять таковую в первую очередь наравне с рабочими

3. Право бесплатного проезда в городских трамваях или автобусах

4. Бесплатное пользование общественными банями, прачечными

5. Предоставлять скидку в размере 50% с тарифа за пользование водой, электроосвещением и квартплатой.

6. Лечебной помощью

7. Получение вне очереди билетов в театр, кино со скидкой 50% на два лица. Бесплатного входа в Пролетарский парк.

Заведующий горсобесом

подпись

*Машинописная копия. Автограф**ЦГА РСО-А. ФР. 56. Оп.2.**Д. 461. Л. 8.*

№ 23

ПРЕДПИСАНИЕ СЕВЕРО-КАВКАЗСКОЙ КРАЕВОЙ КОМИССИИ ПО ДЕЛАМ
КРАСНЫХ ПАРТИЗАН ВСЕМ МЕСТНЫМ КОМИССИЯМ

1 июня 1932 г., г. Ростов-на-Дону

По затронутым Вами вопросам (с мест поступало много писем с просьбой разъяснить некоторые положения Центральной комиссии. – С. Х.) Краевая комиссия разъясняет:

Под активным участием перерегистрируемых лиц в красногвардейском и партизанском движении надо понимать, что к такой группе лиц относятся товарищи, обязательно вступившие в отряды Красной гвардии и партизанских отрядов и по распоряжению командного состава выполняли какие-либо работы в том отряде, все командиры и организаторы этих отрядов и те из товарищей, которые были командированы партийными организациями или оставались на территории белых по особым заданиям для организации красно-партизанских отрядов и проведения других работ, направленных против белой армии.

Таким образом, и те товарищи, которые непосредственно сами лично с оружием в руках не сражались с белыми, а организовывали и осуществляли общее руководство красно-партизанскими отрядами, признаются бывшими красными партизанами.

Бывшие участники Красной гвардии, носившие охрану заводов, банков и др., участвовавшие в перестрелке с белыми, нападавшими на охраняемое имущество, но при отступлении Красной гвардии и красно-партизанских отрядов оставались на территории белых, где проживали свободно, не принимали участия в борьбе против белых, не могут считаться ни красногвардейцами, ни красными партизанами.

Также не могут признаваться бывшими красными партизанами те лица, которые хотя и оказывали некоторое содействие красно-партизанским отрядам (предоставление квартир для явок подпольных организаций, доставлявшие сведения красным, помощь в продовольствии и проч.), но сами непосредственного участия в красно-партизанских

отрядах не принимали и при отступлении оставались на территории белых, хотя бы без оказания им какой-либо помощи, но и против них не выступавшие.

Тех лиц, которые в 1917-1918 гг., хотя и состояли в Красной гвардии и красно-партизанских отрядах в течение нескольких месяцев, но потом без уважительных причин выбывших из этих отрядов и остававшихся пассивными, независимо на какой-бы территории они не были, также нельзя считать бывшими красными партизанами, за исключением отдельных случаев, когда товарищи попадали на территорию белых против своей воли, т.е. по тяжелому ранению или пленению целой части и когда эти товарищи при первой возможности переходили на сторону красных или организовывали в тылу белых красно-зеленые отряды, боролись с белыми, они должны признаваться бывшими красными партизанами.

Никаких минимальных сроков службы или участия в красногвардейских или красно-партизанских отрядах устанавливать нельзя, и в связи с этим необходимо учитывать на месте период добровольного нахождения его участников.

Для чего комиссий выясняется поступление добровольца в отряд и в случае его гибели в первом бою с белыми семье его выдается удостоверение-справка как семье убитого красного партизана.

Лишение прав бывших красных партизан и красногвардейцев возможно как в судебном порядке, так и в административном порядке по отношению тех, которые своим бездействием порочат имя красных партизан.

Зам. председателя краевой комиссии

Никитин

*Машинопись. Заверенная копия. Автограф.
ЦГА РСФСР-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 783. Л. 1-2.*

№ 24

**ПОСТАНОВЛЕНИЕ ОРГКОМИТЕТА СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО КРАЯ «О ПРЕДОСТАВЛЕНИИ
БЫВШИМ КРАСНЫМ ПАРТИЗАНАМ И ИХ СЕМЬЯМ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫХ ЛЬГОТ»**

23 июня 1934 г., г. Ростов-на-Дону

Слушали: О предоставлении бывшим красным партизанам и красногвардейцам и их семьям дополнительных льгот.

Постановили: Учитывая особые заслуги бывших красных партизан и красногвардейцев в деле освобождения Северо-Кавказского Края от белогвардейцев, помещиков и капиталистов и установления власти рабочих и крестьян, а также отмечая их заслуги на фронте хозяйственного строительства, Оргкомитет Северо-Кавказского Края постановляет:

1. Обязать Крайсобес и Крайздрав – первого послать в санатории и дома отдыха 50 человек и второго – 20 человек через краевую красно-партизанскую комиссию особо выделившихся на хозяйственном фронте красногвардейцев и красных партизан и членов их семей.

2. Всем бывшим красным партизанам и красногвардейцам и членам их семей предоставить:

а) право получения медицинской помощи во всех без исключения лечебных профилактических учреждениях, как больничного, так и небольничного типа, а также бесплатного получения в учреждениях и предприятиях, принадлежащих Крайздраву протезов всех видов наравне с рабочими.

б) право бесплатного проезда в трамваях, независимо от места выдачи партизанской (красногвардейской) книжки, а также предоставить право бесплатного пользования различными переправами.

в) предоставить скидку 50% за пользование радио и скидки с платы за установку радио и телефона в размере 50%, установленной для других категорий трудящихся.

г) право получения товаров в магазинах кооперации и ГОРТа наравне с рабочими.

<...>

е) право при заселении жилплощади в домовладениях коммунальной и жилищной кооперации, удовлетворения жилплощадью наравне с индустриальными рабочими, а также право скидки в размере 50% пая при вступлении в члены жилищно-строительных кооперативных товариществ.

ж) право проживания в городских и рабочих поселках, скидки в размере 50% квартплаты и платы за коммунальные услуги (электроэнергия, канализация и водоснабжение). Скидка должна производиться с суммы квартплаты и коммунальных услуг после применения других скидок (многосемейность, неблагоустроенность и проч.).

з) право скидки в размере 50% за пользование баней-номерами, баней и коммунальными прачечными.

и) право на получение с 50%-й скидкой двух билетов в театры, кино, цирки а также право бесплатного входа в общественные сады, зоопарки и выставки с получением пропуска на два лица...

к) право преимущественно перед всеми другими категориями населения поступления в учебные заведения и получения стипендии, кроме того дети получают бесплатно учебные пособия и одежду, приобретаемые за счет государственных средств.

л) преимущественное право бесплатного помещения детей в детясли, учреждения охраны здоровья, детплощадки и детсады...

Зам. председателя комиссии

Никитин

*Машинопись. Заверенная копия. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1058. Л. 147.*

№ 25

**ПРЕДПИСАНИЕ СЕВЕРО-КАВКАЗСКОГО КРАЙИСПОЛКОМА ВСЕМ ПРЕДСЕДАТЕЛЯМ
РАЙОННЫХ И ГОРОДСКИХ ИСПОЛКОМОВ КРАЯ**

16 февраля 1935 г., г. Ростов-на-Дону

В ряде районов, городов и областей Северо-Кавказского края имеются случаи неправильного подбора состава партизанских комиссий.

На основании инструкции ВЦИК и СНК от 17 июля 1933 г., просим пересмотреть состав партизанских комиссий, подобрав из нижеуказанных представителей:

1. Председателя – желательно Предисполкома или члена Президиума

2. Член комиссии от парткома ВКП (б)

3. Член комиссии от УНКВД

4. Член комиссии от Военведа

5. Член комиссии от профсоюза

6. Член комиссии от Собеса и 3 человека от красных партизан и 3 бывших руководителей красногвардейскими и красно-партизанскими отрядами.

Заседания и разбор заявлений по оформлению в звании б. красных партизан должно проходить при широком участии актива из командиров партизанских отрядами. Поэтому просим руководствоваться указанным составом комиссии.

Ответственный секретарь

Краевой партизанской комиссии

Никитин

*Машинопись. Заверенная копия. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.
Д. 395. Л. 101.*

№ 26

СЛУЖЕБНАЯ ЗАПИСКА ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ОБЛАСТНОЙ ПАРТИЗАНСКОЙ КОМИССИИ
ПРЕДСЕДАТЕЛЮ ГОРСОВЕТА г. ОРДЖОНИКИДЗЕ

19 февраля 1935 г.

В областную партизанскую комиссию часто поступают жалобы со стороны бывших красных партизан и красногвардейцев о непредоставлении последним льгот, в особенности в бани и во время проезда в трамваях.

Всем в области в и городе известно, что в СОАО еще перерегистрация и обмен партизанских книжек не проведены, и что старые красно-партизанские книжки, имеющиеся на руках у партизан и красногвардейцев, действительны. Тем не менее вожатые трамваев и обслуживающий персонал бань не предоставляют законных льгот указанным товарищам, говоря, что ваши книжки не годятся.

Областная партизанская комиссия просит предложить всем организациям города, в частности, зав. банями, электростанции, УНИ и др., предоставлять законные льготы красным партизанам по старым книжкам, имеющимся у них на руках.

Председатель областной
партизанской комиссии

подпись

Машинопись. Заверенная копия. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1082. Л. 2.

№ 27

ПРОТОКОЛ №16 ЗАКРЫТОГО ЗАСЕДАНИЯ КОМИССИИ ПО ДЕЛАМ БЫВШИХ
КРАСНОГВАРДЕЙЦЕВ И ПАРТИЗАН ПРИ ПРЕЗИДИУМЕ ОРДЖОНИКИДЗЕВСКОГО ГОРСОВЕТА

11 марта 1935 г., г. Орджоникидзе

Строго секретно

Председатель комиссии тов. Гацоев В. А.
Зам. Председателя тов. Гринберг М. Н.
Ответственный секретарь тов. Михалаш Л. Е.

Повестка дня

1. О перерегистрации состояния на учете в городско комиссии.
2. О разложившихся элементах среди красных партизан
3. Разное.

Слушали: докл. тов. Гацоев в своем докладе указал, что за время с 1932 г., т.е. после Всесоюзной генеральной чистки рядов бывших красных партизан в г. Орджоникидзе, ни одной даже самопроверки не проводилось, ввиду чего ряды вновь засорились примазавшимися чужаками, которые оформились в 1933-1934 гг. Более того, некоторая часть бывших красных партизан, более неустойчивый элемент успел окончательно разложиться и на сегодняшний день засорили ряды.

Нужно устроить самопроверку самым тщательным образом, чтобы эту кампанию превратить в широкую общественно-политическую кампанию...

Постановили: Провести перерегистрацию, установить месячный срок начала с 20 марта и закончить 20 апреля 1935 г. Все сомнительные дела передавать в УНКВД. Выбросить соответствующие лозунги, проверку дел проводить в рабочем порядке...

Слушали: о разложившихся элементах.

тов. Погребенко (УНКВД) особо подчеркнул, что за последнее время усилилось засилье некоторой группы из числа красных партизан, безобразное поведение в обществен-

ных местах, систематическое пьянство, хулигански выходки, дебоши, нежелание работать вообще, случаи дачи поручительства чуждому элементу, связь с преступным миром...

Еще в 1933 г. ОГПУ сигнализировало горсовету и горкому ВКП (б) об этом разложении, но никаких мер не было принято, несмотря на указание оздоровить ту атмосферу, но вместо принятия мер, прежнее руководство наоборот находилось в тесной связи с отдельными лицами, вообще поощрительно относилось ко всему. Положение создалось настолько тревожное, что НКВД пришлось вплотную заниматься этими вопросами. На основании этого необходимо в наикратчайшие сроки это положение ликвидировать, т.к. этот элемент разлагающе действует на окружающих рабочих и колхозников.

тов. Казицкий А. С.: по имеющимся материалам, на основании положения директивных органов в целях оздоровления и очищения рядов бывших красных партизан от засорения отдельными лицами, крайне разложившийся, деклассированный:

1. Бондаренко за систематическое пьянство, нежелание работать, за хулиганство. Тип неисправимый, невозможный дебошир. Безусловно разложившийся, чрезвычайно подозрительный, неизвестно на какие средства занимается ежедневно пьянством, находясь без работы. Разлагающе действует на остальную среду, в которой вращается. Неустойчив, способен на любое преступление. Лишить звания бывшего красного партизана с отобранием билета сроком на 6 месяцев для исправления.

2. Сергеев Н. – за систематическое пьянство, нетактичное поведение, ежедневное появление в общественных местах в пьяном виде, за нежелание работать. Существует якобы на средства, зарабатываемые женой, занимается дебошем, мелкими делами явно компрометирующими красных партизан.

Налево и направо выдает поручительство за литр водки. Кроме того Сергеев оставался на территории белых в г. Владикавказе в течение всего времени, пока там были белые. Служил у белых в Управлении воинского начальника в качестве писаря. В ряды бывших красных партизан пролез, благодаря халатному отношению лиц, производивших чистку и проверку рядов бывших красных партизан.

Свое участие особенно основывает на том, что будучи писарем у воинского начальника, якобы снабжал красногвардейцев фиктивными документами и давал возможность последним бежать из Владикавказа. Но подтверждающих данных нет.

3. Куличков – беспартийный, явно разложившийся элемент, систематически пьет. Место пребывания – базар, занимается попрошайничеством. Несколько лет не работает, занимается всевозможными безобразиями. Склонен к различного рода преступлениям, мошенническим проделкам. Например, в прошлом году обслуживал мелкими услугами компанию, содержащую на базаре игры, возглавляемую Павлишвили, Аристовым, исключительно за вино.

4. Павлишвили А. Г. – кандидат в члены ВКП (б), бывший работник органов милиции. Явно разложился, деклассировал, работать честным трудом просто не желает, занимается мошенничеством. Например, в 1934 г. на базаре руководил азартными играми, обыгрывал приезжающих колхозников, работал под вывеской Собеса. Систематически пьянствует, связан с преступным миром, терроризирует своим поведением людей.

5. Скрыльников К. – кандидат в члены ВКП (б), работает с большими перерывами, благодаря склочной натуре, ни на одной работе не задерживается. От работы отваливает.

6. Дежкин Д. – беспартийный, пенсионер, занимается склоками, нездоровыми разговорами, распускает всевозможные ложные слухи, недавно осужден на 3 года за растрату, но амнистирован. Нигде не работает.

Председатель комиссии

Гацоев

Машинопись. Подлинник. Автограф

ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп. 1.

Д. 869. Л. 120-128.

№ 28

ИНСТРУКЦИЯ ОБ ОРГАНИЗАЦИИ И ПРОВЕДЕНИИ ПРОВЕРКИ РЯДОВ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН
И КРАСНОГВАРДЕЙЦЕВ ПО СЕВЕРО-ОСЕТИНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ

16 марта 1935 г., г. Орджоникидзе

Общие положения:

1. Проверке подлежат все партизаны Северо-Осетинской Автономной Области.
2. Чистка-проверка производится специальными комиссиями РККИ.
3. Основной задачей чистки рядов партизан является очищение рядов партизан от таких элементов, которые, не будучи нигде в боях, получили партизанский билет лишь для того, чтобы пользоваться всеми привилегиями, кои даются красным партизанам и их семьям. От такого элемента, которые были в рядах партизанских отрядов, потом очутились у белых и боролись против красных. От такого элемента, которые были в рядах красных партизан и в момент гражданской войны, но после этого занимались и занимаются компрометированием партии своими антипартийными и антисоветскими действиями в повседневной жизни (связь с кулачеством и вообще с чуждым элементом, политическая неустойчивость, пьянство и проч.)

4. Красногвардейцами нельзя считать лиц, служивших в частях старой армии в период от 7 ноября 1917 г. по 29 февраля 1918 г.

5. Красными партизанами считать лиц, состоящих в партизанских дружинах, отрядах и пр., действовавших как совместно с частями Красной армии, так и в тылу противника самостоятельно. Участие в боевых действиях на фронтах гражданской войны или в подавлении бандитизма для красных партизан обязательно.

В отношении партизанских отрядов, действовавших в районах пораженных бандитизмом, надлежит весьма тщательно установить ориентацию этих отрядов, так как бывали случаи, что некоторые из них работали под вывеской партизанских отрядов, будучи типичными бандитами.

<...>

10. Необходимо будет давать отпор тем, кто будет пытаться использовать проверку в целях сведения личных счетов, группировочной борьбы, а также тем, кто будет компрометировать партизана за твердость проведения классовой линии. Вместе с тем нужно давать отпор и тем, кто будет из партизан считать склочниками и т.д.

Чистка проводится а собраниях граждан, на которые предварительно обсуждается сообщение проверком о задачах и целях чистки.

Проверяемый оглашает свою биографию.

Далее идут вопросы, отводы и заявления участников собрания.

Решения на собраниях не выносятся.

По окончании всей работы по чистке проверком делает мотивированное сообщение на собрании граждан о решениях по отношению к каждому партизану и красногвардейцу и об оценке работе среди партизан.

Красногвардейцы и красные партизаны недовольные постановлением окркомиссии, могут обжаловать эти постановления в областную в течение одного месяца после оглашения постановления окркомиссией.

Председатель комиссии

Гацоев

*Машинопись. Заверенная копия. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп.1.
Д. 1103. Л. 23-24.*

№ 29

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА ПРЕДСЕДАТЕЛЯ ОРДЖОНИКИДЗЕВСКОЙ
ГОРОДСКОЙ КОМИССИИ КРАСНЫХ ПАРТИЗАН В КРАЕВУЮ ПАРТИЗАНСКУЮ
КОМИССИЮ

13 апреля 1935 г., г. Орджоникидзе

Ввиду того, что в нашей комиссии имеется слишком мало руководящих материалов, вообще по работе комиссии по делам бывших красных партизан, что затрудняет быстрое и правильное разрешение тех или иных вопросов, а также зачастую происходят ошибки, т.е. неправильная дача разъяснений и т.п.

Поэтому прошу изданные инструкции и постановления как краевых, так и центральных органов за 1933-1934 гг.

Ответственный секретарь

Михалаш

*Машинопись. Заверенная копия. Автограф
ЦГА РСО-А. ФР. 60. Оп.1. Д. 392. Л. 6.*

№ 30

СПИСОК ЛИЦ, КОТОРЫЕ ПРИЗНАНЫ КРАСНЫМИ ПАРТИЗАНАМИ
И КРАСНОГВАРДЕЙЦАМИ

10 августа 1935 г., г. Орджоникидзе

Слушали: Гибизов А. – гр. с. Христановского, 45 лет, член ВКП (б), бедняк. В 1918 г. состоял секретарем селькома партии «Кермен», принимал активное участие в организации партии, в том же году принимал участие по национализации земли на Тугановском участке в местности Силтанук.

В 1919 г. принимал участие с оружием в руках в боях в Христиановском против отрядов Шкуро, вел активную подпольную работу. Считать красногвардейцем.

Слушали: Косирати С. – гр. с. Дзагипбардз, член ВКП (б), 32 г., служащий. В 1918 г. вел революционную работу против земельных собственников в своем селе. В 1919 г. участвовал с оружием в руках в самообороне г. Владикавказа от белой армии.

Пытался бежать в горную Дигорию, но попал в плен и насильно был мобилизован в белую армию, где вел подпольную работу, агитировал за развал белой армии. Бежал в Осетию одним из первых из осетинской группы. По прибытии принял активное участие в качестве рядового бойца в походе на Кабарду под командой тов. Тогоева.

По возвращении участвовал в отряде под командой Бетоева Д., который был направлен во Владикавказ, где прослужил до расформирования этого отряда. Считать красным партизаном.

Председатель комиссии

Гацоев

*Машинопись. Заверенная копия. Автограф.
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1101. Л. 12-14.*

№ 31

ПОСТАНОВЛЕНИЕ СНК СССР
«О КОМИССИЯХ ПО ДЕЛАМ БЫВШИХ КРАСНОГВАРДЕЙЦЕВ
И КРАСНЫХ ПАРТИЗАН»

15 августа 1935 г., г. Москва

Совет Народных Комиссаров Союза ССР постановляет:

ликвидировать комиссии по делам бывших красногвардейцев и красных партизан,

возложив на органы Наркомсобеса оказание помощи действительно нуждающимся б. красногвардейцам и красным партизанам и их семьям.

Заместитель Председателя
СНК Союза ССР

В. Чубарь

Управляющий Делами
СНК Союза ССР

И. Мирошников

*Типографский оттиск
ЦГА РСО-А. ФР. 44. Оп. 1.
Д. 1133. Л. 22-24.*

№ 32

ПОСТАНОВЛЕНИЕ ЦИК СССР И СНК СССР

**«О ОТМЕНЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ ЦИК И СНК СОЮЗА ССР ОТ 13 ЯНВАРЯ 1930 Г.
«О ЛЬГОТАХ БЫВШИМ КРАСНОГВАРДЕЙЦАМ И КРАСНЫМ ПАРТИЗАНАМ И ИХ СЕМЬЯМ»**

27 октября 1935 г., г. Москва

В связи с общим ростом благосостояния рабочих и колхозников, Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров Союза ССР постановляют:

1. Отменить постановление ЦИК и СНК Союза ССР от 13 января 1930 года «О льготах бывшим красногвардейцам и красным партизанам и их семьям» (С.З. СССР, 1930, N 6, ст. 64), как утратившее практическое значение.

2. Предложить правительствам союзных республик:

а) в декадный срок отменить республиканские законы и постановления местных советов, касающиеся бывших красногвардейцев и красных партизан;

б) немедленно прекратить регистрацию бывших красногвардейцев и краевых партизан, а также выдачу в обмен выданных им удостоверений.

3. Бывших красногвардейцев и красных партизан, потерявших трудоспособность, и нетрудоспособных членов семей умерших красногвардейцев и красных партизан обеспечивать пенсиями на общих основаниях – в порядке социального страхования или социального обеспечения, а при наличии особых заслуг – персональными пенсиями.

4. Культурно-бытовые учреждения, принадлежавшие ликвидированным комиссиям по делам бывших красногвардейцев и красных партизан, со всем имуществом передать органам социального обеспечения.

Хозяйственные предприятия указанных комиссий передать органам местной промышленности или организациям промысловой кооперации (по решениям советов народных комиссаров союзных и автономных республик, не имеющих областного деления, или краевых и областных исполнительных комитетов).

Архивы указанных комиссий передать местным органам Центрального Архивного Управления Союза ССР.

Председатель ЦИК Союза ССР
Председатель СНК Союза ССР

Г. Петровский
В. Молотов

*Типографский оттиск
Собрание узаконений. 1935. № 86.*

Документы подготовлены к публикации С. А. Хубуловой

НАШИ АВТОРЫ

Бесолова Елена Бутусовна – доктор филологических наук, ио заведующей отделом осетинского языкознания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; elenabesoloiva@mail.ru

Габуниа Зинаида Михайловна – доктор филологических наук, профессор, Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова; abazg@hotmail.com

Глотова Татьяна Александровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка факультета русской филологии, Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова; glotovatanya@yandex.ru

Гостиева Лариса Казбековна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; lagost@mail.ru

Гутиева Эльмира Тамерлановна – научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; gutieva@list.ru

Кайтова Ирина Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова; irinakaytova@mail.ru

Кулумбегов Роберт Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Юго-Осетинского научно-исследовательского института

Мунаев Исмаил Булачевич – заведующий сектором фольклора и литературы Института гуманитарных исследований Академии Наук Чеченской Республики; ismail.munaev@mail.ru

Нейкова Ружа – доктор исторических наук, доцент, Институт этнологии и фольклористики с Национальным этнографическим музеем Болгарской академии наук (Болгария)

Таказов Федар Магомедович – кандидат филологических наук, зав. отделом фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; fedar@mail.ru

Туаллагов Алан Ахсарович – доктор исторических наук, зав. отделом археологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; alan167@mail.ru

Фидарова Рима Японовна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; rfidarova@mail.ru

Хубулова Светлана Алексеевна – доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры новейшей отечественной истории Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова; hubul@yandex.ru

Чибиров Людвиг Алексеевич – доктор исторических наук, профессор, зав. отделом этнологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; l.chibirov@mail.ru

Чочиев Георгий Витальевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; georg-choch@yandex.ru

OUR AUTHORS

Besolova Elena Butusovna – doctor of philological sciences, acting head of Ossetian linguistics department, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; elenabesolova@mail.ru

Chibirov Lyudvig Alekseevich – doctor of historical sciences, head of the ethnology department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; l.chibirov@mail.ru

Chochiev Georgi Vitalievich – candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; georg-choch@yandex.ru

Fidarova Rima Yaponovna – doctor of philological sciences, professor, head researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS; rfidarova@mail.ru

Gabunia Zinaida Mikhailovna – doctor of philological sciences, professor, Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University; abazg@hotmail.com

Glotova Tatyana Alexandrovna – candidate of philological science, associate professor of Russian language department, faculty of Russian philology, K.L. Khetagurov North Ossetian State University; glotovatanya@yandex.ru

Gostieva Larisa Kazbekovna – candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; lagost@mail.ru

Gutieva Elmira Tamerlanovna – researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; gutieva@list.ru

Kaitova Irina Anatolievna – candidate of philological sciences, associate professor, K.L. Khetagurov North-Ossetian State University; irinakaytova@mail.ru

Khubulova Svetlana Alekseevna – doctor of historical sciences, professor, professor of the modern Russian history department, K.L. Khetagurov North-Ossetian State University; hubul@yandex.ru

Kulumbegov Robert Petrovich – candidate of historical sciences, senior researcher, South-Ossetian Research Institute

Munaev Ismail Bulachevich – head of the sector of Folklor studies and literature, Institute for Humanitarian studies of the Academy of sciences of the Chechen republic; ismail.munaev@mail.ru

Neykova Ruzha Georgieva – PhD, docent, Institute of Ethnology and Folklore studies with National Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of sciences (Bulgaria)

Takazov Fedar Magometovich – candidate of philological science, head of the Folklore and Literature department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS, fedar@mail.ru

Tuallagov Alan Akhsarovich – doctor of historical sciences, head of the archaeology department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; alan167@mail.ru

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Научный журнал

Компьютерная верстка — *Черная А.В.*

Сдано в набор 10.03.2017. Подписано в печать 13.03.2017. Выход в свет 20.03.2017.

Формат бумаги 60×84 ¹/₈. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Minion».

Печать цифровая. Усл.п.л. 19,3. Тираж 100 экз. Заказ №33.

Распространяется бесплатно

ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
имени В.И. Абаева ВНЦ РАН и РСО–А

362040, РСО–Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

<http://www.izvestia-soigsi.ru>

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.

362002, РСО–Алания, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3