Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской
академии наук

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных
исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального
государственного бюджетного учреждения науки Федерального
научного центра «Владикавказский научный центр Российской
академии наук»

ВСЕРОССИЙСКИЕ МИЛЛЕРОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Вып. VI

Владикавказ 2018

ББК 63.5

Всероссийские Миллеровские чтения: Вып. VI / Под ред. З.В. Кануковой. – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2018. – 400 с.

ISBN 978-5-91480-294-0

Редакционный совет:
доктор исторических наук **З.В. Канукова** *(отв. ред.)*
кандидат исторических наук **Э.Ш. Гутиева**
кандидат исторических наук **К.Р. Дзалаева**

Печатается по решению Учёного Совета СОИГСИ ВНЦ РАН

ББК 63.5

ISBN 978-5-91480-294-0

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2018

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

А. И. Алиева

УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИК (ВС. Ф. МИЛЛЕР И Н. С. ТРУБЕЦКОЙ)

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 16-0400006 «История российского академического кавказоведения в очерках и биографиях»

В статье впервые охарактеризована роль академика Вс. Ф. Миллера – выдающегося российского слависта, востоковеда, кавказоведа, выдающегося исследователя археологии, истории, этнографии, фольклора и языков народов Северного Кавказа, в подготовке в XIX – начале XX вв. целой генерации кавказоведов – не только из числа немногочисленной тогда национальной кавказской интеллигенции, но и из числа своих русских студентов – на примере кавказоведческого наследия одного из его выдающихся учеников – Н. С. Трубецкого (1890-1938).

Следует уточнить, что в статье речь идет только о части кавказоведческих работ Трубецкого, посвященных фольклору народов Северного Кавказа. По примеру своего наставника – Вс. Ф. Миллера – Н. С. Трубецкой занимался и фиксацией произведений фольклора, и их исследованием – прежде всего в рамках проблематики, разрабатывавшейся его наставником. Вместе с тем, и это наглядно подтверждает проведенный в статье анализ работ Н. С. Трубецкого, посвящённых фольклору народов Северного Кавказа, даже обращаясь к разработке проблем, исследовавшихся его учителем, молодой учёный, как правило, находил новые пути их научной разработки.

***Ключевые слова**: Вс. Ф. Миллер, Н. С. Трубецкой, фольклор народов Северного Кавказа.*

In the present article for the first time the role of the academician Vs. F. Miller, an outstanding Russian archaeologist, orientalist, the specialist on the Caucasus, who made a significant contribution to the study of archeology, history, ethnography, folklore and languages of the peoples of the North Caucasus, in upbringing of the generation of Caucasian scholars in the XIX- early XX centuries is highlighted. His activity involved not only national Caucasian intellectuals, but also his Russian students and is illustrated on the example of the Caucasian heritage of one of his outstanding students – N. S. Trubetskoy (1890-1938).

It should be clarified that the article deals only with part of the Caucasian works of Trubetskoy devoted to the folklore of the peoples of the North Caucasus. Following the example of his teacher – Vs. F. Miller – N. S. Trubetskoy was engaged in the fixation of works of folklore, and their research – primarily within the framework of the problems developed by his mentor. At the same time – and this is clearly confirmed by the analysis of the work of N. S. Trubetskoy, devoted to the folklore of the peoples of the North Caucasus – even referring to the development of problems studied by his teacher, a young scientist, as a rule, found new ways of their scientific development.

***Key words**: Vs. F. Miller, N. S. Trubetskoy, folklore of the peoples of the North Caucasus.*

В 2018 году образованный мир отметил две памятные даты – 7 апреля – 170-летие со дня рождения Вс. Ф. Миллера, 28 июня – 80-летие со дня кончины Н. С. Трубецкого.

Почетный профессор Императорского Московского университета, ординарный академик Петербургской Академии наук, выдающийся востоковед, славист и кавказовед Вс. Ф. Миллер внёс значительный вклад в развитие российского кавказоведения своими исследованиями археологии, истории, религии, этнографии, языков, фольклора народов Кавказа. Его кавказоведческие труды получили широкое признание не только в России, но и в Европе.

В историю отечественной науки Вс. Ф. Миллер вошёл ещё и как умелый – выражаясь современным языком – организатор и координатор научных исследований и талантливый воспитатель нового поколения исследователей языков, традиционной культуры, фольклора разной национальности. Достаточно назвать имена помощников Вс. Ф. Миллера в изучении осетин – А. Г. Гатуева, С. В. Кокиева, К. С. Гарданова, С. А. Туккаева, И. Т. Собиева, Ц. Амбалова, А. А. Канукова, А. Кайтмазова, М. К. Гарданова – авторов ряда публикаций фольклорных текстов и исследований языка, истории, этнографии, фольклора осетин; горского еврея И. Ш. Анисимова – автора одного из первых серьезных монографических описаний этого народа; кабардинцев Т. Кашежева и П. Тамбиева, балкарца С. Урусбиева, даргинца Б. Далгата, лакца Д. Бутаева и ряда других первых образованных горцев. Понятно, что этот список учеников В. Ф. Миллера может быть дополнен целым рядом имён горцев, которым этот учёный открыл путь к изучению разных сторон жизни своего народа.

Наряду с «природными» кавказцами Вс. Ф. Миллер активно привлекал к изучению Кавказа своих русских студентов.

В данной статье пойдёт речь об одном из них – Николае Сергеевиче Трубецком (1890–1938), вошедшем в историю и отечественной, и мировой науки как выдающийся мыслитель и учёный- филолог, чьи труды в области языкознания и литературоведения, народоведения, истории культуры способствовали созданию новых научных направлений и дисциплин – таких, как фонология, морфонология, история литературных языков, типология языковых структур, учение о языковых союзах и контактах [1, 492].

Свои лингвистические исследования учёный вёл в рамках не только таких традиционных разделов языкознания, как индоевропеистика и славистика, но и на материале в те годы ещё малоизученных языковых семей – финно-угорской, палеоазиатской и кавказской.

Интерес к этим языковым семьям и привел ещё не прошедшего гимназический курс Николая Трубецкого в Этнографический Отдел Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАиЭ) при Московском университете, председателем которого был Вс. Ф. Миллер.

Н. С. Трубецкой стал регулярно посещать его заседания в 1904 году, т.е. с 14 лет, и продолжал на всем протяжении учёбы на историко-филологическом фольклоре Московского университета в 1908-1913 гг. Когда в 1911 году Вс. Ф. Миллер создал при Этнографическом отделе ИОЛЕАиЭ Комиссию по народной словесности, Н. С. Трубецкой стал одним из её активных сотрудников вместе со своими «однокашниками» П. Г. Богатыревым, Б. М. и Ю. М. Соколовыми, Р. О. Якобсоном, Н. Ф. Яковлевым, которые увлечённо занимались фиксацией и исследованием русского фольклора.

Н. С. Трубецкой целеустремленно штудировал все, что публиковалось о народах Кавказа, их истории, языках, традиционной культуре, фольклоре – не только в России, но и в Европе, и живо откликался на эти публикации собственными сочинениями. Подтверждение тому – публикация в 1909 году, когда Трубецкой был студентом второго курса филологического факультета – *в одной книжке* журнала «Этнографическое обозрение» его рецензии на XXXVII выпуск авторитетной кавказской серии «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» – точнее – на статьи А. К. Гляйе и А. М. Дирра [3] – и статьи «Кавказские параллели» к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)» [4].

Эти публикации наглядно отражали интерес молодого ученого к исследованию и языков народов Кавказа, и их фольклора. Рецензия на XXXVII выпуск «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» была посвящена только *части материалов*, в нём опубликованных – а именно статей А. К. Гляйе «Опыт решения ванского (урартского) вопроса» и «К праистории северно-кавказских языков» и А. М. Дирра «Новейшие взгляды на отношения кавказских языков к другим», «Закавказье, как родина арийцев», «О классах (родах) в кавказских языках», его исследования, посвященного агульскому языку.

Оставляя оценку, данную Н. С. Трубецким работам Гляйе и Дирра, исследователям языков народов Северного Кавказа, следует подчеркнуть

бесспорные достоинства его рецензии – глубокое знание и ряда этих языков, и посвящённых им работ и российских, и европейских кавказоведов.

Для исследователей фольклора народов Северного Кавказа знаковой стала статья Н. С. Трубецкого «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли).

Как указал сам автор в самом начале этой статьи, поводом для её написания стала публикация в 1907 году статьи Вс. Ф. Миллера «Кавказское языкознание и вопросы исторической этнографии Передней Азии» [5], в которой он привёл параллели из исторической этнографии Малой Азии и Кавказа.

В своей статье Н. С. Трубецкой задался целью провести «…сравнительное изучение древне-малоазиатского и современного кавказского фольклора, могущее несомненно пролить свет на религию и духовную культуру этих географически и этнически близких между собою этнических групп» [5].

Трубецкой представил результаты проведенного им сопоставительного исследования древнего малоазиатского фольклора, точнее – фригийского мифа о происхождении двуполого существа Агдистиса – с ингушскими сказаниями о рождении Сеска-Солсы и осетинскими сказаниями о рождении Созруко.

Вс. Ф. Миллер, внимательно следивший за успехами своих учеников, публикуя статью Н. С. Трубецкого в «Этнографическом обозрении», сопроводил её ссылкой на свою рецензию на IV выпуск «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», опубликованную в 1885 году. В ней Вс. Ф. Миллер, высоко оценив публикацию К. Ф. Гана «Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе», напечатанную в рецензируемом им выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», отметил в ней «…некоторые любопытные черты быта, нравов и обычаев Кавказа, упоминаемые классическими писателями, чтобы на этом показать, какой интерес представляет для современного исследователя Кавказа знакомство со сведениями, сообщаемыми о нем классиками» [6, 86]. Выделив ряд сведений, интересных и для археолога, и для антрополога, и для этнографа, Вс. Ф. Миллер обратил особое внимание на сходство преданий о рождении Диорфа с кавказскими нартскими сказаниями: «Из фактов, относящихся к области народного эпоса, отметим предание о рождении Диорфа, сообщаемое псевдо-Плутархом <…>. Митрас (…) хотел иметь сына; но так как он ненавидел женский пол, то пустил своё семя на скалу, которая родила ему сына, по имени Диорфа. В цвете молодости этот Диорф был убит Марсом, которого он вызвал на состязание, после чего был по определению богов превращён в гору, носящую его имя. Но для нас интересно, что черты рождения Диорфа или Митры до сих пор существуют в кавказских нартских (богатырских) сказаниях. Такое же рождение из скалы приписывается у осетин нарту Батразу или Созрыко. О первом рассказывается, что некий пастух Тельвес, соблазнившись красою недосягаемой для него Сата́ны, стоявшей на противоположном берегу, пустил семя на камень, внутри которого затем развился зародыш <…>. О втором говорится, что отцом его был бог Уа-

стырджи, совершивший тот же акт и с таким же результатом, как Митрас <…>. Судьба Диорфа, в цвете лет убитого Марсом, вызванным юношей на дуэль, также напоминает смерть Батраза: он вызвал на бой небесных духов и был убит по соизволению бога, который затем его оплакивает (ОЭ I, с. 10, 25). Эти аналогии между Митрой, Диорфом, Батразом и Созрыко, – заключал Вс. Ф. Миллер, – показывают, в какую седую старину восходят некоторые черты кавказского эпоса» [6: С. 89-90].

Как видим, Вс. Ф. Миллер в высшей степени деликатно дополнил статью своего ученика, подсказав ему ещё один ракурс исследования нартского эпоса разных народов Кавказа в сопоставлении с мифологией и фольклором народов, которые в глубокой древности имели реальные контакты с народами Кавказа.

К анализу нартских сказаний Н. С. Трубецкой обратился и в своем докладе «Из области северно-кавказского богатырского эпоса: встреча нарта Сосрыко с великаном» на XIII съезде естествоиспытателей и врачей, состоявшемся в июне 1913 года в Тифлисе – но уже для исследования русско-кавказских и шире – славяно-кавказских связей. Сопоставив кабардинское, адыгейское, два осетинских и балкарское («татарское») сказание о встрече нарта Сосрыко/Созруко с великаном с аналогичными сюжетами в южнославянском и южнорусском фольклоре, Н. С. Трубецкой сделал следующий вывод: «Разбираемое сказание представляет из себя перенесённую на кавказскую почву христианско-апокрифическую легенду о похищении солнца у диавола, известную в богумильской литературе; 2) Проникновение этой легенды на Кавказ имело место в ту эпоху, когда на Северном Кавказе было распространено христианство; 3) Легенда первоначально проникла к адыгам, где она прикрепилась к имени популярного нарта (богатыря) Сосрыко и осложнилась всякими новыми эпизодами; уже в таком виде она перешла к осетинам» [7].

Понятно, что к исследованию кавказско-русских фольклорных связей Н. С. Трубецкой обратился также не без влияния труда Вс. Ф. Миллера «Кавказско-русские параллели» [8], в котором его учитель выявил и охарактеризовал ряд мотивов, общих для русского былевого эпоса и эпоса народов Кавказа. Но, в отличие от Вс. Ф. Миллера, Трубецкой исследовал проблему кавказско-русских фольклорных связей на материале не только героического эпоса разных народов, но и на материале русских и адыгских свадебных песен – ей посвящена его статья «Ределя на Кавказе» [9]. Продемонстрировав самую тесную связь русских и адыгских свадебных песен и их разительное сходство, Трубецкой объяснил его заимствованием, причем, по его мнению, заимствовали русские у черкесов (адыгов – А. А) [9].

В годы учебы в Московском университете Н. С. Трубецкой занимался не только исследованием фольклора народов Кавказа, но и его фиксацией, и опять-таки по совету своего учителя и с его помощью.

В 1910 году Вс. Ф. Миллер предложил своему ученику отправиться на Черноморское побережье Кавказа, где у академика была дача в районе г. Туапсе, и заняться там изучением языка черкесов [9] (кавказоведы конца XIX – начала XX вв. называли черкесами представителей разных народ-

ностей, входивших в группу адыгских народностей). На самом деле речь шла об изучении ряда говоров адыгейского языка – натухайского, хакучинского и бжедугского.

Н.С. Трубецкой провёл среди адыгейцев летние каникулы не только 1911, но и 1912 г. и собрал значительный материал по адыгейскому языку, мифологии, фольклору (в том числе составил сборник нартовских сказаний), составил адыгейскую грамматику и словарь, готовил сравнительную грамматику языков Северного Кавказа [10,263; 11,284].

Успешно окончив в 1913 году учебу в Московском университете, Н.С. Трубецкой был оставлен при Университете для приготовления к профессорскому званию, стажировался в Лейпциге, в 1914-1915 гг. блестяще сдал магистерские экзамены и был принят на историко-филологический факультет на должность приват-доцента.

Летом 1917 года в связи с ухудшением здоровья учёный получил отпуск в Университете и поехал на Кавказ, надеясь завершить там работу над материалами, собранными им в 1910-1911 гг. среди адыгейцев и над исследованиями, подготовленными на их основе за это время.

В 1917-1919 гг. он жил в Баку, Кисловодске, Ростове, где получил в Донском (Ростовском) университете должность приват-доцента. 19 декабря 1919 года Трубецкой попал в Крым, откуда 27 февраля 1920 г. отправился в эмиграцию. Перед отъездом из Ростова учёный сдал все свои материалы, собранные им в 1910-1911 гг. среди адыгейцев, и написанные на их основании работы в библиотеку Донского (Ростовского университета). В настоящее время эти материалы считаются утраченными.

Н.С. Трубецкой прожил в эмиграции до своей кончины в 1938 году – сначала в Болгарии, затем в Австрии, в Вене, где работал на кафедре славянской филологии. Он много занимался исследованием кавказских языков, но к проблемам кавказского фольклора вернулся только однажды, когда в 1933 году решил восстановить материалы по адыгейскому языку, мифологии и фольклору, собранные им в 1910-1911 гг.

В 1934 году на немецком языке была опубликована статья Н.С. Трубецкого «Воспоминания о пребывании у адыгейцев в районе Туапсе» [9] в издававшемся в Лейпциге журнале «Caucasia», основанном тем самым А. Дирром, исследователем целого ряда языков народов Кавказа, с рецензии на работы которого, как говорилось выше, началась публикация кавказоведческих исследований Н.С. Трубецкого. Следует подчеркнуть, что статья была посвящена памяти Вс.Ф. Миллера.

В ней учёный не только охарактеризовал религиозные представления адыгейцев и такие жанры адыгейского фольклора, как песни, нартские сказания и сказки, но и привел на адыгейском языке отрывки фольклорных текстов, отдельных предложений, точный адыгейский текст которых сохранила его память.

Высокой оценки заслуживают комментарии Н.С. Трубецкого к фольклорным текстам, в которых адыгейские варианты нартских сказаний характеризуются в сопоставлении не только с дореволюционными российскими публикациями, но и с текстами адыгского эпоса, записанными и опубликованными Ж. Дюмезилем в 30-е годы XX века у потомков адыгов,

выселившихся в Турцию во второй половине XIX века. Это было первое в истории нартоведения сопоставление сказаний нартского эпоса, бытующего на «исторической» родине этого замечательного эпоса с вариантами, бытующими «в зарубежье».

Последняя работа Н.С. Трубецкого, посвященная фольклору народов Северного Кавказа, – «Фольклорное общение между восточными славянами и народами Северного Кавказа» была опубликована уже после смерти учёного, в 1941 году в «Записках Русского научного института в Белграде» [12]. В ней обобщены итоги исследования взаимосвязей и взаимовлияния фольклора славянских и северокавказских народов, аргументированно охарактеризованного Трубецким и в его статье «Редедя на Кавказе», и в докладе на XII1 съезде естествоиспытателей и врачей в Тифлисе в июне 1913 года.

Как видим, Н.С. Трубецкой занимался исследованием фольклора народов Северного Кавказа только в годы учёбы в Московском университете. Юный исследователь смог основательно изучить адыгейский язык, собрать внушительную коллекцию материалов по адыгейской мифологии и фольклору, подготовить на её основе ряд исследований. Материалы, собранные Н.С. Трубецким, погибли, и это – невосполнимая утрата для отечественного кавказоведения. Остались только охарактеризованные выше статьи ученого, опубликованные в российских и зарубежных научных изданиях, давно ставших раритетными.

И хотя на протяжении последних шести десятилетий научное наследие Н.С. Трубецкого вернулось на его Родину почти в полном объёме, его работы, посвященные фольклору народов Кавказа, до сих пор не включены в полном объеме в контекст исследований современных кавказоведов-фольклористов. Исключение – его статья «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли)», основные положения которой получили развитие в работах В.Г. Ардзинбы [13] и З.Д. Джапуа [14].

Пришло время новому поколению исследователей фольклора народов Кавказа выполнить эту непростую задачу.

---

1. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.В., Толстой Н.И.* Послесловие // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. Сост. В. А. Виноградова и В.П. Нерознака. Пер. с разных языков. Под общей ред. Т.В. Гамкрелидзе и др. Послесл. Т.В. Гамкрелидзе и др. М.: Прогресс, 1987.

2. *Топоров В.Н.* Николай Сергеевич Трубецкой – учёный, мыслитель, человек (к столетию со дня рождения) // Советское славяноведение. М.: Наука, 1990. № 6.

3. *Н.С. Т.* [Рец. на] Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXXVII // Этнографическое обозрение. М., 1909. Кн. LXXXVIII. № 3. С. 146-150.

4. *Н.С. Т.* Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (-земли) // Этнографическое обозрение. М., 1909. Кн. LXXXVIII. №3. С. 88-92.

5. *Миллер Вс. Ф.* Кавказское языкознание и вопросы исторической этнографии Передней Азии // Этнографическое обозрение. М., 1907. Кн. LXX-LXXI. № 3 и 4. С. 1-14.

6. *Миллер В. Ф.* [Рец. на] «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Тифлис, 1884 // Журнал Министерства народного просвещения, 1885. Май. С. 83-96.

7. *Трубецкой Н. С.* Из области северно-кавказского эпоса: встреча нарта Сосрыко с великаном. (Резюме доклада,прочитанного в заседании секции географии 19 июня 1913 года и прения по поводу доклада) // Труды XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей в Тифлисе 16-24 июня 1913 г. Тифлис, 1916. Т.6. С. 627-628.

8. *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели.Ч.1-2.//Этнографическое обозрение. М., 1891. Кн. X. № 3. С. 166-202.

9. *Трубецкой Н. С.* Редедя на Кавказе // Этнографическое обозрение. М., 1911. Кн. LXXXVIII-LXXXIX. № 1-2. С. 229-238.

9. *Fürst N.* Trubetzkoy. Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse. Dem Andenken an V. F. Miller gewidmet \\ Caucasica. Begründet von A. Dirr. Herausgegeben von Gerhard Deeters. Leipzif: Verlag Asia Major. GMBH, 1934. Fasc. 11. S. 1.

10. Хроника // Этнографическое обозрение. 1910. Кн. LXXXVI-LXXXVII. № 3-4.

11. Отчет о деятельности Этнографического отдела и Музыкально-этнографической комиссии за 1910-1911 гг. // Этнографическое обозрение. М., 1912. Кн. XC – XCI.

12. *Трубецкой Н. С.* Фольклорное общение между восточными славянами и народами Северного Кавказа // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1941. Вып. 16-17. С. 15-22.

13. *Ардзинба В. Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М.: Изд-во «Восточная литература», 1985. С. 128-169.

14. *Джапуа З. Д.* Абхазский нартский эпос. Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. С. 95-109.

Л. А. Борокова

СЮЖЕТНЫЙ СОСТАВ АБАЗИНСКИХ БЫТОВЫХ СКАЗОК

В статье представлены сюжетные типы и мотивы абазинской бытовой сказки. Изучение сюжета бытовых сказок абазин до настоящего времени не было предметом самостоятельного исследования. В связи с чем, в представленной статье рассматриваются сюжеты бытовых сказок, их специфика, обусловленная своеобразием сказочной и художественной традиции абазинского народа. Имея собственную жанровую нишу, бытовая сказка отражает многогранные проявления обрядов и традиций культуры абазин. Рассмотрение жанра бытовой

сказки представляется весьма актуальной для изучения всего сказочного эпоса, в частности сюжетного состава народных сказок.

***Ключевые слова**: абазины, народные, бытовые сказки, сюжет, мотивы, персонажи.*

The article presents plot types and motifs of the Abaza household fairy tales. The study of the plot of household fairy tales Abazin has not been the subject of independent research so far. In this connection, the present article discusses the stories of everyday fairy tales, their specificity, rooted in the peculiarities of the fairy-tale and artistic traditions of the Abaza people. Having its own genre niche, the household fairy-tale reflects the many-sided manifestations of the rites and traditions of the Abazin culture. Consideration of the genre of everyday fairy tales is relevant for the study of the entire fairy-tale epos, in particular, for the plot composition of folk tales.

***Key words**: Abazins, folk, household fairy tales, plot, motives, characters.*

Богатый и самобытный фольклор абазин, отражающий опыт многих поколений, позволяет глубже понять общую структуру традиционной культуры, особенности художественного восприятия окружающего мира и ценности, свойственные абазинскому народу.

Абазинские народные сказки *(лок1)*, разнообразные по темам, сюжетам и персонажам, объединены единой идейной направленностью – борьбы добра со злом. Тематическая классификация сюжетного состава абазинских сказок впервые была представлена известным ученым фольклористом В.Б. Туговым: *волшебные, социально-бытовые сказки, авантюрные и кумулятивные сказки, небылицы и сказки о животных.* [1, 8]. Позднее учёный фольклорист В.Н. Меремкулов классифицировал сюжетный состав абазинских народных сказок следующим образом: *сказки о животных, волшебные сказки, социально-бытовые и новеллистические сказки* [2, 6].

Опираясь на принятые в науке термины для классификации народных сказок, применительно к абазинским сказкам, можно выделить: *волшебные сказки (аджьащахъва лок1ква), бытовые сказки (абзазара лок1ква), сказки о животных (ашвыр лок1ква),* отличающиеся внутренней структурой, традиционными формулами, имеющими некоторые общие мотивы.

В отличие от других видов сказок, бытовая сказка считается одной из самых активных жанровых разновидностей, столетиями пополняющаяся новыми сюжетами и образами, выдуманными на основе образа жизни народа. Н.М. Ведерникова отмечает, что «выдвигая общественные идеалы, бытовая сказка отрицает и эстетику фантастического волшебной сказки, и характер иносказания сказок о животных» [3, 253].

В данной статье рассматривается сюжеты бытовых сказок абазин, где на фоне реалистической обстановки, описываются взаимоотношения между людьми, обычные явления и герои: *бедняк, умная девушка, ловкий вор, мулла, богач, князь и др.*

В бытовых сказках отчетливо проявляется правда реальной жизни. Близость к реальной жизни, конкретным обстоятельствам и условиям

быта способствуют правдивому отображению существенных сторон общественной жизни, нередко преподносимой в гротескной форме.

Система образов в народной сказке строится по принципу противопоставления, антитезы: положительного и отрицательного, добра и зла, храбрости и трусости и т.д. Жизнь героя зависит от его смелости, смекалки, а зачастую и остроумия.

Главный персонаж бытовой сказки – борец за счастье народа, с которым отождествляются положительные качества, традиционно характерные для абазин. Этот персонаж всегда положителен и всегда выходит победителем из любой сложной ситуации. Через образ главного героя народ воплощает свои мечты и желания.

Сюжеты бытовых сказок строятся на остроумных диалогах главных героев, благодаря чему воспринимаются как короткие рассказы с поучительным смыслом. Своеобразные «чудеса» в бытовых сказках совершаются благодаря наблюдательности, предприимчивости, мудрости, справедливости, совести, где главные персонажи побеждают с помощью моральных качеств. События бытовых сказок всегда разворачиваются в одном, условно реальном пространстве, и зачастую эти события невероятны.

В своих героях (чабан, охотник, бедняк, князь) бытовая сказка всегда точно отмечает их социальную и сословную принадлежность. Подтверждение социального и имущественного положения персонажей это и есть характеристика, обусловленная устойчивыми народными представлениями. Чабан, охотник, бедняк всегда изображаются как труженики, которые знают свою работу и ценящие свой труд. При этом их единственным оружием в борьбе за признание своих прав и утверждение собственного достоинства становятся их ум и находчивость.

В сюжетно-тематическую группу сказок о мудрых людях включены сказки: *о мудрой невестке, о женской мудрости, о верности, об умных и глупых женах.* «Подобных сказок в бытовом эпосе абазин довольно много. Знаменательно, что в большинстве из них мудрыми советниками персонажа, попавшего в сложную ситуацию, являются женщины. Это говорит о почитании в народе женщины-матери, жены, сестры, дочери, об истинном народном отношении к ней» [4,135].

Сюжетный тип *«Мудрая девушка»* (875): мудрая девушка, дочь бедняка говорит иносказаниями, отгадывает загадки князя; князь женится на ней; в его отсутствие она решает судебную тяжбу, за что тот хочет изгнать её, разрешив взять с собой что пожелает; она увозит князя.

Абазинская сказка *«Как жена унесла мужа»* (*«Апх1выс лхъац1а дшылгаз»)* СУС (АТ875 IV) «Богач хочет жениться на дочери бедняка. Но у неё одно условие: когда ты не захочешь жить со мной, разреши мне взять только то, что я смогу унести на своих плечах… он согласился. Когда это время пришло, она попросила, чтобы муж позволил ей остаться на одну ночь. В полночь женщина завернула в одеяло спящего мужа, взвалила его себе на плечи и отнесла в дом отца… Богач понял, что его жена умна, забрал её и вернулся домой» [1,257].

В варианте осетинской сказки *«Дочь вдовы-ведуньи»* (AaTh 875 – III) условие дочери было: если когда-нибудь надумаешь развестись со мной,

тогда я попрошу у тебя одну драгоценность, и ты должен будешь отдать её мне… И когда такой момент настал, она напомнила ему своё условие, – мне не нужно никакой другой драгоценности, кроме тебя самого.

Сюжетный тип «Купленные советы» 910В широко распространен в международном сказочном репертуаре: оплата за проделанную работу берётся тремя советами. В абазинской сказке *«Три завета отца» («Аба йыхуасйатк1»)* СУС (АТ 910А)*: – Худого родственника не корми. Лучше выкорми худую овцу. Будешь кормить худого родственника, губы твои будут красными от крови, выкормишь худую овцу, губы твои будут блестеть от сала. – Не поступай бесчестно с тем, кто тебе доверился. – Не отказывайся от предложенного угощения* [1,262].

В осетинской сказке *«О бедняке и старике»* (AaTh 910 +AaTh 986)*: – никогда не называй красивое, красивым: нет красоты, кроме той, которая приходится человеку по сердцу, – никогда не ешь ничего, заработанного чужим трудом, не попросив на то разрешения хозяина. – Если тобой когда-нибудь овладеет запальчивость, то держись левой рукой за правую руку, пока твоя ярость не пройдет* [5, 219].

В абхазской сказке *«Сказка о крестьянине Мате»* (AaTh 910): *– если тебя о чем-нибудь спросят, отвечай так, чтобы твой ответ понравился, – не спорь о том, чего не сможешь сделать, – не верь тому, чего не увидишь своими глазами* [6,254]. Благодаря тому, что герои сказок прислушиваются к мудрым советам, они получают желаемое.

Сюжетный тип *«Советы отца»* 911* имеет сюжетное сходство с типом *«Купленные советы»* 910В и широко распространён у народов Кавказа. В абазинской сказке *«Не совершай три поступка» («Йак1вым хуыск1 уымчпан»)* СУС (АТ 911*) [1, 266], как и в осетинской *«Бедняк и хан-богач»* (AaTh 910 + 911*) [5, 217], и в абхазской сказке *«Завещание отца Багаузы»* (AaTh 911*) [6, 343], советы отцов своим сыновьям звучат одинаково. Умирая, отцы дают советы сыновьям не совершать трех поступков*:*

не давать князю в долг; не доверять своей жене; не брать к себе сына сестры (абаз);

не брать в свой дом на воспитание сирот, а поддерживать их вне дома; не давать денег в долг тому, кто богаче тебя; не открывать своих сокровенных мыслей жене своей (осет.);

не открывать тайн своей жене; не надеется на приёмыша, воспитанного тобой; не занимать денег у бедняка, недавно разбогатевшего (абх.).

Не последовав заветам отцов, сыновья столкнулись с большими проблемами и на собственном опыте убедились в правдивости отцовских наставлений.

В бытовых сказках бытовые мотивы формируют основу сюжета. Эта особенность охватывает все внутрижанровые типы бытовых сказок. Сюжетный тип «*Умные братья*» (АА 925*=АТ 655) объединяет рассматриваемые нами бытовые сказки: «*Сказка о двух охотниках и старике – чабане» («Аг1вшварацыг1ви алыгажв-уасахчи») (абаз.), «Находчивые гости» (осет.), «Три брата» (абхаз.)*

В абазинской сказке *«Сказка о двух охотниках и старике – чабане»*

(«Аг1вшварацыг1ви алыгажв-уасахчи») СУС (АТ 655 А), два охотника, отправившись на охоту, не смогли самостоятельно поделить свою добычу. Они решили обратиться за помощью к старику-чабану. Жена старика угостила их бастой и мясом. Братья обратили внимание на то, что баста имеет трупный запах, а мясо пахнет собачатиной. Старик объяснил, что, однажды, когда чабаны остановились у них на ночь, овца принесла ягненка, и чабаны оставили его, чтобы он не погиб в дороге. В то же время в доме старика ощенилась собака, и ягненок вырос на её молоке. А баста имеет трупный запах, потому что приготовлена из проса, выросшего на могиле.

В абазинской сказке «Находчивые гости» три брата благодаря уму и наблюдательности смогли найти потерявшихся лошадей [1, 184].

В осетинской сказке *«Находчивые гости»* (AaTh 655) в процессе поиска пропавших лошадей они остановились на ночлег. Ночью хозяева услышали их разговор:

«Хлеб наших хозяев отдавал мертвецким запахом; почему это может быть? – А мясо имело вкус собачьего мяса, – сказал второй, – почему это может быть? – А хозяин, будучи из людей белой кости, похож на кумияка, – почему это может быть?». Объяснение тому, что хлеб был приготовлен из пшеничного колоса, выросшего на могиле. А мясо, приготовлено из ягненка, выросшего на собачьем молоке. А кумияком назвали потому, ответила хозяйка, деверь мой был кумияк; у жены его рождались одни девочки. Однажды у неё родилась дочь, а у меня мальчик, и я отдала тебя ей на кормление, а дочку её я вырастила. Оттого, что ты вскормлен её грудью, они находят тебя по внешнему облику похожим на кумияка. Хозяин дома хорошо угостил своих гостей, возвратил им лошадей, и они расстались дружелюбно» [5, 330].

В Абхазской сказке *«Три брата»* (AaTh 655 А), братья отправились на поиски потерявшейся коровы. *«Старший сын сказал – Тот, кто взял нашу корову, – низкого роста. Средний брат сказал: – если он низкого роста, то рыжий. Младший брат добавил: – если низкого роста и рыжий, то у него голубые глаза. Братья пошли его искать и нашли этого человека. Ты украл нашу корову! Верни, а то убьем! Решили убить, он испугался и стал уговаривать пойти к судье. Судья ничего не решил, но тайком спрятал апельсин под миску, потом подозвал братьев и сказал им: – Я не могу решить вашего дела, пока не отгадаете, что лежит под этой миской. Если угадаете, то вы действительно узнали того, кто взял вашу корову, и получите в придачу ещё одну корову, а если не угадаете, то я с вас возьму одну корову. Старший сказал:*

– То, что лежит там, под миской, – круглое.

– Если круглое, то желтое, – добавил средний брат.

– Если круглое и желтое, то это апельсин, – сказал младший. Судья отдал братьям корову и ещё одну, как обещал». Так, благодаря своему уму и проницательности смогли вернуть свою корову и получить в придачу вторую [6, 311].

Таким образом, общие черты сказочного жанра абазин своеобразно проявляются в бытовых сюжетах, в особенностях содержания и формы.

Представленные нами сюжеты бытовых сказок абазин, абхазов и осетин [7] имеют реалистический характер, отражают особенности быта, морально-этические нормы и содержат в себе нравоучительные мотивы. Круг сюжетных типов бытовых сказок абазин обусловлен особенностями традиций и культуры и имеет заметное повторение сюжетов сказок у других народов.

1. Абазинские народные сказки. (Составление, перевод с абазинского, вступительная статья, примечания В. Б. Тугова). М., 1985.

2. Абазинские народные сказки. (На абазинском языке, составление, вступительная статья, комментарии и словарь В. Н. Меремкулова). – Черкесск, 1986.

3. *Ведерникова Н. М.* Русская народная сказка. М.: Наука, 1975.

4. *Тугов В. Б.* Память и мудрость веков. Карачаевск: КЧГПУ, 2002

5. Осетинские народные сказки. (Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова). М., Изд. «Наука», 1973.

6. Абхазские народные сказки. (Перевод, предисловие и примечания К. С. Шакрыл). М.: Изд. «Наука», 1975.

7. *Сокаева Д. В.* Особенности функционирования сакральных образов Елиа и Уацилла в осетинском (дигорском) фольклоре//Известия СОИГСИ. 2017. № 26 (65). С. 159-164.

Т. В. Говенько

А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ И В. Ф. МИЛЛЕР – ЛЮБИМЫЕ УЧЕНИКИ Ф. И. БУСЛАЕВА: К ЮБИЛЕЮ АКАДЕМИКОВ

Ф. И. Буслаев – выдающийся педагог и деятель филологической науки второй половины XIX в. – придавал большое значение наставничеству и воспитанию научных кадров. Одним из первых и любимейших его учеников был А. Н. Веселовский. Формирование взглядов Веселовского пришлось на кризисную эпоху середины столетия и развивалось в пользу критического сознания, «либеральных схем» А. Н. Пыпина, эстетических взглядов Г. Н. Чернышевского и западноевропейских научных открытий, тогда как другой ученик Буслаева – В. Ф. Миллер – взял ориентир на Восток. Почитая традиции московской академической школы, он продолжил научные опыты своего учителя во многих сферах гуманитарного знания.

***Ключевые слова**: Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский, В. Ф. Миллер.*

F. I. Buslaev, an outstanding teacher and linguist of the second half of the XIXth century, attached great importance to the mentoring and education of scientific personnel. One of his first and favorite students was A. N. Veselovsky.

The formation of Veselovsky's views took place in the crisis era of the mid-century and developed in favor of the critical consciousness, the «liberal schemes» of A. N. Pypin, aesthetic views of G. N. Chernyshevsky and Western European scientific discoveries. Buslaev's other student – V. F. Miller – took the landmark to the East. Honoring the traditions of the Moscow academic school, he continued the scientific experiences of his teacher in many areas of humanitarian knowledge.

***Keywords**: F. I. Buslaev, A. N. Veselovsky, V. F. Miller.*

Ф. И. Буслаев родился в 1818 году в городе Керенске Пензенской области в обедневшем дворянском роде. Его отец рано ушел из жизни, и важную роль в воспитании личности Буслаева сыграла его мать. Главное правило, которое он вынес из детства: не терять душевного спокойствия, терпеливо смиряться и верить в дары Господни. В 1834 г. Ф. И. Буслаев поступил в Императорский Московский университет на словесное отделение философского факультета. Обучение проходил полностью за счет государственной казны. После окончания университета, недолго поработав учителем гимназии, он успел уловить недостатки в методике преподавания русского языка и впоследствии подготовил двухтомное сочинение «О преподавании отечественного языка» (1844) и учебное пособие «Историческая грамматика русского языка» (1863). В 1839 г. Ф. И. Буслаев был приглашен учителем в семью графа С. Г. Строганова – попечителя Московского университета – и несколько лет путешествовал с ним по Европе, где большую часть времени изучал историю европейского искусства, археологию и лингвистику. Вернувшись в Москву, в 1843 г. Буслаев сдал магистерский экзамен и в 1848 г. защитил диссертацию «О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову евангелию». С 1847 г. начал читать самые разные курсы в Императорском Московском университете.

Как исследователь и мыслитель, Ф. И. Буслаев задался целью представить некую культурно-историческую матрицу развития человечества от древности до современности и, опираясь на сравнительно-историческое языкознание, проследить генезис человеческой мысли, установить переходные периоды и движущие силы, обнаружить источники изобразительности языка, факторы хранения и передачи информации и т. д. Неудивительно, что в круг его интересов входили языки, фольклор и мифология разных народов, древнерусская литература, зарубежная литература Средневековья и Нового времени, изобразительное искусство античности, средних веков, эпохи Возрождения и многое другое. Программную концепцию Ф. И. Буслаева без труда можно извлечь из содержания его статей 50-х – 70-х годов. Обобщив в ней свой личный опыт и опыт своих предшественников, Буслаев, судя по всему, не раз излагал ее студентам, так что и А. Н. Веселовский, и В. Ф. Миллер были с ней хорошо знакомы. Выделим ее основные положения:

1. «В самую раннюю эпоху своего бытия народ имеет уже все главнейшие нравственные основы своей национальности в языке и мифологии, которые состоят в теснейшей связи с поэзией, правом, с обычаями и нравами. Народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрел он свою мифологию,

свой язык, свои законы, обычаи и обряды. Все эти национальные основы уже глубоко вошли в его нравственное бытие, как самая жизнь, пережитая им в течение многих доисторических веков, как прошедшее, на котором твердо покоится настоящий порядок вещей и все будущее развитие жизни. Потому все нравственные идеи для народа эпохи первобытной составляют его священное предание, великую родную старину, святой завет предков потомкам» [1, 7], – писал Буслаев в работе «Эпическая поэзия» (1851). Иначе говоря, национальное самосознание представлялось ему в духовно-нравственном единстве языка, поэзии и нации. Эта модель, предложенная московским профессором, синхронизировалась с моделью немецкого мыслителя И. Г. Гердера (1744–1803), так же развивавшего в своем учении о духе народа идею о нравственных коллективных генетических процессах, а в антологии «Völkslieder» («Народные песни») (1778–1779; в 1807 г. переиздана под названием «Stimmen der Völker in Liedern» («Голоса народов в песнях»)) – идею об универсальности людей в Духе и национальной индивидуальности в образе жизни каждого народа в отдельности.

2. Оспаривая «туманные отвлечения и бессодержательные формы гегелевской философии» [2,1], критически воспринимая опыты конструирования мифологии Ф. фон Шеллингом (1775–1854), Ф. И. Буслаев в своих суждениях опирался на лингво-философскую концепцию В. фон Гумбольдта (1767–1835), но при этом давал ей собственную интерпретацию. По его мнению, все мировоззренческие модели зафиксированы в языке, где слово – это художественный образ, воздействующий на наше подсознание и «объемлющий в себе все духовные интересы народов» [1,7]. Внутренняя форма слова понималась им не столько как объект фонетики или лингвистики, а как отражение нравственных интересов и идеалов народа. В статье «Областные видоизменения русской народности» (1852) Ф. И. Буслаев, размышляя о метофоричности языка, писал: «В эпоху образования языка и преданий такая метафора была необходимой, существенной оболочкой языческих верований, олицетворявших душевные силы в образах вещественной природы… Понятно, что под языком здесь разумеется не случайное стечение звуков, а та зиждительная, известная под именем дара слова, сила, помощь которой народ вносит в свое умственное достояние всю природу и жизнь, обнаруживает первые попытки самопознания и находит вернейший и чувствительнейший орган для взаимного общения» [1,145-146].

3. Отвечая на вопрос о движущей силе, провоцирующей изменения общественного сознания и рефлексирующей в словесные произведения, Ф. И. Буслаев ссылался на вечное стремление человека к религиозно-нравственному совершенствованию. В работе «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» (1872–1873) по этому поводу он писал так: «Трагизм, так же как и комизм есть не только эстетическая форма для воссоздания жизни, но вместе с тем и необходимый шаг в нравственном прогрессе человечества, а в древнейшую эпоху – это один из естественных выходов народа из первобытного варварства на путь цивилизации» [1,232].

4. Отрицая конфликт между «старым» и «новым» поколениями, Буслаев ратовал за поступательность развития и напластывание культурно-исторических слоев, полагая, что из этих разнородных элементов органически и слагается всякая народность. «В этой примирительной среде, – подчеркивал он, – безыскусственная поэзия каждого христианского народа проходит три заметные периода: мифологический, смешанный и собственно христианский» [3, 33]. «Смешенным» или «средним» периодом Буслаев называл переходный этап от одной мировоззренческой модели к другой и выделял в нем две фазы: начальную, когда «двоеверная смесь» возникает в ходе наложения элементов и образов новой культурологической системы на старую по принципу узнавания (по внешнему или внутреннему сходству); и позднюю, когда обе системы функционируют одновременно (например, «апокрифическое двоеверие средневекового искусства и литературы многие века очень спокойно уживалось под сенью религиозной терпимости, еще не искушенной теологической цензурой» [1, 362]. Явление «двоеверия», по Буслаеву, было органично внутреннему мироощущению средневекового человека, так как и языческая, и христианская идеология предполагают веру в высшее духовное начало. Теория о двоеверии позволила ему не только найти себе объяснение специфики переходного периода от язычества к христианству, но и возвести двоеверие в философскую категорию для представления эволюционного развития человечества в целом.

5. Определяя роль и значение мифотворчества в истории человечества, Ф.И. Буслаев был близок к современному восприятию «мифологического мышления»: «Мифологический процесс, которому подчинена была столько тысячелетий жизнь человечества, послужил естественным путем для его умственного и нравственного развития. Это была вместе и религия, потому что она возводила человечество в мир идей, указывая величайшую из них в божестве и бессмертии, это была вместе и поэзия, потому что поэзия, слагая свои образы в мифических формах языка, каждую идею воплощала в идеал, ценность которого определялась ступенями развития умственного и нравственного в приближении к идее религиозной» [1,244]. И хотя архетипические элементы мифа постепенно превращаются в бессодержательный анахронизм, они продолжают унаследоваться в силу привычки и приобретать надисторический характер. «Такими преданиями первобытной дикости, может быть, не скоро еще перестанет питаться та бессознательная, так сказать, демоническая сторона человеческой природы» [1, 278], о которой подробно впоследствии поведает миру Г.Юнг. Однако, для самого Буслаева в мифотворчестве важное значение приобретает именно способность человека моделировать представление о мире и принимать его на веру.

В процессе многолетней научной деятельности Буслаев, по мнению современной исследовательницы наследия ученого – Н.Ф. Злобиной, сформировал целый методологический комплекс сравнительно-исторического, историко-функционального и историко-типологических методов. «Ф.И. Буслаев, – пишет Злобина, – использовал сравнительно-исторический метод для разных исследовательских целей: для изучения оди-

наковых историко-литературных процессов разных народов, разных эпох и направлений в историко-литературном процессе одного народа, что позволяло определять генезис, национальную специфику, мигрирующие, заимствованные элементы тех искусств, к которым он обращался, типологию художественного творчества. Ф. И. Буслаев выделял следующие приемы сравнения: сравнение элементов одной эпохи разных народов для выяснения полной картины древней мифологии природы и особенностей национального фонда мифологии природы; сравнение одних и тех же жанров (например, сказки) разных народов с целью выяснения международного и специфического фонда элементов; сравнение исторических свидетельств (например, летопись одного события по разным хроникам) и эпического сюжета; сравнение места и времени в письменных и устных источниках; сравнение описаний деталей быта и вонского снаряжения в летописях и народном эпосе; сравнение функций предметов и персонажей с целью выяснения их происхождения. Цель «показать в явлениях идею» выдвинула внутреннюю потребность сочетания всех форм сравнительной методики. Ф. И. Буслаев наблюдал мифологический генезис, книжное заимствование, связь словесности с национальной историей. Изучение мифологии, заимствований и влияний в творчестве Ф. И. Буслаева органически дополняют друг друга, так как вписываются в рамки изучения им комплекса языческого элемента разных мифологических систем (индоевропейской, древнеегипетской, древнееврейской, древнеславянской и др.) и христианского элемента во всех разновидностях (древнехристианского, православного, католического, протестанского, лютеранского и др.) в духовной жизни народа через изучение языка, словесности, архитектуры, искусства, иконографии и прочее» [4, 136].

Увлеченный наукой сам, Ф. И. Буслаев обаятельнейшим образом вдохновлял ревностных студентов, «зароняя в них желание проникнуть дальше в самую лабораторию, в которой под руками опытного ученого творился процесс ученой работы» [5, 38]. О своих первых впечатлениях от Буслаева А. Н. Веселовский писал так: «Он читал оригинально, по своему, с некоторыми скачками, связь которых не легко давалась новичку: заключение являлось нередко неожиданным; чтобы усвоить его, лекцию приходилось передумать: увлекали веяния Гриммов, откровения народной поэзии, главное: работа, творившаяся почти на глазах, орудовавшая мелочами, извлекавшая неожиданные откровения из разных «Цветников», «Пчел» и т. п. старья» [6, 30]. Эту манеру Ф. И. Буслаева отмечал и Д. М. Щепкин, сын известного актера: «Эпизодичность лекций Буслаева хорошо известна: свободная, увлекательная беседа о научных предметах навсегда осталась для него любимой формой преподавания… Такая беседа со слушателями, прерванная на лекции, возобновлялась часто на квартире профессора, доступность и научная общительность которого не имели границ. Притягательная сила Буслаева, как профессора, заключалась в чрезвычайно свободном проявлении его личности – горячей, искренней, всецело преданной служению науке, всегда витающей в сферах художественных представлений и гуманных интересов» [7, 10-11].

С большим удовольствием А. Н. Веселовский вместе с братом Федо-

ром, который был моложе его на один год*, посещали эти так называемые «буслаевские пятницы». Своих гостей – студентов, а приходило их человек 20-30, Федор Иванович угощал чаем с баранками, допускал работать в его личной библиотеке, богатой русской и иностранной литературой, современными журналами и древними рукописями. С подачи Буслаева на этих вечерах разворачивались интересные дискуссии, апробировались научные статьи и доклады. В качестве наставника профессор всячески побуждал молодежь к литературным и искусствоведческим изысканиям и сомнениям. Особо талантливых пестовал и впоследствии содействовал устроению их научной карьеры.

За годы педагогической работы Ф.И. Буслаев сумел воспитать целую плеяду выдающихся ученых. По праву своим учителем его называли В.О. Ключевский (1841–1911), А.И. Кирпичников (1845–1903), А.А. Котляревский (1837–1881), Н.П. Кондаков (1844–1925), Н.С. Тихонравов (1832–1893), А.А. Шахматов (1864–1920) и многие другие. Однако «возлюбленнейшим и первым из моих учеников»** для него всегда оставался А.Н. Веселовский. В их совместных беседах, в согласиях и разногласиях, рождались первые научные прозрения Александра Николаевича, прививался вкус, формировался стиль, развивался оригинальный научно-исследовательский метод. С подачи Ф.И. Буслаева Веселовский увлекся сравнительно-исторической грамматикой немецких лингвистов Ф. Боппа (1791–1867), Я. Гримма (1785–1863), В. фон Гумбольдта, стал изучать романскую филологию, а на последних курсах университета – всерьез заниматься историческим языкознанием и народно-поэтической символикой. Заметное впечатление произвела на Веселовского и разработанная Буслаевым оригинальная теория тропов, которая впоследствии получила развитие в его собственных трудах. Не будет преувеличением сказать, что А.Н. Веселовский перенял от Ф.И. Буслаева и его манеру научного познания, которая, как известно, носила синтетический характер: оба ученых легко апеллировали к разным научным концепциям, если они отвечали их взглядам и соответствовали их теоретико-методологическим подходам. С пристальным вниманием Ф.И. Буслаев следил за первыми успехами своего ученика и с неподдельным восторгом отзывался на его ранние исследовательские работы***: «Г-ну Веселовскому, кончившему курс в Московском университете около десяти лет тому назад, выпала счастливая доля познакомить итальянских исследователей литературы с тем сравнительно-историческим методом, который так блистательно разрабатывается теперь в Германии по следам братьев Гриммов и начинает уже оказывать свою силу и во Франции, но который до сих пор оставался в Италии неизвестен… наш русский ученый впервые для итальянской публики сблизил литературные интересы западные с рус-

---

** Федор Алексеевич Веселовский (1839–1867), брат А.Н. Веселовского.*

*** РО ИРЛИ РАН: Ф. 45. Оп. 3. Ед. хр. 183; Переписка Ф.И. Буслаева и А.Н. Веселовского (публикация Т.В. Говенько и А.Л. Топоркова) // [1, с. 624-625].*

**** См.: Веселовский А.Н.: Novella della figlia del re di Dacia. Testo inedito del buon secolo della lingua, con prefazione del Dott. A. Wesselofsky. Pisa, 1866; Веселовский А.Н.: Le tradizioni popolari nei poemi d'Antonio Pucci // Ateneo Italiano. 1868. 15 Aprile. P. 1-17.*

скими… Это патриотический подвиг образованного русского человека, который, владея богатым содержанием общеевропейской литературы, дает в ней почетное место и народности русской, как одному из основных элементов общего всем западным народам литературного предания» [8, 495-496]. Добрые человеческие отношения между Буслаевым и Веселовским, как известно, сохранились на всю жизнь, и все же единомышленниками они не были – философско-эстетические и историко-культурные взгляды обоих ученых развивались в диаметрально противоположных направлениях.

Становление мировоззрения А.Н. Веселовского пришлось на сложный исторический период. Весной 1855 г. на престол взошел император Александр II. Отец оставил наследнику Россию, обремененную Крымской войной (1853–1856), отсталую в военно-промышленной, социально-экономической, общественно-политической и культурно-нравственной сферах. Воспитанный в лучших православных традициях, многим обязанный монархии и покровительству высших сословий, Ф.И. Буслаев предпочитал оставаться сторонником общественного и научно-академического служения царю и своей родине. Это не значило, что он отстранялся от политических и исторических событий, напротив, Буслаев всегда живо интересовался всем, что происходило в России и за рубежом. Однако с присущим ему свойством видеть рациональные стороны в противоположных точках зрения – не примыкал ни к каким партиям и течениям, ни к «славянофилам», ни к «западникам». А.И. Кирпичников вспоминал: «Профессор развратный или жадный к деньгам был для Буслаева так же непонятен, как и профессор-политик или профессор-карьерист и чиновник. Сам Буслаев не принимал на себя никаких административных должностей ни по университету, ни вне его и удивлялся, как другие могут стремиться к ним… Он отказывался понимать и увлечение борьбой университетских партий и вообще внутренней политикой. «Не профессорское это дело!» – говорил он» [9,175-176]. Более всего Ф.И. Буслаев ценил творческую свободу, не ограниченную идеологическими рамками, а свою миссию как человека и ученого исполнял в каждодневном труде ради постижения глубин духовной жизни русского народа, изучения совокупности всех его творческих усилий по созданию образа мира и реализации национального самосознания в разнообразных культурных «текстах» и контекстах.

А.Н. Веселовский был моложе Ф.И. Буслаева на 20 лет. И в отличие от своего учителя, во всем стремящемся к соборности, он тяготел к самовыражению и свободе. С братом Федором Александр Николаевич примкнул к университетскому кружку – «сборищам в квартире студента Рыбникова разных лиц, называемых вертепниками»*. «Вертепники – это большей частью студенты 1854-1855 гг., кто потянулись к своему старшему товарищу, тоже студенту историко-филологического факультета П.Н. Рыбникову – в будущем известному фольклористу и этнографу… Другим водителем этой группы был студент М.Я. Свириденко, уже закончивший юридический факультет и обучавшийся на медицинском… На них, то есть на

---

* *Точное название дела, заведенного московскими жандармами: «О сборищах в квартире Рыбникова разных лиц, называемых вертепниками».*

сборищах, «в духе атеизма и безначалия», обсуждались самые животрепещущие вопросы современной жизни» [10, 170], приходившими сюда учителями, офицерами, священниками, профессорами, студентами (кстати, были там и А. А. Котляревский с П. С. Ефименко, и А. А. Козлов, и даже А. С. Хомяков с К. С. Аксаковым) совместно читались и обсуждались труды социальных реформаторов А. Сен-Симона и Н. Г. Чернышевского, философов-материалистов П. Прудона, Ш. Фурье, М. Штирнера, Э. Ренана, Л. А. Фейербаха, А. И. Герцена, «впоследствии рвались за Боклем» [6, 30]. Много позже И. П. Деркачев делился своими ощущениям так: «Хотя многое в речах умных и ученых людей было для нас непонятно, но мы все-таки не покидали собрание и терпеливо засиживались до рассвета. Уходили мы оттуда с отуманенными головами от философских словоизвержений, но с чистыми сердцами и с верой, что мы стоим теперь в рядах передовой молодежи, готовой израсходовать беззаветным образом свои молодые силы на пользу родины» [11, 230-231].

В своих мечтах юноши-вертепники проецировали на Россию социально-демократическое устройство общества, устанавливали свободу слова и собственности, наделяли всех образованием, ограничивали власть монархии и церкви. Лидеры кружка взаимодействовали с А. И. Герценом, издавали рукописный журнал «Изобличитель», были носителями «смелого новаторства в устройстве его [общества] жизни, свободного от старого обычая, старой морали» [12, 50].

После ареста П. Н. Рыбникова деятельность вертепников довольно быстро сошла на нет, да и «новое царствование [Александра II] обещало изменения и призвало общество готовиться к ним. Различные общественные силы стали замиряться» [10, 174]. Но этот период имел очень важное значение для развития личности А. Н. Веселовского, который «несомненно стоял на стороне новой, в своей основе материалистической эстетики Чернышевского» [13, VI], и «больше, чем кто-либо из филологов XIX века, находился в орбите идей русской революционной демократии» [14, 119]. И все же его интерес не носил радикальный характер, – хотя А. Н. Веселовский навсегда остался демократом и в более старшем возрасте даже состоял в Конституционно-демократической партии, – а был продиктован желанием понять материалистические законы, тенденции и принципы развития человеческого общества с тем, чтобы проследить, какие «исторические условия дают содержание художественной деятельности» [15, 65], и как человеческая натура проявляет себя в художественном таланте будучи связанной традицией с предыдущими поколениями и нравственными принципами. В своем дневнике тех лет молодой А. Н. Веселовский определил себя «человеком, ищущим пути». «Буслаев дал мне интерес к Гриммовскому направлению в приложении к изучению русско-славянского материала; но некоторые стороны дела, постановка мифологических гипотез и «романтизм народности» никогда меня не удовлетворяли» [1, 31], – признавался он в «Автобиографии» 1891 г. Поэтому, уезжая за границу после окончания университета, Веселовский надеялся найти ответы на свои вопросы.

С 1859 по 1862 гг. А. Н. Веселовский сопровождал в поездке по Ев-

ропе семью князя и княгини Голицыных. И хотя времени посещать библиотеки у него особо не было, читал он довольно много и в основном труды по истории литературы. В 1862 г. Веселовский был командирован от Министерства народного просвещения в Берлин. 1863 г. провел в Праге, а с 1864 по 1868 гг. на собственные средства жил в Италии и работал в архивах и библиотеках Флоренции, Пизы, Рима, Неаполя, Болоньи и т. д. Вспоминая этот период, Веселовский писал: «я был полон вожделений, но беден программой», занимался «ощупью», «толку от этого получилось немного», «с высоты птичьего полета истории Ренессанса не напишешь» и т. д. И лишь знакомство с итальянскими профессорами Д'Анкона (1835–1914), Дж. Кардуччи (1835–1907) и Д. Компаретти (1835–1927) позволило ему, наконец-то, «почувствовать почву под ногами» [15,32]. Благодаря итальянским ученым Веселовский быстро вошел в круг западноевропейских компаративистов – и «стало работать легче» [15, 32].

Находясь в Италии, А.Н. Веселовский регулярно получал письма Ф.И. Буслаева, который призывал его скорее вернуться в Россию и занять кафедру всеобщей литературы Императорского Московского университета, которую хотели открыть специального под него. Согласно договоренности с Буслаевым, Веселовский в качестве магистерской диссертации должен был представить введение к 4-х томному сочинению на итальянском языке «Il Paradiso degli Alberti», изданного в Италии при содействии Д'Анконе. «Не можете ли Вы в свободные часы теперь же заняться этим переводом, – просит Буслаев в 1867 г., – и по частям печатать его в «Журнале Министерства народного просвещения»» [1, 619]. Советам наставника А.Н. Веселовский не внял и, по возвращению в Россию, потратил больше года на сдачу экзамена и подготовку диссертации к защите.

Еще в начале 1868 г. Веселовский получил приглашение от О.Ф. Миллера занять кафедру всеобщей литературы в Императорском Санкт-Петербургском университете. «Дело устроилось быстро, – вспоминал он, – и я ушел из Москвы, не читав лекций, а только защитив диссертацию» [6, 33]. Свой добровольный переход из Московского университета в Санкт-Петербургский А.Н. Веселовский объяснял в письме Д'Анконе следующим образом: «Мне не нравится московская атмосфера с ее исключительно национальными и античными симпатиями, славянофильством и германофобством. В Петербурге я чувствую себя ближе к Западу и к Вам. И затем библиотеки, то есть жизненно важный вопрос для того, кто избрал своей стезей изучение европейской культуры и литературы. В Москве только две библиотеки, да и в них не достать новинок. А здесь множество книг и рукописей, так что можно работать всласть» [16, 234].

Ф.И. Буслаев на своего ученика обижаться не стал. Он чувствовал в Веселовском ученого иной формации. Да и недостатка в талантливых студентах у него никогда не было.

В 1865 г. на историко-филологический факультет Императорского московского университета был зачислен сын давнего друга Ф.И. Буслаева поэта и переводчика Федора Миллера – Всеволод Федорович Миллер (1848–1913). Молодой человек обладал цепким умом, любознательностью и чрезвычайным трудолюбием. Благодаря этим качествам Мил-

лер еще отроком в совершенстве овладел латынью, греческим и древнегреческим, санскритом, английским, французским, немецким языками, основательно изучил классическую мифологию, историю Древнего и Среднего мира, этнографию разных народов. За годы обучения в университете В. Ф. Миллер постиг новоперсидский, готский, англосаксонский, итальянский, литовский, чешский, сербский, болгарский языки. Историю русской словесности он брал у Ф. И. Буслаева, который с радостью выступил научным руководителем его итоговой работы «Восточные и западные родичи одной русской сказки» (1870). Область научных интересов Миллера сразу распределилась между русской народной словесностью, историей Древнего Востока и иранской филологией. В 1872 г. он успешно сдал магистерский экзамен и был направлен на учебу за границу. Учился в Берлине, Праге, Тюбингене и Париже. В 1876 г. Миллер опубликовал свою магистерскую диссертацию «Очерки арийской мифологии (Асвины-Диоскуры)», а в феврале 1877 г. ему присудили степень магистра. Вступив на кафедру сравнительного языкознания, Миллер читал курс по истории Востока, а на высших женских курсах – историю русского языка и древнерусскую литературу. В своих научных разысканиях Всеволод Федорович следовал воспринятому им от Буслаева алгоритму перехода «от лингвистики через этнографию к изучению памятников народной поэзии» [17, 91]. В тот период, когда филологическая наука еще только переживала свое становление, этот метод казался безупречным, однако сам Буслаев вскоре начал побуждать своих учеников коррелировать «кабинетные» выводы данными, полученными в ходе полевых исследований.

«Обращение В. Ф. Миллера к кавказоведению не было случайным. В 80-е годы XIX в. в ученых кругах Москвы заметно оживился интерес к Востоку (в том числе и к Кавказу), чему немало способствовали работавшие в эти годы в Московском университете такие блестящие востоковеды, как Ф. Е. Корш, Ф. Ф. Фортунатов, да и сам Миллер, читавший здесь курс по истории Древнего Востока. Знаток санскрита, древне- и новоперсидского языков, он задался целью отыскать на Кавказе следы народов, участвовавших в создании и развитии его истории и культуры» [18, 28].

Свою первую, разведочную, поездку на Кавказ В. Ф. Миллер осуществил в 1879 г. В 1880 г. он повторил этот опыт, поведав о нем в путеводном очерке «В горах Осетии» (1881). «Цель моей поездки в Осетию (летом 1880 года), – писал Миллер, – была лингвистическая и этнографическая… я поставил себе задачей изучить на месте диалекты осетинского языка и записать в текстах произведения народной словесности, прежде всего так называемые нартские (богатырские) сказания, затем песни, сказки, местные предания и тому подобное» [19, 55]. В 1881 г. В. Ф. Миллер осуществил еще одну летнюю экспедицию на Северный Кавказ. Когда он готовился к «научному путешествию» в четвертый раз, к нему присоединился его давний друг Максим Максимович Ковалевский (1851–1916), на тот момент профессор юридического факультета Императорского Московского университета, а впоследствии видный политический деятель. Своими впечатлениями от этой поездки В. Ф. Миллер подробно делился с

женой – Евгенией Викторовной Миллер (ур. Насонова) (1857–1927)*:

2 июня (1883 г.), Владикавказ

Дорогой друг Женя,

я снова во Владикавказе в клубской гостинице. Дорога до Владикавказа продолжалась крайне долго, так как перед нами поезд сошел с рельсов и нам пришлось 9 часов простоять на станции. Мы воспользовались этой остановкой, чтобы погулять по степи и посмотреть на пляску черноморских казаков. За выставленную водку они меня величали и качали, приподнимая за ноги стоймя.

Во Владикавказе были вечером у Юрковского**, исправляющего должность начальника Терской области. Он принял нас любезно, обещал всяческое содействие и пригласил к себе обедать.

Здесь все по-старому и все знакомые лица. Ухаживают за нами со всех сторон. Сегодня обошел некоторых осетин и пригласил собраться вечером у меня, чтобы обсудить проект составления словаря*** и распределить работу. Ковалевский уже вчера накатал целую тетрадь юридических обычаев осетин. Ему дали на дом старые дела из областного правления. Завтра или м. б. послезавтра выезжаем в Нальчик, откуда поедем верхом к Урусбиевым****, которым я сегодня дал телеграмму о нашем наезде. Ковалевский хочет вернуться оттуда через Дигорию, по новой колесной дороге, проведенной Ольшевским*****. Это будет ближе и удобнее, и я поеду с ним, хотя уже и был в Стур-Дигоре…

Погода здесь хмурая и каждый день дождик. В горах не будет жарко, чему мы оба рады. Ковалевский уже успел исследовать все местные продукты: форель, усача, шашлык, клубнику, вишни и т. д. Он ест с полным пренебрежением к жизни: видно, что у него нет детей. Я же ем крайне осторожно, как и во всем прочем, так что, пожалуйста, не беспокойся обо мне…

Научный отчет об этой поездке В. Ф. Миллер представил на страницах «Известий Кавказского отделения Императорского русского географического общества» под названием «Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г.», литературный – в очерке «В горских обществах Кабарды» в «Вестнике Европы» в соавторстве с М. М. Ковалевским. Несмотря на плохую погоду, эта экспедиция получилась весьма плодотворной: Миллеру удалось записать несколько нартских сказаний, сказок, сотню пословиц и пятьдесят загадок, несколько

** РГАЛИ: Ф. 323. Оп. 1. Ед. хр. 541 (полный вариант см. в альманахе «Традиционная культура» № 3 за 2019 г.)*

*** Евгений Корнильевич Юрковский (1833–1899), генерал-лейтенант, с 1881 по 1887 занимал разные должности в Терском казачьем войске.*

**** Речь идет об «Осетинско-русско-немецком словаре».*

***** Исмаил Мирзакулович Урусбиев (1829–1888), кабардинский политик и культурный деятель.*

****** Станислав Ипполитович Ольшевский (1858–1929), инженер путей сообщений.*

песен и много новых слов для изучения осетинского языка. В верховье р. Баксан он обнаружил и сделал раскоп нескольких могильников. «Вся обстановка, – писал Миллер жене, – нетронута: деревянные и глиняные чаши и тарелки с ложками, меч, медные браслеты, кольца, ременные пояса – словом, предметов до 20».

Результатом сложной и кропотливой многолетней работы В. Ф. Миллера по изучению исторических сведений, быта, культуры, мифологии, обрядов, обычаев, верований, языка и т. д. осетин стала изданная им уникальная коллекция под названием «Осетинские этюды» (Ч. 1. 1881; Ч. 2. 1882; Ч. 3. 1887). Однако интерес его к языкам и литературам народностей Кавказа этим не ограничился. Возглавив в 1881 г. этнографический отдел Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ), а в позже – в 1897 г. – Лазаревский институт восточных языков и Восточную комиссию Императорского Московского археологического общества (ИМАО) В. Ф. Миллер проводил колоссальную работу по собиранию, изучению и сохранению «вещественных» памятников народов Кавказа. Значительное место на заседаниях Восточной комиссии «отводилось анализу источников по истории, литературе, культуре народов Ближнего Востока, Северного Кавказа и Закавказья, преимущественно из коллекций, хранящихся в российских учреждениях, у частных лиц или обнаруженных сотрудниками комиссии во время «ученых экскурсий»» [18, 45]. С 1889 г. кавказоведческие исследования нашли свое место в основанной им серии «Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества». В работу ученого общества Миллер активно привлекал «просвещенных кавказцев». Так, например, в 1886 г. по его инициативе была организована экспедиция горского еврея И. Ш. Анисимова в отдаленные аулы: до этого Миллер изучал с Анисимовым язык татов и вдохновил его на сбор ценных сведений, которые «трудно поддаются наблюдению путешественников-европейцев» [20, I]. Благодаря подобным явлениям мировая наука не только обогатилась новыми сюжетами и мотивами от разных народов Кавказа, но и приобрела уникальные приемы и собирательные практики: проводить «сопоставительный анализ вариантов одних и тех же сказаний, записанных от разных рапсодов на протяжении временного промежутка» [18, 54].

В 1892 г. В. Ф. Миллер занял кафедру русского языка и словесности Императорского московского университета, которой более тридцати лет до него руководил Ф. И. Буслаев. От своего учителя Миллер перенял искреннее отношение к «народному духу» и «народному» творчеству. «В занятиях и оценке народной словесности [у Миллера, как и у Буслаева – Т. Г.] проявлялась глубинная и искренняя вера в могучие духовные силы русского крестьянства» [21, 335]. Опираясь в своих исследованиях русского народного эпоса на сравнительно-исторический метод, Ф. И. Буслаев отмечал, что «сравнительное изучение народностей, несмотря на массу лингвистических и археологических подробностей, в него входящих, имеет для исследователя и для читателей одинаковую выгоду с теми знаниями, которые начинаются от самого простого и общедоступного и

последовательно восходят к более сложному и труднейшему. Точкой отправления для сравнительного исследования может быть любая подробность…» [1, 378]. Миллер продолжил изучать эволюцию русского эпоса в духе Буслаева и в своем фундаментальном труде «Экскурсы в область русского народного эпоса» (1892) пришел к выводам, которые содействовали дальнейшей интерпретации теории литературного общения Востока и Запада (точнее говоря, Миллер обнаружил «персидский след» в русском эпосе посредством «кавказского текста»), а также способствовали развитию былиноведения в России. Размышляя о роли исторического контекста в содержании русских былин, он обнаружил «два параллельных процесса, которые могут быть названы процессом историзации и поэтизации» [22, 194]: процесс историзации предполагает приукрашивание выдуманного сюжета историческими именами и событиями, а процесс поэтизации – утрату памяти об исторических событиях в угоду фантазии. Эти наблюдения были использованы В. Ф. Миллером при анализе былевых сюжетов и укрепили его в мысли о том, что прежде чем искать сходства в сказаниях других народов, исследователь должен тщательно изучить исторические отголоски, сохранившиеся в родных былинах. «Наш эпос, – писал он, – в основе своей был историческим, как эпос иранский или греческий, и никакие позднейшие внесения в него сюжетов фантастических и романтических не могут затушевать его главный фон» [22, 215].

Намеченный Буслаевым в его эпосоведческих трудах путь исторического изучения былин, а именно: отражение исторических событий в системе художественно-образных представлений героических былин; эволюция былинного эпоса и его жанров; формирование и развития сказительского мастерства и исполнительской манеры; анализ сюжетов, персонажей, поэтических средств и приемов с точки зрения актуальности времени и т. д., – был продолжен В. Ф. Миллером в разработанных им методиках: выявления «исторических намеков» из содержания былин, соотнесения их с источниками (летописями, рукописями и т. д.) и сведениями о социально-общественных и политических событиях того времени, к которым была приурочена былина, изучения разнообразных сторон внешнего и внутреннего быта народа, поэтики былин, данных языка и стихосложения, – что прямо свидетельствует как о его верности делу учителя, так и о преемственности им так называемой «исторической школы», у истоков которой стоял Ф. И. Буслаев.

1. *Буслаев Ф. И.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006.

2. *Буслаев Ф. И.* Мои досуги. М., 1896.

3. *Буслаев Ф. И.* О литературе. Исследования. Статьи. М., 1990.

4. *Злобина Н. Ф.* Концепция историзма в филологическом наследии Ф. И. Буслаева. М., 2010.

5. *Миллер В. Ф.* Памяти Федора Ивановича Буслаева // Памяти Федора Ивановича Буслаева. М., 1898. С. 5-42.

6. *Веселовский А. Н.* Избранное: На пути к исторической поэтике. М., 2010.
7. *Щепкин Д.* Ф. И. Буслаев. М., 1897.
8. *Буслаев Ф. И.* Опыт г. Веселовского по сравнительному изучению древне-итальянской литературы и народной словесности славянской и в особенности русской // ЖМНП. 1868. Ч. 137. С. 495-536.
9. *Кирпичников А.* Ф. И. Буслаев, как идеальный профессор 60-х годов // Памяти Федора Ивановича Буслаева. М., 1898. С. 148-198.
10. *Ерёмичев А. А.* Вертепники, А. И. Герцен, А. С. Хомяков // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 3. С. 169-181.
11. *Деркачев И. П.* Из московских студенческих воспоминаний // Воспоминания о студенческой жизни. М., 1898.
12. *Веселовский А. Н.* Из давних лет // Сборник памяти Н. И. Стороженко. М., 1909.
13. *Жирмунский В. М.* Вступительная статья // Веселовский А. Н. Избранные статьи. Л., 1939.
14. *Азадовский М. К.* А. Н. Веселовский как исследователь фольклора // Известия Академии наук СССР. 1938. № 4.
15. Памяти А. Н. Веселовского: сборник статей и дневников. СПб., 1921.
16. *Гонелли Л. М.* А. Н. Веселовский и Алессандро Д'Анконе // Александр Веселовский. Актуальные аспекты наследия. Исследования и материалы. СПб., 2011. С. 230-267.
17. *Цаллагова З. Б.* В. Ф. Миллер и его осетиноведческие штудии // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 90-98.
18. *Алиева А. И.* Академик В. Ф. Миллер и развитие российского академического кавказоведения в конце XIX – начале XX в. // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования. М., 2008. С. 9-65.
19. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии // Русская мысль. 1881. № 9. С. 55-105.
20. [Миллер В. Ф.] От редакции // Анисимов И. Ш. Кавказские евреи-горцы / Сборник материалов по этнографии. М., 1888. Вып. 3.
21. *Соколов Б. М.* Ближайшие задачи изучения русских былин / Публ. В. М. Гацака // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.
22. *Миллер В. Ф.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.

З. Д. Джапуа

СОПОСТАВЛЕНИЕ ТРЕХ ПУБЛИКАЦИЙ ОДНОЙ РАННЕЙ ЗАПИСИ НАРТСКОГО ЭПОСА АБХАЗОВ

Песня, текстологической истории которой посвящено настоящее сообщение, представляет собой самую раннюю запись песни абхазского нартского эпоса о чудесном рождении героя из камня, и при этом – самую обстоятельную из всех текстов на этот сюжет. В 1994 году в личном архиве видного абхазского фольклориста, нартоведа А. А. Аншбы я обнаружил эту запись, осуществленную в селе Лыхны Гудаутского района одним из первых абхазских филологов В. И. Кукбой от певца-сказителя Сейдыка Куарчиа в 1930-х годах.

Вместе с тем, в эдиционной практике абхазского фольклора мы встречаем два текста, текстуально очень близкие к интересующей нас песне. Они оба были неоднократно опубликованы выдающимися деятелями литературы и науки Б. В. Шинкубой и К. С. Шакрылом. Систематическое сличение записи В. И. Кукбы с данными публикациями показало, что дословные и вариативные сходства и соответствия текстов весьма убедительны. Отсюда можно предполагать, что тексты Б. В. Шинкубы и К. С. Шакрыла, скорее всего, – не самостоятельные акты сказительского исполнения, а результат серьезной, весьма обстоятельной редакторской работы, основным исходным источником которой была аутентичная запись песни, произведенная В. И. Кукбой от Сейдыка Куарчиа, но вместе с нею в их текстах узнаваемы описания и из других сказительских вариантов и версий этого сказания.

Ключевые слова: *песня, эдиционная текстология, нартский эпос, певец, запись, редакция, вариант.*

The present investigation is devoted to the song on the miraculous birth of a hero from a stone, the earliest record of Abkhazian Circassian epos, and the most extensive of all the texts on this subject, and to its textological history. In the year 1994 in the personal archive of the prominent Abhaz folklorist, and specialist in Narts'studies A. A. Anshby I found this entry, made by one of the first Abkhaz philologists V. I. Kukba from the singer-storyteller Sejdyk Kuarchia in 1930-s in Lykhny village of the Gudautsky region. However, in Abkhazian folklore edition practice we come across two texts, which are very close to the one we are interested in. Both of them were repeatedly published by outstanding representatives of literature and science B. V. Shinkuba and K. S. Shakryl. Systematic comparison of V. I. Kukby's records with these publications enabled to state, that their literary and variation similarity and consistency are very convincing. Thus, it can be presumed, that the texts of B. V. Shinkuba and K. S. Shakryl are unlikely to be acts of independent narration, but rather the text resulting from serious review of the text recorded by V. I. Kukby from Sejdyk Kuarchia, alongside with other texts and versions of this legend recognizable in certainf descriptions.

Keywords*: song, edition textology, Narts'sagas, singer, record, editing, option.*

Тема данной статьи – текстология фольклорного текста – весьма значима в научных изысканиях академика Всеволода Федоровича Миллера – крупнейшего российского ученого, синтезировавшего в своей многогранной – исследовательской и организаторской – деятельности лучшие традиции отечественной науки рубежа XIX-XX веков, автора фундаментальных трудов по славистике, востоковедению и кавказоведению. И в связи с этим позволю себе напомнить, что в 2008 году известные кавказоведы А. И. Алиева и М. И. Исаев пополнили библиотеку кавказской фольклористики исключительно ценным академическим изданием фольклорных записей и исследований В. Ф. Миллера под названием «Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования» (М.: Наука 2008)[1]. Эта книга

(объем 998 страниц) являет собой обширный компендиум по истории, теории и текстологии северокавказской фольклористики, бесценный вклад в синтез знаний о духовной культуре народов Кавказа.

Издание сопровождается развернутой и очень содержательной статьей А. И. Алиевой, дающей исчерпывающее представление о жизненном пути и научном наследии по кавказскому фольклору и традиционной культуре выдающегося ученого. Это, пожалуй, самое обстоятельное исследование из всех многочисленных статей и рецензий (их более 30-ти) о деятельности В. Ф. Миллера как кавказоведа. И в этой работе А. И. Алиева совершенно справедливо пишет, что именно «В. Ф. Миллер заложил основы северокавказской фольклористики, оставив образцы того, как следует фиксировать фольклорные тексты (естественно, с учетом технических возможностей, которыми располагали фольклористы на рубеже XIX-XX вв.), проводить их текстологический анализ, готовить лингвистический, фольклористический, этнографический комментарий к ним, как передавать тексты, записанные на разных языках народов Кавказа, средствами другого (в данном случае русского) языка. Публикации трудов В. Ф. Миллера стали для следующих поколений фольклористов-кавказоведов образцом, по которому готовились все последующие издания произведений фольклора разных народов Северного Кавказа (естественно, с учетом нарабатывавшегося на протяжении XX в. опыта фиксации фольклорных произведений с применением все более совершенствовавшихся техники и методики записи, опыта текстологической подготовки произведений фольклора)» [1, 53].

В вербальном фольклоре, вероятно, каждого народа можно найти редко повторяемые или вовсе не повторяемые тексты, не сохраняющиеся в памяти последующих поколений, спетые или рассказанные самыми талантливыми певцами и сказителями. Подобные произведения я бы назвал классическими образцами, шедеврами памяти традиции, а их создателей и воспроизводителей – превосходными исполнителями с особым дарованием, которые донесли до нас золотые россыпи живой старины.

К таким созданиям традиции относится песня, текстологическую историю которой посвящена настоящая статья. Она представляет собой самую раннюю запись песни абхазского нартского эпоса о чудесном рождении героя Сасрыкуа из камня, и при этом – самую обстоятельную из всех текстов на этот сюжет. Песня отличается высоким поэтическим совершенством, изустным архаическим звучанием, мастерски построенными диалогами, богатством эпических красок, динамичностью, напряженностью событий и подробностью изображения.

Уникальность записи еще и в том, что в ней не завуалированно, без всяких прикрас, без ложной стыдливости представлена древнейшая эротическая картина «встречи» матери нартов и «пастуха» на берегу реки. В тексте песни наличествуют такие «физиологические подробности, которые не могут быть приведены даже в качестве примера» [2, 88-89]. Исполнялась ли песня, в которой очевидны «зародышевые формы стиха (ритм, определенный размер, спорадически встречающаяся рифма)» [2, 88], в сопровождении традиционного музыкального инструмента, как ряд других

нартских песен (см. 3), к сожалению, осталось неизвестным: записыватель не сделал никаких описаний по особенностям и обстоятельствам ее исполнения.

Исполнитель песни Сейдык Куарчиа (1853–1939) – весьма одаренный абхазский народный певец, который играл на традиционном музыкальном инструменте апхярце (типа скрипки) и обладал обширным фольклорным знанием. Произведения из его репертуара записывали основоположник абхазской литературы Д. И. Гулиа [4, 25; 5, 9, 50, 122-123], венгерский этномузыковед, один из первых собирателей абхазских народных песен К. В. Ковач [615; 7, 66], лингвист, фольклорист, литературовед В. И. Кукба [8, 59-61; 9, 166-170], лингвист и фольклорист К. С. Шакрыл [10, 21, 195-196].

В личном архиве видного абхазского фольклориста, нартоведа А. А. Аншбы в 1994 году я обнаружил эту запись, переписанную им с оригинала, хранившегося в архиве Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа (ныне – Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии) (Ф.2, д. 2/76, лл. 12-14). Согласно паспортным данным, запись осуществлена в селе Лыхны Гудаутского района одним из первых абхазских филологов В. И. Кукбой от певца-сказителя Сейдыка Куарчиа. Точная дата записи не указана, но текст входил в число тех, что были записаны в период с 1933 по 1937 годы.

За 20 лет до этого А. А. Аншба (совместно с Р. К. Чанбой) опубликовал данный текст на языке оригинала в журнале «Алашара» [8, 59-61]. Публикация не сохраняет всех изустных подробностей оригинала. Запись узнаваема, но заметно отредактирована. Публикаторы пропустили пять строк, заменили на литературные около десяти слов или словосочетаний, характеризующих наготу и страстную внешность Сатани-Гуащи и «пастуха», страстный диалог между ними, а также посылку семени через реку, – то есть описания, естественные для фабулы, композиции и поэтической фактуры данной записи и самого нартского сюжета о чудесном рождении героя из камня.

В 2003 году текст оригинала (точнее, рукопись, переписанная А. А. Аншбой с оригинала) был опубликован мною на абхазском языке с параллельным фольклористическом переводом на русский язык без всякого вмешательства в рукопись, за исключением необходимых текстологических знаков (многоточия, квадратные скобки т. п.) [9, 166-170]. Этот же текст вошел в «Избранные труды» В. И. Кукбы [11, 258-260].

Кроме названных трех публикаций запись песни более не издавалась. При этом в эдиционной практике абхазского фольклора мы встречаем два текста, текстуально очень близкие к интересующей нас песне. Они оба были неоднократно опубликованы Б. В. Шинкубой и К. С. Шакрылом.

Выдающийся писатель, народный поэт Абхазии и народный писатель Кабардино-Балкарии, кандидат филологических наук Б. В. Шинкуба и видный лингвист, доктор филологических наук К. С. Шакрыл внесли неоценимый вклад в собирание и публикацию абхазских фольклорных материалов. Для прояснения текстологической истории интересующей нас записи считаю важным отметить, что Б. В. Шинкуба, К. С. Шакрыл и

Ш. Д. Инал-ипа являлись основными собирателями абхазских нартских сказаний, начиная с 30-х годов XX века, и с 1956 по 1961 годы работали над составлением сводного текста абхазского нартского эпоса, который вышел в свет в 1962 году на абхазском и русском языках [12; 13]. Речь идет о книге, после издания которой Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР инициировал Всесоюзную сухумскую конференцию о нартском эпосе в 1963 году и издал сборник докладов «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа» в 1969 году под редакцией А. А. Петросян. Причем при составлении этой книги К. С. Шакрыл сводил воедино различные варианты сказаний о Сатаней-Гуаще, а Б. В. Шинкуба – варианты сказаний о Сасрыкуа. Собственно, сказания о матери нартов и о Сасрыкуа – это неразделимые сюжеты, создающие один цикл сказаний. Следовательно, есть все основания полагать, что создатели сводного текста работали почти с одними и теми же сказаниями о Сатаней-Гуаще и Сасрыкуа и имели возможность объединять усилия в процессе своеобразной текстологической и редакторской работы. Конечно же, им была известна запись песни В. И. Кукбы, и она учитывалась в сводном тексте. Правда, ни в одном сборнике они ее не напечатали. По всей вероятности, причиной тому послужил факт, что записыватель текста В. И. Кукба в 1938 году был репрессирован.

И все же, как выяснилось, «Песню о матери нартов» для сводного текста обработал и отредактировал Б. В. Шинкуба [12, 24-33]. Этот же текст он опубликовал на языке оригинала за три года до издания сводного текста [4, 87-92]; в примечании отметил, что текст записан им от певца Абаса Куачахиа [4, 317]. Б. В. Шинкуба повторил публикацию текста в сборнике своих личных фольклорных и этнографических записей «Золотые россыпи» [14, 20-25]. Показательно, что в этой книге, где все тексты паспортизированы, к публикации текста этой песни сделано примечание, что эта песня записана Б. В. Шинкубой собственноручно в 1948 году[2] от Абаса Куачахиа, но в первом ее издании в 1959 году [4, 87-92] в текст случайно была включена 31 строка из записи В. И. Кукбы от Сейдыка Куарчиа, и в новом издании пропущенные тогда строки песни, записанной от Абаса Куачахиа самим Б. В. Шинкубой [14, 20], восстановлены.

За год до выхода сводного текста абхазского нартского эпоса и К. С. Шакрыл, в виде приложения к своему исследованию «Аффиксация в абхазском языке» [15, 138-145], опубликовал песню о Сатаней-Гуаще, весьма схожую с той же записью В. И. Кукбы и с вышеназванной публикацией Б. В. Шинкубы. Она издана на абхазском языке с параллельным переводом на русский язык, и с сохранением особенностей бзыпского диалекта абхазского языка. К сожалению, в публикации не указаны данные – кем, от кого и когда этот текст записан.

Систематическое сличение записи В. И. Кукбы с публикациями К. С. Шакрыла и Б. В. Шинкубы с размещением их параллельными колонками и выделением близких и сходных строк показало, что дословные и вариативные сходства и соответствия текстов весьма убедительны. Они прослеживаются на всех уровнях текстов – семантическом, образно-поэтическом, лексическом. Очевидно, такая близость маловероятна между

разновременными записями от разных сказителей. И это – почти бесспорное свидетельство, что у всех трех текстов – один источник.

Приведем контрольные примеры из трех публикаций песни:

Запись В. И. Кукбы (1933)

Мрада дкаԥхоит, мзада дкаҷҷоит
Саҭани-Гәашьа!
Лышьхәа бааԥсы адых-дых аргоит,
Лаҳә ҽадаԥсшәа имақаруеит.
Қәны ҷаԥшьк жә[жә]аны иаалымҕыҭралҭоит,
Шә-ҟьантазк ахьылбуа лшьапала илыҭалырҟәыҿуеит,
Лнапала длаха-ҩаханы иааилылхуеит,
Дардҕәыс иҟаҭаны далахахоит.
Цаҟьажәк ахьылбуа лшьапала иаалыҭларԥоит,
Лнапала днагәаны иаакылылҭәоит,
Дардхас иҟаҭаны, лшьамхы иаақәылкуеит.
Ашыҩҳәа дхахуеит,
Аԥшҳәыцьҳәа дӡахуеит,
Аҟьеҩҳәа дрышҳауеит.
Иылхахоит, иылсоит, иылӡахуеит
Лыҷкәынцәа рышәҩык рыцәҩыча.
Уыбрыи загь ҽенак иаллыршоит.
Абас ҟаҭуа иысқьынгьы Ҟәбина дыҽԥынтәалоуп.
Мышкы аҟьеҩҳәа дрышҳауа,
Аԥшҳәыцьҳәа дхахо,
Ашыҩҳәа дӡахуа
Ҟәбина дыҽԥынтәалоуп.
Данԥшы, Ҟәбина-нырцә
Нарҭаа рырахә шьагьуа
Ашьашәыр ишыҭаз лбит.

Без солнца сияет, без луны сверкает
Сатани-Гуаща!
Грозные пятки ее вздрагивают,
Зад ее грозится, как ослица.
Охапку льна растрепав, затыкает за пояс,
Увидев бук здоровый, ногою валит его,
Руками перебрав, очищает его.
Сделав его веретеном, прядет им.
Увидев скалу огромную, ногою валит ее.
Надавив пальцем, продырявливает ее.
Сделав ее пряслом, кладет на колени.
Резво прядет,
Ловко шьет,

Проворно отбеливает,
Прядет, кроит, шьет
Одежду ста своим сыновьям.
Все это она успевает за один день.
Занимаясь этим, постоянно сидит на берегу Кубины.
И вот однажды проворно отбеливая,
Громко прядя, ловко строча,
Она сидит у Кубины.
Посмотрев [туда] видит: на том берегу Кубины
Нартский скот скатился,
В тени [деревьев].

Публикация К. С. Шакрыла (1961)

Мрада дкаԥхуа, мзада дкаҷҷуа,
Нарҭаа ран Саҭани-Гәашьа,
Лышьхәа кыԥ-кыԥҳәа абжьы цәгьа гуа,
Ҟәбина аԥшаҳәа дава днеиуан.
Зқьы ҷыԥшьы ақәны жә[жә]аны,
Иырмазеины илымґрыҭцаҭа,
Лышәтә дард-мгәылыҿ-дыу
Аҳацаҟь дардха ахаҭа,
Ашыҽҳәа дхахуа,
Аԥшҳәыцьҳәа дыдаруа,
Ауыс луан дмааԥсаӡуа.
Ҿнак ала иылхахуеит,
Иылсуеит, иылрышҳуеит,
Лара лнапала иырзылӡахуеит
Лышәыҽ-ԥацәа рыцәҽыча.
Уыс аԥшҳәыцьҳәа ддаруа,
Аҟьаҽ-чаҽҳәа дрышҳуа,
Ҟәбина аԥшаҳәа дсаваз,
Саҭани-Гәашьа, ашьыбжьоншәа
Дааԥсазаарын, лыԥсы лшьаразы,
Лан дсылхшаз лҿааилыхны,
Амыр аиԥш, иырлашуа,
Лцәа-лжьы шәырҭаҭаха,
Аӡы хьшәашәа дынҭалан,
Аҿыкәабара дналагаит.
Уиаамҭаз аӡнырцә ашьашәыр аҿы
Нарҭаа рыцәқәа еилашьшьы,
Ашьашәыр иыҭатәан ахпы ижаҳәуан.
Саҭани-Гәашьа уахь данынаԥш,
Лылаԥш рықәшәеит нарҭаа рыцәқәа.

Без солнца сияя, без луны сверкая,
Мать нартов Сатани-Гуаща,
Пятки ее издавая грозный звук,
Шла по долине [реки] Кубины.
Тысячу снопов льна растрепав,
Наготове за пояс заткнув,
На пузатое буковое свое веретено
Прясло каменное на нем надев.
Резво прядя,
Ловко нитку крутя,
Работала без устали.
За день спрядет,
Соткет, отбелит,
Своими руками сошьет
Одежду ста своим сыновьям.
Так шумно прядя,
Энергично отбеливая,
Шла она вдоль [реки] Кубины.
Сатани-Гуаща, около полудня
Устала, видимо, решив отдохнуть,
Разделась до гола, в чем мать родила.
Светя как солнце,
С белоснежным телом.
В прохладную воду войдя,
Стала купаться.
В это время на другом берегу в тени [деревьев]
Быки нартов спокойно
Сидели в тени [деревьев], пережевывая.
Сатани-Гуаща, когда туда посмотрела,
Увидела быков нартов.

Публикация Б. В. Шинкубы (1959)

Мрада дкаԥхоит,
Мзада дкаҧҧоит,
Сатанеи-Гәашьа.
Дардыс иышьҭылхыз
Ҭлакы иаҟароуп,
Дардхас иахоугьы
Лыукы иаҟароуп.
Аԥшыцьҳәа дхахо
Адәы дныҟәлауеит.
Қәныуп, ласахам,
Лмахәар иакәыршо,
Лдырды ауп афыиҳәа

Аԥша лныздауа,
Уыи гьежьуеит, ихынҳәуеит,
Уахынла, ҽынла,
Аагылашьак амаʒам.
Лыстәы иазхаша
Хахан далгароуп,
Нас иылҳароуп, иылсыроуп
Шәҩыуаа рыматәа.
Шәҩыуаа лыҷкәынцәа,
Ркәымжәқәа, руапақәа,
Реимсқәа, реимаақәа,
Загь лнапы иытцылхуеит,
Сатәанеи-Гәашьа!
Астәы сны даналгалак
Нас иылрышҳауеит,
Иылхәоит, иылгыбуеит,
Аҟәара иныкәылԥсоит.
Рышҳарҭас илымоугьы
Ҟәбина аԥшаҳәа ауп,
Зны-зынла ларгьы,
Аʒы дынҭалалоит.

Без солнца светит,
Без луны сверкает
Сатаней-Гуаща.
Пятки ее звонко
Звучат.
Идет по берегу [реки] Кубины,
Родившая сто богатырей
Сатаней-Гуаща.
Тысячу снопов растрепав,
За пояс заткнула.
Увидев бук здоровый,
Пяткой толкнув,
Валит его,
Рукой перебрав,
Очистив его,
Сделав веретеном,
Кладет на колени.
Увидев скалу большую,
Надавив пальцем,
Сверлит ее,
Сделав ее пряслом,

Резво прядет им.
Ловко шьет,
Проворно отбеливает.
За день прядет,
Кроит, отбеливает
Одежду ста своим сыновьям.
Это не только один день,
Делая так постоянно,
Стоит на берегу [реки] Кубины.
Однажды ловко прядя,
Громко отбеливая,
Вдоль [реки] Кубины,
В полдень шла она.
Когда устала, остановилась,
Разделась до гола, в чем мать родила,
Вышла на берег она.
Прохладным ветром продувалась,
Тело ее белоснежное,
Как янтарь она светит,
Вокруг себя как солнце освещала.
Охлаждая свое нежное тело,
Плавно вошла в воду.
Когда подняла голову и посмотрела, увидела –
На том берегу в тени [деревьев]
Скот нартов нескончаемый
Стоял бодрствуя.

Судя по лексическому сходству опубликованных текстов Б. В. Шинкубы и К. С. Шакрыла с песней, записанной В. И. Кукбой от Сейдыка Куарчиа, по всей вероятности, мы имеем дело с разными редакциями одной и той же записи. Причем примеры демонстрируют, что редактирование песни К. С. Шакрылом менее значительно, чем редактирование той же песни Б. В. Шинкубой. В тексте К. С. Шакрыла, как кажется, редакторское вмешательство не очень значительно, в основном сохраняется изустное звучание песни, мало дополнений от себя. Здесь, можно сказать, авторская воля певца претерпела наименьшие изменения. Отсюда, исходя из степени близости текстов (В. И. Кукбы и К. С Шакрыла) и судя по некоторым специфическим поэтическим выражениям и образам, фольклорность которых вполне допустима, можно думать – не записал ли К. С. Шакрыл эту песню самостоятельно у того же певца Сейдыка Куарчиа в тех же 1930-х годах. Тем более, что ученый из того же села, что и информант, и он, по данным одного издания абхазских сказок, записывал от него тексты в 1935 и 1936 годах [10, 21, 195-196, 333, 334]. Однако есть веское основание предполагать и кардинально противоположное: возможная запись пока что нигде не обнаружена, в изданных К. С. Шакрылом фольклорных материалах не опубликована.

Что касается текста Б. В. Шинкубы, на мой взгляд, при его паспорти-

зации могла вкрасться ошибка, путаница. Трудно или почти невозможно представить, чтобы сказители из разных районов (Сейдык Куарчиа из села Лыхны Гудаутского района, а Абас Куачахиа из села Джгерда Очамчирского района) исполняли одну и ту же эпическую песню столь похоже, с точным или близким повторением поэтической фактуры. В тексте Б. В. Шинкубы заметны существенные изменения и дополнения, фольклорность которых представляется спорной. Это характерно для работы поэта над поэтикой и стилем и других произведений абхазского фольклора, в частности, сведенные им воедино героико-архаические сказания об Абрыскиле и героико-исторические песни и сказания о сыне Пщкяча Манче и Баалоу-пха Мадине [14, 64-78, 272-281].

Так или иначе, с большой долей вероятности можно считать, что тексты К. С. Шакрыла и Б. В. Шинкубы, скорее всего, – не самостоятельные акты сказительского исполнения, а результат серьезной, весьма обстоятельной редакторской работы, связанной с составлением вышеупомянутого сводного текста абхазского нартского эпоса. При этом основным исходным источником была аутентичная запись песни, произведенная В. И. Кукбой от Сейдыка Куарчиа, но вместе с нею составители пользовались и другими находившимися в их распоряжении материалами по данному сюжету. Узнаваемы вставляемые ими в тексты поэтические строки, образы и описания из иных вариантов сказаний о чудесном рождении Сасрыкуа из камня и его богатырском детстве. Похоже, что они редактировали и обрабатывали тексты не совместно, а автономно, но у меня создается впечатление, что К. С. Шакрыл при работе с записью В. И. Кукбы в какой-то мере учитывал и редакцию Б. В. Шинкубы. Подобная работа с текстами фольклорист-теоретик Б. Н. Путилов характеризует как редакторскую переделку подлинного фольклорного произведения, приводящую к созданию нового «варианта» или новой «версии» данного произведения [16, 95-96].

При систематическом сличении текстов по параллельным колонкам видно, что они существенно сходятся в поэтико-стилевом соотношении, но также существенно расходятся в объеме: в записи В. И. Кукбы – 91 строка, текст К. С. Шакрыла составляет 198 строк, а текст Б. В. Шинкубы – 223 строки. По всему видно, что столь разительное увеличение объема песни в публикациях Б. В. Шинкубы и К. С. Шакрыла связано, прежде всего, с литературной обработкой текста – включением, вкраплением в него многочисленных вставок фольклорного и внефольклорного происхождения, в том числе и из других сказительских вариантов и версий, посвященных «встрече» Сатаней-Гуащи и «пастуха», стремлением внести более благозвучные слова, словосочетания и предложения. Поэтому при текстологическом сличении трех текстов строчные позиции не совпадают, сходные стихи не могут оказаться на одном уровне. Происходит инверсия, варьирование композиции песни за счет редакторского вмешательства в авторскую волю певца, в фабулу и поэтическую ткань изустного текста.

Примечания

[1] Рецензия З.Д. Джапуа на эту книгу см. в журн. «Живая старина» (2009. №2. С. 56-57) и «Этнографическое обозрение» (2009. №4. С 199-201).

[2] Хотя в паспорте записи под текстом указан 1946 год.

---

1. *Алиева А.И.* Академик В.Ф. Миллер и развитие российского академического кавказоведения в конце XIX – начале XX в. // Миллер В.Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А.И. Алиевой; подгот. текста, пер. с осет. М.И. Исаева. М., 2008. С. 9-72.

2. *Аншба А.А.* Абхазский фольклор и действительность / Отв. ред. Ш.Х. Салакая. Тбилиси, 1982.

3. *Аншба А.А.* Стих и проза в абхазском нартском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / Отв. ред. А.А. Петросян. М., 1969. С. 409-425.

4. Аҧсуа жәлар рпоезиа / Еиқәиршәеит Б.В. Шьынқәба. Аҟәа, 1959.

5. Аҧсуа жәлар рпоезиа. Аҩбатәи аҭыжьымҭа / Еиқәдыршәеит: Д.И. Гәлиа, Хә.С. Бҕажәба; аҩбатәи аҭыжьра материал ҿыцла ихарҭәааны, акьыҧхь иазирхиеит Хә.С. Бҕажәба; аҧхьажәа иҩит, аредакциа азиуит С.Л. Зыхәба. Аҟәа, 1972.

6. *Ковач К.В.* 101 абхазская народная песня (Этнографическая запись с историческими справками). Сухум, 1929.

7. *Ковач К.В.* Песни кодорских абхазцев (Сборник этнографических материалов с нотными записями). Сухум, 1930.

8. Нарҭаа ирызку аҳәамҭақәа / Акьыҧхь иаздырхиеит А.А. Аншба, Р.Кә. Ҷанба // Алашара. Аҟәа, 1973. Ад. 52-61.

9. *Джапуа З.Д.* Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

10. Аҧсуа лакәқәа. II атом / Еиқәиршәеит К.С. Шьаҟрыл; аредакторцәа: Н.З. Ҭарба, С.Л. Зыхәба. Аҟәа, 1968.

11. *Кукба В.И.* Избранные труды / Сост., предисл. и примеч. В.Ш. Авидзбы, Л.Х. Саманбы / Отв. ред. О.П. Дзидзария. Сухум, 2007.

12. Нарҭ Сасрыҟәеи ҧшьынҩажәи зежәҩык иара иашьцәеи: Аҧсуа жәлар репос / Еиқәдыршәеит: Ш.Д. Инал-иҧа, К.С. Шьаҟрыл, Б.В. Шьынқәба; аҧхьажәа иҩит Ш.Д. Инал-иҧа; аредактор Б.В. Шьынқәба. Аҟәа, 1962.

13. Приключения Нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев: Абхазский народный эпос / Подгот. текста Ш.Д. Инал-ипа, К.С. Шакрыла, Б.В. Шинкубы; вступ. статья Ш.Д. Инал-ипа; пер. с абх. Г.Д. Гулиа (проза), С.И. Липкина (стихи). М., 1962.

14. *Шьынқәба Б.В.* Ахьырцәатцәа: Аҧсуа жәлар рҿаҧыцтә ҳәамҭақәеи ретнографиатә бзазара иадҳәалоу аматериалқәеи / Аҭакзыҧхықәу аредак-

тор Ш. Хь. Салаҟаиа. Аҟәа, 1990.
15. *Шакрыл К. С.* Аффиксация в абхазском языке. Сухуми, 1961.
16. *Путилов Б. Н.* Текстологические заметки к песням разинского цикла // Русская народная поэзия. Горький, 1961.

А. И. Капланова

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ НОГАЙСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК

Предмет обсуждения данной статьи – издание сказок на ногайском языке и их перевод на русский язык с предпосылками их изучения. Исследование сказочного эпоса в целях сохранения культурного наследия народа как феномена вошли в научный оборот отечественной фольклористики. Классифицирование сказок и аналитически подход к их исследованию является актуальной задачей учёных. В последние десятилетия повысился интерес фольклористов к изучению сказок, приведший к заключению о взаимосвязях и взаимовлияниях народов. Сохранившиеся элементы народной фантазии в современном инновационном мире переосмысливаются в духе национальной фольклорной традиции. Сказки, пережившие социально-бытовые формации, не утратили стойкости художественного уровня, не утратили ценности и сыграли прогрессивную идейно-эстетическую роль в эпоху глобализации.

***Ключевые слова**: фольклор, сборник, сказка, жанр, исследование.*

Abstract*: The subject of the present article is edition of Nogay fairy tales and their translation into the Russian language with the prerequisites for their subsequent study. Study on the fairy epic in order to preserve the cultural heritage of the nation as a phenomenon was introduced into the scientific circulation of folklore studies. Classification of fairy tales and analytical approach to their development is an urgent task for the scientists. In recent decades, the increased interest of folklorists to the study of fairy tales enriched ideas about the relationships and mutual influence of peoples. The preserved elements of people's imagination are being redefined in contemporary innovation time in the spirit of the national folk traditions. Tales that survived thorugh social formations, lost neither firmness of their artistic level, nor their value and played progressive ideological and aesthetic role in the era of globalization.*

***Keywords**: folklore, collection, fairy tale, genre, study.*

Изучение современного состояния ногайских народных сказок закономерно входит в круг научных проблем отечественной фольклористики. Проблемы истоков изучения народных сказок позволяют прослеживать формирование мировоззрения и мироощущения народа как этноса. Чтобы сколько-нибудь обстоятельно рассмотреть кардинальные проблемы характера развития современного поэтического творчества, раскрыть их

суть, необходимы материалы и исследования по состоянию фольклорных традиций и отдельных её жанров.

«Собирание и публикация памятников устного народного творчества ногайцев начались с середины XIX века, то есть после того, как большинство ногайского населения покинуло пределы Российской империи» [1, 111].

К числу дореволюционных учёных, занимавшихся собиранием и изучением ногайского фольклора, следует отнести: А. Ходзько, Ч. Валиханова, А. Рудановского, А. Архипова, М. Османова, Н. Семёнова, В. Радлова, Г. Ананьева, П. Фалёва.

Большое число записей образцов устного народного творчества ногайцев /преимущественно сказки, были и предания/ сделано в 1850-1852 гг. А. Архиповым. За эти годы он опубликовал в газете «Кавказ» и в журнале «Москвитянин» ногайские сказания «Райма», сказку «Курица, петух и золотые яйца», рассказ «Подстреленный орёл», предание «Золотая пуля» [1] в переводе на русский язык и в литературной обработке. К сожалению, тексты на ногайском языке отсутствует.

В 1853 г. у крымских ногайцев Домбровский (инициалы отсутствуют) записал предание «Кара-кады» («Черный кадий»). Русский перевод этого предания опубликован в 1853 г. в № 2 журнала «Москвитянин» [1].

Как видно из вышесказанного, сбором и публикацией образцов ногайской народной словесности занимались русские исследователи и первыми обратили на них внимание. Конечно, записывающие были мало знакомы с ногайским языком, поэтому они печатали произведения в переводе с помощью толмачей.

В 1893 г. заведующий сельским училищем ногайского аула Мансуровского /ныне аул Эркин – Халк, КЧР/. М. Алейников в своей статье «Поверье ногайцев» [2] приводит отрывок нового варианта эпоса «Эдиге». Содержание отрывка – описание заблудившегося в лесу охотника Кутлукая, его встречи ночью с албаслы (лесной женщиной) и её мужем, убийство мужа албаслы и женитьба Кутлукая на ней, рождение Эдиге и его героическое детство.

К сожалению, М. Алейников опубликовал только прозаический отрывок без единой песни. Очевидно, публикация полного текста поэмы в его цели не входила, но учёными зафиксированы мифические образы, которые ярко представлены в прозаических текстах эпоса, запечатленные во многих волшебных сказках ногайцев.

В 10-20-х годах XX века собиранием и изучением ногайского фольклора занимался один из крупных тюркологов России – профессор П. А. Фалёв. В основном особое внимание уделялось эпическим сказаниям, но из числа собранных материалов, он также опубликовал сказку «Об Ак-Кобеке» [1].

Дореволюционные записи и публикации зафиксировали важнейшие памятники ногайского фольклора в переводе на русский язык, и в этом состоит их непреходящая ценность. Но дореволюционные публикации, безусловно, не дают полного представления о ногайском фольклоре в целом.

После Октябрьской революции систематическим собиранием памятников устной народной словесности ногайцев до 1935 г. занимался ногайский просветитель А.-Х. Джанибеков, его рукопись под названием «Сокровищница слов» находится в архиве ДНЦ РАН г. Махачкалы и в КЧИГИ г. Черкесска.

В 1940 г. вышла работа Н. А. Баскакова «Ногайский язык и его диалекты» [3]. В качестве иллюстративного материала к грамматической части этого исследования опубликованы отрывки разных жанров ногайского фольклора.

Из записей экспедиции по сбору ногайского фольклора проведенной М. К. Милых в 1940 г., опубликована только короткая лирическая поэма «Ариз и Ханбер» и сказка «Анкылдак и Дункилдек» («Наивный и Розиня») [1].

Сказки, как один из древнейших жанров ногайского фольклора собраны не полностью, в области их изучения нет научного исследования. В дореволюционное время было записано ограниченное количество сказок. В настоящее время они публикуются в газетах, в журналах, в хрестоматиях и сборниках для средней школы, переводятся на русский язык.

Основные публикации сказочных текстов произведены в Карачаево-Черкесии. В XX веке в г. Черкесске частями выпущены сказки на ногайском языке в сборниках «Песни, сказки, пословицы и загадки» (1955), «Ногайские сказки» (1967), «Пламя» (Ялын», 1983) «Сокровищница слов» («Соьз казнасы яде ногай фольклоры», 1994), «Добрый друг» («Алал косак», 1985), «Синяя шапочка» («Коьк боьрк», 1991), «В те давние времена» («Бурын-бурын заманда», 1994). В республике Дагестан издан сборник сказок «Ногайские сказки» («Ногай эртегилери» 1993). Все эти издания отражают существенную часть ногайского сказочного эпоса.

В Москве на русском языке в главной редакции восточной литературы выпущен сборник «Ногайские народные сказки» (1979). Ставропольским книжным издательством выпущен сборник «Чудо-яблоко» (1983) и Карачаево-Черкесским книжным отделением «Сказки народов Карачаево-Черкесии» (1992).

В XXI веке мы реже слышим исполнение сказок. Подтверждением тому фольклорные экспедиции в местах компактного проживания ногайцев Чечни, Дагестана, Ставропольского края, Астраханской области и Карачаево-Черкесии. Конечно, сказочный эпос угасает везде, свидетельство тому редкие публикации сказок в периодической печати. Ногайские сказки издаются лишь в нескольких журналах, в таких как «Байтерек», «Лашын» («Сколёнок») и «Маьметекей» («Одуванчик»). В сборники «На берегу Шобытлы» («Шобытлыдынъ баврайында», Махачкала, 2008) и «Пусть слеза станет лучом» («Коьз ясым нур болсын», Махачкала, 2009) вошла часть народных сказок.

В связи с этим сотрудники КЧИГИ в 2018 году приступили к своду ногайских народных сказок, и тем самым начали изучение сказочной прозы ногайцев. Разработка этой проблемы востребована временем. Конечно, охватить все аспекты исследования невозможно, но они внесут определенный вклад в его изучение.

Предметом обсуждения остаются традиционные виды сказок о животных, волшебные и бытовые. Исследовательская работа последних лет показывает, что сказки лучше изучаются в местах с более развитой культурой. Регионами Северного Кавказа и за его пределами давно уже изданы своды народных сказок, но все же неправомерно связывать состояние фольклора с укладом жизни и поэтому хотя бы частичное сохранение культурного наследия будет востребовано в будущем.

Если в недавнем прошлом ведущее положение в сказочной прозе играли волшебные сказки, то теперь они уступают место бытовым сатирическим сказкам. Такими наблюдениями мы располагаем из материалов полевых записей, хотя самыми древними из них считались сказки о животных.

В ногайских сказках о животных отразились жизненный опыт охотника, скотовода. «В этих сказках рассказывается о происхождении зверей, птиц, об их повадках, манерах, поведении. В сказках о животных чётко сохранились знания древнего человека об окружающем мире. Природу он наделил свойствами живого существа (анимизм), животных – человеческими качествами (антропоморфизм), человек в них ведёт свой род от животных (тотемизм)» [3, 106].

В сказках животные проявляют определенные качества, присущие отдельным людям. Лиса символизирует увёртливость, тигр – неустрашимость, овца – безобидность и т.д. За образами зверей мы видим людей. В образах хищных животных воплощены жестокие ханы, жадные муллы, а в образе слабых – подданные.

Сказки «Спор орлов и саранчи», «Змея, ласточка, комар», «О заячьих ушах», «Почему верблюд опускается на колени» объясняют, почему орлов стало гораздо меньше, чем саранчи, почему хвост у ласточки раздвоенный, почему змея стала есть лягушек, а комар потерял дар речи, отчего у зайца уши стали длинными, а хвост коротким.

В сказке «Глупый волк» высмеивается неразумная жадность голодного волка, которого барашек поманил козлятиной, коза – жеребятиной, а жеребенок наказал, ударив задними копытами по лбу.

Сказки о животных несложны по построению, невелики по размеру, в них диалоговая разговорная речь.

В волшебных сказках герои преодолевают фантастические препятствия, им встречаются на пути огненные тулпары – крылатые кони, елмавызы – людоеды, и, конечно, не обходится без необычайных помощников, которые всегда появляются в самую последнюю минуту.

В этих сказках обычно приводятся пословицы, поговорки, своеобразны их концовки, присказки не связанные с сюжетом.

Бытовые сказки повествуют о событиях, происходящих в повседневной жизни народа. Персонажи их добрые, бесстрашные, остроумные, высмеивают глупость, леность, жадность, невежество. В них рассказывается о мудрых стариках с жизненным опытом, о проделках ловких воров, хитрецах, о женщинах, которых не выносил даже аждага (аздаа) – мифический дракон, о самодурстве ханов.

В рассказах Ходжи Насреддина философские размышления о бытие. Как мы знаем, данный восточный образ Ходжи Насреддина популизиро-

ван частично у народов Средиземноморья, на Балканах и в Китае. Этот персонаж пользуется популярностью у всех народов России, своими философскими мотивами в образе народного мудреца. Бытует мнение, что образ Ходжи Насреддина пришел на Кавказ кочевыми народами, как естественное звено, связывающее жанры народов и их взаимовлияния. Научные высказывания по поводу богатырского эпоса Б.К. Далгат «занесенные в основном из Азии кочевниками в горы» [5], даёт повод рассуждать, о возможности такого предположения и в данном случае. Интересные гипотезы выдвигали среднеазиатские учёные, азербайджанские, турецкие, но ясно одно, ещё длительное время ученые всего мира будут размышлять на предмет изучения этого персонажа.

В бытовых сказках широко используются народные слова, обороты, язык их близок к разговорной речи, одним из средств раскрытия образов служит диалог. Остроумием, смекалкой в бытовых сказках высмеиваются пороки человеческого общества, мы видим в них мироощущение народа, его прошлое и мудрость векового опыта, что является неугасаемым культурным наследием ногайского народа.

Таким образом, традиционные сказки о животных объясняют характерные признаки зверей и птиц, а также в них завуалированы человеческие характеры. Волшебные сказки представляют мифические образы, такие как тотемистические и космогонические. Бытовые сказки выносят на обсуждение социально-бытовые и семейно-бытовые темы.

Полевые записи во время фольклорных экспедиций и фонды, хранящиеся в архивах научно-исследовательских институтов, представляются важными для аналитической работы. Неопубликованные сказочные тексты, что хранятся в личном архиве информантов (архив Т. Акманбетова, З. Саитова, А. Аджимурзаева и др.), представляют собой бесценный материал для проведения дальнейшего научного исследования ногайской фольклористики.

---

1. *Сикалиев А.И.-М.* Вклад русских исследователей в дело собирания и публикации ногайского фольклора / Вестник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований / Выпуск 3. – Черкесск, 2004 с. 111-119. Сказание «Райма», газета «Кавказ», 1850, № 78, 79, журнал «Москвитянин», – 1852. № 20. Сказка «Курица, петух и золотые яйца», газета «Кавказ», 1851. №70, 71. Рассказ «Подстреленный орёл», газета «Кавказ», № 27. Предание «Золотая пуля», журнал «Москвитянин», – 1852. № 24. Сказка «Об Ак-Кобеке» Сборник музея этнографии при Российской Академии наук. – T.V. Вып. I. – Петроград, 1917. «Ариз и Ханбер» и сказка «Анкылдак и Дункилдек» Языки Северного Кавказа и Дагестана. – Вып. II. – М. –Л. 1949. С. 248-295.

2. *Баскакова Н.А.* Ногайский язык и его диалекты. – М., 1940.

3. *Алейников М.* Поверье ногайцев – Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Вып. XVII. – Тифлис, 1893. – С. 7-9.

4. *Акманбетов Т.А.* Ногайские народные сказки /журнал «Возрождение»/ № 9-2009. С. 106-109.

5. *Далгат Б. К.* Страничка из Северо-Кавказского богатырского эпоса. ЭО, 1901, 85; 78.

6. Йырлар, эртегилер, такпаклар эм юмаклар. /Составитель С. А. Калмыкова/. Черкесск, 1955. С. 31-110.

7. Ногай эртегилери. /Составитель С. А. Калмыкова/. – Черкесск, 1967

8. Ялын. /Составитель И. С. Капаев/. Черкесск, 1983. С. 133-138.

9. Соьз казнасы яде ногай фольклоры. /Камызякская райтипография комитета по печати администрации области. Зак. 1578. Тираж 1000х25/. – Камызяк, 1994. С. 49-71.

10. Алал косак. /Составитель Т. А. Акманбетов/. Черкесск, 1985. 72 с.

11. Коьк боьрк. /Составители: Б. Иналов, Х. Айбазова (Утакаева)/ – Черкесск, 1991. С. 49-71.

12. Бурын-бурын заманда. /Составитель Б. Карасов/. Черкесск, 1994. 232 с.

13. Ногай эртегилери. /Составитель Д. М. Шихмурзаев/. Махачкала, 1993

14. Ногайские народные сказки. /Составитель Аждаут Найман/. Издательство «Наука», – Москва, 1979. 184 с.

15. Чудо-яблоко. /Составитель Н. В. Капиева/. Сказки народов Карачаево-Черкесии. Ставропольское книжное издательство. 1983. С. 98-144.

16. Сказки народов Карачаево-Черкесии. /Составители: Р. С.-Б. Лайпанова, Ф. Х.-О. Гочияева/. Карачаево-Черкесское книжное отделение. – Черкесск, 1992. С. 173-239.

17. Шобытлыдынъ баврайында. /Составитель А. У. Капланов/. – Махачкала, 2008, с. 101-104.

18. Коьз ясым нур болсын. /Составитель Т. А. Акманбетов/. – Махачкала, 2009. С. 97-98.

З. Ж. Кудаева

СЕМАНТИКА ЗМЕИ В МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АДЫГОВ

Целью данной работы является исследование мифологических представлений о змее в традиционной культуре адыгов. Основной задачей является выявление сакральных характеристик змеи. В результате анализа выявлено, что сакральные представления о змее легли в основу образов «огненных» божеств – Шибле и Тлепша. Змея обладает амбивалентной природой, соединяя в себе созидательное начало и разрушительное, смертоносное воздействие. Связь с плодородием и водой, наиболее отчётливо воплощается в образе дракона-Благо, обладающего признаками змеиной природы.

Ключевые слова: *мифология, змея, дракон-благъуэ, Шибле, Тлепш.*

The purpose of this work is to study mythological ideas about snake in the traditional culture of the Adygs. The main task is to identify the sacral

characteristics of the snake. In the result of the analysis it was revealed that the sacral ideas about the snake formed the basis for the images of the «fiery» deities – Shible and Tlepsh. The snake has an ambivalent nature, combining in itself a creative beginning and destructive, deadly activity. The connection with fertility and water is most clearly embodied in the image of the dragon-Blague, which has expressed serpentine nature.

Key words: *mythology, snake, dragon-Blague, Shible, Tlepsh.*

Змея как один из основополагающих символов, пронизывающих многие культурные традиции, связана с космогоническими и эсхатологическими представлениями, с небом и хтоническим миром, солнцем и луной, плодородием и смертью. Чудовищные змеи воплощают космос в целом или хаотическую энергию подземных миров. Будучи амбивалентной по своей природе змея – один из сложнейших символов мировой культуры: с одной стороны, она – источник силы и созидания, с другой, – символ хаоса, тьмы и смерти.

В адыгских приметах змея обладает двойственной природой – она и благодетельна и опасна, она может принести и удачу, и зло: *Блэ щIымахуэм плъагъумэ тхьэм ущIелъэIур къыпхуещIэ, жаIэрт* – Если зимой увидишь змею, то Тха (бог) исполнит твои желания, говорили. *Блэр унэм къыщIэхьэну фIыщ, жаIэрт* – Если змея заползает в дом – это хорошо, говорили. Вместе с тем, в символике змеи у адыгов преобладающим является её зловещий, злокозненный аспект. Например, считалось дурным предзнаменованием, если змея пересекала дорогу: *Блэм уи гъуэгу зэпиупщIыну фIыкъым, жаIэрт* – Если змея пересечет тебе дорогу – это плохо, говорили. Убивать змей не рекомендовалось (без нужды), считалось, что она может отомстить, и тем более, запрещалось оставлять змею недобитой: *Блэ ныкъуэукI пщIыуэ къэбгъэнэжыну фIыкъым, жаIэрт* – Оставлять змею недобитой плохо, говорили. *Блэ быукIар башыпэкIэ къапщтэу ижь зыщумыгъэху, жаIэрт* – Взяв убитую змею на конец палки, не дай коснуться себя её духу. Разрушительная направленность в символизме змеи в адыгских мифопоэтических воззрениях нашла отражение в рекомендациях уничтожать носителей зла и смерти, прежде чем она убьет тебя: *Блэ къоуауэ умыукIыжу къобзеижмэ улIэну къафIэщIырт* – Если не убьешь змею, которая тебя укусила, и она лизнет тебя – умрешь, считали. Особым сакральным смыслом обладала палка, которой убивали змею. Запрещалось даже прикосновение к ней: *Блэ зэраукIа башыр къыумыщтэ, жаIэрт* – Палку, которой убили змею, не бери (не трогай), говорили. Палка, убившая змею, наделялась магической силой, в силу чего она использовалась как средство, способствующее, например отделению последа коровы: *Жэм лъхуам и бзаджэ кIэрымыхумэ, блэ зэраукIа бащкIэ теуIуэрт, е жыгей пхъэ дзакIэ кIэращIэрт* – Если у отелившейся коровы не отделился послед, то по ней постукивали палкой, которой убили змею, или привешивали к ней обгоревшую дубовую палку. Сила, убийственный символизм палки нашел выражение в поговорке о злом человек: *Блэр зэраукIа баш* – Палка, которой убили змею. Палка, которой убили змею «очищалась» её троекратным выбрасыванием. «С моей

матерью, – сообщает информант, – в детстве, произошел такой случай. За ней и её подругами погналась змея. Старик, шедший в это время по дороге, увидев, что змея гонится за детьми, убил её своим посохом. Затем он трижды бросал свой посох, поднимал, говорил что-то и снова бросал перед собой. Только после этого троекратного выбрасывания посоха он взял его снова в руки и продолжил свой путь» [6].

С хтонической природой змеи связано представление о богатствах или сокровищах, которые они оберегают в земле. *Блэ куэд зэхэсмэ я щIагъым нэлкъутнэлмэс щIэлъу ялъытэрт* – Если в каком-то месте собралось много змей – то считалось, что под ними находятся драгоценности. Хтоническая природа змеи, её связь с водной стихией выявляется в приметах: *Блэ къоуауэ, уэ нэхърэ нэхъапэ псы ефэжмэ – улIэну къафIэщIырт* – Считалось, что если змея, укусившая тебя, напьется воды раньше (чем ты), то ты умрешь. Вода в данном случае выступала как охранительное начало. ещё более определенно это представление отразилось в убеждении, что если увидишь змею, то чтобы она тебя не укусила, нужно раньше неё добежать до воды (реки, источника и т.д.) и напиться.

Существовал запрет на называние змеи, так как считалось, что каждый раз, когда произносится слово «змея», она приближается к тебе. С табуацией на называние змеи связана формула-заклинание существующая в детском игровом фольклоре: *Блэм и цIэр къыраIуэмэ, сабийхэм «блэм иту тедзэ» жаIэ* – Если кто-то произносит слово «змея», дети, говорят: «Погладь змею утюгом» [6]. В данном случае табу на произнесение названия змеи было защитой от магических и физических воздействий. Беременной женщине запрещалось убивать змею, считалось, что в противном случае ребенок может родиться немым. Представление о змее как об опасном, злокозненном начале находит выражение в заговорах от её укуса. Встреченную по дороге змею следовало умилостивлять с помощью формулы-заклинания: *«КIэ кIыхь, лъакъуэ кIыхь…»* – «Длиннохвостая, длинноногая…». Умилостивительный и договорный характер носила также песня-заговор «Блэгъасэ уэрэд»: *Хъутэ-хъутэ, деикъуэ, / Зи къуэ дыщэрыджыдж, / Зянэр джэмыдэтес, / Къущхьэ псынэр согъэхуахуэ* <…> [1; 1,144-145]. Змея как священное животное в заговоре восхваляется, превозносится (*«дыщэрыджыдж* – сияющая золотом»), затем побеждается в поединке (*«собэн, сыптокIуэ»* – «борюсь, побеждаю»), а после ей предлагают «договор»: *«уи гъуэгу ирикIуэ, си гъуэгу сырокIуэ»* – «ты идешь своей дорогой, я иду своей дорогой». Змея, как существо, сбрасывающее кожу, считалось во многих этнокультурных традициях священной и бессмертной, её кожа была символом бессмертия, омоложения, а также талисманом от злых духов. Вероятно, аналогичные воззрения легли в основу части ритуала «первого укладывания ребенка в колыбель» (пеленания), во время которого змеиную кожу клали под подушку ребенка [3, 87].

В мифопоэтических воззрениях адыгов также содержатся представления о связи змеи с божествами Шибле (Щыблэ) и Тлепшем (Лъэпщ) воплощающими небесный и подземный огонь. В частности, по мнению П. У. Аутлева, Шибле «представлялся адыгам в образе змеи, перенесенной с земли на небо» [4, 190]. «О генезисе этого божества, – отмечает также

А. Т. Шортанов, – свидетельствует вторая часть его имени «блэ» – «змея» [5, 64]. Следы сакральной, божественной сущности змеи, представление о ней как воплощении хтонического начала, в частности, «подземного огня» лежали в основе формирования древнейшего образа божества огня и металла, кузнеца-демиурга Тлепша. В ряде версий преданий об Андемиркане Тлепш предстает в облике змея: «…Вместо ответа старик мигом превратился в змея, а палочка в его руках в длинное острое жало <…>; а старичок-то, змей-то ведь был сам Тлепш» [4, 317]. Змеиная символика присутствует и демиургических деяниях Тлепша, в частности, идея создания клещей (щипцов) была связана с лежащими крест-накрест и пригвожденными в месте их пересечения змеями. Древнейший мотив змея у корней мирового древа известный в развитых трёхчленных вертикальных моделях мира (шумерской, индоевропейской и т.д.) встречается и в адыгском фольклоре.

В адыгской мифопоэтической традиции, как и во многих других развитых мифологических системах, образ дракона – Благо (Благъуэ) (иногда Емынэжь) обладает, в том числе, и змеиными чертами: глаза его завораживают, он втягивает в себя животных, людей, предметы. Кровь Благо (как и его шейная жила) прожигает землю и камень, дыхание (пар) из его пасти ядовиты. Благо связан со стихией огня и воды, ему, как правило, приносятся человеческие жертвы – девушки. Функционально тождественный «дубликат» Благо Емынеж (Емынэжь) не имеет определённого воплощения, однако в эпосе он летает как дракон и обладает драконьим хвостом. «Огненная» природа Емынэжа выявляется в описании его гибели: из пропасти, куда он сброшен, вырывается пламя – «это драконий хвост Емынежа ударился о скалу и вспыхнул пламенем» [5; 7, 253-268].

Таким образом, мифологическая семантика змеи носит амбивалентный характер, в целом соответствующий символике змеи в различных древнейших мифопоэтических традициях. С ней связываются как благодетельные тенденции, так и идея зла, разрушительного, опасного начала, её нужно «умилостивить», победить/уничтожить, «договориться». её мифологическая образность лежала в основе формирования культа «огненных» божеств – Шибле и Тлепша. Мифологическое чудовище Благо обладает признаками змея и соотносится с водной стихией, а также стихией небесного и подземного огня.

---

1. Полевые записи З. Ж. Кудаевой

2. Адыгэ ІуэрыІуатэхэр. В 2-х т. – Т.1 / Зэхэзылъхьар КъардэнгъущІ Зырамыкущ. – Налшык: Къэб. – Балък.тх.тедз., 1963. – 339 с.; 1969. – Т.2-412 с.

3. *Джандар М. А.* Песня в семейных обрядах адыгов /М. А. Джандар/ – Майкоп: Адыг. кн. изд-во, 1991. – 144 с.

4. *Аутлев П. У.* Новые материалы по религии адыгов /П. У. Аутлев // УЗ АНИИ: История и этнография. Т. IV. – Краснодар, 1965. – С. 186-199.

5. *Шортанов А. Т.* Адыгская мифология /А. Т. Шортанов/ – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 196 с.

6. Кабардинский фольклор. / Общ. ред. Г.И. Бройдо. Ред. Ю. М. Соколова./ Вступит. ст., коммент. и словарь М.Е. Талпа. – М.-Л., 1963. – 650 с.
7. Нартхэр. Адыгэ эпос. (Нарты. Адыгский эпос). В 7-ми т. Т.7. /Сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1968. 1971. – 418 с.

С.О. Кудзиева

ВСЕВИДЕНИЕ И ВРАЧЕВАНИЕ В МИФАХ О СОЛНЕЧНЫХ БОЖЕСТВАХ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Солярные мифологические мотивы представляются перспективной составляющей сравнительного историко-антропологического анализа некоторых сюжетных линий Нартовского эпоса. В данной статье предложен анализ специфической сюжетики осетинской Нартиады, связанной с солярными героями и божествами, выявлены их индоевропейские параллели, связанные с такими характерными чертами солнечных персонажей как всевидение и врачевание.

***Ключевые слова**: Солярная мифология, индоевропейская мифологическая система, Нартиада, кельтская мифология, греческая мифология, зороастризм.*

Solar mythological motifs are a very promising field for comparative historical and anthropological analysis of certain plot lines of the Narts'epic. In this article, the analysis of the specific plot of the Ossetian Nartiada connected with solar heroes and deities is conducted, as well as the identification of their Indo-European parallels associated with such characteristic features of solar characters as omniscience and healing.

***Key words**: Solar mythology, Indo-European mythological system, Nartiada, Celtic mythology, Greek mythology, Zoroastrianism.*

Солнце, как главный источник жизни, тепла и света, являющееся одним из элементов природы, обожествлённого людьми Древнего мира, со временем приобретает свою антропоморфную ипостась.

Несмотря на то, что у каждого народа было свое понимание и видение солнечных божеств, зачастую и не одно, все же неоспоримым фактом является схожесть многих черт, проглядывающихся в изображении солярных богов разных народов.

Поражает частота совпадений мифологических сюжетов у народов, живших не только в разных географических широтах, но и в разные хронологические периоды.

Авестийский бог Митра, чье имя дословно переводится как «договор», «соглашение», выполняет функции гаранта соблюдения договоров, заключенных в результате людской деятельности. Неверных же своему слову ждет неминуемая кара, насланная всевидящим солнечным богом, от которого нельзя нигде укрыться:

«Мы почитаем Митру…
Которого не может
Ввести в обман никто:
«…»
С той стороны бросается,
Когда он грозен, Митра,
Откуда Лжец и думать
В уме своем не мог» [1, 58]

Интересны и следующие строфы, взятые из Авесты:

«…Прося себе здоровья,
Коням в упряжках силу,
Прося способность видеть
Врагов издалека…» [1, 58]
«…Не чтущих договор:
Рук отнимаешь силу
У них, когда ты грозен,
Ног отнимаешь стойкость,
Из глаз обоих зренье
И слух из двух ушей» [1, 59]

Мы видим, что свойственные солярным богам целительные силы, присущи и Митре. Однако, как и греческий Аполлон, Митра способен не только исцелять, но и насылать недуги. Солнечные божества выступают одновременно и как целители, и как каратели, вынесшие приговор, за совершенные грехи или нанесение оскорбления богам.

Так, например, Аполлон, во время Троянской войны наслал своими стрелами мор в греческий лагерь, за нанесенное его жрецу Хрису, оскорбление. В тоже время Феб несет с собой и исцеление. После принесение большой жертвы солнечному богу, а также возвращения Хрисеиды своему отцу, Аполлон останавливает мор. Также в юрисдикцию дельфийского бога входило и очищение людей от совершенных ими грехов. Потомки Аполлона становятся покровителями медицины, а его сын Асклепий (Эскулап), настолько преуспел в этом ремесле, что даже смог воскрешать людей, нарушая тем самым естественный порядок, установленный Зевсом, за что и был им низвергнуть в царство мрачного Аида.

Очистительными способностями обладал и другой солнечный бог Геракл, но в отличие от Аполлона, который насылал и исцелял недуги у других, Алкид (имя, данное ему при рождении) сам подвергается их воздействию, но при этом сам же очищался от совершенных им грехов, после чего и обретал исцеление. Так, когда в очередном приступе безумия, которым он был подвержен, Геракл убивает своего друга Ифита; его продают в качестве раба царице Лидии Омфале. Укрощая свой дух, занимаясь у нее, не свойственной герою работой, он искупал свой грех.

Гелиос, в отличие от своих греческих собратьев, активного участия в исцелении и очищение людей не играет. Если ему и были свойственны данные черты, то они были заимствованы пришлыми богами. Заимствуя

функции автохтонного солнечного бога, Аполлон и Геракл заняли его место, отодвигая Гелиоса на вторые позиции. Гелиос стал лишь сторонним наблюдателем, круглосуточно объезжая небо и землю, лишь наблюдает, но редко когда вмешивается в происходящее вокруг него. Однако, несмотря на это за Гелиосом осталась одна их важнейших функций солнечных богов – всевидение. Именно у этого бога был эпитет всевидящий, и именно его призывали в свидетели, принося слова клятвы. В мифе о похищении Персефоны Аидом, Деметра обращается именно к Гелиосу – всевидящему, а не к Аполлону-прорицателю, узнать о судьбе своей дочери.

В кельтской мифологии солнечными богами, связанными с врачеванием являются Беленус, которого отожествляют с Аполлоном, и Луг, который был внуком бога врачевания Диана Кехта. По легенде дочь царя фоморов Балора была заточена в башне, для того чтобы она не смогла родить сына, который по предсказанию должен был убить своего деда. Этот мотив перекликается с греческой легендой о рождении Персея. Дочь царя Аргоса Акрисия Даная был заточена в подземных покоях. Таким образов Акрисий хотел избежать судьбы и не пасть от руки своего внука, но ни один из этих правителей не смог изменить свою судьбы. Как проник в покои Данаи, обратившись в золотой дождь Зевс, так и сын бога врачевания Диана Кехта Киан пробрался в покои Этлинн.

Связь нартовского Сослана с архетипом солнца отмечали многие авторы [2;3]. Характерной чертой нартовского Сослана является не только целительство, но и воскрешение. Целительные способности этого героя проявляются в сказании о Созырыко [4, 108] После того, как Сослан снял скальп с еще живого Мукара, он нанес некое зелье на его голову, на ней выросла новая кожа, а сам Мукара выздоровел.

Способности к воскрешению мы также обнаруживаем в одном из сказаний малого цикла «Сослан и череп великана» – Сослан, находясь с нартами в военном походе, обнаруживает останки великана и для того, чтобы увидеть такое чудо воочию, решает воскресить его, произнося следующие слова: «О, Бог, мой Бог, пусть этот человек станет таким, каким был в свое время, но пусть он не видит». И действительно, великан ожил.

Еще одну демонстрацию способностей Сослана к воскрешению можно увидеть в сказании об «Осаде крепости Гори». Для того чтобы взять крепость Гори нарта Елихсардона в рядах войска Сослана должен был участвовать сын табунщика Зимайхуа. Перед боем, предчувствуя свою смерть, Зимайхуа обратился к Сослану со следующей просьбой, когда он подстреленный стрелой Елихсардона упадет с вершины черной скалы, то Сослан должен будет поймать его тело до того, как оно коснется земли и перенести через семь родников, только при выполнении этих условий нарты могли взять крепость. Однако благодаря коварству Сырдона, Сослан не смог воскресить юношу и крепость так и не была взята.

В отличие от других солнечных божеств, Сослан не является гарантом выполнения клятв. Свое слово нарт напрямую никогда не нарушал, но для того, чтобы получить наибольшее преимущество всегда прибегал к хитрости. Так, например, условившись с Тотразом помериться силами, Сослан, зная, что не одержит верх в открытом бою, прибегнул к хитрости.

Зная, что конь Тотраза взращенный подземными духами, не может стоять рядом с волчьей шубой, Сослан одел ее. Учуяв, волчий запах конь понесся, подставляя спину своего всадника под удар. Таким образом, победа досталась Сослану.

Данный миф фиксирует некие исторические реалии, в частности, разные типы хозяйства, присущие народам. Сослан, как воин, держит свое слово. Но в рамках данного уговора он готов сделать все для победы, в том числе – прибегнуть к разным уловкам. В это время у греков и персов активно развивалась торговля, что делало заключение договоров неотъемлемой частью их жизни. Учитывая, что от соблюдения содержания заключенных договоров зависело дальнейшее процветание торговли, не удивляет факт создания неких божеств – смотрителей и карателей в одном лице, лучше же всего на роль круглосуточного смотрителей подходили всевидящие солнечные боги.

Солнце – главный источник жизни. Неудивительно, что героев, связывающих с солнцем, наделяют целительными способностями. Однако солнце, дающее жизнь, может и отнять её. Это отразилось на функциях солнечных божеств, которые помимо божеств-врачевателей, обретают ещё одну ипостась и становятся и богами эпидемий.

«Солярный миф больше всех других привлекает внимание и интерес того, кто изучает мифологию, ведь он лежит в основе науки, пронизывает раннюю историю всех народов, его влияние ощущается в каждом столетии, и многие из обычаев, определяющих нашу сегодняшнюю жизнь, обязаны своим происхождением солярному мифу» [5].

---

1. Авеста. Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. Стеблин-Каменского И. М. Душанбе: Изд-во «Адиб», 1990.

2. *Таказов Ф. М.* Связь мифонима Сослан с архетипом солнца в нартовском эпосе осетин//Известия СОИГСИ. 2014. № 14 (53). С. 55-62.

3. *Дарчиева М. В.* Рецензия на сборник научных трудов «нартоведение в xxi веке: современные парадигмы и интерпретации» (Вып. I, II) // Известия СОИГСИ. 2014. № 13 (52). С. 150-153

4. Нарты. Осетинский героический эпос. Книга II. Москва: Изд-во «Главная редакция восточной литературы»,1989

5. *Олкотт Т. О.* Мифы о солнце. http:// modernlib.ru/books/uilyam_tayler_olkott

Ф. О. Мамчуева

ОБРАЗ БОЖЕСТВА ОХОТЫ В КАРАЧАЕВСКОЙ И ОСЕТИНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ: СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ (НА ПРИМЕРЕ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ И ОСЕТИНСКИХ ОХОТНИЧЬИХ ПЕСЕН И ЛЕГЕНД)

В данной статье рассматриваются карачаевские и осетинские параллели в изображении божеств охоты Апсаты и Афсати, подвергнуты анализу основные характеристики карачаевского и осетинского божества охоты, их роль и место в традиционной культуре данных этносов. В ходе скрупулёзного анализа охотничьих песен-молитв были выявлены многократные трансформации Апсаты, Фатимы и Афсати, отраженные в космогонических представлениях, мифологии, фольклорной и религиозной обрядности, связаны с глубинными пластами традиционного мировоззрения изучаемых этносов.

Ключевые слова: слова: *обрядовая охотничья поэзия, охотничьи песни, просьба-молитва, традиционная культура карачаевцев и осетин, антропоморфное божество, трансформация образа, тотемное животное*

The article deals with the Karachay and Ossetian parallels in the depiction of hunting deities Apsata and Afsati, analyzes the main characteristics of the Karachay and Ossetian deities of hunting, their role and place in the traditional culture of these ethnic groups. In the course of a thorough analysis of the hunting prayer songs multiple transformation of Apsaty, Fatima and Afsati were revealed as reflected in the basic beliefs, mythology, folklore and religious rituals associated with the deep layers of the traditional worldview of the studied ethnic groups.

Keywords: words: *ritual hunting poetry, hunting songs, request-prayer, traditional culture of the Karachays and Ossetians, anthropomorphic deity, transformation of the image, totem animal*

Божество охоты – одно из значимых образов в традиционной культуре карачаевцев и осетин. Это отмечали многие карачаевские и осетинские фольклористы, этнографы и литературоведов. Интересны в этом плане исследования многих карачаевских, балкарских и осетинских литературоведов, фольклористов и этнографов: «О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа» [1], «Карачаево-балкарский фольклор. Карачаевская литература в дооктябрьский период» А. И. Караевой [2], «Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев» М. Д. Каракетова [3], «К истории карачаевцев и балкарцев» Х. О. Лайпанова [4], «Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции)» Х. Х. Малкондуева [5], «Древние верования балкарцев и карачаевцев» М. Ч. Джуртубаева [6], «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикаци-

ях. История записи и публикации фольклора балкарцев и карачаевцев» [7], «Древние танцы балкарцев и карачаевцев» М. Ч. Кудаева [8], «Карачаево-балкарский фольклор» Ф. Урусбиевой [9] «Осетинские этюды» В. Ф. Миллера [10], «Этнография и мифология осетин» [11], «Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии» Ф. М. Таказова [12], «Охотничьи язык и обряды осетин» Г. Цаголова [13], «Тема охоты в несказочной прозе осетин» Д. В. Сокаевой [14], «Обряды и язык осетинских охотников» В. Кесаева [15], «Образ покровителя охоты в осетинской мифологии» Н. Т. Накусовой [16].

Охотничья обрядовая поэзия карачаевцев, балкарцев и осетин является одним из ярчайших пластов их древней песенной культуры. Так как охота была одним из основных средств существования, охотничьи песни составляли многочисленную часть народных песен Северного Кавказа. В этом плане примечательны карачаевские песни «Бийнёгер», «Апсаты», осетинские – «Бийнегор», «Песня о Гуймане – Сыне Уахатага», «Песня о «Кудзе Дзутове».

«(*Апсаты*) – это образ настоящего патриарха, высокого Старца с длинной белой бородой, пастуха-владыки диких животных, главы большого семейства» – справедливо отмечает фольклорист М. Джуртубаев [6,116]. Та же характеристика встречается и у В. И. Абаева [17] и В. Ф. Миллера: «Властителем над дикими животными, особенно над турами, оленями, козами, кабанами осетины называют Афсати» – справедливо отмечал мифолог, нартовед и фольклорист В. Ф. Миллер [10], «Афсати – небожитель, «хозяин» благородных диких животных, покровитель охотников. Изображается Афсати глубоким стариком с длинной белой бородой, сидящим на высокой горе, откуда он наблюдает за своими несметными богатствами, которые зовутся у осетин «скотом Афсати» [11]. «Афсати, бог охоты, «хозяин» лесных зверей, которые зовутся Afsatijy fos – «скот Афсати» [17, 147].

Обращение к Апсаты и Афсати – одно из самых распространенных в обрядовых охотничьих песнях. Многократные перевоплощения образа Апсаты характерны для фольклора всех народов Северного Кавказа. То это тотемное божество, представленное в образе козла, то мифическое существо – трёхногий олень с двумя острыми рогами, то это антропоморфное божество в образе красивого седобородого старца с посохом. С почтением относились не только к покровителю оленей Апсаты, божеству охоты, но и к его дочери Фатиме. Универсальное оборотничество свойственно не только Апсаты, но и его дочери Фатиме, она тоже становится антропоморфным божеством. Вначале это было фантастическое существо, тотемное животное, принимающее облик трёхногого белого оленя, а затем это богиня охоты в образе золотоволосой красавицы.

Главным сюжетным компонентом охотничьих песен является просьба-обращение охотников к покровителю бога охоты Апсаты и Фатимы богатой добычи удачной охоты на благородного зверя:

О, дай в лошадь величины ушастую лань
И кабана с клыками дай,

Дай оголённого оленя!
Убивающий пусть тоже убивает
И пусть отовсюду счастье несёт! [7]

Действительно, у карачаевцев, балкарцев и осетин существовало народное поверье, что Апсаты и Афсати жестоко наказывают охотников за бездумное и чрезмерное истребление благородных животных (оленей, туров). Искусный и страстный стрелок Бийнёгер убивает бесчисленные количества оленей, туров и вызывает тем самым гнев богини Фатимы. Богиня Фатима /Байдымат – покровительница охотников, туров, ланей и диких коз – у карачаево-балкарцев) жестоко наказывает охотника. Бийнегер погибает так же как и охотники Беткил и Гуйман. Сюжетная основа карачаево-балкарской песни-легенды «Бийнегер» перекликается с сюжетом осетинской песни «Авсати» (Афсати).

Осетинские песни состоят из различных молитв-обращений к языческому божеству охоты Афсати. Охотники с почтение и уважением относились к своему патрону. Охотники не могли без его разрешения убить ни одного животного. В случае удачной охоты, охотник должен обязательно угостить встречных и бедных одноаульцев мясом дичины, дарованной Афсати. Кто не исполнит этого обряда, тому Афсати никогда уже не даст, не только застрелить, но и издали видеть тура» – отмечал мифолог, нартовед и фольклорист В. Ф. Миллер [10].

Таким образом, Афсати – один из ярких образов в осетинской мифологии. В отличии от других божеств, у Афсати не было своего святилища. Но охотники все равно устраивали различные празднества, обращались с песней-молитвой, чтобы задобрить божество, чтобы он послал им удачу на охоте и щедрую добычу: «просит его дать ему из своего стада одного бедного оленя или козла» и принять в жертву пироги [10,245]

Молитва Афсати:

– О Афсати, слава тебе!
Я, бедный, Богом созданный человек,
Пришёл к твоему подножию и молю:
Не пожалей из вверенных твоих стад
Хромую серну или дикую козу.
Взгляни с вершины в низовья
И пошли мне дичь.
Да будут угодны тебе мои подношения,
А мне да будет твоя милость.
Пошли мне такую удачу,
Чтобы я вернулся домой в хорошем настроении.
Молитва охотников:
– Хуыцау, славим Тебя!
Оммен!
Хуыцау, просим Тебя!
Оммен!
Яви нам Свою благодать
И благодать Своих дзуаров,

Чтобы Афсати на нас добрым оком
Взглянул и сторогого оленя навстречу выслал!
Оммен!
А мы будем добром вспоминать его.
Табу Всевышнему и Его дзуарам!
Оммен! [18]

Афсати – не только покровитель диких животных, он помогает нартовским героям. Он подарил чудесную свирель Ацамазу – сыну богатыря Аца. На свадьбе Ацамаза и Агунды Афсати заплатил выкуп и подарил семь повозок, запряженных семью оленями. [19]. Афсати сам «заиграл на своей свирели, и множество дичи заполнило двор Урузмага» – говорится в сказании «Сауай» [19]. Афсати всегда помогает нартам, никогда не отказывается помочь им. Вот и в другом сказании Афсати даёт Шатане чудесную свирель, и она отдает её Сослану. «Заиграл Сослан на свирели и три сотни зверей вбежали во двор замка. В первой сотне были олени, во второй – туры, а в третьей – всякие другие звери» [19].

Когда колдунья превращает Урузмага в медведя, именно Афсати в образе медведя помогает и поддерживает его в трудной и безвыходной ситуации. Афсати – защитник природы. Он оберегает лесной мир от чрезмерного истребления животных. Существует легенда, в которой рассказывается о жадном охотнике, который истреблял бесчисленные количества животных и был ослеплен Афсати.

Охотники старались задобрить и расположить Апсаты и богиню Фатиму (дочь Апсаты, так как опасались и её гнева и проклятий), обращались к ним с молитвой-просьбой пожалеть их тяжелый труд и послать им щедрую добычу и удачную охоту. Воспевая им хвалу, резали жертвенных животных. Действительно, в карачаево-балкарской песне «Бийнегёр», в чеченском мифе-быличке об Итыре Этиеве, в осетинских песнях «Бийнегор», «Кудзи Дзутов» божество охоты жестоко наказывает тех охотников, которые беспощадно истребляют несчётное количество сакральных и благородных животных.

Примечательна в этом плане карачаево-балкарская песня «Бийнёгер». Конфликт опытного охотника Бийнёгера – сына Гезоха с Фатимой (дочь бога охоты Апсаты, покровителя оленей), которая олицетворяет собой «неписаный закон разумного пользования богатствами природы» [20,23] Столкновение типично и объяснимо: обе стороны можно понять, они невиновны, но правы по-своему. Ситуация, заставившая охотника Бийнёгера отправиться на поиски белого оленя (именно богиня Фатима насылает болезнь на брата охотника и подводит к тому, чтобы он отправился на поиски целебного молока маралихи (оленя) для умирающего родственника) – и есть *экспозиция песни*. Встреча охотника с фантастическим существом (с богиней Фатимой) – *завязка песни.* Действительно, облик Фатимы фантастичен – белый трёхногий олень с золотистыми рогами, ей свойственна человеческая речь, но Бийнегер говорит о ней просто обычно:

Появился предо мной трёхногий олень.
Третья нога гораздо выше двух других ног,
И кончики копыт острые, словно шило, которым вяжут чарыки
(обувь)
Рога же, словно вертел, который вкалывают
В мясо (т.е. острые, как вертел) [1].

Далее, происходит трансформация образа в прекрасную Фатиму/Байдымат – хозяйку оленей: «Я не олень. Я красивая дочь Апсаты» [1].

Искусный и страстный стрелок Бийнёгер показан в песне с большим состраданьем, убивший бесчисленные количества оленей, туров, вызвавший тем самым гнев богини, он в тяжёлых ситуациях предприимчив и находчив:

Охотничий башлык комками снега набил я,
Это комки снега вбивая, начал возводить лестницу.

Взобрался по снежным ступеням этой лестницы
на верхушку отвесной скалы, – рассказывает Бийнёгер о погоне за оленем [1]. Преследования охотником Фатимы трудны и опасны и завершаются проклятьем богини, что является *кульминацией события.* Дальнейшие перипетии изображают исполнение проклятия. Именно в монологе-проклятье раскрывается образ богини Фатимы. Гнев богини преподнесён в возвышенно-риторической манере, она страшна в гневе, поэтому охотники очень боялись её проклятий:

….Да не возвратиться тебе живым назад, коли не даешь
мне покоя
Но все-таки выскажу тебе хорошее пожелание:
Пусть под тобою море будет, бурная река будет,
Над тобой пусть высь будет, небо будет.
Две поперечины пусть будут непроходимыми даже
для шайтана
И да будут долгими дни твоей жизни на этой скале,
Да не смогут подойти к тебе люди, коль не даешь нам жизни
[1].

Карачаево-балкарская песня «Эки джугъутур» («Два Тура») напоминает осетинскую песню «О Гуймане – сыне Уахатага» («Песня о Гуймане – Сыне Уахатага»).

Охота Гуймана на туров сравнивается с громом и непогодой, посланной святым Елиа. Перед смертью отец охотника Уахатаг строго наказывает и просит Гуймана (но сын не слышит ни наказ отца, ни предостережения людей)

«Никогда не убивай, сынок,
Тура с золотистыми рогами» [21].

Но не услышал гордый охотник завещания отца, за что и поплатился жизнью. Старики, узнав, что Гуйман так и продолжает истреблять бесчисленные стада туров, хотят послать кого-нибудь, чтобы изменить су-

ществующее положение. Касполат отправляется к Гуйману рассказать о переживаниях стариков. Но охотник не слышит Касполата, а наоборот делится своей богатой добычей, считая её общей. Касполат подводит его к скале и сталкивает его в бездну. Падая вниз, Гуйман кричит ему, что свидетельницей его смерти будет ветка клена. Собака Гуймана Селан, падает вслед за ним и, поняв, что он погиб, воет. Жена Гуймана говорит матери охотника, что вой собаки – предвестник несчастья. Собака приносит домой окровавленную шапку Гуймана. Спустя некоторое время Касполат женится на вдове охотника Гуймана. Однажды, ветер, открыв дверь, принес лист клена. Касполат вспоминает слова охотника и смеётся. Когда жена спрашивает причину его смеха, он рассказывает о последних слова Гуймана перед смертью:

– Думал я, сулит беду и месть
Перед смертью сказанное слово.
И теперь вот он мне подал весть,
Но что может сделать лист кленовый? [21]

Но жена Гуймана жестоко наказывает убийцу мужа, вонзив булатные ножницы в сердце Касполата. А матери охотника она сообщает, что та может умирать спокойно, смерть сына её отмщена.

Охотники Караби и Айтек – страстные охотники, неразлучные друзья. Они не уступают друг другу ни в меткости, ни в находчивости. «Жили они душа в душу, и, как говорят охотники, последнюю пулю делили пополам» – говорится в песне «Эки джугъутур». Но вот оба друга влюбились в одну и ту же горянку. Девушка выбрала Айтека. Караби возненавидел Айтека. Караби как и Касболат, заманивает друга на охоту, «лазили по скалам, пока, наконец, Караби не увидел над страшной пропастью на небольшой площадке двух туров» и там коварно сталкивает друга в глубокую пропасть». Каждый куплет сопровождается припевом: «Эки Джугутур! ай-ай-ай, яй-яй- Эки Джугутур, ай-ай-ай, яй-яй-яй». («Айтек, два тура погубили тебя») [22,330-332].

Вторым по значимости, известным божеством, покровителем волков у карачаевцев и балкарцев является Аштотур, Тотур [23]. Следует отметить, что в языческие времена, до принятия христианства, божеством охоты выступал Ашин-Пуру или Ашин-Пуруш. Его происхождение относится к эпохе Хазарского каганата, правителями которого являлась династия Ашинов, возводящих свою родословную к волчице. В преданиях карачаево-балкарского народа говорится о том, что «в прошлом глава волков назывался Тотур, его отцом являлось огромное существо похожее на волка – Ашин-Пуру. В честь его провидцы (билгич) приносили в жертву ягненка. Лик данного божества воспроизводили следующим образом: «В небольшом домике стоял… камень с дыркой посередине, в которую был воткнут огромный кинжал. На его рукояти была приделана кукла с двумя личинами на одной голове: с человеческим лицом спереди и с волчьей мордой на затылке. Когда приходили люди, чтобы ясновидящая помогла избавиться от болезней, она, убрав, с поверхности куклы сплетенный

из анисовых стеблей домик, называемый бызынакъ-чатыр, начинала то громко, то шепотом произносить слова:

Ашин кел, Ашин кет, Ашин приди, Ашин уйди,
Эки джанлы джанлыдан къоркъама, волка с двумя душами
(от волка)
опасаюсь я
Эки джанлы джанлыдан къоркъама, волка с двумя душами
(от волка)
опасаюсь я
Ашин-Пуру, Ашин-Пуру, Ашин-Пуру, Ашин-Пуру
Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш
Келе келе кел Ашин Шагая, шагая, приди Ашин,
Къорчукъланы кёр Ашин, принесённых в жертву
(жертвенных), увидь Ашин,
Ашин-Пуру, Ашин-Пуру, Ашин-Пуру, Ашин-Пуру,
Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш,
Ашин-Пуруш»[3,322].

Нартские сказания и легенды осетин подтверждают, что происхождение нартов связано с волком (сказание об Асхаре и Ахсартаге, нартовский герой Сауай, вскормлен волками, искупавшись в волчьем молоке нарт Сослан становится неуязвимым). В.И. Абаев считает, что имя родоначальника нартов Уархага восходит к древне осетинскому «волк» [17,147].

Следует отметить, что теоним Тотур, после принятия христианства, был непосредственно связан с именем святого Теодора Тирского, вытеснившего предводителя волков – Ашин Пуру. Следует отметить, что у карачаевских и осетинских охотников существовал особый «охотничьи язык», в котором, по соображениям магического характера, охотничьи термины и понятия были понятны только «посвященным. В охотничьей среде строго запрещалось упоминать подлинные имена животных. Все охотники должны были знать этот язык, чтобы их не понимали звери и злые духи. По мнению народа, «охотничий язык» обеспечивал удачу на охоте [24,124].

Карачаево-балкарское слово «бёрю» «охотник» заменялось различными эвфемизмами: «суукъ сюрюучу» – «холодный пастух». Начинающим охотникам, впервые отправлявшимся на охоту, чтобы она была успешной, бабушка или мать пекли ритуальные пироги. Они (охотники) соблюдали одинаковые приметы и поверья, например, охотники брали с собой лишь пресные лепешки – хмелганатехи, специально испечённые для него матерью или женой. Хмелганатехи была испечена линиями, идущими от центра, наподобие солнечных лучей. Замешивая тесто и сажая в огонь, мать или жена охотника молились о его благополучном возвращении» [16]. Таким образом, охотники пытаются найти защиту и покровительство у богини материнства Байрым-Бийче и покровителя охоты и волков Тотура (Аш-Тотура) и обращаются к ним с песней-заговором:

Байрым, Байрым, сау Байрым, Байрым,
Джюрютгю баламы, Сохрани мое чадо

Тотур, Тотур, къаялада Тотур, Тотур, в скалах бродящего
айланыучу къаламы, моего сына
бёрю тишден, сюлёусюн от клыков (зубов) волка
тырнакъдан бир сакъла, когтей рыси убереги
Уучу джолуна арию кёзден На тропу охотничью
бир къара. взгляни добрыми глазами [5,73]

Люди, стараясь защитить своих детей, пытались задобрить и богиню материнства Байрым (Мариям) и покровителя волков Тотура, вернуть молодых охотников в родной дом с богатой добычей, здоровыми и невредимыми. Кроме того, ранним утром начинающие охотники должны отнести испечённые ритуальные пироги и положить у камня Аш-Тотур, предполагается, что это связано с поверьями языческого характера.

После возвращения с охоты необходимо было Аш-Тотуру оставлять голову убитого зверя, пулю, так как после Апсаты, оно (божество) было самым важным божеством в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев [5,73].

Таким образом, роль божеств охоты в традиционной культуре карачаевцев, балкарцев, осетин и грузин имела огромное значение, так как они восходят к глубокой ритуально-мифологической древности. Архаичные песни-молитвы (гимнического характера), такие как «Бийнёгер», «Апсаты», «Афсати» («Авсати»), «Песня о Гуймане – Сыне Уахатага», «Два тура» трагичны и драматичны. Песни изображали душевные переживания героев, раскрывали их мысли и чувства, которые являлись выразительной и убедительной характеристикой представляемых образов. Они отражали их анимистические представления и религиозно-магические верования, связанные с глубинными пластами традиционного мировоззрения данных этносов.

1. *Караева А. И.* О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. – Черкесск, 1961. – С. 30-35.

2. *Караева А. И.* Карачаево-балкарский фольклор. Карачаевская литература в дооктябрьский период. Черкесск, 1990. – 50 с.

3. *Каракетов М. Д.* Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев / ред. чл. корр. РАНС. А. Арутюнов. – М.: Наука, 1995

4. *Лайпанов Х. О.* К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, Карачаево-Черкесское книжное изд-во, 1957

5. *Малкондуев Х. Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). – Нальчик.: Издательский центр «Эль-Фа», 1996

6. *Джуртубаев М. Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991

7. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. История записи и публикации фольклора балкарцев и карачаевцев под редакцией А. И. Алиевой. – Нальчик.: изд-во «Эльбрус», 1983. – 433 с.

8. *Кудаев М. Ч.* Древние танцы балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1997, 144 с. balkaria.info›library/k/kudaev/dances/47.htm

9. *Урусбиева Ф. А.* Карачаево-балкарский фольклор. – Черкесск, 1979

10. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч.1-3. Владикавказ,1992.

11. Этнография и мифология осетин. Сост. Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Владикавказ,1994. Образ Афсати в мифологии осетин. nsportal.ru›…literaturnoe…2015/12/22… afsati…osetin.

12. *Таказов Ф. М.* Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. – Владикавказ, 2014. – 212 с.

13. *Цаголов Г.* Охотничьи язык и обряды осетин. – «Терские ведомости», 1895, № 53.

14. *Сокаева Д. В.* Тема охоты в несказочной прозе осетин // Фундаментальные исследования. – 2014. №6-2. – С. 405-408.

15. *Кесаев В.* Обряды и язык осетинских охотников. Владикавказ,1998.

16. http://iratta.com/duhmir/kultura/8040-obraz-pokrovitelya-oxoty-v-osetinskoj-mifologii.html Образ покровителя охоты в осетинской мифологии

17. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.1. Москва,1958. – 254 с.

18. Осетинские обычаи. Сост. Агнаев Г. Владикавказ.1999.

19. Сказания о нартах. Перевод с осетинского Ю. Лебединского. М., 1978

20. *Караева А. И.* Очерк истории карачаевской литературы. М., Наука. – 1966.

21. http://iratta.com/pesni/3267-pesnja-o-gujjmane-syne-uakhataga.html Песня о Гуймане – сыне Уахатага» iratta.com…

22. *Тавлинов Н.* В горах Баксанского ущелья (на Северном Кавказе). – Природа и охота. 1900, кн. 1.

23. Карачаевцы. Балкарцы / отв.ред. М. Д. Каракетов, Х.-М. А. Сабанчиев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014. – 815 с.

24. *Техов Ф. Д.* Охотничий язык у осетин // Известия ЮОНИИ Академии Наук Грузинской ССР. Цхинвали: «Мецниереба», 1971.

К. Ю. Рахно

ЛОСЬ В ВЕРОВАНИЯХ ВОЛЖСКИХ БУЛГАР: ИНДОИРАНСКИЙ КОНТЕКСТ

Статья посвящена лосю в представлениях волжских булгар, описанного в «Книге» арабского путешественника, дипломата и миссионера Ахмада ибн Фадлана. Лось (таранд) занимал важное место в мифологической картине мира уже у скифов и сарматов, что зафиксировали античные авторы. Охота на него представлялась особо трудным делом. Сильно мифологизированные представления о лосе (шарабха),

которого сложно поймать, сохранились у индоариев. Примечательно, что они совпадают с представлениями о многоногом лосе и охоте на него в мифологических легендах хантов и манси. Охота на лося как подвиг фигурирует также в преданиях и героических песнях осетин. Сделан вывод, что образ могучего лося обязан своим появлением сармато-аланскому компоненту в этногенезе булгар.

***Ключевые слова**: булгары, осетины, скифы, сарматы, обские угры, индоарии, ибн Фадлан.*

The article is devoted to the elk in the ideas of the Volga Bulghars, described in the Book of the Arab traveler, diplomat and missionary Ahmad ibn Faḍlān. Elk (tarandos) occupied an important place in the mythological picture of the world already among the Scythians and the Sarmatians, as recorded by the ancient authors. Hunting him was regarded as a particularly difficult cause. Strongly mythologized ideas about the elk (sharabha), which is difficult to catch, have been preserved among the Indo-Aryans. It is noteworthy, that they coincide with the ideas of the multi-legged elk and the hunt for it in the mythological legends of the Khanty and the Mansi. Elk hunting as a feat also appears in the legends and heroic songs of the Ossetians. It is concluded that the image of the mighty elk owes its appearance to the Sarmatian-Alanian component in the ethnogenesis of the Bulghars.

***Keywords**: the Bulghars, the Ossetians, the Scythians, the Sarmatians, the Ob Ugrians, the Indo-Arians, ibn Faḍlān.*

Уже Всеволод Миллер обратил внимание на проблему этнокультурных контактов средневековых булгар с ираноязычными этносами, в том числе, с аланами [1, 59-66]. Со временем исследования этого вопроса переросли в довольно обоснованную гипотезу об иранских, прежде всего, сармато-аланских корнях самих булгар. Важным первоисточником, повествующим о булгарском быте и верованиях, является «Книга» посетившего в 922 году Волжскую Булгарию арабского дипломата Ахмада ибн Фадлана, часто именуемая «Запиской». Многое из увиденного и услышанного любознательным арабом находит соответствия в этнографии осетин. Интересно, в частности, описание ибн Фадланом лося, имеющее много общего с рассказами скифов и сарматов, сохранёнными греками, с осетинским фольклором и индийским эпосом, где лось играл важную роль:

«Эта река небольшой ширины, – ширина её пять локтей. Вода её [доходит] до пупа, а местами до ключицы, а наибольшая её [глубина] в рост [человека]. Вокруг неё деревья, причем многие из этих деревьев – хаданги и другие. Недалеко от неё обширная дикая местность, о которой рассказывают, что в ней [есть] животное, по величине меньшее, чем верблюд, но больше быка. Голова его – голова верблюда, а хвост его – хвост быка, тело его – тело мула, копыта его подобны копытам быка. У него посреди головы один толстый круглый рог. По мере того как он возвышается [приближается к кончику], он становится всё тоньше, пока не сделается подобным наконечнику копья. Из них [рогов] некоторые имеют в длину

от пяти локтей до трех локтей, больше или меньше [этого]. Оно питается листьями деревьев халандж, имеющими превосходную зелень. Когда оно увидит всадника, то направляется к нему и, если под ним рысак, то он [рысак] спасается от него с трудом, а если оно догонит его [всадника], то оно хватает его своим рогом со спины его лошади, потом подбрасывает его в воздух и [вновь] подхватывает его своим рогом и не перестает [делать] таким образом, пока не убьёт его. А лошади оно ничем не вредит, никоим образом и ни каким способом. И они преследуют его в диких местах и лесах, чтобы убить его. А это [делается] так, что [они] влезают на высокие деревья, между которыми оно [животное] находится. Для этого собираются несколько стрелков с отравленными стрелами, и когда оно окажется между ними, то стреляют в него, пока не изранят его и не убьют. Право же, я видел у царя три больших миски, похожих на йеменский оникс, о которых он мне сообщил, что они сделаны из основания рога этого животного. Некоторые из жителей [этой] страны утверждают, что это носорог» [2, 139-140].

Данный эпизод почти не подвергался истолкованию. На основании сравнения с уйгурским эпосом выдвигалось предположение, что это мифологический образ лесного единорога, олицетворяющего у огузских племён силы зла [3, 105], но, между тем, это самый обычный лось, а описание совершенно точно передавало форму лосиных рогов – одно толстое основание и утончающиеся отростки [4, 59]. Самое первое сообщение об обитании лосей в земле будинов приписывали Геродоту (IV, 109), что не представляется достаточно обоснованным [5, 46], поскольку речь идёт об обитающих в большом озере бобрах, выдрах и «других зверях с четырёхугольной мордой» [6, 214]. О явно похожем на лося животном таранде (τάρανδος) сообщал великий древнегреческий учёный Аристотель (IV век до нашей эры) в сочинении «Рассказы о диковинах» (832b, 30): «У скифов, называемых гелонами, как рассказывают, водится дикое животное, чрезвычайно редкостное, и поймать его очень трудно, потому что вид его очень переменчив; называется он тарандом: животное это меняет цвет меха в зависимости от места, маскируясь под цвет деревьев и травы, вообще под цвет любой местности….Величиной этот зверь с быка, а голова напоминает оленью» [7, 379-380; 8, 250]. Этот трактат издатели традиционно включают в малые произведения Аристотеля, хотя встречается мнение, что Аристотелю он не принадлежит, а составлен одним из авторов перипатетической школы, основанной Стагиритом около III века до нашей эры. Важно, однако, что «Рассказы о диковинах» обнаруживают некоторое родство с «Историей животных» Аристотеля.

Животное таранда, «которое, как говорят, водится в Скифии или Сарматии» и якобы меняет цвет в зависимости от объекта, к которому приблизится, упоминал и ученик Аристотеля, философ и естествоиспытатель Теофраст, живший в Афинах в III веке до нашей эры, в своей книге «О водах» (фр. 172), говоря, что он «мордою похож на оленя, только шире, так что она как бы сложена из двух оленьих морд. Животное это – двукопытное и рогатое. Рог имеет отростки, как олений, и весь покрыт шерстью: кость его обтянута кожею, откуда и растёт шерсть. Кожа толщиною в палец и очень

крепка, почему её высушивают и делают из неё панцири. Перемена цвета у таранда удивительна и почти невероятна…» [7, 388]. Полагают, что источником его информации послужили слухи, охотничьи рассказы [9, 85-85; 5, 46]. Действительно, лось меняет цвет своей шерсти, но это происходит, конечно, не внезапно, а связано с сезонными изменениями волосяного покрова. Летом окраска лосей темнее, чем зимой. Много позже Стефан Византийский повторил сведения Псевдо-Аристотеля, но в соответствии с географическими представлениями римского времени дал свой комментарий: «Гелон – город в Европейской Сарматии» [7, 257-258].

Греческие авторы были едины в том, что удивительный зверь таранд или тарандр обитает где-то в Скифии и единодушно удивлялись его свойству. Клавдий Элиан, уроженец города Прэнесте близ Рима, в своем трактате «О животных» (II.16) не был исключением: «Животное таранд… меняется вместе с шерстью и принимает тысячи различных цветов, так что поражает зрение. Водится он в Скифии, хребтом и величиной похож на быка. Скифы обтягивают его шкурой свои щиты и считают её надежной защитой от копий» [7, 601]. В самом деле, главным образом люди охотились на лося из-за его шкуры (лосины), которая ценилась очень высоко. Но далее (X.40) Элиан сообщал о скифских лосях нечто, что весьма напоминает ибн Фадлана: «В скифской земле водятся рогатые ослы, их рога выдерживают аркадскую воду, так называемую Стиксову, а все другие сосуды она разрывает, хотя бы они были сделаны из железа» [7, 604].

Самое длинное описание тарандра в античной литературе на латинском языке оставил Плиний Старший в «Естественной истории» (VIII. 123), по мнению которого «скифский тарандр величиною с быка, голова его больше оленьей, но похожа на неё, рога ветвистые, копыта двойные, шерсть длиною с медвежью, но цветом похожа на ослиную». Опираясь на другие источники, он перед этим (VIII. 39) писал снова о лосе, но под другим именем: «На севере водятся также стада диких лошадей, а кроме того алка, похожий на молодого быка, но отличающийся стоячими ушами и шеей» [10, 188; 11, 222].

Благодаря Плинию и некоторым другим античным авторам таранд (парандр) угодил в средневековые бестиарии [12, 141]. Этот скифский зверь, меняющий окраску, был упомянут также в «Пантагрюэле» Франсуа Рабле (глава 2): «И ещё он купил у скифа из области гелонов одного таранда. Таранд – животное величиной с молодого быка; голова у него напоминает оленью, разве лишь немножко больше, с великолепными ветвистыми рогами, копыта раздвоенные, шерсть длинная, как у большого медведя, кожа чуть мягче той, что идет на панцири. Гелонец уверял, что поймать таранда не так-то просто» [13, 455].

К повествованиям о неуловимом таранде во многом близки индийские рассказы о фантастическом звере шарабха (śarabhá), который тоже ускользает от охотников. О нём не раз упоминается в древнеиндийской литературе, в сочинениях самого различного жанра и разной религиозной принадлежности. Шарабха обычно описывается как дикий могучий зверь, способный вступать в борьбу с крупными хищниками, превосходящий по силе даже льва. Древние индийцы полагали, что шарабха имел

восемь ног (его называли aṣṭāpada – ‘восьминогий’), и считали его «жителем» снежных гор и лесов. Правда, представления о внешнем облике шарабхи были различны и даже противоречивы. Древние индийцы не могли объяснить точно, что это за зверь: его даже сравнивали с верблюдом, иногда с козлом, но чаще всего относили к разряду оленей [14, 104].

Образ шарабхи был весьма популярен в буддийской литературе. Он служил главным персонажем двух буддийских джатак – поучительных сказаний, в которых герой отождествлялся с Буддой в одном из его прошлых рождений. По представлениям буддистов, Будда некогда принимал образы различных людей, животных и божеств. Вбирая в себя популярные легенды, басни и сказки, джатаки являлись синтезом философско-этических воззрений буддизма с более древними мифологическими мотивами.

«В некой отдалённой местности, где не встретишь человека и не услышишь человеческого голоса, служившей пристанищем стад различных древних животных, густо заросшей кустарниками и деревьями… где не проезжало ни колесо колесницы или повозки, ни нога спутника не ступала… жил Будда в облике шарабхи, одарённый силой, быстротой, большим и очень крепким телом…» Однажды царь верхом на коне, преследуя диких животных, заблудился и оказался в той далёкой лесной местности. Увидев шарабху, он уже было направил на него свой лук, но стремительный зверь бросился бежать. Шарабха «встретил на пути большую расщелину и, быстро перепрыгнув её, словно лужицу, побежал дальше» [15, 232-233]. В этой, как и в другой джатаке, специально подчеркивалась крепость тела, особая сила шарабхи, его изворотливость, помогающая ему избежать смертельной стрелы даже самого опытного охотника. Как-то шарабха, рассказывала джатака, был окружен опытными охотниками, которые похвалялись быстро расправиться со зверем. Но он так искусно избегал стрел, что охотники не могли его застрелить, и шарабхе, подобно быстрому ветру, удалось ускользнуть в горы, в лесную чащу [14, 104].

Прослеживая развитие индийских представлений о шарабхе, учёные выяснили, что со временем фантастические, сверхъестественные черты в его облике усилились и приобрели «демонический» характер. Конкретный образ животного все более отступал на задний план, хотя продолжались его описания как зверя, похожего на оленя, но с более крупным телом, могучего и быстрого (сохранялась также традиция употребления мяса шарабхи в пищу). Исследователи индоарийской проблематики пришли к выводу, что прообразом шарабхи в индийской традиции был лось, наиболее сильный и крупный представитель семейства оленевых, живущий в северной лесной зоне, обладающий быстрым бегом, способностью преодолевать различные препятствия, топи, болота и реки, вступающий в борьбу с хищниками, включая волков и медведя. С лосем – животным северных лесов и лесостепей – вполне могли быть знакомы предки индоариев на своей прародине [14, 104-105].

Ещё в начале XX века венгерским учёным Бернатом Мункачи было высказано мнение, что древнеиндийское слово śarabhá соответствует названию лося у угорских народов Зауралья – манси (šōrəp, šōrp, śörp, śōrpi)

и хантов (śărpə, śărpi) [14, 105-106; 16, 180; 17, 15]. Сюда же, возможно, относится старинная коми фамилия Шарапов [18, 76-77]. Эта этимология, иногда оспариваемая [17, 16-19], была подкреплена сходством мотивов в древнеиндийских сказаниях о многоногом шарабхе и в обско-угорских преданиях о лосе [14, 106-107]. Например, одна из легенд, записанная у манси в XIX веке, объясняла, что сперва лось жил на небе, и у него было шесть ног. Благодаря этому, его никто не мог догнать. Лось возгордился и стал хвастаться своей силой и быстротой. Тогда бог верхнего мира Нуми-торум послал одного из богатырей, Мось-хума, наказать его за хвастовство. Мось-хум погнался за лосем по всему небу, наконец, настиг его, отрубил две задние ноги и бросил их на землю. С тех пор у лося стало четыре ноги, и сделался он обычной добычей человека. Воспоминание же о шестиногом лосе, гласит предание, осталось на небе в виде созвездия Большой Медведицы, а путь, по которому Мось-хум преследовал лося, – не что иное, как Млечный Путь [19, 54]. По другой версии этой легенды, Мось-хум был ещё маленьким и лежал в колыбели. Однажды его мать пошла за водой и увидела, как великан-менкв гонит шестиногого лося. Когда она вернулась домой, то рассказала об этом мужу. Услышав, Мось-хум выскочил из колыбели и побежал, погнался за лосём. В конце концов, он догнал зверя и отрубил ему две задних ноги. Остались две передних да две средних. Дорога, по которой бежал Мось-хум, видна и теперь: это Млечный Путь. Также виден и лось – Большая Медведица. Раньше, когда лось имел шесть ног, люди не могли его догнать [20, 297]. Ханты в конце XIX века рассказывали о том, как лунный бог Тунк-пох охотился на шестиногого лося, долго гоняясь за ним по небу на лыжах из священного дерева. Лишь когда лось спустился на каменный мыс, охотник настиг его и отсёк у смертельно уставшего зверя две задние ноги. Он пожелал, чтобы отныне у всех зверей было только четыре ноги и род людской смог бы на них охотиться. Его воля исполнилась, лось вскочил и побежал дальше на север, а следы этой охоты остались на небе в виде Млечного Пути и Большой Медведицы [21, 118-119]. Бытовал у хантов и вариант, согласно которому младший сын бога Торума опечалился тем, что его отец создал лося шестиногим, а значит, когда появятся люди на свете, никто не сможет есть его мясо, настолько быстрым он сотворён. Поэтому он пустился в погоню за лосём, убил его, освежевал и отрубил ему заднюю часть, дабы впредь лоси были четвероногими, а его след обозначил на небе как Млечный Путь [20, 66-69; 22, 352, 373, 559]. По ещё одной хантыйской легенде, бог создал первого лося не шести-, а именно восьминогим. Охотник не мог его догнать. Это увидел сын бога Тором-пах, надел лыжи и погнался за лосём. Догнав, отрубил ему четыре ноги, чтоб охотнику было легче догонять. А Млечный Путь – это след сына бога [23, 15]. В представлении лесных ненцев лось первоначально был семиногим, и когда ему оторвали три ноги, люди смогли добывать лосей [24, 115].

В свете обско-угорских параллелей, которые, как и изоглосса, могут быть следствием длительного соседства предков финно-угров с древними ариями, важно, что о шарабхе было известно уже создателям ранневедической литературы и даже Ригведы. Шарабха упоминался в различных

ведических текстах (Самхитах и Брахманах, например, в Айтарейя-Брахмане и Шатападха-Брахмане), а в ранневедическом памятнике – Атхарваведе (IX, 5: 9) – ему было посвящено одно из заклинаний: «Ты, о изгнанный шарабха, похожий на козла, сможешь преодолевать труднодоступные места». В Ригведе (VIII, 100: 6) о шарабхе говорилось в гимне великому Индре в связи с таким важным сюжетом мифологии ведических ариев, как похищение орлом сомы. Примечательно также, что шарабха выступал здесь как некий мифический персонаж, связанный с небесной сферой, его причисляли к разряду божественных риши [25, 441; 14, 107; 17, 15-16].

Учитывая тот факт, что в осетинском нартовском эпосе, преданиях и сказках сохранился мотив похищения сомы [26, 191, 325, 327-333], любопытно, что фольклор осетин также проявляет определённую близость к обско-угорским сказаниям о лосе и охоте на него и древнеиндийским преданиям об охоте на шарабху. В осетинской героической песне герой Амзорты Амзор встречает лося (сæрджын саг) и приносит его на свадебный пир [27, 72]. А в предании красавица Азаухан претендентам на свою руку ставит, среди прочего, условие выгнать из темного леса лося и освежевать его под её башней: «На того я посмотрю, кто сейчас же пригонит из дремучего леса лося и зарежет его под башней Джулата». Амзорты Амзор выполняет этот «охотничий» подвиг и побеждает, несмотря на козни соперников [27, 45, 63-64]. Таким образом, повествования о могучем лосе у волжских булгар заметно перекликаются с представлениями индоиранских народов, включая скифов, сарматов и их потомков – современных осетин. Очевидно, они восходят к сармато-аланскому компоненту в булгарском этногенезе.

---

1. *Миллер Вс.* Осетинские этюды. Часть третья. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М., 1887. Выпуск восьмой.

2. *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Статьи, перевод и комментарии. Харьков, 1956.

3. *Давлетшин Г. М.* Волжская Булгария: духовная культура. Домонгольский период. X – начало XIII вв. Казань, 1990.

4. Большаков О. Г. Уточнения к переводу «Записки» Ибн Фадлана // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 54-63.

5. *Туаллагов А. А.* Сарматы и аланы в IV в. до н.э. – I в. н.э. Владикавказ, 2001.

6. *Геродот.* История в девяти книгах. Л., 1972.

7. *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб., 1890. Том I. Греческие писатели.

8. *Псевдо-Аристотель.* Рассказы о диковинах / Переввод с древнегреческого, вступительная статья и прим. Н. А. Поздняковой. // Вестник древней истории. М., 1987. № 3.

9. *Полин С. В.* От Скифии к Сарматии. К., 1992.

10. *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб., 1904. Том II. Латинские писатели.

11. *Плиний Старший*. Естественная история. Книга VIII / Пер. с лат. И. Ю. Шабага // Труды кафедры древних языков. М., 2012. Вып. III.

12. *Clark W. B.* Medieval Book of Beasts: The Second-Family Bestiary: Commentary, Art, Text and Translation. Woodbridge, 2006.

13. *Рабле Франсуа*. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1991.

14. *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1983.

15. *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигаз Бодхисаттвы Перевод с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой, предисловие и примечания О. Ф. Волковой. М., 2000.

16. *Blažek V.* Indo-Iranian Elements in Fenno-Ugric Mythological lexicon // Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft. Berlin, 2005. Bd. 110.

17. *Напольских В. В.* «Зверь шарабха» и проблемы предыстории индоариев // Этнографическое обозрение. М., 2017. № 4.

18. *Жеребцов И. Л.* Коми край в XVIII – середине XIX века: территория и население. Сыктывкар, 1998.

19. *Гондатти Н. Л.* Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888.

20. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Перевод с хантыйского, мансийского, немецкого языков. Составление, предисловие и примечания Н. В. Лукиной. М., 1990.

21. *Patkanov S.* Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. St. Petersburg, 1897. I. Teil. Ethnographisch-statistische Übersicht.

22. *Головнев А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

23. Материалы по фольклору хантов. Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной. Томск, 1978.

24. *Семенов В. А.* О некоторых способах организации и описания космоса народами уральской языковой семьи (к интерпретации числовых дефиниций) // Смерть как феномен культуры. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1994.

25. Ригведа. Мандалы V-VIII / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.

26. *Дзицойты Ю. А.* Вопросы осетинской филологии. Цхинвал, 2017. Том I.

27. *Сокаева Д. В.* Легенды и предания осетин: контекст традиции. – Владикавказ, 2010.

Т. К. Салбиев

СКИФСКАЯ ЦАРСКАЯ ИНСИГНИЯ И ОСЕТИНСКАЯ ЗАГАДКА О ЛУКЕ И СТРЕЛЕ (ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ)

Главной проблемой, которая ставится в статье, является выяснение механизма и условий культурно-исторической преемственности осетинской традиции по отношению к скифской. её актуальность определяется необходимостью в современных нивелирующих условиях глобализации сохранения этнокультурной самобытности. Впервые известные со времен Вс. Ф. Миллера скифские реликты в осетинской традиции предлагается рассматривать в рамках структурно-семиотического метода, когда мифология предстает не просто собранием мифов, а особым способом мировосприятия, тотально господствовавшим в архаическую эпоху. Сообразно с пониманием проблемы и используемым для её решения мифологическим подходом, главным объектом исследования оказывается загадка о луке и стреле, которая воспроизводит скифский образ мирового древа. Устойчивость мифологического мировосприятия становится главным условием сохранения центрального места и ключевой роли скифского лука, как царской инсигнии, в осетинской этнокультурной традиции.

***Ключевые слова**: скифы, осетины, царский культ, лук, традиционные загадки, миф, структура.*

The main problem posed in the article is the clarification of the mechanism and conditions of the cultural and historical continuity of the Ossetian tradition in relation with the Scythian one. Its relevance is determined by the need to preserve ethno-cultural identity in the modern leveling conditions of globalization. First known since the time of V. F. Miller Scythian relics in the Ossetian tradition are proposed to be considered in the framework of the structural-semiotic method, where mythology is not just a collection of myths, but a special way of world perception that totally dominated in the archaic era. In accordance with the understanding of the problem and the mythological approach used to solve it, the main object of the research is the riddle of the bow and arrow, which reproduces the Scythian image of the world tree. The stability of the mythological world perception becomes the main condition for the preservation of the central place and key role of the Scythian bow, as a royal insignia, in the Ossetian ethno-cultural tradition.

***Keywords**: Scythians, Ossetians, royal cult, bow, traditional riddles, myth, structure.*

Одним из важнейших вкладов Вс. Миллера в осетиноведение можно по праву считать открытие им в эпосе и обрядности осетин различных реликтов скифской эпохи. Эти общие схождения, обнаруженные им в двух традициях с опорой на сведения «Скифского логоса» Геродота, он называет,

вслед за английским этнологом Тэйлором, «survivals / фактами переживания» [1,432], которые сегодня определили бы как «пережитки». В их числе можно назвать обычай скальпирования врага и изготовление из них утиральников для рук и шуб, вручение почетной чаши, отличившемуся в бою воину, упоминание древнего народа киммерийцев, мантические практики (гадание на ивовых палочках), а также похоронные обряды (посвящение коня покойнику и др.). Учитывая то, что с 1882-го года, когда была впервые опубликована статья «Черты старины в сказаниях и быте осетин», которая содержала эти наблюдения, прошло уже почти полтора века, можно уверенно говорить, что они прошли проверку временем. Они полностью подтвердили свою научную состоятельность, поскольку с годами список подобных схождений только расширялся. Вполне закономерно, что основным подходом их изучения стал мифологический, позволивший увидеть в них отражение различных категорий классических мифов. В результате были заложены основы целого направления в осетиноведении.

Следует заметить, что подобные сопоставления между скифской и осетинской традицией не только не утратили свою актуальность, но, напротив, оказываются сегодня в самом центре внимания специалистов. Действительно, обнаруживаемая ими удивительная культурно-историческая устойчивость, прослеживаемая на протяжении, по меньшей мере, двух с половиной тысячелетий, становится сегодня одним из главных приоритетов научных исследований. Дело в том, что в условиях глобализации подобная преемственность представляется одним из условий устойчивого развития человечества, сохранения связи поколений, а также барьером, препятствующим утрате этнокультурной самобытности в условиях культурного нивелирования. При этом главной составляющей подобной преемственности можно по праву считать духовную, поскольку она оказывается не только наиболее чувствительной к внешнему воздействию, но также и в наибольшей степени выражает самобытность традиции. Постановка в повестку дня проблемы историко-культурной преемственности как самостоятельной задачи будет с необходимостью включать выяснение того как, развиваясь и изменяясь, традиция, тем не менее, остается тождественна самой себе. Тем самым, особую значимость приобретает понимание механизма подобной преемственности и условий её протекания. Эти вопросы и будут составлять основное содержание настоящей статьи.

Подобная постановка задачи с неизбежностью влечёт за собой корректировки подхода, лежащего в основе изучения приведенных выше сопоставлений. С одной стороны, очевидно, что мифология теперь должна рассматриваться не как нарратив, а как способ миропонимания. Тем самым становится возможен уход от эпоса, как основного источника сопоставлений. С другой стороны, помимо сравнительно-исторического метода, которому научное осетиноведение обязано своими главными достижениями, должен также использоваться и структурно-семиотический. В этом случае в центре внимания по праву оказываются осетинские загадки, которые позволяют уяснить характерные для него особые приемы концептирования, посредством которых делается умопостигаемым не только мироздание, но также и социум, и сам человек. Не случайно, в

одном из недавних исследований осетинских загадок было справедливо замечено, что с мифологической точки зрения их загадывание и отгадывание является формой подачи «важнейших сведений о возникновении и устройстве мира» [2,16]. По сути, речь идёт о лежащих в основе загадок важнейших мифологических темах, напрямую связанных с таким характерным свойством мифологии как этиологизм, предполагающим объяснение причин происхождения всего сущего. Вместе с тем, одним из условий верного нахождения правильного отгадки является анализ её синтаксической и смысловой структуры.

В качестве первого шага на обозначенном пути, могло бы стать обращение к загадке о луке и стреле (Ærдын æмæ фат), поскольку известно насколько важную роль лук играл в скифской традиции. Благодаря Геродоту (IV 46) мы знаем, что скифы славились как стрелки из лука τοξόται, так что даже сам термин «скиф» часто трактуют как 'стрелок из лука, лучник' [3]. Вместе с тем очевидно, что определяющую роль для того центрального места, которое лук занял в скифской культуре, должна была играть не только его утилитарная/боевая составляющая, но также свойственная ему космологизированность, как идеологическое обоснование его включенности в представления об устройстве мироздания.

Мировое древо

Примечательно, что в обеих традициях космологизированность лука обнаруживает себя уже на языковом уровне. Общепринятой можно считать точку зрения, согласно которой, корень, используемый для обозначения лука – единый для обеих традиций – восходит к индоевропейской эпохе. Весьма высока вероятность, что это корень – *dāru-*, *dru-* 'дерево' [3]. Тем самым, в основе мифологического образа лука можно видеть мировое древо (arbor mundi), охватывающее все мироздание.

Космологизированность лука обнаруживает себя и в известных скифских именах собственных из Северного Причерноморья. До нас дошли два таких имени из Танаиса, толкование которых дал В. И. Абаев [4,287]. Первое из них – Ἀρδονάγαρος, рефлексом которого в осетинском языке, было бы *ærdun-ægær*, значение которого, предположительно могло быть 'имеющий избыток луков'. Однако, если исходить не из количественной трактовки скифской лексемы *agar*, как 'чрезмерный, избыточный', где *a-* представляет собой приативную частицу, указывающую на отсутствие чего-либо, а *gar-* значит 'край', а пространственной, то получаем значение 'бескрайний'. В этом случае, лук, о котором идет речь, наделяется чудесной способностью стрелять на бесконечно далекое расстояние. Эту же идею всеохватности пространства можно видеть и во втором собственном имени, которое содержит в своем составе числительное *ast* 'восемь', воплощающее в индоевропейской традиции идею полноты [5, 419-420]. Это имя – Ἀρδόναστος, то есть *ærdun-ast* 'имеющий восемь луков'. С космологической точки зрения оно могло обозначать лук, охватывающий все стороны мироздания. В целом космологизированность лука не вызывает никаких сомнений.

Дополнительным подтверждением приведённых рассуждений может служить то, что в скифской традиции лук, вполне ожидаемо, находится в центре ритуала выбора царя, выступая в качестве его инсигнии. Известно, что в архаическую эпоху, с мифологической точки зрения, царь оказывается неким универсальным образом воплощающим в себе весь природный и социальный космос. Тем самым, способность натянуть тетиву является подтверждением космологической состоятельности претендента на престол, поскольку, только собрав лук, он может обеспечить единство мироздания. Знаменательно, что предложенная Д. С. Раевским трактовка сюжетного фриза электрового сосуда из кургана Куль-оба, как воплощения записанного Геродотом мифа о происхождении скифов, позволяет видеть в нём элементы космологии скифов. Д. С. Раевский интерпретирует сюжет как отражение попыток сыновей прародителя скифов Таргитая-Геракла натянуть тетиву на отцовский лук, в результате которых старшие сыновья получают увечья – травму челюсти и травму ноги [6, 282-283, 287]. Так через соотнесение с анатомическим строением человека, части тела которого маркируют различные зоны мироздания, лук может быть поочередно соотнесен с небом и хтоникой. Рука же младшего из сыновей, сумевшего натянуть тетиву и ставшего царем, указывает на средний мир – мир людей. При этом помимо сугубо мифологического аспекта, скифское предание также содержит и исторический, так как согласно одной из версий скифской этногонической легенды, этот лук принадлежал греческому герою, Гераклу, что позволяет вписать скифскую традицию в мировую историю. Тем самым предание органично сводит историческое и мифологическое начала, что следует учитывать при последующем анализе.

В осетинской же традиции соотнесенность лука с устройством вселенной находит ясное выражение в обозначении радуги *arvy 'rdyn* – буквально «небесный лук» [3, 403-404]. Таким образом, следует выяснить какие элементы скифского космологического образа лука, как мирового древа, удержала осетинская традиция, как она трактует этот артефакт, с какими ритуалами соотносит, каковы его место и роль в традиции в целом.

Состязание в мудрости

Подобно скифской традиции и в осетинской лук связан с состязанием, однако оно происходит не только в ловкости, но также и в мудрости. Именно как «состязание в мудрости» определял загадки выдающийся культуролог Й. Хёйзинга, который включал загадки в число игр, характерных для народной культуры [7, 124-138]. Именно загадка служит, по-видимому, ключом к пониманию механизма трансляции рассматриваемого мифологического образа сквозь «тьму тысячелетий». Трудно не заметить того, что отгадывающий осетинскую загадку должен, подобно скифским братьям, собрать целое из имеющихся в его распоряжении частей. Легко видеть, что в загадке также происходит разделение целого комплекса, образуемого луком и стрелой, на составные части, которые затем должны быть вновь приведены к изначальной целостности.

Привожу текст осетинской традиционной загадки, отличающейся достаточно развитым сюжетов: «Гъæуæй лæг, // Арвæй цæргæс, // Уомæй сес, // Гъæдæй уес, // Мереттаг бæмпæг, // Циндиссаг æфсæйнаг / Из села мужчина, // С небес орел, // От которого перо, // Из леса прут, // Имеретский хлопок, // Сирийский металл» [8]. Эта загадка не могла остаться вне поля зрения исследователей. Вот как комментирует её Дз. Г. Тменова: «Нельзя не восхититься внимательности человека при загадывании данной загадки. Чтобы сделать лук и стрелу, во-первых, нужен человек (гъæуæй лæг). Для лука и стрелы необходимы материалы. Стрела состоит из наконечника, стержня и пера. Наконечник делали из самого лучшего металла – сирийской (дамасской) стали (циндиссаг æфсæйнаг), из легкого, но прочного деревянного стержня (гъæдæй уес) и из пера орла (арвæй цæргæс, уомæй сес). <…> Лук состоит из дуги, которая делается из упругого деревянного материала (гъæдæй уес) и тетивы, т. е. бечевки или струны, стягивающей концы лука – дуги, а для этого нужна имеретинская вата (мереттаг бæмпæг). Имеретия – часть территории Грузии. Так афористично соединены в загадку тонкости сооружения лука и стрелы» [8, 169-170, 220-221]. Приведённый анализ может служить надёжной базой для её дальнейшего рассмотрения.

Следует заметить, что в приведённой загадке речь идет не о боевом луке, который к моменту фиксации народного творчества осетин уже давно вышел из употребления, а о детском «оружии». Именно в детской обрядности он и нашел свое последнее пристанище, что, однако, нисколько не умаляет его общей мифологизированности.

Современной наукой установлено, что в отличие от естественнонаучного мифологическое сознание делает мир умопостигаемым, то есть осуществляет процесс абстрагирования, через сходства и несовместимости чувственных свойств. Эти свойства находят выражение в виде элементарных семантических оппозиций, соответствующих простейшей (интуитивной) пространственной и чувственной ориентации человека (*верх* / *низ*, *левый* / *правый*, *близкий* / *далекий*, *внутренний* / *внешний*, *большой* / *маленький*, *теплый* / *холодный*, *сухой* / *мокрый*, *тихий* / *громкий*, *светлый* / *темный*) парные различия цветов и т. п. Эти бинарные противопоставления обычно «объективируются» и дополняются простейшими соотношениями в космическом пространственно-временном континууме (*небо* / *земля*, *земля* / *подземный мир*, *земля* / *море*, *север* / *юг*, *запад* / *восток*, *день* / *ночь*, *зима* / *лето*, *солнце* / *луна*), в социуме (*свой* / *чужой*, *мужской* / *женский*, *старший* / *младший*, *низший* / *высший*) или на грани социума и космоса, культуры и природы (*вода* / *огонь*, *огонь солнца* / *огонь очага*, *сырой* / *вареный*, *дом* / *лес*, *селение* / *пустыня* и т. д.), в более абстрактных числовых противопоставлениях (*чет* / *нечет*, *три* / *четыре* и т. д.), в таких функциональных антиномиях, как *жизнь* / *смерть*, *счастье* / *несчастье* и т. п., а также магистральной мифологической оппозиции *сакрального* / *мирского*. При объективировании абстрактных соотношений возникает код. При этом коды могут соотноситься и между собой [9; 85, 230.]. Именно в рамках этих противопоставлений и должен вестись анализ загадки.

В связи с этим, прежде всего, следует указать на магистральное для мифологии разграничение мира природного хаоса, олицетворяемого лесом, и социального космоса, представленного селением. С пространственной точки зрения, лес находится вовне и снизу, поскольку он тёмный, тогда как селение внутри и сверху. Человек, представляющий мир людей и мир культуры, также противопоставлен расположенному над ним небу, являющемуся местом обитания орла. При этом каждая из космологических зон также характеризуется своими атрибутами: небо – орёл – перо, подземелье – лес – прут, земля – человек – вата/железо. Действительно, только человек выращивает хлопок, дающий вату, и выплавляет железо, из которого выковывается острие стрелы. Более того, вата и железо соотнесены с географическими координатами, имеющими ясную историческую соотнесенность. Имеретия, как известно, расположена за хребтом и является соседней по отношению к Осетии областью. Сирия же, напротив, расположена за морем, так что располагается не рядом, а на максимально доступном удалении, в своего рода конце света. Вместе с тем вата и железо являются характерными атрибутами ритуальных подношений (*мысайнаг*), что служит косвенным указанием на ритуальную функцию лука.

Хорошо известно, что детские луки находили своё применение во время весеннего аграрного праздника *Къутугæнæн*, подготовка к которому также предполагала приготовление конусообразных булочек. Вот что пишет о них и об этом празднике в целом выдающийся этнолог В. С. Уарзиати: «Они символизировали сапетки для хранения зерна и имели с ними одноименные названия *къуту*. В этот день повсюду высказывались пожелания видеть сапетки ломящиеся от зерна. В этой связи хозяйки старались сделать свою булочку лучше и краше ибо считалось, что в таких семьях осенью будет обильный урожай. Важная роль в празднике отводилась детям, которые по-своему готовились к празднику. В его преддверии они самостоятельно или с помощью взрослых изготавливали лук (æрдын) и стрелы (фат) и усиленно тренировались в меткости глаза и твердости руки. <…> В день праздника устраивали соревнования по стрельбе: кто быстрее и больше собъёт выпеченных фигурок *къуту*. Победитель получал в качестве вознаграждения сбитые булочки своих товарищей и был своеобразным героем дня. Считалось, что дети своей игрой могли предугадать благополучие нового урожая. Чем больше бывало сбито фигурных печений, тем больше будет осенью заполненных зерном сапеток» [10, 62-64]. Как видим, победитель выполняет космогоническую роль отводимую традицией царю – обеспечивает благоденствие социума и наделяет своих товарищей частью небесной благодати, доставшейся ему благодаря проявленной ловкости и удаче. Стрела же, подобно полету орла в небе, послушна не только воле выпустившего её стрелка, но также и во власти небесных сил, определяющих, в конечном счете, сможет ли она достигнуть желанной цели или нет. В данном случае, речь, вероятно, должна идти о Громовержце осетинской религиозно-мифологической традиции – *Уацилла / Елиа*, с именем которого напрямую связан рассматриваемый праздник. Так, несмотря на утрату царского культа и имевший место пе-

реход к патриархальности, детский мир удержал древнюю мифологему мирового древа, воплощенную в культе лука и стрелы, обеспечивающую его историческую устойчивость.

Заключение

Как видим, обращение к жанру загадки позволяет уяснить механизм и условия культурно-исторической преемственности между скифской и осетинской традицией в рамках мифологического подхода. При этом проблема преемственности решается комплексно и системно, поскольку загадка позволяет органично учитывать помимо сугубо фольклорного, также её языковой и обрядовый аспекты. Ключевую роль для устойчивости приобретает воспроизводимая в устройстве лука модель мироздания, обеспечивающая его соотнесённость с царским культом, олицетворяющим природный и социальный космос. В обеих традициях лук предстаёт одним из алломорфов мирового древа (arbor mundi). В скифской традиции он напрямую связан с царским культом, выступая в роли инсигнии правителя. В осетинской же он наиболее зримо представлен в детской культуре. Все же и в том, и в другом случае овладение им, буквальное или условное, означает соединение воедино различных частей мироздания, приведение его в рабочее/боевое состояние, позволяющее ему осуществление той космологической роли, которая отведена ему культурой.

1. *Миллер В. Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетин // В горах Осетии Владикавказ, 2007, с. 431-447.

2. *Цаллагова И. Н.* Язык осетинской загадки. Владикавказ, 2010.

3. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том II. Л., 1973.

4. *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С.272-364.

5. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М.-Л., 1958.

6. *Раевский Д. С.* Мир скифской культуры. М., 2006.

7. *Хёйзинга Й.* Homo Ludens. М., 1992.

8. Осетинские народные загадки. Сост. Тменова Дз. Г. Владикавказ, 2008.

9. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1995.

10. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. М., 1995.

Д. В. Сокаева

САКРАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ: ТРАНСФОРМАЦИЯ (СУС, УОВС – 365С*).

В статье предпринято сравнение двух образов чудесных объектов конкретных текстов осетинского фольклора: предания с чертами волшебной сказки «Друг Хуыцау сын Георгия и красавица Джулата» (приближенно к СУС, УОВС – 365С) и нартовского сказания эпоса осетин «Сказании об Уастырджи и нарте Маргуце»; про чудесного оленя, туловище которого покрыто колокольчиками и чудесной лисицы с такой же шкурой. Сравнение обусловлено общей смысловой и функциональной нагрузкой рассматриваемых образов в текстах разных жанров, что позволяет говорить об инвариантных семантических моделях осетинского фольклора. Они, несомненно, восходят к древним праобразам мифа и ритуала. Также прояснена семантика нартовского персонажа Маргуца.*

Ключевые слова: осетинский фольклор, предание, волшебная сказка, нартовское сказание, сюжет, чудесный объект

*In the article comparison of two images of wonderful subjects of the definite texts of the Ossetian folklore is undertaken: legends with magic fairy tale features «Friend Huytsau Georgy's Son and Dzhulata the Beauty " (it approximates СУС, УОВС – 365С *) and the legends of Narts'epic of the Ossetians «The legend about Uastyrdzhi and Nart Marguts»; about wonderful deer, whose fur is covered with bells and a wonderful fox decorated likewise. Comparison is caused by the general semantics and functional loading of the considered images in the texts of the different genres that allows to discuss invariant semantic models of the Ossetian folklore. They undoubtedly go back to ancient prototypes of the myth and a ritual. Semantics of the Narta character of Marguts is also highlighted.*

Keywords: Ossetian folklore, legend, magic fairy tale, legend of the Narts, plot, wonderful object

Три сюжетные разновидности осетинских преданий: «Хатаг Бараг» («Странствующий всадник»), «Красавица Згида», «Мзор Мзорты» объединяются с различным приближением сюжетным типом СУС [1], УОВС [2; 3] – 365С* «Поцелуй возлюбленной. Омер и Мерима». Краткое содержание сюжета по СУС: юноша по воле родителей женится на нелюбимой и вскоре умирает; выполняя завещание покойного, его провозят мимо дома прежней невесты, которая целует его и тоже умирает; их хоронят в одной могиле; на могиле вырастают два дерева, корни которых держат схватившиеся руки погребённых» [СУС, УОВС, 126]. Красавица башни (чаще всего Красавица Джулата) соглашается выйти замуж при выполнении женихом определённых ею условий: это самая общая схема 14 вариантов текстов осетинских преданий, легенд и героических песен, объеди-

ненных образом героя Мзорты Мзора, который знаменит своими подвигами [УОВС, 38-40]. Красавица башни (Красавица Джулата) проговаривает условия, среди которых обязательным является угон женихом табуна чудесных коней авсургов из царства Донбеттыра, ногайцев, Терк-Турка и т.д.. Он должен пригнать табун из Терк-Турка, а в табуне железнопастые кобылы, которые к нему не подпускают; пригнать табун авсургов ногайцев за семь дней; пригнать табун Донбеттыров и т.д.

В архиве найден вариант реализации указанной схемы, предание «Друг Хуыцау сын Георгия и красавица Джулата» (Исп. Б. Д. Сапиев (63 года), 17.08.1959 в с. Суардон, зап. Бегизов Д. // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 474. П. 142. Л. 584-595, ир.д.) [4]. Рассматриваемый сюжет далек от «канонической» схемы, однако исполнитель, что очевидно, в процессе рассказывания имел в виду некоторые сакральные образы,– чудесного оленя, трех куриц Солнца, купающихся в молочном озере – которые вписаны им в почти сказочную канву.

В предании «Друг Хуыцау сын Георгия и красавица Джулата»:

1. Хуыцау дружит с земным человеком Георгием, дарит ему оружие и указывает ему на знаменитого оленя, который находится на Востоке: все его туловище в колокольчиках, его нельзя убивать. Георгий, занимавшийся охотой всю жизнь и состарившийся, завещает своему единственному сыну Геору, тоже охотнику не убивать этого знаменитого чудесного оленя.

2. Геор встречает на охоте чудесного оленя, нарушает запрет – убивает его. Отец посылает сына с оленьей шкурой к царю. Царский казначей спрашивает Геор, куда он несет шкуру и предлагает за неё большие деньги.

3. Царь задает Геору задачу – построить дом из птичьих костей. Старик-отец помогает сыну решить трудную задачу. Георгий дает своему сыну шестьдесят ведер клея. Геор относит их к молочному озеру и засыпает в озеро. К озеру прилетают три курицы Солнца, и птицы со всего света набрасываются на клей.

4. Одна из куриц Солнца обещает Геору построить дом из птичьих костей и дает ему волшебное перо. Геор опять встречает царского казначея и тот уговаривает его продать ему перо. После того как Геор построил царю дом, тот посылает его за Красавицей Джулата, хочет на ней жениться. Казначей выпрашивает у Геора и Красавицу Джулата.

5. Геор отравляется в путь, добирается до моря, переплывает море на корабле, берет с собой по семь девушек и юношей. Добирается до большого дерева, на верхушке которого – огромный змей. Корабль подплывает к дереву, но змей, прежде чем он подпустит его, просит его накормить. Геор бросает ему тушу быка, которую вез из дома. Далее им мешает плыть ветер от крыльев орла, но Геор кормит орла тушей барана. Геор добрается до башни Джулата, молодые люди понравились друг другу. Отец красавицы Джулата устраивает большую свадьбу.

6. Услышав об этом, царь царей готовит войско, а Геор попросил Хуыцау помочь ему. С помощью Хуыцау Геор преодолевает все препятствия: Хуыцау посылает на помощь орла, и он разбивает войско противника; посылает змея – он заставляет море бушевать и, тем самым, топит корабли.

7. Выясняется коварство казначея, и Красавица Джулата превращает

царя царей и казначея в паршивого волка и паршивого козла. Волк съедает козла, его самого убивают пастухи. Георгий и его сын Геор становятся главными людьми в государстве.

Данный текст изобилует мотивами, характерными для сказки (олень, туловище которого покрыто колокольчиками; три курицы Солнца; орел, разбивающий войско; змей, заставляющий море бушевать), но функция Красавицы Джулата, как прецедента борьбы различных сторон за её руку, сохранена.

Сказочные реплики различного рода, встречающиеся в этом предании, требуют детального рассмотрения. Образ оленя неоднократно рассматривался исследователями осетинского фольклора [5; 6; 7].

Образ «знаменитого оленя, чье туловище все в колокольчиках» отсылает нас к нартовскому эпосу осетин. В «Сказании об Уастырджи и нарте Маргуце» (Исп. Б. Д. Сапиев (63 года), 17.08.1959 в с. Суардон, зап. Бегизов Д. // НА СОИГСИ. Ф.ф. Д. 474. П. 142. Л. 584-595, ир.д.) [4] мы встречаем элемент украшения шкуры колокольчиками, но лисицы и через сравнение: «Райсом куы сцъæх и, уæд Уастырджи ахæм сау рувас фестади, йæ алы хъуын дæр хъуытазау уасгæ кодта, мыр-мырагау дзæгъ-дзæгъ кодта. Хъæугæрæтты æрлыгъд æмæ фæсивæды хæрзты быдырмæ йæ фæдыл асайдта. Дыккаг лыгъд æркодта æмæ сывæллæтты дæр æмæ зæрæдты асайдта»[8, 421] //

«Наутро, когда рассвело, Уастырджи превратился в черную лисицу, такую, что каждый её волосок звенел, точно колокольчик, точно бубенчик. [Лисица] промчалась по окраине села, увлекла за собой в степь самых лучших из молодых. Второй раз промчалась [по селу] и увела за собой детей и стариков» [9,474].

Образ лисицы связан и с образом Маргуца: «Ахæм сау рувас рауагъта Маргъуыц, æмæ йæ алы хъуын дæр хурау худгæ кодта, Бонвæрнонау тыбар-тыбур кодта. Фæсивæд æй асырдтой быдырмæ. Дыккаг лыгъд хъæуы кæрæтты æркодта; сывæллæтты дæр æмæ зæрæдты дæр йæ фæдыл асайдта. Æртыккагæм хатт хъæуы астæуыл ærлыгъди»[8, 418] //

«Выпустил Маргуц черную лисицу, такую, что каждый волосок на ней улыбался, точно солнце; сверкал, точно Бонварнон. Молодежь погнала её в степь. Второй круг [лисица] сделала по окраине села, увлекла за собой детей и стариков. В третий раз она посреди села промчалась»[9, 472].

Образ лисицы и лисьей шкуры в осетинском фольклоре также становились объектом изучения [10, 41-43; 11,79-82,87,203; 12, 82-83; 13; 14]. Наиболее популярен в нартовском эпосе осетин образ черной (золотой) лисицы, о шкуре которой спорят нарты: кому она должна достаться. Свои достоинства они подтверждают рассказами о необыкновенных происшествиях своей жизни. По функции в тексте они также разнятся: лисица с чудесной шкурой является ипостасью Уастырджи и другая такая же лисица подчиняется Маргуцу. Шкура черной (золотой) лисицы, на которую охотятся знаменитые нарты – знак избранности. Олень, туловище которого покрыто колокольчиками внешне сходится с образом-ипостасью Уастырджи и лисицей, подопечной Маргуца, но по функции его можно сравнить с черной (золотой) лисицей из сюжета об охоте знаменитых нартов.

Сюжет «Сказания об Уастырджи и нарте Маргуце» отличается от сюжета нартовских сказаний об охоте на черную лисицу и имеет такое содержание:

1. У Уастырджи было две жены. Перед отправкой в балц он поторопил их с шитьем, на что младшая жена сказала старшей, что, мол, чего торопиться, Уастырджи не Маргуц. Старшая жена рассказывает об этом Уастырджи, чем провоцирует его на поиски Маргуца.

2. По пути Уастырджи поочередно встречает табун коней, стадо быков и стадо баранов. На его вопрос, чьи это кони, быки и бараны, ему отвечают: «Маргуца». Ему также объясняют, где его найти.

3. Из всех гостевых домов Маргуца Уастырджи выбирает дом для кавдасардов. Тем временем, по разговорам младших Маргуц понял, что к нему пожаловал Уастырджи, но чтобы удостовериться, решил поднять тревогу, так как на тревогу Уастырджи должен откликнуться.

4. Маргуц выпускает черную лисицу с чудесной шкурой. Уастырджи выбегает и догоняет лисицу.

5. Маргуц зовет Уастырджи в балц. Сам он был невзрачным и конь у него был такой же, но конь Уастырджи не выдерживает похода в отличие от коня Маргуца.

6. Они переправляются через реку, попадают в какое-то село, в котором находится чудесный котел предков Маргуца. Уастырджи превращается в черную лисицу с чудесной шкурой, жители села отвлекаются на него и Маргуц крадет котел.

7. Доехав до определенного места, холма, они едут каждый своей дорогой, Маргуц дарит Уастырджи котел, но поскольку Маргуц был безносым, Уастырджи разворачивается, догоняет Маргуца чтобы узнать эту историю, а именно, Маргуц сам себе отрубил нос, когда понял, что без причины из ревности убил свою жену и её брата.

8. Уастырджи оживляет войлочной плетью жену Маргуца и её брата, возвращает Маргуцу нос. Маргуц дарит Уастырджи шестьдесят лучших своих коней.

9. Приехав домой, Уастырджи узнает, что оживленные жена Маргуца и её брат – сестра и брат его младшей жены.

Примечательно, что на чудесный объект, оленя, чьё туловище покрыто колокольчиками, указывает отцу героя повествования и учит, как с ним обращаться, главный сакральный персонаж осетинских мифолого-религиозных представлений – Хуыцау. Отец передает это сакральное знание сыну Геору, который, согласно принципу сказочного развития сюжета, нарушает запрет.

Если делать акцент на шкуре чудесного зверя, а именно она сближает образы оленя и лисицы в осетинском фольклоре, то в нартовском эпосе в лисицу с чудесной шкурой превращается также сакральный персонаж – Уастырджи. Что касается Маргуца, то семантика его недостаточно изучена, но очевидно, что он является равным по своим способностям Уастырджи. По признаку обладания многочисленными стадами и соответствию образу волшебных сказок сюжетного типа ATU, CУС, УОВС 545B* «Кот в сапогах» можно предположить, что Маргуц является эпическим

воплощением Нижнего бога индоевропейской мифологии, если следовать теории «основного мифа» [15]. Лисица в рассмотренном нартовском сказании является медиатором между двумя сакральными персонажами, хоть Маргуц назван земным человеком, мифологическая подоплёка образа выводит его из круга «простых» персонажей.

Рассмотренные образы оленя и лисицы с чудесными шкурами могут быть поставлены в один ряд как чудесные объекты. Анализ вариантов нартовского сказания на сюжет «Уастырджи и Маргуц», проведенный в дальнейшем, поможет в уточнении деталей образа Маргуца и характера взаимоотношений этих персонажей.

1. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка/ Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979.

2. *Сокаева Д. В.* Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне–Андреева). Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2004.

3. *Сокаева Д. В.* Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева). Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». 2007.

4. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН.

5. *Ковач Б.* Сходные мотивы в нартовском эпосе и в венгерской мифологии и фольклоре (мысли) //Известия СОИГСИ. Вып. 11 (50), 2014. С.97-102.

6. *Сокаева Д. В.* К вопросу об индивидуальной реализации представлений о небожителях осетинского пантеона: устные рассказы // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 3; URL: http://www.science–education.ru/117–12996.

7. *Дарчиев А. В.* Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. – № 6. – Ч. I. – С. 57-62; URL: http://science-education.ru/ru/article/view?id=12996 и др.

8. Нарты. Осетинский героический эпос. (Эпос народов СССР). Кн. 1-3. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990-1991. Т. 1.

9. Нарты. Осетинский героический эпос. (Эпос народов СССР). Кн. 1-3. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990-1991. Т. 2.

10. *Туаллагов А. А.* Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2001.

11. *Туаллагов А. А.* Меч и фандыр. Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011.

12. *Дзицоев Ю. А.* Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

13. *Мамиева И. В.* Указатель сюжетов и мотивов цикла Сырдон (Сирдон) // Известия СОИГСИ. Вып. 16 (55), 2015. С.135-162.

14. *Сокаева Д. В.* Герой сюжета волшебной сказки «Кот в сапогах» в

контексте индоевропейской мифологической традиции // Вестник ПГЛУ. – 2009. №1. С.254–258.

15. *Топоров В.Н.* ещё раз о Велесе-Волосе в контексте «основного мифа» // Балто-славянские языковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй Балто-славянской конференции. М.,: Наука, 1983. С.50-56.

Ф.М. Таказов

НАРТЫ И ЛИСЬЯ ШКУРА: ИНИЦИАЦИОННЫЕ МОТИВЫ

Мотив испытаний присутствует в большинстве нартовских сюжетов, что говорит об их инициационном характере. Символическую смерть в инициациях выражали превращения. Ведьма превращает Сослана в девушку, кобылу, суку: у неё/него рождаются две дочери, два жеребца и два щенка. Функции инициаций в нартовском эпосе выполняет и лисья шкура, которую делят три именитых нарта, однако достается она тому, чьи испытания оказываются наиболее трудными.

***Ключевые слова*:** *нарты, эпос, инициации, инициант, мифология, лисья шкура, Мировая Ось, верхний мир, нижний мир.*

The motif of testing a hero is present in most plots of Narts'epics, testifying to their initiation nature. The symbolic death in initiation is expressed via transformation. The witch turns Nart Soslan into a girl, a mare, a bitch: she/it gives birth to two daughters, two stallions and two puppies. Initiation functions in the Narts'epic are performed by a fox skin, which three eminent Narts try to share, however, the hero whose test proves the most difficult one gets it.

Keywords: *Narts, epics, initiation, initiant, mythology, fox pelt, the World axis, the upper world, the underworld.*

В осетинских сказаниях о нартах весьма популярен сюжет «Именитые нарты делят шкуру убитой лисы». Данный сюжет имеет много вариаций, отличающихся как деталями композиционного построения, так и вариативностью имён главных героев. В некоторых вариантах главными героями являются Урузмаг, Хамиц и Сослан; в других – Урузмаг, Созырыко и Сослан, в третьих – Урузмаг, Сахуг и Хамиц, в четвертых – Созырыко и Сирдон. Однако основная фабула во всех вариантах сходится к одному:

Урузмаг, Сослан (или нарты втроем – Урузмаг, Хамиц, Сослан – одновременно) убивает/убивают лису, из-за голода именитые нарты вынуждены съесть мясо лисы, после трапезы происходит спор между тремя именитыми нартами за обладание убитой лисьей шкуры, договорились отдать шкуру тому, кто расскажет самую удивительную историю. В результате побеждает Сослан/Созырыко, которому и достается лисья шкура [1, 394-411].

В одном из вариантов, записанным В. Миллером, шкура лисы (вернее, шкура куницы) достается Урузмагу [2, 186]. Шкура убитой лисы достается Урузмагу и в сюжете, записанном Г. Шанаевым [3, 495].

К данному сюжету впервые обратился Ж. Дюмезиль, однако рассматриваемый им сюжет отличается от остальных вариантов, т.к. лисья шкура не досталась ни одному из трех именитых нартов, а досталась Сырдону, который с тех пор стал носить лисью шапку. Кроме того, Дюмезиль приводит данный сюжет для подтверждения своей теории трехфункционального деления нартов. При этом рассказы трёх именитых нартов Ж. Дюмезиль воспринимает как обычные небылицы и хвастовство. Потому «судьи заявляют, что не в состоянии сделать выбор между такими чудесами, и, в конце концов, предмет спора отдают лукавому Сырдону. С тех пор Сырдон и носит лисью шапку» [4, 175.].

Ж. Дюмезиль использовал сюжет из книги «Нарты. Осетинский народный эпос» [5, 101-119], перевод которого на русский язык осуществлён по книге «Нартæ. Ирон адæмы эпос», изданной в 1942 году в г. Цхинвали [6]. Сюжеты нартовских сказаний в данном издании подверглись сильной литературной обработке, в результате чего, скорее всего, мы имеем искажение мотива дележа лисьей шкуры, выбивающегося из остальных вариантов. Соответственно, после литературной обработки исчезли мифологемы, характерные другим вариантам данного сюжета [7, 186].

Юрий Гаглойти, обратившийся к данному сюжету, посчитал, что «сказание пронизано мотивами волшебной сказки, причем, по мнению Ю. Гаглойти, рассказ Урузмага удивительным образом перекликается с «Метаморфозами» Апулея» [8, 109].

Однако нет ответа на вопрос, почему именно лисью шкуру делят?

Шкура в нартовских сказаниях встречается и в других сюжетах.

Сослан, задумав выманить своего противника из крепости и сразиться с ним, прежде чем притвориться мертвым, «зарезал быка, выпотрошил его и влез в его шкуру» [1, 115].

В другом сюжете Сослан облачается в волчью шкуру во время поединка с Тотразом/Алибегом. Сослан понимает, что у него нет шанса победить Тотраза/Алибега. Шатана/Сатана советует ему надеть на себя волчью шкуру. Он так и поступает. Конь Тотраза пугается, и Сослан убивает своего врага в спину [1, 167-197].

В одном из сюжетов Урузмаг оказался в плену у циклопа. Избежав смерти, Урузмагу удалось ослепить циклопа, однако он не мог выбраться из пещеры великана. Урузмаг зарезал козла-вожака, снял с него шкуру и, облачившись в козью шкуру, покинул вместе со стадом пещеру циклопа [3, 181-202].

Мотив облачения в шкуру животных встречается и в Даредзановском эпосе осетин. Мифическая птица Пасконди унес в свое жилище на небе братьев Амирана Даредзанти. Амиран отправился на море, поймал морского быка, содрал с него шкуру и оделся в неё. Пасконди спустился с неба и утащил Амирана в свое жилище, где сидели его братья [2, 330].

Об использовании шкуры животного рассказывается и в легендах осетин. Около аула Галиата есть место, на которое жители сносили свой

хлеб и другие запасы. Однажды, в отдаленные времена, осенью откуда-то появился зариаг калм (зарийский змей) и окружил это место, свившись в кольцо, так что хвост у змея был в зубах. Никто из жителей не дерзал подойти к опасному месту. На всех напало уныние ввиду угрожающей всему аулу голодной смерти. Из беды Галиат выручил один храбрец, родом из Кантемировых, который решился напасть на змея. Для этой цели он достал свежую воловью шкуру, оделся в неё и высушил её на себе на солнце, так что она плотно облегала его тело. Затем он сел на коня и напал на змея. После долгой битвы ему удалось шашкой отрубить змею голову. Дело было около реки, и кровь змея в таком количестве наполнила воду, что целый год нельзя было пить из этой реки [2, 323].

В.И. Абаев облачение Сослана в шкуры животных считает отголоском шаманизма, приводя широко известные у народов севера Европы и Азии представления о борьбе героев-шаманов в образе животных.

Однако сравнение с шаманами не отвечает на вопрос: почему шаманы облекались в шкуры животных?

В. Абаев считал, что «в основе подобной практики лежит хорошо известное этнологам особое отношение примитивного человека к миру животных. Нужно помнить, что первобытный человек не только не признает никакой пропасти между собой и животным миром, но, наоборот, признает во многих отношениях превосходство последнего над собой…

Каждое животное в действительности настоящее человекообразное существо, но одаренное разумом и силами, часто превосходящими таковые у человека. На почве этих воззрений возник образ животных «благодетелей» в волшебной сказке. Отсюда и стремление внешне уподобиться зверю в магических обрядах.

Стало быть, подытоживает Абаев, мы имеем дело с очень древним и очень распространенным мотивом: принятие образа тотемного животного было магическим, колдовским средством для достижения цели, сперва на охоте, а потом и вообще в борьбе с врагами или злыми духами.

И если нартовский герой после долгой и безуспешной борьбы оружием влезает в шкуру быка или коровы, а герои Илиады после столь же долгих и безуспешных попыток сломить троянцев силой оружия влезают в оболочку лошади, то первоначальный смысл этого может быть только один: там, где оружие бессильно, победу принесут магические действия с принятием образа тотемного животного [9, 342].

Однако такой трактовкой если ещё можно как-то объяснить облачение Сослана в волчью шкуру, когда вид волка действует на коня Тотраза магически, то магия накрытого коровьей шкурой притворившегося мертвым Сослана малоубедительна.

В мифологии многих народов облачение в шкуры животных связывается с обрядами мужских союзов. Фактически шкура употребляется в инициациях. Облачаясь в шкуру животного, инициируемый использует идею перемены облика и, посредством этого, рождения и возрождения. Герой символически умирает и возрождается в более высоком статусе, доказательством чего становится победа над врагом.

И шаманы, облачаясь в шкуры животных, каждый раз проходят иници-

ацию. Шаман, получивший откровение при вербальном посвящении, проходит символический путь смерти и рождения, ощутив, при этом, религиозно-мистические переживания, необходимые для перехода в новый статус.

В нартовском эпосе встречается ещё и шкура лягушки. Хамиц женился на девушке из рода Быцента. Однако она днём пребывала в лягушачьей шкуре, а ночью превращалась в девушку. Хамиц сжёг лягушачью шкуру, тем самым прервав прохождение инициации. Таким образом, Быценон, не завершив инициацию, так и не стала женой Хамица [10, 5-70].

Шкура лисы также выполняет инициационные функции.

Кто в данном случае инициируемый? – тот, кому достается шкура, так как именно инициируемый должен умереть символически. Присутствующие, при этом, два других героя исполняют роль испытателей иницианта, осложняя ему, как конкуренту, задачу на пути к победе.

В одном из сюжетов трое нартов делят не лисью, а заячью шкуру. Заячья шкура так же достается Сослану/Созырыко, рассказавшему наиболее удивительную историю [1, 439].

В другом же сюжете лису заменяет косуля. Сирдон убивает косулю, однако не может поделить её шкуру с Созырыко. Однако и в этот раз шкура достаётся Сослану/Созырыко [1, 443].

Безусловно, лиса-заяц-косуля выполняют в сюжете одну и ту же функцию. В то же время, упоминание зайца и косули следует рассматривать позднейшую замену, не только по причине частоты появления лисы в различных вариантах сюжета с мотивом дележа шкуры, но и по символике этого зверя [11, 128].

Лиса – воплощение хитрости, обмана, злонамеренности, является одним из излюбленных персонажей фольклора. Иногда лиса выступает в качестве животного-оборотня. Так, например, решив обольстить Урузмага, Шатана/Сатана превращается в лису («Сказание о том, как женился Урузмаг на Сатане:). Долго и безуспешно охотится за ней Урузмаг:

Я должен убить золотую лисицу,
Я покажу опять чудо нартам.

Наконец, когда Урузмаг поймал её, то в руках у него золотая лиса обернулась Сатаной [9, 128-129].

Часто лиса является обладательницей золотой шкуры. Заяц и косуля, заменяющие в других вариантах лису, также связаны с золотым цветом.

Золотой цвет в осетинской мифологии – символ фарна, благоденствия, изобилия. Золото, золотой цвет – символ солнца, верхнего мира. В то же время, золотой цвет, через символы фарна, изобилия, отражает нижний мир.

В одном из вариантов рассматриваемого сюжета лиса имеет нехарактерный черный цвет, что дополнительно характеризует её особую роль, и её соотнесенность к нижнему миру.

Черный цвет – цвет нижнего мира, смерти. С одной стороны, получая шкуру черной лисы, герой символически умирает. С другой стороны, получение черного цвета в качестве награды за победу символизирует побе-

ду над смертью, нижним миром, что является главным условием перехода на другой уровень в трехчастном делении мира.

В одном из вариантов Сослану присуждают победу за рассказ о том, как он побывал в Царстве мертвых. Для попадания героя в Страну мертвых в эпосе применяется и наиболее характерный признак инициации – смерть и оживление. Сослан просит товарища убить его, отправляется в Страну мертвых, женится на дочери повелителя загробного мира Барастура, у него рождается сын, затем товарищ оживляет его на муравьиной куче [12,156]. Вердикт судей звучал: «Так как ещё никому не удалось вернуться из Царства мертвых, то победа принадлежит Сослану» [1, 410].

В другом варианте Сослан победил потому, что с ним приключилось невиданное доселе: Колдунья превратила Сослана в красивую девушку и её выдали замуж. У него (нее) родились две дочери. Вернувшись к колдунье, она превратила его в кобылицу. Кобылицей у него родились два жеребенка. В третий раз колдунья превратила Сослана в собаку, и у него (нее) родились два щенка.

Рождение двух дочерей, двух жеребят и двух щенят по своему символизму тождественно мотиву проникновения Уастырджи в склеп и рождение от мертвой Дзерассы коня, собаки и Шатаны/Сатаны.

От Сослана также рождаются кони-женщины-собаки – символы трех миров: верхнего (жеребята), среднего (девочки), нижнего (щенки).

Интересен тот факт, что Урузмаг, рассказавший близкий к рассказу Сослана историю своего превращения в быка и собаку, не стал обладателем лисьей шкуры, так как судьи присудили победу Сослану за то, что тот побывал в стране мертвых.

Если в первом рассказе, в котором Сослан переходит в статус Оси мира, рождая три мира, то во втором рассказе Сослан, побывавший в стране мертвых, побеждает смерть, что, возможно, указывает на начальный этап инициационного перехода.

В инициациях выделяют три категории посвящения – три типа перехода. Первая включает коллективные обряды, знаменующие переход от детства или юношества к взрослому. Вторая категория посвящения включает все виды обрядов вступления в тайное общество или братство. Отличительной особенностью третьей категории посвящения является более сильное религиозное переживание, по сравнению с тем, которое выпадает на долю других членов сообщества.

Таким образом, инициационный миф в рассматриваемом сюжете специфически характеризует значение личных переживаний Сослана, перешедший в другой статус, в статус Мировой Оси в трехчастной модели мира. А лисья шкура, при этом, служит маркером перехода в новый статус.

---

1. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2004. – 548 с. – на осет. яз.

2. Миллер В.Ф. В горах Осетии /Сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ: ИПП им. В. Гассиева, 2007. – 536 с.

3. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2003. – 595 с. – на осет. яз.

4. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. – 274 с.

5. Нарты. Осетинский народный эпос. М.: АН СССР, 1957. – 400 с.

6. Нартæ. Ирон адæмы эпос (Нарты. Эпос осетинского народа). Цхинвал, 1942. (на осет. яз.).

7. *Хадикова А.Х.* О мифологических истоках и ареальных связях осетинской Нартиады // Известия СОИГСИ, вып. 24 (63), 2017. – С. 185-192.

8. *Гаглойти Ю.С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали: Ирыстон, 1977. – 204 с.

9. *Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.

10. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2005. – 712 с. – (на осет. яз.)

11. *Кусаева З.К.* Семантические связи нартовского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // Известия СОИГСИ, вып. 24 (63), 2017. – С. 127-142.

12. *Таказов Ф.М.* Признаки инициаций в нартовском эпосе осетин // Ростовский научный журнал. Вып. № 12. Декабрь. Ростов-на-Дону, 2017. – С. 155-160.

А.Л. Чибиров, Ф.Х. Гутнов

НЕКОТОРЫЕ ПОДРОБНОСТИ ПЕРЕПИСКИ Ж. ДЮМЕЗИЛЯ С В.И. АБАЕВЫМ (К 120-летию со дня рождения Ж. Дюмезиля)

В архиве Центра скифо-аланских исследований мной были найдены письма Ж. Дюмезиля к В.И. Абаеву. Как выяснилось впоследствии, В.И. Абаев передал часть своего личного архива, в том числе и эти самые письма своему ученику, первому руководителю Центра Скифо-Аланских исследований В.М. Гусалову, скоропостижно скончавшемуся в 2004 году. Данная работа выстроена на этих письмах, где, хотя и в односторонней связи, мы можем проследить за взаимоотношениями этих двух великих ученых и отследить темы, которые их интересовали хотя и в личной, но очень подробной переписке. Темой переписки служили личные взаимоотношения, а также некоторые вопросы, связанные с актуальными вопросами мифологии, лингвистики и истории.

Ключевые слова. *Ж. Дюмезиль, В.И. Абаев, Т. Эсенч, Созырко, Коллеж де Франс, нарты, убыхи*

G. Dumézil's letters to V.I. Abaev have been found in the archive of Scythian-Alanian Research Centre. As it was subsequently revealed, V.I. Abaev had transferred part of his archival records including the very letters to his

pupil V.M. Gusalov, the first head of Scythian-Alanian Research Centre till his untimely death in 2004. This work is based on those letters, which, though in one-way communication enable us to follow the relationships of these two great scientists and trace the issues that interested them through this personal, but very detailed correspondence. The subjects of their correspondence were personal relations and certain issues on mythology, linguistics, history

Keywords. *G. Dumézil, V.I. Abaev, T. Esenç, Sozyryko, Collège de France, the Narts, the Ubykhs*

Разбирая архив Центра Скифо-Аланских исследований, я наткнулся на стопку писем, аккуратно сложенных в бумажный пакет, который венчала синяя карандашная надпись: «Dumezil. Письма к В. Абаеву». Конечно, я разложил их на своем рабочем столе. Как и полагается письмам, каждое из них было вложено в свой собственный конверт со специальной сине-красной маркировкой по краям. Такие конверты использовались в СССР для переправки корреспонденции международной авиапочтой, Адрес на конвертах, написанный уверенной рукой на русском языке обозначал адресата – профессора Василия Ивановича Абаева, выдающегося ученого-лингвиста XX века. Печатный штемпель отправителя с грифом *College De France, Paris,*был подписан Жоржем Дюмезилем (4 марта 1898-11 октября 1986 гг.), известным французским мифологом, одним из первых европейских исследователей нартовского эпоса, члена Французской Академии наук. Позже о происхождении писем мне поведали сотрудники Центра, которые работали здесь со времен его основания. Как оказалось, В.И. Абаев передал часть своего личного архива, своему ученику, первому руководителю Центра Скифо-Аланских исследований В.М. Гусалову, скоропостижно скончавшемуся в 2004 году.

Интрига разворачивалась у меня на глазах. Я понял, что соприкоснулся с историей. Дружба этих двух людей, которых без преувеличения можно назвать великими для науки, предстала предо мной в подробной, довольно личной, хотя и односторонней переписке. Двадцать одно письмо, отправителем которых являлся Жорж Дюмезиль, позволили мне окунуться вовесь спектр их взаимоотношений, рассмотреть за «портретами на стене», каковыми мы их привыкли воспринимать, живых людей со своими эмоциями и собственной картиной мира. Естественно, возник вопрос: есть ли возможность отследить обратные письма, те, которые писал Ж. Дюмезилю В.И. Абаев, сохранились ли они там, в Париже? Я связался с Лорой Джанаевой, нашей дорогой коллегой и соотечественницей, проживающей в Париже, которая общалась в свое время с сыном ученого. Она обещала мне переговорить с его близкими. Согласно информации из Франции, дочери профессора уже 90 лет, она пребывает в доме престарелых, а архив Ж. Дюмезиля передан семьей в *College De France.* Последнее письмо от Лоры, которое поступило мне буквально накануне нашего мероприятия, гласит, что *College De France* с разрешения внука Жоржа Дюмезиля, которого зовут Пьер-Луи Куриан, предоставляет в мое распоряжение более пятидесяти писем, В.И. Абаева к Ж. Дюмезилю. Таким

образом, у нас есть великолепная возможность отследить весь спектр взаимоотношений этих двух личностей, что станет основой для будущей большой работы.

Переводчику понадобилось много времени для того, чтобы разобраться в мелком, убористом почерке мэтра, понять смысл написанного, и более того – перевести все это на русский язык. Некоторые слова были написаны столь неразборчиво, что в этом месте ему приходилось ставить многоточие. Но смысл, дух каждого слова, каждой строчки при этом был сохранен.

Итак. Первое письмо в архиве датируется 28 июня 1957 года, потом следует, судя по всему довольно интенсивная переписка, продолжающаяся пять лет. Девятнадцатое письмо подписано 4 февраля 1962 г. Затем идет большой временной разрыв в пятнадцать лет. Двадцатое и последнее, двадцать первое письмо обозначены соответственно 13 апреля и 20 декабря 1977 года. Хронология некоторых писем, особенно в ранние периоды их общения показывает, насколько частым было взаимодействие Ж. Дюмезиля и В. И. Абаева. В то же самое время я допускаю, что, конечно же,это могут быть не все сохранившиеся письма.

Кем они были – мы прекрасно знаем. Два великих ученых, оставивших неизгладимый след в науке и тем самым обессмертивших свои имена. Но кем они были друг для друга? По этим письмам мы можем судить не только об отношении Ж. Дюмезиля к В. И. Абаеву. Тон письма, стиль, манера дает понять и обратное –отношение В. И, Абаева к своему визави. Это отношение Мастера к коллеге, равному себе. Помимо стиля написания этих писем, который может послужить изысканным образцом эпистолярного жанра, я позволил себе обратить внимание на некоторые основные темы, которые обсуждаются Ж. Дюмезилем в его посланиях В. И. Абаеву. Я постараюсь по тем письмам, которые находятся в наличии подробнее остановиться на каждой из них.

Мэтр. Каждое письмо буквально пропитано уважением Ж. Дюмезиля к В. Абаеву. Он обращается к Василию Ивановичу не иначе как к мэтру, называет себя его учеником. Жорж Дюмезиль постоянно сверяет свою позицию с позицией В. И. Абаева. Так, в письме от 27 сентября 1959 г. он пишет: «Спасибо досточтимому коллеге. Я Вас бесконечно благодарю за Ваше приятное письмо и за Ваши две научные статьи. Видеть «властелина пролива», вновь занявшего свое историческое и географическое место, приносит мне радость интеллектуального характера; и то, что Вы говорите о (неразб…), открывает большие перспективы. Это большой шанс для наших исследований то, что Вы, беретесь за решение таких проблем, я вижу, что Вы можете присоединиться». Здесь, скорее всего речь идет о статье В. И, Абаева «Сармато-Боспорские отношения в отражении нартовских сказаний», изданной в 1958 г. [1, 369], в которой В. И. Абаев сводит образ *Владетеля пролива*, как вариант *Глава-рыб-Владетель-пролива*, или *Кафтысара,* описываемый в Нартиаде, к Боспорским царям, контролировавшим Керченский (Боспорский) пролив.

19 февраля 1960 года: «Ваше последнее письмо доставило мне удовольствие, хотя немного меня и опечалило: где Вами сказано лучше, в

предисловии о древней и современной Осетии? И я в особенности рассчитывал, что Вы, как мэтр захотите проверить перевод своего ученика, и, несмотря на длинный список вопросов, Вы терпеливо на них ответили…. Позволите мне проконсультироваться с Вами по вопросам, которые вызывают у меня сомнение?». Тот же год, 3 июня. «Я признателен Вам за внимание, которое Вы уделяете моим индо-европейским исследованиям. Они даются мне в результате споров, и вобщем, благодаря Вашему хорошему отношению».

13 апреля 1977 года. «Мой дражайший коллега и друг. Простите меня за то, что благодарю Вас с таким опозданием. Вы оказали мне большую честь и сильно мне услужили. И это все в самом лучшем виде: выбор текстов, строгие сообщения, которые вы добавили просто превосходны, – и прошу Вас в особенности поблагодарить переводчицу: я не увидел ни единой ошибки, даже малейшего намека на ошибку, в переводе. Вы позволите мне посвятить Вам одно собрание, которое в данный момент находится в печати, под (предварительным) названием «*Скифика*», и которое будет содержать как новые сочинения, так и старые исправленные работы? Таким образом, оно будет свидетельствовать о нашем общем взаимопонимании и согласии, и я буду иметь удовольствие воздать дань уважения мэтру иранских исследований, кем Вы, собственно говоря, и являетесь…» И наконец, письмо, датированное 20 декабря 1977 года.»6 январяя должны появиться здесь у Пайо (издательство – А. Ч.) «*Romans de Scythique et d'alentour*» («Романы о скифах и народах их окружавших»), книга, которая освежает старые исследования и содержит новые сведения, и которую я имею радость Вам посвятить».

Убыхи. Еще одна интересная тема, которая прослеживается в письмах, особенно ранних, посвящена убыхам – народу, близкородственному адыгам и абхазам, который до 1864 года жил на Кавказском побережье Черного моря между реками Шахе и Хоста (т.н. Убыхия). В результате Кавказской войны убыхи были либо истреблены, либо переселены в Турцию, где почти полностью были ассимилированы черкесами и турками. Убыхи, численность которых на Кавказе по разным оценкам доходила до 75 тысяч, до последнего пытались сохранить свою независимость от России. Царский генерал, граф М. Т. Лорис-Меликов писал о них: «Воинственное и предприимчивое племя убыхов, обитающее по юго-западному склону Кавказских гор на пространстве между реками Мзымта и Псезуапе, пользовалось всегда особым значением у прочих соседей своих. У горцев существует и поныне поверье, чтобы быть храбрым, надо пожить и поучиться у убыхов»[2,127]. В 1864 году Кавказская война закончилась победой царской администрации, усмиренным убыхам предложили переселиться в степь, однако они выбрали эмиграцию в Османскую империю, где постепенно растворились среди местного населения, приняв его язык.

Тема убыхов очень интересна Ж. Дюмезилю. Он ездит в Турцию, встречается с информаторами, готовит книгу под названием «Анатолийские документы о языках и традициях Кавказа», о чем, собственно, сообщает В. И. Абаеву. В самом первом письме в подборке от 28 июня

1957 года говорится: «2-го июля самолетом я возвращаюсь в Турцию, к убыхам, где пробуду две с половиной недели. Пишите мне всегда в Париж: письма мне будут переданы. Надеюсь, Вы получили мои «Сказки и легенды убыхов», где я опубликовал тексты, собранные в 1955 г. в Анатолии».

1 декабря 1957 года. «Вот уже месяц как я вернулся в Париж, и в течение этого времени очень занят упорядочиванием новых убыхских текстов, которые я записал, и которые без сомнения опубликую в Anthropos (Anthropos – международный журнал антропологии и лингвистики, основанный в 1906 году Вильгельмом Шмидтом. Издается в Германии – А. Ч.). Я бы очень хотел их опубликовать в СССР, поскольку в них речь идет о языке и народе, который если бы не злополучная эмиграция 1864 года, был бы на Кавказе. Возможно ли это?»

11 августа 1959 г. «Вчера вечером я вернулся из Турции, после двух месяцев, проведенных у убыхов и бесленеевцев. … Мой лучший убыхский информант позавчера вылетел из Стамбула в Осло: в университет Осло по просьбе Ганса Фогта*, который его пригласил на два месяца! Его речь будет тщательно изучена Фогтом и акустиками (специалистами по звуку). Я этому очень рад».

С особым восхищением Ж. Дюмезиль пишет о своих убыхских друзьях. Итак. 9 мая 1960 г. «Я в Париже до конца мая: после, еще раз окажусь между убыхами и бесленеевцами Анатолии. Сегодня вечером или завтра состоится грандиозное событие: я ожидаю здесь в течение трех недель моего лучшего убыхского информанта Тевфика Эсенча (Tevfik Esenç)**; в *College de France* очень хотели выделить мне сумму для этой поездки; мы собираемся изучить в особенности – то, что я не могу сделать в Институте Фонетики в Анатолии». 3 июня 1960 г. «Мой дорогой коллега. Я получил Ваше письмо вчера, а завтра я отправляюсь в Убыхстан, куда мой дорогой Тевфик уже вернулся».

7 июня 1960 г. «Через неделю я отправляюсь в одну из убыхских деревень, где я уже работал тридцать лет назад, и где проживает 90-летний носитель убыхского языка, говорящий на трех языках: абхазском, убыхском и абазинском. Все остальные уже умерли, а он еще в своем уме. Какие захватывающие исследования! Я дал согласие на публикацию первого тома серии «*Анатолийские материалы по языкам и традициям Кавказа*»: директор нашего института, археолог Луи Робер, отвезет его в Париж вместе с данным письмом». 20 ноября 1961 г. «Моя работа была очень плодотворна в этом году. С помощью билингвов и трилингвов я записал около 150 страниц текстов … в оригинале на одном из трех языков (абхазском, убыхском, западно-черкесском) и в переводе на два других. Ду-

---

** Ганс Фогт (1 июня 1903-25 сентября 1986) – Норвежский языковед, специалист по кавказским, баскскому языкам, общему языкознанию.*

*** Тевфик Эсенч (тур.Tevfik Esenç; 1904, село Хаджи-Осман, Османская империя – 7 октября 1992) – последний носитель убыхского языка. Был информантом Жоржа Дюмезиля, Г.Г. Фогта и М.А. Кумахова по убыхскому языку. Художественный прототип главного героя романа Баграта Шинкубы «Последний из ушедших».*

маю, это будет полезно для освоенной грамматики: эквиваленты можно обнаружить повсюду, они образуются спонтанно в сознании многоязычных людей. Но нужно поспешить с этим: двое из четверых трилингвов, которых я смог найти еще в 1960 и 1961 годах, недавно скончались, как и два моих убыхских информанта. В 1961 году я опубликую второе собрание *«Анатолийских документов о языках и культурах Кавказа»*, которые будут содержать 24 убыхских текста». В письме от 11 декабря 1960 г. Ж. Дюмезиль с сожалением констатирует: «По возвращению из своего второго путешествия по Анатолии (неразб…) я смог поработать с двумя билингвами, владеющими убыхским и абхазским языками, думаю, они последние оставшиеся (в живых)».

4 июня 1961 г. «Я буду заниматься публикацией большого собрания оставшихся убыхских рассказов и подготовкой к моей осенней поездке (сент. – окт. – нояб.) к убыхам и бесленеевцам… Карл Бауда приехал в Париж несколько недель назад. Я почти склонил его к совместной поездке к убыхам в 1962. В этом году, я буду там вместе с Гансом Фогтом, которого я ввел в курс дела в 1958 и с которым эта книга (точное фонетическое описание, лексика, тексты) будет опубликована в следующем году». Последнее упоминание об убыхах в имеющихся у меня письмах встречается в письме от 13 апреля 1977 г. Ж. Дюмезиль пишет, что вместе с Ж. Шарашидзе ждет приезда своего информатора Тевфика Эсенча в Париж. «Удивительно, как ему удается вести подвижный образ жизни, он заявляет, что сейчас ему 72 года, но я полагаю ему больше» – пишет он в письме.

Стремление посетить Кавказ. Работая с убыхами, Ж. Дюмезиль надеялся посетить СССР, в частности Кавказ для того, чтобы более полно прочувствовать этот народ, в силу множества причин покинувший свою Родину. Судя по всему, содействие в такой поездке собирался оказать ему В. И. Абаев. В письме от 28 июня 1957 г. Ж. Дюмезиль пишет: «Если было бы возможным отложить поездку на Кавказ до весны 1958 года, я был бы счастлив, так как, не имея вестей от Вас с февраля, у меня появились другие планы на осень. Однако если эта отсрочка не представляется возможной, то предлагаю Вам следующий срок: 15 октября – 10 ноября. Но мне следовало бы получить информацию, и подтвердить в ближайшее время. – И я Вас спрашивал уже, может ли моя жена сопровождать меня (я почти не путешествую без нее), и сколько следует выделить денег на наши расходы. Наш университетский бюджет не такой уж большой».

11 октября 1957 г. Это письмо я привожу практически полностью. Оно проникнуто духом предстоящей поездки, которая, к сожалению так и не состоялась. Благодаря содействию наших французских коллег у нас уже есть возможность прояснить причины несостоявшейся командировки. Но пока Ж. Дюмезиль настроен на путешествие. «Мой дорогой коллега, Только сейчас по возвращению из Анатолии, где я пробыл три месяца у убыхов и бесленеевцев, я отвечаю на ваше милое письмо от 25/VIII. Все что оно содержит, доставляет мне большое удовольствие. Моя жена и я благодарим Вас за Ваши щедрые намерения: у нас настоящая ностальгия по Кавказу! И меня радует мысль личного с Вами знакомства (так как я

уже так долго восхищаюсь работами и исследовательскими группами, которыми Вы руководите). – Советская лингвистика и фольклор в настоящее время опережают порядок исследований, и я бы многому научился из Ваших методов. (Вы мне говорите, что осень лучшее время года, лучше, чем весна. Хотите ли Вы, чтобы мы утвердили на осень, а не на весну 1958 года эту поездку? Очевидно, нужно организовать ее при наилучших условиях). Мне бы хотелось только знать, чем раньше, тем лучше, принимает ли Ваше предложение Академия. Я буду планировать свою работу на будущий год в соответствии с нашей (с Вами) совместной поездкой на Кавказ. Когда Вы думаете, официальное предложение может быть отправлено? Я Вас благодарю также за удивительную перспективу, которую Вы открываете моим исследованиям. Прошу Вас принять мои преданные дружеские чувства. Жорж Дюмезиль».

1 декабря того же 1957 года. Надежда на то, чтобы посетить Москву, все еще сохраняется. Ж. Дюмезиль пишет: «Ваше письмо мне доставило очень большое удовольствие. Поездка, которую Вы хотите организовать, кажется мне многообещающей и сулит значительные интеллектуальные выгоды: контакт с Кавказом и кавказцами представляется мне незаменимым, а также предстоящие беседы с Вами и советскими лингвистами и фольклористами, которые проделывают такую хорошую работу. Кажется, что мировая ситуация двигается в направлении истинного мира, основанного на искреннем взаимопонимании между народами. Поездки и научное сотрудничество, как то, в которое мы вовлечены, способно облегчить этот необходимый эволюционный процесс. Вы имеете в виду отделы Академии, которые уже одобрили этот проект, моя признательность (благодарность) нашим коллегам, радость, с которой я встречу их? (Позволю себе еще попросить Вас точно проинформировать меня, если это возможно, в начале января, чтобы я смог спланировать свою работу и поездки на год)».

Однако Провидению было угодно, чтобы поездка господина Дюмезиля не состоялась. Дальнейшие письма более не упоминают о планах посетить СССР не смотря на то, что мировая ситуация по мнению Ж. Дюмезиля «двигается в направлении истинного мира». Разочарование политиками той эпохи, строящими между народами стены вместо мостов, прослеживается и в письме от 20 ноября 1960 г. «Знаете ли Вы, что Тевфик Эсенч, мой убыхский информант, мечтает совершить путешествие на землю своих предков? К сожалению это почти не осуществимо в условиях современного мира: Турки не спустили бы ему с рук нахождение в СССР. Но возможно немного позже? В конце концов, Ваша Академия рассмотрела бы возможность приглашения этого превосходного информанта, носителя почти утраченного языка? Это было бы историческим событием, только вот политику вряд ли заботит история подобного рода». Как послесловие к данной теме могу я добавить следующее. Ж. Дюмезиль свою итоговую работу по убыхскому языку «Le verbe oubykh» (1975) написал в соавторстве с Тевфиком Эсенчем. Тевфик Эсенч все же успел посетить Родину, но уже после развала СССР. В 1990 г. его с большими почестями встречали в Нальчике. Тевфик Эсенч скончался 7 октября 1992 г. Надпись

же на могильной плите Эсенча гласит: «Здесь лежит Тевфик Эсенч, последний человек, знавший язык убыхов».

Нарты. Начиная практически с самого первого письма, датированного 28 июня 1957 г., Ж. Дюмезиль упоминает о Нартах и Нартовском эпосе. «Мой дорогой коллега, пишет он. – Я получил юго-осетинский вариант «Нарты», за что горячо Вас благодарю. К сожалению, у меня нет «Памятники» (вероятно: нет книги) с текстами на осетинском языке». Ученые живо обсуждают Нартиаду, рассматривая ее во всех аспектах, о чем говорят следующие строки из письма от 10 мая 1958 г.: «Большое вам спасибо за три книги, которые я уже получил: у меня не было ни одной из этих трех. Исследование господина Е.М. Мелетинского* представляется мне очень интересным: сам я долго исправлял моё предыдущее предложение «солнечного Бога» в сезонном (циклическом) герое Созырыко. Я убежден, что в данном случае мы можем говорить о герое цивилизаторе (просветителе). Но я с удовольствием наблюдал за существенными сходствами, которые мы обнаружили. Я Вам даже сегодня отправлю *Mitra-Varuma*, Рождение Архангелов, Боги индо-европейцев».

11 августа 1959 г. «И я нахожу ценные ответы, которые Вы дали на мои вопросы по осетинскому языку и по текстам из нартовского эпоса. Я очень благодарен Вам и извлеку большую пользу из перевода, который собираюсь начать». «Могу ли я просить Вас ответить еще и на следующие вопросы, которые возникли у меня при переводе Нарты Кадджытæ? Мне стыдно взваливать на Вас эту работу, но Ваша благосклонность велика. Если же Вы не сможете ответить мне до 15 октября, то не могли бы Вы отправить письмо, как и предыдущие, на имя моего зятя», пишет он далее в письме от 27 сентября 1959 г. 19 февраля 1960 г.: «Наконец, с помощью Ваших советов, я собираюсь завершить этот сборник (Нарты Кадджытæ – А. Ч.) переводом *Ацæмæз æмæ Агуындæ рæсугъд*». 9 мая 1960 г. «Могу я с Вами проконсультироваться по нескольким вопросам из Нарты Кадджытæ или я стесняю Вас своей просьбой?». Здесь же впервые упоминается его книга «Локи», которой я коснусь ниже: «Я надеюсь, что Вы уже получили немецкое издание Локи, где проведено несколько улучшений (по крайней мере, изменений) в интерпретации (толковании)». 7 июня 1960 г.: «Прежде чем покинуть Париж, я вновь передал свою рукопись в ЮНЕСКО (неразб… …) моего перевода Нарты кадджытæ, улучшен благодаря Вашим ценным ответам».

Письмо от 23 марта 1961 г. практически полностью посвящено нартам. Помимо интерпретаций различных образов из Нартиады, Ж. Дюмезиль обсуждает с В.И. Абаевым также свои взаимоотношения с другими осетинскими учеными: «Мой дорогой коллега и друг. Спасибо за Ваше любезное письмо и за тему моих «трех сокровищ» (Скорее всего

** Е.М. Мелетинский – (22 октября 1918, Харьков – 16 декабря 2005, Москва) – советский и российский филолог, историк культуры, доктор филологических наук, профессор. Основатель исследовательской школы теоретической фольклористики. Непосредственный участник создания энциклопедических изданий «Мифы народов мира» и «Мифологический словарь».*

здесь подразумевается та самая трехфункциональная теория Ж. Дюмезиля). Не могли бы Вы, с помощью многочисленных альтернативных вариантов, которыми Вы располагаете, внести ясность в вопрос, публикуемый нами в журнале История религий? Это было бы очень ценно. В отношении Батрадза, я поддерживаю толкование … натуралистическое и социальное: как Индра и т.д., он … стремительный и воинственный (тип индийского Ваю, (неразб …, …,) чем Индра); он мне напоминает многочисленные эпизоды из Нарты Кадджытæ … его персонаж «молния» (все его исходы с неба на землю, …). – В отношении Созырыко, нужно напротив внести ясность. Мне кажется, что остается солнечным, только колесо, но персонаж Созырыко мне сейчас представляется другим, как Вы могли видеть в немецком издании Локи. Но я вовсе не считаю его «культурным героем»: аргументы Е. М Мелетинского в актах … Орджоникидзе 1986 г., легко отвергнуть, пункт за пунктом. Мне сообщили о статье Б. А. Алборова, «Цирых» осетинских нартских сказаний, … Изв. северо-осет. научно-исслед. институт. XXII/1, Ордж. 1960, с. 103-120. У нас нет этой публикации в Париже. Не могли бы Вы достать один экземпляр для меня. С другой стороны, Гагкаев в ноябре 1960 г. мне объявил о предстоящей публикации рецензии с опровержением моего немецкого Локи [т.е. в переводе на немецкий 1959 г.]. Она появилась? И не мог бы я с ней ознакомиться?»

Здесь я позволю себе некоторые уточнения. В данном случае Ж. Дюмезиль ведет речь о своей книге «Локи», изданной в 1948 г., и посвященной образу трикстера* в индоевропейской традиции. В своей работе Ж. Дюмезиль проводит параллели между скандинавским богом Локи, и одним из основных персонажей Нартиады Сырдоном. Конечно, не все были согласны с подобными параллелями ученого. Против его концепции выступил К. Е Гагкаев. Константин (Казан) Егорович (1912-1986 гг.) был одним из крупнейших осетиноведов, доктором филологии, профессором. В рецензии на «Книгу о героях» Ж. Дюмезиля, изданную на французском языке в Париже в 1965 г., К. Е. Гагкаев указал на важность того, что перевод нартовских сказаний был сделан непосредственно с осетинского оригинала. По его мнению, в предисловии к книге Ж. Дюмезиль проявил прекрасное знание историографии нартовского эпоса, подчеркнул важность выводов Ж. Дюмезиля о скифо-аланском происхождении нартовского эпоса и заимствовании его соседними народами именно у осетин.

Итак, в письме от 11 декабря 1960 г. Ж. Дюмезиль пишет В. И. Абаеву: «Я получил письмо из Орджоникидзе, написанное господином К. Е. Гагкаевым, где он мне говорит: «откровенно, что мне лично не нравится ваше сравнение образа Сырдона с героем скандинавского эпоса Локи»;

** Трикстер (англ. trickster – обманщик, ловкач) – архетип в мифологии, фольклоре и религии – демонически-комический дублёр культурного героя, наделённый чертами плута, озорника – божество, дух, человек или антропоморфное животное, совершающее противоправные действия или, во всяком случае, не подчиняющееся общим правилам поведения. В художественных произведениях трикстеры часто выступают в роли антигероев.*

он высказывается с критикой в отношении напечатанного мною в начале года… Посмотрим! Я направляю вам тем же … в двух экземплярах (один для Э. А. Грантовского*), небольшое сочинение о легенде скифского происхождения у Геродота, которое недавно вышло в RHR, возможно эта легенда сохранилась в Нарты Кадджытæ и в индийской переписке (индийских источниках). Я надеюсь, что Вы мне скажете свое мнение, которое будет для меня весьма ценным».

4 февраля 1962 г. «Мой дорогой коллега и друг. Едва я получил Народы Кавказа I и ob.-კავკ. ენათმეცნიერება XV (груз.Иб.-Кавк. Языкознание) как ко мне приходит замечательный сборник *Ирон Адæмы Сфæлдыстад* (Здесь идет речь о двухтомнике *Ирон адæмы сфæлдыстад*, изданной в 1960 г. под редакцией Зои Салагаевой). Я был тронут Вашей добротой, и сразу же набросился на 390 страничное собрание нартовских сказаний. Полагаю, не все мне будет понятно (дигорские варианты представляются мне очень запутанными), но я уже прочел рассказы (сказания) 1, 2, 4, 5 (ос.эт.!), 5, 8. В 4-ом я заметил, что ответственность (роль) Сатаны в смерти Елды была очевидней, чем в более ранних вариантах (Пфаф, Нарты Кадджытæ); до сих пор, только в Н. Кадж. я встречал упоминания О Елде, как о дочери Алæгатæ. Вчера в *College de France* я имел удовольствие представить слушателю эти два драгоценных тома. Благодарю Вас от всего сердца. Надеюсь, что в скором времени мне представится возможность отправить Вам, в свою очередь, мои работы. С чувством большой симпатии и восхищения Ж. Дюмезиль».

Личные взаимоотношения. Известно, по крайней мере, об одной встрече Василия Ивановича Абаева с Жоржем Дюмезилем. Она описана в книге Т. Салбиева «Триптих». Василий Иванович рассказал Д. С. Раевскому историю своего пребывания в Париже, который он посетил в 70-е годы по приглашению Ж Дюмезиля. Тогда же он прочел лекцию, в *College de France* [3,50]. В контексте имеющихся у нас писем, нас в этом сообщении заинтересовало следующее. Известно, что Василий Иванович прочитал в *College de France* лекцию, под названием «*Osse «Dawaeg\Idawaeg*». Эта работа опубликована в первом томе его «Избранных трудов», изданных в 1990 г. Судя по всему, Ж. Дюмезиль обсуждал с ним этот термин. Так, в письме от 19 февраля 1960 г. он пишет: «Вся Ваша работа оказывает здесь самый большой и полезный эффект. Бенвенист** продолжает работать над осетинским. Один из моих двух курсов, которые я возобновил в *College de France*, посвящён Северному Кавказу, и в особенности мифическим представлениям осетин. Вы, конечно же, правы в отношении этимологии *(i) daucæg*, которое Вы связываете с *xvi-tāva-ka* (я с нетерпением жду, когда смогу прочесть статью, которую Вы хотели предоставить *Hommags*, и которую просят у меня Бельгийцы)».

** Э. А. Грантовский (16 февраля 1932, Москва, СССР – 28 июня 1995, Москва, Россия) – советский иранист и скифолог, специализировался на истории древних иранских племен (особенно Мидии, персов и скифов) и их цивилизации.*

*** Э. Бенвени́ст – французский лингвист, один из выдающихся лингвистов XX века.*

Позже, уже 11 декабря того же года этот термин вновь присутствует в переписке: «По возвращению из своего второго путешествия по Анатолии я нашел предложения, которые были подготовлены для меня бельгийскими друзьями, теми, кому Вы хотели посодействовать. Благодарю Вас от всего сердца за дружеский жест. Вы совершенствуете Ваше толкование по *(i) dauæg* новым изобилием, которое, при рассмотрении, лучше тех, что я предлагал (и сожалею о предложенном мной ранее): я полагаю, что Вы отправили мою статью о *Mélanges Lommel*, где мне … еще о Вашем Этимологическом словаре, я тоже склоняюсь к *vi-tavaka*».

В письмах также упоминается некая «наша книга», хотя известно, что Ж. Дюмезиль и В.И. Абаев никогда не писали совместной работы. 13 апреля 1977 г. «Я представил нашу книгу в Академию Надписей и Изящной Словесности, передав также второй экземпляр в Библиотеку *College de France*, а третий оставил себе. Если возможно мне получить еще два или три экземпляра, то я смогу пополнить Национальную Библиотеку, фонды Азиатского общества и Высшей педагогической школы, где немало учеников занялись изучением русского языка». Вполне возможно, что Ж. Дюмезиль говорит о своей книге «Осетинский эпос и мифология», вышедшей годом ранее, в 1976 г. Предисловие к ней написал В.И. Абаев, так что она действительно может считаться «нашей книгой».

Эпилог. Любое письмо, каким бы длинным или коротким оно не было, всегда венчает подпись. Подпись может быть сухой, шаблонной. Может быть витиеватой, и излишне любезной. Но иногда правильно подобранное слово может осветить в нужном ракурсе весь спектр чувств, эмоций, всю гамму отношений, что испытывает корреспондент к своему визави. Подписи в этой переписке стоят отдельного внимания. Они служат прекрасной иллюстрацией взаимодействия этих двух, поистине великих людей, и эти подписи не нуждаются ни в каких дополнительных комментариях. Практически все письма, имеющиеся в наличии подписаны следующим образом: «С чувством глубокой благодарности и преданности»…»… выражаю Вам свою благодарность и свою большую симпатию»… «Верьте в мои чувства привязанности и восхищения»… «Прошу Вас принять, мой дорогой коллега, мои чувства признательности и преданности, я также выражаю Вам своё личное восхищение вашим трудом, уже имеющим такой существенный характер»… «Спасибо от всего сердца за вашу бесценную благосклонность, мой дорогой коллега»…«Мои наилучшие пожеланиязоровья и успехов в работе (мы с нетерпением ждем второй том этимологического словаря), вновь подтверждаю Вам свою благодарность и свою большую симпатию»… «Верьте в мои чувства привязанности и восхищения»… «Господину Абаеву, Вам, мой дорогой друг, выражаем наше глубокое чувство благодарности..»… «С надеждой увидеть Вас в скором времени, что принесет мне большую радость – от всего сердца выражаю Вам чувство глубокой симпатии»…»

И, наконец, последнее письмо, датируемое 20 декабря 1977 г. завершается словами: «*En toute sympathie*.., С чувством глубокой симпатии. Моя жена присоединяется к моим пожеланиям. Мы искренне Вам желаем, месье Абаев, всего самого наилучшего в новом 1978 году. И для нас самих

и для всего научного мира, мы желаем, чтобы этот год стал годом Словаря III. Жорж Дюмезиль».

---

1. *Абаев В. И.* Избранные труды. ИР, 1990.

2. Записка начальника войск в Абхазии, ген.-м. Лорис-Меликова, относительно свободной торговли в Абхазии и далее по восточному берегу Черного моря, от 3-го октября 1858 года. Документы и материалы по истории Джигетии (1750-1868 гг.). Сборник документальных материалов под редакцией А. А. Черкасова. ООО Научно издательский дом «Исследователь» Сочи, 2016 г.

3. *Салбиев Т. К.* Триптих. Лето, Осень, Весна. Владикавказ, 2016.

ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Ф. О. Абаева, Д. М. Дзлиева

ОБ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ НАЗВАНИЙ ОСЕТИНСКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

В данной статье описывается и анализируется лексико-семантическая группа «музыкальные инструменты осетин». Термины, связанные с духовной культурой народа, рассматриваются также и в этнолингвистическом аспекте. Пристальное внимание отводится раскрытию семантики основных терминов, связанных с музыкальными инструментами; определяется место указанного ряда в обширной лексической системе осетинского языка и сфера его употребления.

***Ключевые слова**: осетинский язык, лексика, семантика, термин, этномузыкология, этнолингвистика, осетинский фольклор, музыкальные инструменты, фандыр.*

This article describes and analyzes the lexical-semantic group «Ossetic musical instruments». Terms related to the spiritual culture of the people, are also considered in terms of the ethnolinguistic aspect. Special attention is paid to the study of the semantics of the basic terms related to the musical instruments; the place of the specified group of words is determined in a vast lexical system of the Ossetian language and scope of its use is considered.

***Keywords**: the Ossetian language, lexics, semantics, term, ethnomusicology, ethnolinguistics, Ossetian folklore, musical instruments, fandyr.*

Термин традиционной культуры народа является, на наш взгляд, одним из наиболее точных вариантов интерпретации того или иного смысла, он способен собирать в себе признаки, отражающие истинное значение исследуемых явлений. Закономерно, что становление и развитие терминосистемы – динамичный процесс. Термины, обладая качествами устойчивости и системности, способны отражать те изменения, которые происходят в реальной практике. Затрагивает это и языковую основу, и семантические

особенности, трансформирующиеся под воздействием совершенно новых условий социально-культурной жизни.

Основным предметом нашего исследования являются названия традиционных осетинских музыкальных инструментов. Данная лексика представляет интерес, поскольку лексико-семантическая группа «названия осетинских музыкальных инструментов и их частей» занимает одно из главных мест в лексической системе осетинского языка и примыкает также к лексике, связанной с деревообрабатывающим промыслом осетин.

В исследуемую группу лексики вошли следующие термины: ***уасæн*** *свистковая флейта*; ***уадындз*** *свирель*; ***хæтæл*** *свирель*; ***удæвдз*** (***стъили***) *продольная флейта*; ***лалым уадындз*** *осетинская волынка*; ***фидиуæг*** *манка*; ***хъисын фæндыр***/***хъисфæндыр*** *струнный смычковый инструмент типа скрипки*; ***хъырнæг фæндыр*** *струнный смычковый инструмент типа скрипки*; ***дыууадæстæнон фæндыр*** *двенадцатиструнная арфа*; ***дала фæндыр*** *щипковый инструмент по типу балалайки*; ***гуымсæг*** *барабан*; ***дала*** *бубен*; ***къæрцгæнæг***/***къæрцгæнæнтæ*** *трещотка*; ***хъандзал фæндыр*** *гармонь*. В третьем томе «Осетино-русско-немецкого словаря» Вс. Ф. Миллера нами обнаружено также название ещё одно музыкального инструмента – ***хуыйысæр*** *двухструнная скрипка* [1, 1599].

Отдельно стоит термин ***фæндыр***, который первоначально обозначал, по В. И. Абаеву, «двухструнная скрипка», а со временем стал названием различных музыкальных инструментов. В настоящее время термин ***фæндыр*** применяется также к гармонике, баяну и пр. [2, 447].

Данная лексема является основным терминообразующим элементом в образовании названий струнных музыкальных инструментов осетин ***(хъисфæндыр***, ***хъырнæг фæндыр***, ***дыууадæстæнон фæндыр***, ***дала фæндыр)***.

В ИЭСОЯ В. И. Абаева со значением к слову ***фæндыр*** приводится сложное слово ***фæндыр-уадындз*** *фандыр-свирель* [2, 448], образованное из лексем ***фæндыр*** и ***уадындз***. К сожалению, на данный момент невозможно установить, существовал ли подобный вид музыкального инструмента.

Этимологизируется слово от «**гр**. πανδοῦρα ‘трёхструнный музыкальный инструмент, тип лютни.’ <…> Через греческий прошло в некоторые европейские языки. <…> На север от Малой Азии область распространения слова охватывает Кавказ и южную Россию. <…> Вероятнее относить его ещё к до-кавказскому, т.е. скифо-сарматскому периоду истории осетин» [2, 448].

По мнению А. А. Туаллагова, слово ***фæндыр*** «происходит из лидийского языка; вероятно, было заимствовано во времена скифских походов в Переднюю Азию. Среди аналогов музыкальных инструментов исследователь указывает сванскую арфу ***чанг***, название которой происходит из иранского языка, а ещё ранее – из аккадского» [3, 99].

В связи с широким употреблением и значением термин ***фæндыр*** встречается также в осетинских паремиях: *Фийайауы уадындз фос-хизæнуаты фæндыр у.* – Свирель пастуха, что фандыр для пастбищ. *Сырдоны фæндыр æнусмæ цæгъды.* – Фандыр Сырдона играет вечно. *Мæгуыры*

хæдзар – фæндырарм. – Дом бедняка – фандыр в руках. *Афтид хæдзар – фæндырарм.* – Пустой дом – в руках фандыр. *Фыдæлтыккон фæндыры цагъд, дам, афтæ уыди: «Гутты-гутты – гудала, дакки-дакки – гæлæбу».* – Игра древнего фандыр'а была, говорят, такой: «Гутты-гутты – гудала, дакки-дакки – бабочка». *Фæндыры цагъд кафтæй фидауы, кафт та – 'мдзæгъдæй.* – Игра на фандыре приличествует на танцах, а танцам – хлопанье в ладони. *Цард фæндыр у 'мæ йын йæ хъистæй цæгъдын зонын хъæуы.* – Жизнь – это фандыр, и на струнах его нужно уметь играть [4].

В отдельную лексико-семантическую группу выделяются названия частей музыкального инструмента ***хъисфæндыр***'а, состав которых был описан Ф.Ш. Алборовым [5, 126]: ***(хъæды) цъупп, къоппа, сæр*** *головка*; ***къæбæлтæ, ифтындзæнтæ, алхъивæнтæ*** *колки*; ***арæнбос, къæсæрфæрск*** *верхний порожек*; ***хъæд, хæцæн*** *гриф*; ***тæгтæ, тæнтæ, хъистæ*** *струны*; ***къус, къуыдыр, хуыйысæр*** *корпус, чаша*; ***уæлцъар, гуыбынцъар*** *верхняя дека*; ***хæрæг, растгæнæн фæрск*** *подставка*; ***тагуромæн, алхъивæн*** *подгриф*; ***тагуромæны къæбæл, æгънæг*** *пуговка подгрифа*; ***сæлуадзæнтæ, сæлуадзæн хуынчъытæ*** *резонаторные отверстия*; ***(йæ) улæфæн*** *отверстие на дне чаши*; ***æрдын*** *смычок*; ***æрдынæг*** *трость смычка*; ***æрдыны цъупп*** *верхушка смычка*; ***æрдынхъис*** *волос смычка*; ***æрдынхъисы æвдузæн*** *петля волос смычка*.

Словообразовательный анализ данной группы слов выявил, что в основном термины представляют собой существительные как в ед. ч., так и во мн. ч., именные объектные словосочетания и сложные слова.

Заметим, что одной из наиболее активных терминообразующих лексем в данной группе слов является ***æрдын*** *смычок*. Глаголы ***æлхъивын*** *давить, нажимать*; ***хæцын*** *держать*; ***раст кæнын*** *выравнивать*; ***уромын*** *останавливать, удерживать*; ***уадзын*** *выпускать, освобождать* входят в состав части терминов, обозначающих части музыкального инструмента ***хъисфæндыр*** в осетинском языке. Значение данных глаголов тесно связано с семантикой движения по отношению к звуку, воздуху.

Среди терминов, употребляемых для обозначения тех или иных частей инструмента, как выделяет Ф.Ш. Алборов, нередко «встречаются слова синонимического ряда – «***хæрæг***» (ослик) вместо существующего названия «***фæрск***» (ребро, брусок в значении *подставки*), «***гуыбынцъар***» (кожица живота) вместо «***уæлцъар***» (верхняя корка, т.е. верхняя дека), «***æфцæг***» (шея, перевал) вместо «***къæлæт***» (дуга у арфового инструмента) и т.д. Как видно из примеров, употребление этих слов вызвано не отсутствием в языке и народной практике соответствующего названия, а стремлением расширить семантику данного названия. Перенесение значения «перевал», «шея» на соответствующие части инструментов не должно удивлять, т.к. и ***дыууадæстæнон-фæндыр*** и ***хъисын-фæндыр***, являясь единственными инструментами, в сопровождении которых излагались (а порой, и слагались) знаменитые Нартовские сказания, сами по себе представляются также плодом эпического творчества, допускающего известную художественно-образную гиперболизацию [5, 126].

Термин ***хъырнæг фандыр*** имеет в составе отглагольное прилагательное ***хъырнæг*** от ***хъырнын*** *подпевать вторить.* В отличие от обыч-

ной осетинской скрипки имел не один, а два, гораздо больших по размеру, резонатора – две последовательно соединенные деревянные чаши, перетянутые козьей кожей с несколькими резонаторными отверстиями.

Одним из самых древних инструментов осетин является ***дыуадæстæнон фæндыр*** *двенадцатиструнная арфа*, традиционно сопровождавшая исполнение Нартовских сказаний. «Происхождение инструмента связано с мифологическим героем Сырдоном, известным предсказателем и мудрецом, шаманом и первым сказителем. <…> В исполняемых Сырдоном сказаниях заключено знание относительно важнейших явлений бытия, таких, как этническая самоидентификация, стремление сохранить и обессмертить не бренную оболочку, а душу народа. Иными словами, фандыр Сырдона – своеобычный код, генетическая матрица нартовского мира: «Нарты спустили фандыр (по кругу и сказали друг другу: «Даже если все до одного погибнем, пусть этот фандыр пребудет вовеки, а кто будет играть на нем и вспоминать нас, тот и будет нашим!» [6, 180].

С точки зрения конструкции, наиболее интересной представляется так называемая арфа Томаевых, датированная XVII в. и сохранившаяся на фотографиях из Национального музея РСО-Алания. Последним сказителем, обладавшим этим инструментом, был Гаха Сланов, который получил его в подарок после смерти сказителя Бибо Томаева. История инструмента окутана тайной. Известно, что инструмент попал к Томаевым в знак примирения после кровной мести.

Обычно инструменты изготавливали сами музыканты, поэтому каждый ориентировался не только на установленные традицией формы и конструктивные особенности, но учитывали и собственные исполнительские возможности. Например, инструмент Томаевых имел не 12, как было принято, а 14 (!) струн, что, вероятнее всего, косвенно может свидетельствовать о более высокой ступени исполнительского мастерства владельца. Кроме того, осетинская арфа Томаевых обильно украшена солярными символами, а головка грифа изображает конскую голову. Как отмечают исследователи, «одним из ключевых элементов древнейшей культуры осетин был солярный миф. Архетип солнца представлен в антропоморфических или зооморфических образах: Уастырджи, Сослан, Батраз, Сайнаг-алдар, Колесо Балсага, конь, олень, орел, ласточка» [7, 33]. В одном из эпических сказаний упоминается, что Уастырджи играл на гриве своего коня, подражая игре на арфе. «Другой яркий образ – это Батраз в кузне у Курдалагона. Его раскаляют мехами, раздувают жар, а он в это время играет на арфе, потому что это – апогей жизненного начала, жизненной силы» [8].

Как указывают исследователи, «в результате эволюции мифотворчества в одном образе могут сочетаться архетипы всех трёх миров (Батраз, Сослан, Сирдон)» [9]. Таким образом, создатель арфы Сырдон, на наш взгляд, может быть связан с тремя зонами вселенной.

Звукам ***дыуадæстæнон фæндыр*** приписывалась волшебная исцеляющая и возрождающая сила. Например, песня в честь Аларды, покровителя оспы, кори и глазных болезней, исполнялась в сопровождении этого музыкального инструмента. Имеются сведения о том, что в старину

принято было проведывать болеющего, беря с собой ***дыууадæстæнон фæндыр***. Считалось, что игра на нём поспособствует скорейшему его выздоровлению. Данный музыкальный инструмент осетин, согласно мифологическому сознанию, способен был воспроизводить звуки небесной гармонии небес и тем самым исцелять. Издревле люди также верили, что брать священный инструмент в руки можно лишь человеку, чистому душой и телом.

Дыууадæстæнон фæндыр осуществляла связь неба, земли и подземного мира. «Арфа – фандыр, подобно Золотой яблоне нартов, является мифологемой Мирового древа. <…> Архетипическая возвышенная суть Древа жизни заключается в его способности гармонизовать вертикальную структуру пространства, поскольку является универсальной концепцией мира и связующим каналом между тремя его составляющими: небом (ветви), землей (ствол) и подземным миром (корни)» [9, 174-175].

Самым распространённым и сохранившимся до наших дней осетинским традиционным инструментом является ***хъисын фæндыр*** «струнный инструмент» (произв. от ***хъис*** волос). Чудесное происхождение инструмента описано в эпических текстах и связано с образом героя Хамыца: «…струнами для которого стали волосы из золотой косы возлюбленной героя» [10, 69].

В традиционной культуре осетин этот инструмент был распространён повсеместно и выполнял как ритуальные, так и бытовые функции. ***Хъисын фæндыр*** находился практически в каждом доме. Даже если из самих хозяев никто не владел игрой на инструменте, их держали на случай, если кто-либо из гостей захочет помузицировать. Наигрыши на ***хъисын фæндыр*** звучали у гроба покойного во время обряда ***æхсæвбадæн*** *ночного сидения около покойника* или у постели больного, сопровождая, как и ***дыуаддæстæнон фæндыр***, исполнение религиозных песен. ***Хъисын фæндыр*** применяли во время поисков тел погибших или выживших под снежными обвалами. Считалось, что музыкальный инструмент мог предсказывать погоду – при грядущей перемене таковой звук ***хъисын фæндыр***'а становился тусклым и безжизненным. Наконец, игра на этом инструменте сопровождала традиционные танцевальные гуляния [11, 67].

По традиционным верованиям осетин, звучание музыкальных инструментов привлекало в дом ***фарн*** *небесную благодать*, поэтому головку струнных инструментов изготавливали в форме барана с рогами или просто бараньих рогов – визуального символа ***фарн***'а.

Как отмечал Ф.Ш. Алборов, «простое устройство, сохранившиеся до нашего времени архаические формы инструмента, а также своеобразие его использования его в художественном быту и приписание ему каких-то сверхъестественных свойств говорят о том, что на осетинской почве ***хъисын фандыр*** существует с древнейших времён» [5, 96].

В названии ***хъырнæг фæндыр*** содержится отсылка к функции музыкального инструмента (от глаг. ***хъырнын*** *подпевать*), но в органологическом отношении – это одна из разновидностей ***хъисын фæндыр***'а. Инструмент представляет собой соединение двух чаш, скреплённых общей

ручкой – грифом. Он использовался, в основном, в ансамблях с ***хъисын фæндыр*** для усиления басовой основы, что получило отражение в его названии.

Да́ла фæндыр (*фандыр дала*) – двух или трёхструнный инструмент, имеющий продолговатый корпус и сравнительно короткую шейку, заканчивающуюся крючкообразной головкой. В прошлом он использовался преимущественно для сопровождения танцев и пения. На нем могли исполнять сольные танцевальные и песенные мелодии, а также аккомпанировать звучанию лирических, бытовых и плясовых песен.

Развитие и изменение социально-бытовых условий, появление новых контактов с другими народами влияют и на изменения в лексическом составе осетинского языка. Происходит как архаизация слов, так и возникают неологизмы, старые слова приобретают новые значения. Так, слово ***фæндыр*** претерпело следующие изменения.

В первые десятилетия XX в. через военизированную среду казачьих поселений в осетинскую культуру проникла русская балалайка, усовершенствованная В. В. Андреевым, которая постепенно вытеснила старинный традиционный осетинский инструмент аналогичной конструкции – ***дала фæндыр***. Постепенно словом ***фæндыр*** стали обозначать *гармонь, баян* и пр., данное значение укрепилось и устоялось в современном осетинском языке.

Итак, в осетинском языке выделяются несколько названий музыкальных инструментов, в состав которых входит лексема ***фæндыр***: ***хъырнæг фæндыр***, букв. подпевающий (вторящий) фандыр; ***дала фæндыр***, букв. фандыр дала; ***хъандзал фæндыр*** клавишный музыкальный инструмент, разновидность гармоники; ***хъисын фандыр*** струнный музыкальный инструмент, по типу скрипки.

Процесс изготовления музыкальных инструментов в традиционной культуре осетин имел значение сакрального акта. Как отмечают исследователи, прежде чем срубить дерево для музыкального инструмента, принято было помолиться… «Если человек по телу, по своей природе грязный человек, то есть он, скажем, вор, или абрек, или руки запачканы кровью или убийством, он никогда не возьмется за изготовление инструмента» [12].

Согласно традиционному укладу осетин, считалось недопустимым срубать дерево в новолуние и до последней четверти лунной фазы. Народные мастера утверждали, что срубленное в это время дерево быстро сгниёт. Имело значение и то обстоятельство – в каком месте срублено дерево. По мнению народных музыкантов, инструменты, сделанные из деревьев, растущих на южных, солнечных склонах, обладают наилучшими акустическими свойствами, звучат ярче и сильнее. Кроме того, музыкальные орудия изготавливались только из средней части ствола. «Народная культура чувствительна к материалу… Место и роль инструмента в культуре, помимо функции и характера звукоизвлечения, определяется его происхождением: из чего, как, когда и при каких условиях сделано <…> Тем самым он вписывается в космогонические циклы. Это не проявление своеволия, но правильное понимание замысла творца, соответствуя

которому единственно возможно изготовить правильный инструмент, который впоследствии будет соответствовать тому предназначению, которое в него заложено» [8].

Музыкальные инструменты служили и так называемыми «проводниками» в обрядовых молениях, в том числе – на священных местах. Звуки, издаваемые посредством игры на них, позволяли людям общаться с силами верхнего, божественного мира. Лексика, связанная с музыкальными инструментами осетин, относится к этнографической, а она «представляет собой богатый и структурно организованный слой, являющийся неотъемлемой частью осетинской общеупотребительной лексики, что даёт возможность квалифицировать его и как терминологический, и как профессиональный» [13, 63].

Игре на музыкальных инструментах, согласно осетинской традиции, придавалось большое значение, поэтому сакрализовалось место, где на них играли. Одним из таких локусов было традиционное осетинское жилище – ***хæдзар***, который «был тем местом, где рождался и рос человек, где проходили все важнейшие события и обряды жизненного цикла – первое укладывание ребёнка в люльку, напутственные молитвы отправляющихся в дорогу членов семьи, свадебные церемонии с трёхкратным обхождением вокруг очага, обычаи и обряды похоронно-поминальной культуры и др. Как символ единства и неразрывности семейных уз, *хæдзар* в родительском доме оставался местом совершения религиозных и семейных обрядов, ритуальных жертвоприношений и вознесения молитв даже после семейных разделов. В *хæдзар*'е осетины проводили свой досуг. Зимой они согревались у очага, пели песни, играли на музыкальных инструментах, рассказывали легенды, сказания, сказки» [14, 67].

Таким образом, сделаны *выводы*:

– *выявили*, что названия осетинских музыкальных инструментов, выделенные нами в отдельную группу, в соединении с информацией о них, почерпнутой в мифологии, верованиях и ритуальной практике осетин, позволяют раскрыть важный пласт древнейших представлений народа и их сакральные истоки;

– *установили*, что названия музыкальных инструментов, обусловленные «мифом о происхождении» в Нартовском эпосе, различаются и на лексическом уровне; например, термины, обозначающие музыкальные орудия, изготовленные нартами, заключают в себе лексему ***фæндыр***, в то время, как инструменты, подаренные небожителями, её не имеют;

– *раскрыли* характеристики музыкальных инструментов в осетинской традиции, которые имели свойство ритуальных предметов и применялись в календарных и семейных обрядах, причём функции музыкальных инструментов и усматриваемые в них свойства определялись сакральным статусом музыки в культуре осетин;

– *определили*, что терминология музыкальных инструментов является специальной, относится одновременно и к материальной и нематериальной культуре народа, связана также с ремесленной лексикой осетинского языка, поскольку примыкает к деревообрабатывающему ремеслу осетин;

– *установили*, что терминология музыкальных инструментов осетин

разграничивается по структурным характеристикам, делится на простые и составные сложные слова, словосочетания;

– *обнаружили*, что данная лексика относится к безэквивалентной, поскольку для её семантического определения отсутствуют равнозначные значения в других языках.

---

1. *Миллер Вс. Ф.* Осетино-русско-немецкий словарь. Л., 1934. Т. 3. 11771729 с.

2. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1958. Т. I. 656 с.

3. *Туаллагов А. А.* Меч и фандыр. Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011. 271 с.

4. *Гутиев К. Ц.* Осетинские пословицы и поговорки (на осет. яз.). Орджоникидзе, 1976. 352 с.

5. *Алборов Ф. Ш.* Музыкальная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2004. 192 с.

6. *Мамиева И. В.* Сказитель в быту и художественном сознании осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум: Наар, 2014. С. 181-191.

7. *Таказов Ф. М.* Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ РАН и РСО-А, 2014. 210 с.

8. *Дзлиева Д. М.* Личный архив ЭВФ 021-001. Зап. от Салбиева Т. К.

9. *Таказов Ф. М.* Архетипы модели мира в мифологии осетин // Фундаментальные исследования. 2012. № 11. Режим доступа: URL:http://rae.ru/fs/?section=content&op=show_article&article_id=10000048 (дата обращения: 02.06. 2016).

10. *Кусаева З. К.* Нартовские архетипы в традиционном исполнительском искусстве осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум: Наар, 2014. С. 169-179.

11. *Гарданти М. К.* Произведения / Сост. Э. Б. Скодтаев. Владикавказ: Ир, 2007. 415 с.

12. *Дзлиева Д. М.* Личный архив ЭВФ 021-002. Зап. от Кантемирова Э. С.

13. *Бесолова Е. Б.* Отражение системы мировоззренческих знаний осетин в языке и его когнитивной структуре // Известия СОИГСИ. 2014. № 14 (53). С. 63-72.

14. *Канукова З. В., Кулумбеков Р. П.* Осетинский хæдзар как модель воспроизводства и функционирования традиции в современном обществе // Известия СОИГСИ. 2015. № 16 (55). С. 65-72.

М.А. Бирабасова

СИНТАКСИЧЕСКИЕ СЛОЖНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В НОГАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Для письменной речи современного ногайского языка кроме сложноподчиненных предложений с двумя (главной и придаточной) частями, характерны и сложноподчиненные предложения с несколькими придаточными, а также сложноподчиненные предложения смешанной (сочинительной и подчинительной) структуры. Мы полагаем, что подобные сложноподчиненные предложения требуют специального исследования, здесь мы сделали попытку выявить лишь основные их структурные типы.

Ключевые слова: *сложноподчиненные предложения, придаточные, сложные структуры*

In written form of the modern Nogai language in addition to complex sentences with two (main and subordinate) parts, complex sentences with multiple clauses, as well as complex sentences with mixed (coordinative and subordinative) structure are being used. We believe, that such syntactical complexes require special study, in the present article we have attempted to identify their basic structural types.

Key words: *complex sentence, subordinate clauses, complex structures*

Итак, опираясь на материал ногайского языка, было выявлено, что существуют и употребляются более сложные по своей структуре предложения, состоящие из нескольких частей (сложноподчиненное предложение с несколькими придаточными). В языкознании «такие предложения называют многочленными» [1,235].

Многочленные сложноподчиненные предложения, по сравнению с двучленными, не представляют принципиально отличных конструкций. Связь между частями сложных конструкций осуществляется с помощью тех же подчинительных средств, что и двучленных. И они имеют те же значения.

На основании того, к чему относятся придаточные части и как они соотносятся друг с другом, в ногайском языке выделяются три типа многочленных сложноподчиненных предложений:

I тип. К одному главному предложению в целом или к одному из его членов относятся два или более зависимых предложений с последовательным подчинением.

Например: *Мен уьйкен болсам, мектепте аьруьв окысам, космонавт болаякпан (Б. М.) «Когда я вырасту, если в школе хорошо буду учиться, буду космонавтом». Тек биз тувыл, бизим уьйдинъ яныннан кеткен аьдемлердинъ де, калай таза уьйлерининъ алды деп, эне котанларын калай аьруьв этти деп, айтканларын эситемиз (А. Культ.) «Но не только мы, даже проходящие мимо люди говорят о том, как чисто у них перед домом,*

как хорошо оборудовали сарайное помещение».

II тип. Подобные предложения в лингвистике принято называть «сложноподчиненными с однородным соподчинением придаточных предложений». [2]

В отличие от предложений первого типа, здесь придаточные части по значению разные и не могут быть связаны между собой сочинительной связью, например*: Заькиримде ун аз болса да, мен амалын тапсам, сизге буьгуьн ун аькелермен (Н.гр.) «Хотя в закромах мало муки, если я найду возможность, сегодня вам привезу».Озгарувшы, кайсы якка туьз бармага керегин оьзи анълады, атларды сувгармага керек деп, билдирди (Ф. А.) «Проводник, разобравшись, куда надо им ехать, дал знать, что нужно напоить лошадей».*

III тип. Данный тип многочленных сложноподчиненных предложений представляют структуры, в которых главная часть является таковой только для одной из придаточных. Вторая, в свою очередь, является главной для следующей придаточной части и т.д.

Например: *Мен билемен: экзаменнен осал белги алсам, институтка туьсеек тувылман (Б. М.) «Я знаю: если на экзамене получу плохую оценку, в институт я не поступлю». Не зат экенин билмеге суьйсенъ, энъ алды ман эмбрион деген не затты деп, билмеге керексинъ (Н.гр.) «Если хочешь узнать это, ты должна знать, что означает слово эмбрион». Оьзбек аьруьв деп аталатаганлардан тувыл эди, кене болса да, ол Аьйседи корлай болар деп, билемен (Ф. А.) «Оьзбек не является хорошим человеком, и все-таки, чувствую, он, наверное, обижает Аьйсе».*

В ногайском языке, как и в других тюркских языках, встречаются сложные предложения комбинированных типов: 1) с союзной сочинительной и подчинительной связью; 2) с бессоюзной и союзной подчинительной связью.

А также встречаются сложные конструкции, включающие в себя различные комбинации этих типов предложений. В таких конструкциях отношения между отдельными частями в большинстве случаев почти совпадают с описанными выше типами сложноподчиненных предложений. Но для правильного понимания смысла данных многочленных комбинированных сложных предложений «немаловажно уметь устанавливать соотношения между входящими в их состав частями» [3, 196].

Сложноподчиненные предложения смешанной структуры в ногайском языке могут иметь самую разнообразную структуру:

а) каждая из сочиненных частей или одна из них имеет при себе одну или несколько придаточных частей. Например: *Эгер ондай сорав Азреттинъ алдына булай тутасына алыныр салынса, эгер ондай куьрес коьтеринки соьзлер айтылув ман кутылаяк болса, Азрет, бир ойланмаганлай, Разиятка якласар эди, болган уьшин ол бу саьатте алдына тувра салынган соравга расты (Ф. А.) «Если перед Азретом этот вопрос ставился бы прямиком, если эта борьба закончилась бы только словами на повышенных тонах, Азрет, не раздумывал бы и помог Разият, но сейчас перед ним стоял конкретный вопрос».*

б) два или более предложений объединяются сочинительной связью и

имеют одно (или более) общее для всех зависимое предложение.

Например: *Карабатир соьйлеп басласа, койы кара каслары коьтерилетаган эди эм манълайы кишкей тыртыклардан толатаган эди (г.Н.дав.) «Когда Карабатир начинал говорить, густые черные брови у него высоко поднимались и лоб покрывался тонкими морщинками»; Хамид кулак салып тынълады эм мунынъ кевдесине буз куйылгандай болды: боьрилер улый эдилер (Ф. А.) «Хамид внимательно прислушался, и он застыл, будто на него опрокинули ледяную воду: выли волки».*

в) два или более предложений, каждое из которых имеет свое зависимое предложение, объединяются сочинительной связью.

Например: *Сосы соьзлерди эситкен Разият уьйкен сейирге калар деп, ойланган эди Цаца, болган уьшин Разияттынъ шырайы зере кадер де туьрленмеди, неге десе ол сол соьзлерди эситпеге аьзир эди (Ф. А.) «Услышав эти слова, Разият очень удивится, подумала Цаца, однако Разият не подала виду, потому что она была готова к этому»;.Аьдемнинъ яшавында бирерде мундай зат болады: сен, бир аьдемге байланып, ога сол кадер уьйренип каласынъ, эгер ол аьдемнен айырылсанъ, дуныяда яшавдынъ сага мынеси де йок болаяктай болып коьринеди (Н. гр.) «В жизни человека иногда такие вещи бывают: ты, с кем-то общаясь, к нему сильно привязываешься, а если с этим человеком расстаешься, то тогда как – будто теряешь смысл жизни».*

г) бессоюзные предложения, части которых (или одна часть) представляют собой сложноподчиненные предложения.

Например: О*га ол соьзлерди мен айтсам, бетсизлик этеекпен: ол мени суьймейди, ама, туврашыл эм танъ кыздай болып, разы болаяк, эгер мен оны аламан десем (Н.гр.). «Если я скажу ей эти слова, будет несправедливо: она не любит меня, но, как честная и порядочная девушка, согласится, если я сделаю ей предложение руки и сердца».*

Итак, на основании рассмотренных и разобранных материалов, мы можем сказать, что в современном ногайском языке существуют и употребляются различные варианты сложных предложений смешанной структуры.

---

1. *Бабайцева В. В., Максимов Л. Ю.* Синтаксис. Ч.3. Москва,1981.

2. *Закиев М. З.* Татарская грамматика. Т.3. Синтаксис. Казань, 1995 г.

3. *Демесина Н. Х.* Сопоставительная грамматика русского и казахского языков. Синтаксис. Алма-Ата, 1966.

З. М. Габуниа, Е. Б. Бесолова

О ЯЗЫКОВОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЕРБАЛЬНОЙ АГРЕССИИ В СМИ

Современные печатные средства массовых информаций (далее – СМИ) – неотъемлемый компонент бытия человека, один из наиболее значимых способов его приобщения к событиям окружающего мира. Знание, понимание и правильная интерпретация сущностных свойств событий и явлений в мире развивают у человека опыт и способность ориентироваться в этом мире. Статья посвящена речевой агрессии, проявляющейся в языке печатных СМИ в различных формах. Жизнь показала, что печатные СМИ не всегда отслеживают уровень опасности передаваемой ими информации, при освещении терактов зачастую не осознают реальное положение дел, провоцируют общественное мнение к саботированию политики государства по снижению уровня угроз от терроризма, привносят в информационное поле дезинформацию, чем наносят социальные и психологические травмы. Журналисты, формируя общественное мнение на современном этапе, порою забывают о том, что в рамках противодействия экстремизму и терроризму принципы социальной ответственности и этической регуляции СМИ приобретают особую значимость в информационном антитерроризме.

Ключевые слова: *вербальная агрессия, лексика, печатные СМИ, форма проявления, ретранслятор, регуляция.*

Modern printed mass media (hereinafter – the media) is an integral component of human existence and one of the most important ways of person's exposure to the events of the world. Knowledge, understanding and correct interpretation of the essential properties of events and phenomena of the world develop person's experience and ability to navigate himself in this world. The article is devoted to verbal aggressiveness, manifested in the language of the media in various forms. Life has shown that the media does not always monitor the level of danger of the information transmitted by them; covering terrorist acts they are often not aware of the real state of affairs; provoke public opinion to sabotage state policies to reduce threats from terrorism, introduce disinformation into the information field, which cause social and psychological traumas. When forming public opinion at the current stage, journalists sometimes forget that, in the context of countering extremism and terrorism, the principles of social responsibility and ethical regulation of the media acquire special significance in informational anti-terrorism.

Keywords*: verbal aggressiveness, vocabulary, printed mass media, form of manifestation, transmitter, regulation.*

Международные экстремизм и терроризм, как известно, сегодня выставляют требования государству, обществу, стремятся запугать и посе-

ять атмосферу тревоги и неуверенности в общественном мнении. Зачастую в этом невольными помощниками им часто становятся современные печатные СМИ, которые с целью повышения популярности превращаются в ретрансляторов террористических идей. Они не представляют себе как возможных последствий публикаций, так и патогенного воздействия на массы. В погоне за сенсацией СМИ не отслеживают уровень опасности передаваемой ими информации, при освещении терактов не всегда осознают реальное положение дел, провоцируют общественное мнение к саботированию политики государства по снижению уровня угроз от терроризма, привносят в информационное поле дезинформацию, чем наносят социальные и психологические травмы. Журналисты, формируя общественное мнение на современном этапе, порою забывают о том, что в рамках противодействия экстремизму и терроризму особую значимость приобретает в информационном антитерроризме принцип социальной ответственности и этической регуляции СМИ.

Глобальные изменения, происходившие и происходящие поныне, способствовали возникновению межэтнических и межконфессиональных конфликтов, большая часть из которых осознанно «подогревалась» самими журналистами, выступления которых никак не сочетались ни с моралью, ни с нормами этики. С.В. Архипов пишет, что «основная задача журналистов – сообщать людям правду. Эта, казалось бы, простая истина иногда забывается. За многие годы работы с информацией журналисты привыкают к встречающимся искажениям, недоговоркам, обману и фальсификациям. И то, что раньше было нетерпимо, с течением времени воспринимается как повседневная рутина и не вызывает отторжения. Иногда сознательно, чаще неосознанно, журналисты сами становятся источником недостоверной информации, которая вводит аудиторию в заблуждение» [1, 131].

Статья посвящена вербальной агрессии, которая определяется учёными как жестокое, подчеркнутое средствами языка выражение негативного эмоционально-оценочного отношения к кому-либо или чему-либо, нарушающее представление об этической и эстетической норме, а также перенасыщение текста вербализованной негативной информацией, вызывающей у адресата тягостное впечатление. Речевая агрессия в языке СМИ имеет различные формы проявления: наклеивание ярлыков, обыгрывание имени объекта агрессии, нагнетание негативных ассоциаций, акцентирование неприятных или обидных для объекта деталей, прямое оскорбление, дисфемизация речи и т.д. [2, 24-29].

Актуальность выбора темы обусловлена антропоцентрической направленностью современной лингвистики, а также тем, что в эпоху глобализации вербальная агрессия становится постоянным явлением современного общества, что сделало её инструментом языкового познания.

Г.А. Магомедов вполне аргументировано заявляет о том, что «в последние годы всё чаще и чаще одними из активных распространителей языка вражды становятся сами журналисты, выступления которых не сочетаются с моралью и нормами этики. <… > журналисты как главные информаторы, создатели и выразители общественного мнения <…> обостряют ситуацию» [3, 547], и подтверждает конкретными примерами из

дагестанских республиканских изданий. На основе приведённого материала автор подводит к выводу о том, что «человек начинает думать и действовать на основе этих субъективно-личностных выпадов или, наоборот, может противиться им.…такой контент отрицательно воздействует на формирование гражданского общества» [3, 547].

Содержание, структура и способы языковой репрезентации вербальной агрессии в дискурсе печатных средств массовой информации являются основным источником формирования знаний о речевом терроризме. Заметим, что лексика как система номинативных единиц, как система средств, обусловленных предметами и явлениями материального мира, историей общества, является той специфичной формой, в которой закрепляется и передаётся общественно-познавательный опыт от поколения к поколению, в ней перекрещиваются и сосуществуют различные лексико-грамматические классы, семантические и функциональные разряды слов. Одним словом, те языковые элементы, которые участвуют в создании языковой картины мира.

Исследователями отмечалось также, что речевой терроризм – первый шаг на пути к терроризму физическому, хотя, на наш взгляд, порою физическое насилие менее оскорбительно, чем вербальное. Иллюстрацией к данной мысли могут служить примеры различных форм речевой агрессии из печатных северокавказских СМИ.

Угроза, проклятие, создание отрицательного образа; слова, снижающие образ политического оппонента; нагнетание деталей; дискредитирующее утверждение об объекте составляют тактику прямой активной агрессии. Примеры.

Оскорбление. «…сколько волка ни корми, он всё в лес смотрит, потому, мол, кавказские республики развивать не надо. Пускай Кавказ уходит, и пусть эти дикари, которые никогда не умели ладить между собой, друг друга перережут. А когда они будут в состоянии изнеможения – сами на коленях приползут» (СК, №35, 2009). «…да кому из вменяемых людей захочется жить рядом с шизофрениками, вроде тех уродов, что устроили случку в зоологическом музее?» (СК, №49, 2008).

Угроза. «Если федеральное правительство, зажатое в тисках экономического кризиса, прекратит щедрое финансирование коррумпированных северокавказских элит, у Чечни, Ингушетии и у других республик этого региона может возникнуть соблазн пойти по пути Абхазии и Южной Осетии», – уверен Немцов» (СК, № 35, 2009).

«Дом-2» достанет <…> на улице – ножом шпаны, обкуренным и обколотым ребёнком, вернувшимся из компании сверстников, вором, ворвавшимся в квартиру» (СК, №49, 2008).

Обвинение. «Нас целенаправленно стравливают и создают конфликтную ситуацию, чтобы решить некоторые экономические и клановые проблемы» (ГЮ, №15, 2009).

Создание отрицательного образа. «Ельцин пьяный мычит» (СК, №46-47, 2008). «К человеку подходит парочка старушек, «божьих одуванчиков», и с ходу вываливает на него свою теорию о том, кто должен спасти нашу грешную землю» (СК, №42-43, 2009).

Активный непрямой вербальный терроризм включает в себя такие тактики, как *насмешка, колкость, упрёк, возмущение.* Примеры.

Упрёк. «Что, пока взрыв не прогремит, охранник не перекрестится?» (СК, №13-14, 2010).

Ирония. «..молодой человек прибыл из далекой африканской страны Зимбабве…» (СК, № 33, 2009). «Нет бы, завоевать сердце девушки, читая Шиллера или Есенина, если сам не обладаешь талантами писать стихи, так им надо обязательно выпустить юшку у оппонента, чтобы он знал о наличии соперника со страстными чувствами» (КБП, № 205, 2008).

Дискредитирующее утверждение об объекте. «Американским ценностям» сегодня – грош цена» (СК, №8, 2010). «Красивейший в мире край – Кавказ – превращен ныне в зону лжи, экстремизма, клановости, кичливости, коррупции и криминала, дотационности, безответственности, безотчетности и бесконечного хаоса» (СК, №7, 2010).

Оскорбление. А. Вежбицкая определяет формулу оскорбления как «ты – х». Местоимение «ты» при этом может опускаться, а «х» обозначает собственно оскорбление. Коммуникативным давлением на личность через влияние на её ценностный мир достигается доминирующее положение. Обидная характеристика адресата: «Едва удерживаешь себя от соблазна плюнуть в рожу судье…» (СР, 2012).

Враждебное замечание (критика или дискредитирующее утверждение об объекте). Один из способов выражения негативного отношения к людям – «придирка»: говорящий придирается к отдельным моментам речи адресата: неудачным формулировкам, речевым ошибкам, не очень доказательным примерам и т.п. Враждебное замечание может проявляться и в форме злопожелания или проклятия с перформативным глаголом «проклинать», а также косвенно – через сравнение и намёк. В сравнении агрессия выявляется через сопоставление адресата или чего-то относящегося к нему с обидным для него объектом, предметом, свойством (напр., сравнение с животными: свиньёй, петухом, шакалом, коровой). Намёк же достаточно прозрачен.

Угроза. «Если надо будет, мы пойдем на крайние меры» (ГЮ, №47, 2009). С разнообразными способами эксплицитного и имплицитного выражения интенции угрозы, ориентированными на я-позицию адресанта или ты-позицию адресата, можно ознакомиться подробнее в учебном пособии А.Ю. Масловой [4, 82]. Заметим лишь, что как разновидность вербальной агрессии угроза противоречит установкам коммуникативного поведения, имеет сложную двойственную природу и содержит в своей семантике как побуждение к совершению действия в интересах говорящего, так и обещание негативных последствий в случае неповиновения [4, 80].

В северокавказской прессе часты неправомерные сближения фактов, явлений, а также высказывания и целые фрагменты текста, оформленные разноуровневыми языковыми средствами.

К примеру, уравнивание части и целого: «Не противопоставляйте Россию и Кавказ» (СК, №35, 2009); отождествление: «…какие-то каспаровы, какие-то политковские, латынины, венедиктовы, собчачки, швыдкие – не

счесть им числа» (СК, №49, 2008); «Хоть при каменном топоре, хоть при мобильниках в любой стране одно и то же – больные, голодные, бездомные, безработные, уголовники, авантюристы, националисты, фанатики, террористы…» (СК, №25, 2009); сравнение: «Возле моего гаража каждый вечер собирается стайка молодых людей. Именно стайка, потому что и сидят они как-то по-птичьи – на корточках, и гомон от них такой, что сороки в брачный период по сравнению с ними – просто соловьи» (КБП, №176, 2008);

ассоциирование: «Такого с 1944 года не было» (ГЮ, №29, 2009).

В журналистских материалах находим специальные фразеологизированные обороты в начале высказывания или текста («Известно, что…», «Считается, что…», «Как известно…», «Есть мнение, что…» и т.п.); неопределенно-личные и безличные конструкции («Полагают, что…», «Считают, что…», «Нет альтернатив», «Иного не дано», «и всё», «и точка» и т.п.). Они дают возможность представить какое-либо суждение, мнение или оценку как единственно возможное или же разделяемое многими. К примеру, «Очевидно, что власть уже не контролирует ничего» (СК, №46-47, 2008); «В упор их не видит, и точка» (СК, №8, 2010); «Так что незачем заниматься словоблудием, надо просто запретить показывать по ТВ задницы, половые органы, если это не скульптура или живопись, запретить чрезмерно жестокие сцены – например, разлетающиеся мозги, трупы крупным планом, запретить ненормативную лексику – все эти правила давно и хорошо, на самом деле, известны. Запретить – и всё» (СК, №49, 2008).

Встречаются также утверждения какой-либо идеи, оценки без конкретизации, без разъяснения понятийного содержания многозначных слов, составляющих семантический центр высказывания: «В океане телевизионной информации 49-й канал – «чёрная дыра», поглощающая бюджетные средства налогоплательщиков» (СК, № 20, 2009).

Часты примеры с эмоционально окрашенной лексикой, цель их – усилить семантику угрозы: «Если ты патриот, значит – свинья и маргинал, сиди в подвале и не рыпайся, а лучше умри, защищая Верховный Совет» (СК, № 46-47, 2008); риторическое восклицание или вопрос: «Россия капитулирует перед Америкой!» (СК, № 46-47, 2008); игра слов: «Агитационные материалы случайным прохожим пытаются всучить ненаглядные красавицы. Такая вот «ненаглядная агитация» (СК, №8, 2010); «Лучше про доярок-героинь, чем про бандитов и героин» (СК, №49, 2008); гиперболизация: «Такого изощренного мата нет даже в словаре «За пределами русского языка». Да что там русского – ругательства интернациональны и колеблются от иврита до английского» (КБП, №176, 2008).

Иногда употребляются средства, отрицательное воздействие которых достигается через содержание высказывания; к примеру, обобщённая характеристика действия адресата или ситуации как повторяющейся, типичной: «Мы сами плюем в колодец, из которого пьем» (КБП, №14, 2010); сознательное усиление негативной оценки: «СМИ завывают по поводу каждого громкого эпизода в Чечне, общая истерика, правозащитники бьются в экстазе, власть подавлена и в растерянности. Это деморализует

общество, на экранах постоянно мелькают трупы, гробы, матери плачут» (СК, №46-47, 2008); наличием инвективной лексики – оценочных существительных «свинья», «задницы», «рожа», «уроды», «шизофреники» и др.; утверждений о несамостоятельности поступков или суждений адресата: «Закрой свой рот! Нашлась тут грамотная!» (СК, № 33, 2009), низменных мотивах действия собеседника: «…их рожи надо скачать и выложить о них информацию, кто где живёт», «вы хотели войны – вы её получите…» (КП, 14 дек., 2010) и др.

Используются также языковые приёмы, эмоциональное воздействие которых обусловлено особенностями речевого поведения говорящего; например, различные формы отказа от продолжения разговора: «Мы предателям не даем слова. Проси у оппозиции слова» (ГЮ, №49, 2009); осознанное нарушение норм речевого этикета: «Тебя не для этого приглашали. – «Я могу уйти». – «Можешь идти, давай», – согласился Назранов» (ГЮ, №49, 2009); обозначение собеседника местоимением не 2-го, а 3-го лица, когда «партнер по диалогу как бы демонстративно игнорируется, к нему относятся так, будто его нет»: «ловцы человеческих душ» (о вахабитах) (СК, №5, 2009).

Среди явных средств языковой агрессии в газетном материале обнаружены прошедшие или проходящие фразеологизацию различные структурно-семантические модели оборотов речи: устойчивые сочетания падежных форм существительного с предлогом: до уровня скотины, схлопотать по шее, на кулачках, без базаров; перифразы: акула пера, рука Москвы; устойчивые сравнения: ты ходячий зихер; словообразовательные неологизмы типа «божий одуванчик»: К человеку подходит парочка старушек «божьих одуванчиков» и с ходу вываливает на него свою теорию о том, кто должен спасти нашу грешную землю» (СК, № 42-43, 2009).

Но вербальная агрессия не всегда должна восприниматься как следствие отношения журналиста к предмету высказывания: она может быть и неосознанной досадной ошибкой, допущенной им по незнанию или невнимательности [5;6]. Г. Кожевникова определяет следующие виды журналистской невнимательности: журналистская небрежность; некорректный заголовок или анонс; статистические «соблазны»; смешение социальной проблематики и этнической риторики; отрицание гражданства по этническому признаку [7, 95-105].

Итак, в статье выявлено, что вербальная агрессия представляет собой некорректные высказывания в адрес этнических и конфессиональных групп или их представителей; что лексико-семантические, фразеологические и функциональные особенности языка составляют её смысловое содержание; что в печатных СМИ в основном используются эксплицитные способы выражения вербальной агрессии.

---

1. *Архипов С. В.* Свобода печати и социальная ответственность журналистики. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2010. 232 с.

2. *Петрова Н. Е., Рацибурская Л. В.* Язык современных СМИ: средства речевой агрессии: учеб. пособие. М., 2011. С. 24-29.

3. Магомедов Г. А. Эксплицитные способы выражения языка вражды в дагестанских печатных СМИ // Кавказский мир: проблемы образования, языка, литературы, истории и религии (Грозный, 2018). Международная научно-практическая конференция «Кавказский мир: проблемы образования, языка, литературы, истории и религии», посвященная 80-летию Чеченского государственного университета, 25-26 сентября 2018 г., г. Грозный. – Махачкала: АЛЕФ, 2018. С. 547-552.

4. *Маслова А. Ю.* Введение в прагмалингвистику: учебное пособие. 4-е изд., стер. М.: Флинта, 2014. 149 с.

5. *Бирагова Б. М.* Этнополитические риски модернизационных процессов на Северном Кавказе: информационный фактор// Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2017. Т. 18. С. 293-302.

6. *Бирагова Б. М.* Речевая агрессия в СМИ – орудие манипулирования массовым сознанием. Владикавказ, 2007.

7. *Кожевникова Г. В.* Язык вражды: типология ошибок журналиста / Прикладная конфликтология для журналистов. М., 2006. С. 95-105.

Э. Т. Гутиева

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Фразеологические единицы осетинского языка с самых первых этапов становления осетиноведения являлись предметом научного интереса исследователей, объектом собирательства, исследования и классификации, осмысления в рамках осетинской лингвокультуры. Практика составления двуязычных словарей с особой остротой ставит вопрос о трансляции этого важного фонда устного народного творчества в другие этнокультурные пространства, в частности, в русскоязычное. В отношении каждой отдельной фразеологемы встаёт проблемы выбора переводческой стратегии и вариантов перевода. Для адекватной передачи осетинских фразеологем учитывается характер переводимых единиц, рассматриваются возможности их эквивалентного и частично эквивалентного перевода. Для достижения адекватности перевода безэквивалентных фразеологических единиц с осетинского языка на русский язык используются калькирование, лексический, дескриптивный и комбинированный способы перевода, рифмованность переводной единицы способствует приданию ей идиоматического характера.

***Ключевые слова**: двуязычный словарь, лексикография, фразеология, переводческие трансформации*

From the very first stages of the Ossetian language studies phraseological units of the Ossetian language have been the subject of scientific interest of

researchers, the object of gathering, research, classification, and interpretation within the framework of the Ossetian linguistic culture. The practice of compiling bilingual dictionaries with particular urgency raises the question of translating this important part of the oral folk art into other ethnocultural spaces, in particular, into the Russian-speaking one. With respect to each individual phraseologeme, there is the problem of choosing translation strategy and preferring the best variant. For an adequate transmission of specifically Ossetian phraseological units, the nature of the translated units is taken into account, the possibilities of equivalent and partially equivalent translation are considered. In order to achieve the adequacy of the translation of ethnically specific phraseological units from the Ossetian language into Russian calqueing, lexical, descriptive and combined methods of translation are used, rhyming applied in translation helps to contribute to idiomatic character of the tranlsated unit.

***Keywords**: bilingual dictionary, lexicography, phraseology, translation transformations*

Закономерно, что интерес к такой высокоинформативной области языка как фразеология обнаруживается уже в ранних работах по осетиноведению, а также в практике лексикографического описания осетинского языка.

В «Осетинской грамматике» А. М. Шёгрена впервые были приведены некоторые устойчивые словосочетания [1]. В 1868 г. в книге «Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым» А. А. Шифнер привёл список из 123 осетинских пословиц «в изобретённой Шегреном для осетин азбуке» [2]. В «Осетино-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера-Фреймана [3] в целом ряде словарных статей в качестве иллюстративного материала приводяттся фразеологические единицы. Данный принцип впоследствии был применён В. И. Абаевым в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» [4].

При составлении четырёхтомного «Осетинско-русского словаря», ставящего своей целью «наиболее полно отразить лексический состав осетинского словаря, включая как общеизвестные, так и архаические лексемы, диалектизмы, историзмы, этнографические термины, неологизмы и заимствования, отмеченные в системе языка», также для иллюстрации фразеологического потенциала заглавного слова в соответствующую словарную статью по возможности включаются фразеологические единицы [5]. Они извлечены методом сплошной выборки из максимально полного корпуса произведений осетинской литературы, публицистики, художественных работ, периодических изданий на осетинском языке. Ценными источниками являются труд К. Ц. Гутиева, сборник «Ирон æмбисæндтæ» (6), являющийся глоссарием осетинских идиом, организованных по тематическому принципу, сборник Г. Б. Дзагурова (7), Габараева-Качмазова (8). Также использовались существующие словники, словари и справочные издания, в которых даются краткие толкования на осетинском языке. Следует отметить достаточно большое количество и высокое качество научных работ по фразеологии осетинского языка, содержащих богатый

эмпирический материал, учтённый нами при формировании списка фразеологических единиц, а также при уточнении значения отдельных фразеологизмов.

Перевод отдельных идиом или групп идиом в исследовательских работах, либо в практике преподавания осетинского языка позволяет достаточно пространное комментирование, тогда как форма подачи информации в словаре требует максимальной однозначности, чёткости и лапидарности.

Список приводимых в «Осетинско-русском словаре» фразеологических единиц неисчерпывающий, но достаточно репрезентативный, в словарных статьях они маркированы специальным знаком ●. Однако, представляется чрезвычайно важным, чтобы перевод, которым они снабжены, служил бы сигналом особого характера переводимого текста. В связи с этим в целом ряде случаев возникают проблемы выбора переводческой стратегии и вариантов перевода.

Как и фразеосистемы других языков осетинская не развивается в изоляции, пополняясь собственными средствами, она также обогащается за счёт усвоения единиц общемировой сокровищницы и в результате контактирования с носителями других языков и культур. Важная роль русской лингвокультуры в этом процессе самоочевидна. «Контакты осетин с русским народом уходят вглубь веков, при этом отношения между предками русских и предками осетин не были одинаковыми на протяжении всего периода их совместного исторического прошлого: степень взаимного влияния этих народов была различной» [9]. Заимствование фразеологем является важным маркером глубины языкового контактирования.

Перевод фразеологизмов-русизмов, осуществляется при помощи полного и абсолютного эквивалента, например, *бирæгъы йæ къæхтæ дарынц (æфсадынц) – волка ноги кормят*.

Фразеологический эквивалент – это создаваемый фразеологизм, по всем показателям равноценный переводимой единице. Как правило, вне зависимости от контекста, он должен обладать теми же денотативным и коннотативным значениями, т. е. между соотносительными ФЕ не должно быть различий в отношении смыслового содержания, стилистической отнесённости, метафоричности и эмоционально-экспрессивной окраски, они должны иметь приблизительно одинаковый компонентный состав, обладать рядом одинаковых лексико-грамматических показателей: сочетаемостью, принадлежностью к одной грамматической категории, употребительностью, [10].

Как правило, при посредстве русского языка заимствуются интернационализмы, соответственно, переводятся они с помощью эквивалентного фразеологизма, являющегося посредником подобного заимствования: *халон халоны цæст нæ къахы – ворон ворону глаз не выклюет***.** При переводе известного библеизма, предупреждающего об опасности насилия и применения оружия, рассматривались несколько канонических его переводов на русский язык: *взявшие меч, мечом погибнут; взявшие меч – от меча и погибнут,* а также ставшую хрестоматийной киноредакцию: *Кто к нам с мечом придёт, от меча и погибнет!* Для перевода осетинского фразеоло-

гизма *кард чи сиса, уыдон кардæй бабын уыдзысты* была создана единица, частично эквивалентная оригиналу: *меч обнажившие – от меча и погибнут*. Вторая часть является аллюзией на исходный фразеологизм, тогда как для первой части использована фразеологическая единица и инвертированный порядок слов. Данная цитата – фрагмент прямого апеллирования и наставления, и непосредственно предшествующей фразой является команда применившему оружие: «*возврати меч твой в его место*», имплицируется, откуда ты его взял: *И вот один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлёк меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсёк ему ухо. Тогда говорит ему Иисус: возврати твой меч в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут (Синодальный перевод От Матфея 26:51-52)*. В разных вариантах перевода новозаветного текста встречаются несколько различные варианты – *взявшие меч, поднявшие меч, употребившие меч*. Осетинское *кард сисын* «вынуть, поднять меч» и синонимичное ему *къух сисын* «поднять руку на кого-либо, замахнуться» означают «напасть, атаковать». Для экспликации семы «инициировать применение силы» выбор был сделан в пользу русского выражения *обнажать меч***,** *обнажить меч*, маркированного во «Фразеологическом словаре русского языка» как «устаревшее» (Устар.) в значении «начинать войну с кем-либо; вступать в вооружённую борьбу» [11].

Принцип стилизации фразеологизма можно использовать и для перевода выражения *радтаджы къух райсаг у*, буквально: *рука дающего бывает вознаграждена*, иногда он переводится как «*кто одалживает, тот и сам получает*» [12, 18]. Однако, при таком переводе требует уточнения семантика глагола одалживать. Очевидно, что значение «давать в долг, взаймы», которое в семантическом объёме этого глагола является доминантным не актуализируется в данном контексте, и если на формальном уровне имеет место опущение – утрата соматизма, важного элемента в составе фразеологической единицы [13], то гораздо более серьёзным является изменение транслируемого содержания в результате прагматизации идеи бескорыстной помощи и взаимопомощи.

Для восстановления смысла оригинальной фразеологемы предпочтительнее вариант *рука дающего не скудеет*, являющегося грамматической трансформацией известного псевдо-библеизма *да не оскудеет рука дающего*.

Общеизвестно, что наряду с национально-специфическими чертами, сходство между фразеологемами разных этнокультур может быть обусловлено универсальностью мышления и процессов самостоятельной, но параллельной фразеологизации, поэтому в ряде случаев затруднительно судить о степени взаимовлияния или независимости отдельных культур. Так, буквальное значение осетинского *уалдзæг чи цы байтауы, фæззæг дæр уый æркæрды*: *весной кто что посеет, то осенью и скосит*. Очевидно, что наиболее близкой и практически эквивалентной является идиома *что посеешь, то пожнёшь*. Но, нельзя исключать того, что сходство русской и осетинской идиом может быть и результатом независимого фразеотворчества, в связи с чем был выбран компромиссный вариант с расширением: *что посеешь весной, то и пожнёшь осенью*.

Фразеологический перевод возможен и при переводе единиц меньшей степени близости: *æдылы, æрра барæг дон сгарæг,* буквально, *безмозглый (всадник) сам воду проверяет.* В русском фразеологизме *не зная броду, не суйся в воду* есть наставительность, поучительность, отрицательная императивность. Выраженная оценочность и констатирующий характер осетинской идиомы способствуют тому, что для её перевода предпочтительней становится принцип приблизительного фразеологического соответствия, для чего русский фразеологизм, оставаясь узнаваемым, претерпевает расширение и грамматическую трансформацию: *не зная броду, безмозглый всадник суётся в воду.*

Для перевода следующей единицы *чи кæмæй уа, уымæй бавæййы*, буквально, кто от кого происходит, таким и становится, можно использовать целый ряд эквивалентных и синонимичных между собой русских пословиц: *каково семя, таков и приплод; от яблоньки яблоко, а от ели шишка*, а также самое известное *яблоко от яблони недалеко падает*. Кроме того, данный список можно пополнить созданным псевдо-фразеологизмом *от кого родился, в того и уродился*, аллюзией известного выражения *где родился там и сгодился.*

Анализ образов, лежащих в основе фразеологизмов, выводит нас на стереотипные и эталонные представления, характерные для данной лингвокультуры [14, 149-150]. Большую группу «метафорических высказываний осетинского языка составляют паремии, в которых человеческие качества и характеристики аллегорически передаются через описания животных, птиц», что также соответствует универсальным процессам фразеологизации [15, 102].

Фразеологические еддиницы с зоонимами составляют наиболее национально-специфический сегмент фразеологического фонда любого языка, и потому заслуженно пользуются исследовательским вниманием и активно разрабатываются. В данном разделе для иллюстрации была выбрана, пожалуй, самая известная и распространённая поговорка осетинского языка *хæфсæн йæ лæппын – хуры тын* для лягушки её детёныш – луч солнца; для каждой матери её ребёнок лучше всех, и даже лягушка считает так.

Выбор зоонима при фразеологизации может быть обусловлен как свойственными животному чертами, подмеченными за ним человеком, так и не имеющими под собой основы. Выбор лягушки для иллюстрации родительской любви в осетинском фразеологизме, в буквальном смысле, от «противного». С жабами и лягушками связано представление как чего-то мерзкого и отталкивающего, чему, надо сказать, в первую очередь способствуют их собственная визуальная, тактильная и аудиальная непривлекательность. Зоофобные предрассудки приписывают лягушкам обладание отрицательной энергетикой, роковой недоброжелательностью [16], как следствие, в большинстве случаев «лягушка» обладает выраженной пейоративной оценкой, и особенно интересно употребление в зооморфном фразеологизме для передачи родительской любви, её беззаветности и субъективности этого холоднокровного животного класса амфибии. В данной пословице лягушку «очеловечивает» приписываемые

ей слепая материнская любовь и родительское тщеславие, а сами эти человеческие качества, таким образом, абсолютизируются и утрируются: к сдержанности проявлений их данная ироничная пословица и призывает.

Выбор варианта перевода в словаре диктуется и тем, какое слово лексикализуется. Данная поговорка приводится в словарной статье «лæппын – детёныш», именно на этом основании не был выбран признаваемый достаточно удачным вариант *лягушке её головастик – что солнца луч;* хæфсы лæппын – это лягушонок, а не головастик, «личинка бесхвостых земноводных».

Для перевода данной единицы можно использовать фольклорные формулы, например *зеница ока, солнце ясное: для лягушки её лягушонок, что солнце ясное*; усилить которые можно рифмованностью переводной единицы с вынужденной заменой на слово с более общим значением: *для лягушки её дети* ***прекрасные*** *как солнце* ***ясное****;* либо ограничиться более лаконичной рифмованной формой, но с опущением*: для лягушки её* ***дети*** *прекрасней всех на* ***свете****.*

В следующей зооморфной фразеологеме *булæмæргъ кадджын маргъ у – авд æвзагæй зары*: соловей почётная птица – на семи языках поёт, в оригинале также нет рифмы, но возможно использовать ассонансную рифму в переводной единице: *соловью* ***почёт*** *– на семи языках* ***поёт****.*

Рифмованность может способствовать созданию эффекта малого фольклорного текста, т.к. присуща и осетинским, и в большей степени русским фразеологическим единицам. Поэтому, нам представляется, что при переводе её можно использовать чаще, чем она представлена в переводимых единицах: *чи цы тугæй равзæра, уый хуызæн у / чью кровь в себе несёшь, на того и похож*. Рифмованность можеть являться способом избежать корневого повтора: *бар адæмæн бирæ, дæхицæн та æппындар ма бар / людям многое* ***прощай****, а за собой всё* ***замечай***. Как, например, тавтологическая рифма в следующем примере: *лæг балхæндзынæ, фæлæ зондæн балхæнæн нæй / человека купить* ***можно****, а ум –* ***невозможно***

В следующем примере можно говорить либо об аллитерированности русской единицы, либо об ассонансной рифме: *балон бирæгъ фыдвæндаг нæ кæны волк в стае на плохую дорожку не встанет.*

Поговорка *æмбыд къул – чъырæйцагъд* означает буквально – гнилая стена побелена. Более фразеологический характер переводу можно придать средствами синтаксической связи: *гнилая стена – да побелена*, однако, представляется, что это несёт искажение содержательного характера, преодолеть которое можно добавлением и грамматической трансформации: *хоть побелена стена – да гнилая она*. Предпочтение было отдано рифмованному варианту более близкому исходной единице: *на гнилую стенку свежую побелку.*

Несколько хороших вариантов перевода могут создавать проблему выбора. Народная мудрость, заключённая в словах *Лæгæн йæхи базыртæ куы нæ уа, уæд искæй базыртæй базырджын не суыдзæн* удачно представляется в списке А.А. Шифнера, начинающегося несущим фольклорный колорит союзом «коли»*: коли у человека нет своих крыльев, ему чужими не быть крылатым* [2, 13]. Также удачным представляется вариант

на чужих крыльях не взлетишь, лаконичное предупреждение, с выбором формы глагола во втором лице, что придаёт фразеологичность высказыванию. С другой стороны, лаконичность не соответсвует нарочитой подробности осетинской исходной единицы с трёхкратным корневым повтором *базыр-*: если своих *крыл*-ьев нет, за счет чужих *крыл*-ев *крыл*-атым не станешь. Предпочтение было отдано рифмованному варианту: *Своих если крыльев не имеешь, на чужих улететь не сумеешь.*

При наличии рифмы в исходной единице она представляется желательной и при переводе. С целью отразить тавтологическую рифму оригинала *барон- барон – лæджы фырт, æгæр барон – куыдзы фырт* был выбран вариант перевода: *терпеливый – молодец, а слишком терпеливый – глупец.*

А составная рифма осетинской фразеологемы *фыдусæн кæнæ* ***барын хъæуы,*** *кæнæ та дзы* ***уарын хъæуы*** в русском варианте передаётся приблизительной рифмой: *плохой жене или надо прощать или от себя отделять.*

В ряде случаев неспособность подобрать рифмованную форму при переводе должна компенсироваться другими средствами, например, синтаксическим параллелизмом: *махæй йын –* ***бар****, Хуыцауæй –* ***лæвар*** *– люди раздают права, Бог раздаёт дары.*

Как было сказано выше, при составлении словарной статьи учитывались уже существующие варианты перевода, которые подвергались критическому анализу. Иногда при переводе встречаются фактические ошибки, вследствие неправильной лексикализации отдельных слов.

Кусарт куы факанынц, уæд йæ фарсæй æрду ратонынц – Когда продают жертвеннаго барана, у него из бока выдёргивают шерсть [2, 8], следует уточнить, когда *жертвенное животное ведут на заклание.* В тех случаях, когда отражается социальный или семейный уклад ошибки особенно недопустимы, т.к. транслируют искажённые сведения этнографического характера. В книге, изданной А.А. Шифнером, поговорка ф*айнустæ хулгæнæг вæййын, буквально, свояченицы часто не ладят, бранятся* – переводится как *свояченицы (бывают) драчливы* [2, 10]. На наш взгляд, в данном случае можно говорить о неоправданной гиперболизации понятия «ссориться, не ладить, не уживаться». Рукоприкладство женщин, невесток (!) при патриархальном укладе осетинской семьи, предоставлявшего им минимальные возможности вербального и тем более эмоционального поведения, не позволяют допускать данные этнографии осетин. В данном контексте имеет смысл привести поговорку *хицау йæ куыдзы куы ныццæва, уæд æй чындз хъуамæ йæхимæ бамбара*, буквально, если свёкор собаку ударит, невестка должна понять, что она неправа, неправильно себя ведёт.

Особый семейный уклад и обычай избегания в осетинской семье налагали запрет на прямой вербальный контакт между мужчинами дома и невесткой, последняя должна была чутко реагировать на иносказательные проявления раздражения и неудовольствия в свой адрес и корректировать своё поведение. Для перевода данной единицы можно использовать фразеологизм срывать злость на собаке, либо воспользоваться рифмованной единицей: *собаки наказанье – невест-*

ке в назиданье либо *если свёкор собаку бьёт, невестка про себя всё поймёт.* Оправданным представляется приём добавления антонимической пары определений для экспликации имплицитного слоя: *старая* собака, т.е. покорная воле хозяина, не заслуживающая наказания, и *молодая* невестка, нуждающаяся в наставлении: *старой собаке пинок – для молодой невестки урок.*

Некоторые переводы были отвергнуты по соображениям другого порядка.

Так, например, в случае фразеологизма *ælдар йæ мид-зæрдæйы зарыд æмæ й'адæмы ныццагъта, цæуылнæ мын хъырнут, зæгъгæ* перевод *один алдар пел про себя и за то, что ему не подпевали, истребил людей* [12, 11] появляется двоякое толкование смысла всего фразеологизма вследствие многозначности русской синтагмы «про себя». Во-первых, алдар мог петь сам о себе, и тогда «возмутительным» было то, что не нашлось сторонников, подчинённых ему, льстецов, в конце концов, которые бы присоединились к нему. Но в данном случае, «про себя» является переводом осетинского *мид-зæрдæйы* «в глубине сердца, в душе, или в мыслях, внутренне, в воображении». В таком случае, никто и не мог слышать песни алдара, и поговорка о произволе правителя, его самодурстве и деспотизме. Помочь преодолеть такое разночтение можно, употребив любой из приведённых выше эквивалентов, например, «в душе»: *алдар в душе пел, а людей поизводил, мол, не подпеваете.*

Особую осторожность следует соблюдать при передаче осетинский реалий и безэквивалентной лексике. В данной работе ограничимся лишь примером применения классификатора и уточнения при переводе:

Уæлæуыл цæрджытæ Барастырæн лæгъстæйаг сты – на земле живущие перед Барастыром, Повелителем загробного мира, заискивают. Другой, менее желательной, но иногда вынужденной мерой становится опущение имени собственного, «опустошённого» для носителя другой культуры.

Преодолеть проблему пространного комментирования помогает приём генерализации при переводе, однако возможна потеря национального колорита: *ирон æгъдау сыкъайæ барæн нæй – осетинские традиции не количеством выпитого мерить надо.*

Для достижения адекватности перевода безэквивалентных фразеологических единиц с осетинского языка на русский язык используются калькирование, лексический, дескриптивный и комбинированный способы перевода Практика лексикографического описания ставит новые задачи, решать которые следует в рамках теоретических исследований, осмысления, переосмысления и использования накопленного опыта, оптимизации переводческих процедур. Важно помнить об ответственности за каждую отдельную фразеологему, неслучайно последние из 123 в списке Чонкадзе-Цораева собственно о пословицах: ведь *пословицы чудесное толкуют* (*æмбисонд æмбисондыл кæнынц*) и *пословицы остались от праотцов* (*æмбисондтæ фыдæлтæй баззадысты*) [2, 13].

1. *Шёгрен А. М.* Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-российским и российско-осетинским. СПб. 1844.

2. *Шифнер А. А.* Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. СпБ., Издание Академии наук. 1868.

3. *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь // Под редакцией и с дополнениями А. А. Фреймана. Т. I-II. Л.: Издательство Академии Наук, 1927-1929

4. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. – Л.: Издательство АН СССР, Т. I-4. 1958-1989.

5. Ирон-уырыссаг дзырдуат (сост. Гуриев Т. А., Гутиева Э. Т.). Владикавказ, СОИГСИ ВНЦ РАН. 2016.

6. Гуытъиаты Хъ. Ирон æмбисæндтæ. Орджоникидзе, «Ир», 1976.

7. Осетинские (дигорские) народные изречения / [Сост. и перевод М. С. Харитонова по подстроч. пер. с дигор. Г. Б. Дзагурова; Предисл. Г. Б. Дзагурова]. – М.: Наука, 1980.

8. *Габараев Н. Я., Качмазов И. Т.* Ирон адæмы æмбисæндтæ. Сталинир. 1955.

9. *Сенько Е. В., Лазарова И. А.* К проблеме русско-осетинских языковых контактов. // Известия СОИГСИ. 2018. 29 (68) С. 137-143.

10. *Коновалова Э. К., Григорян Е. О.* Особенности способов и приемов перевода фразеологизмов различных языковых культур // Филология и лингвистика в современном обществе: материалы Междунар. науч. конф. М., Ваш полиграфический партнер, 2012. С. 109-113.

11. *Фёдоров А. И.* Фразеологический словарь русского литературного языка. М., Астрель, АСТ. 2008. *С. 828*

12. *Исаев М. И.* Очерки по фразеологии осетинского языка. Орджоникидзе, Северо-осетинское книжное издательство. 1964.

13. *Цаллагова И. Н.* Семантическая и денотативная характеристика соматической лексики дигорского варианта осетинского языка // Известия СОИГСИ. 24 (63). 2017. С.82-89.

14. *Миндзаева Д. Р.* Метафора во внутренней форме английских фразеологических единиц, объективирующих эмоцию гнева // Известия СОИГСИ. Школа молодых учёных. 16. 2016. С.149-156.

15. *Бесолова Е. Б.* О некоторых микроконцептах в осетинских паремиях // Родной язык, 1 (3) 2015. С. 101-119.

16. *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном миросозерцании, преимущественно малорусском. Харьков. 1913.

Рухолла Джафарзаде

МЕТАФОРА В РУССКОМ ЯЗЫКЕ И ЕЁ ЭКВИВАЛЕНТЫ В ПЕРСИДСКОМ

В данной работе дается определение метафоры в русском языке, рассматриваются эквиваленты метафоры в персидском языке. Эквивалентом метафоры русского языка в персидском языке являются эстеареэ и ташбих. Эстеарэ может состоять из следующих элементов: а) мошабахон бех, б) мошабах, в) ваджхе шабах, г) мостаар. В персидском языке существует два вида эстеарэ: 1) эстеарэ мосрехе, 2) эстеарэ макние. Ташбих состоится из слудующих элементов: а) мошабах, б) Мошабахон бех, в) Адат ташбих, г) ваджхе шабах. Ташбих делится на несклько видов: 1) ташбих моакад, 2) ташбих моджмал, 3) ташбих тасвие, 4) ташбих джам, 5) ташбих балиг. Метафора русского языка включает в себя значения эстеарэ и ташбих, принятые в персидском языке.

Ключевые слова: *метафора, эстеарэ, ташбих, русский язык, персидский язык.*

This article defines the metaphor in the Russian language, considers its equivalents in the Persian language. Esteare and Tashbih are equivalents of metaphor in Persian language. Esteare consists of following elements: a) moshabahon beh, b) moshabah, c) vajhe shabah, d) mostaar. There is to type of esteare in Persian language: 1) esteare mosrehe, 2) esteare maknieh. Tashbih consist of following elements: a) moshabah, b) moshabahon beh, c) adat tashbih, d) vajhe shabah. The types of the Tashbih: 1) tashbih moakad, 2) tashbih mojmal, 3) tashbih tasvieh, 4) tashbih jam, 5) tashbih baligh. Metaphor includes meanings of esteare and tashbih in Persian language.

Keywords: *metaphor, esteare, tashbih, the Russian language, the Persian language.*

Содержание слов может меняться и использоваться для названия других предметов и явлений. Такое явление встречается во всех языках: в одних больше, в других меньше. В русском и персидском языках это явление также широко используется. В этой статье мы пытаемся рассмотреть метафору как один из способов переноса названий в русском языке и сравнить её с соответствующим эквивалентом в персидском языке.

Метафора – это перенос названия с одного предмета на другой на основании какого-либо сходства их признаков [1,26]. Примеры метафорических значений: ***головка*** *лука, глазное* ***яблоко, иголки*** *сосны,* ***нос*** *лодки,* ***хвост*** *поезда* [2,153].

Метафоризация значений часто происходит в результате переноса качеств, свойств, действий неодушевленных предметов на одушевленные: *железная леди, золотые руки, пустая голова,* и наоборот: *ласковые лучи, рев водопада, говор ручья* [1,26].

Терминами-эквивалентами метафоры в персидском языке являются استعاره «Эстеарэ» и تشبیه «ташбих».

Эстеарэ не абсолютно идентичен метафоре, но очень близок к ней.

В терминологии персидского языка эстеарэ – это употребление слова вместо другого слова на основании сходства, при наличии مَنیَرق (Гаринех). Гаринех – это знак, по которому определяется соответствующее значение. Например в предложении *Я видел льва.* никто не поймет что, говорящий имеет в виду смелого человека. Но словосочетание *на войне* в предложеии *на войне я видел льва,* помогает понять, что имеется в виду «смелый человек». Определение места «*на войне*» в указанном примере играет роль Гаринех.

В персидском языке Эстеарэ может состоять из следующих элементов:

а) مَب مَبشَم –Мошабахон бех: это первоначальное значение слова;

б) مَبشَم – Мошабах: это переносное значение, которое говорящий имеет в виду;

в) مَبش وجَه –Ваджхе шабах: связь между первоначальным и переносным значениями;

г) راعتسَم -Мостаар: это слово, в котором произошло эстеарэ. [3,37]

В предложении *ای مهربان در آیینه خورشید بینی* (Ах, м*илая видишь сольнце в зеркале.*) сольнце: мошабахон бех; лицо (слово *лицо* отсуствует в предложении, но легко можно понимать что, говорящий уподобляет *лицо сольце*: мошабах; красата (в этом предложении *лицо* уподоблено на *сольнце* по красате. Это связь между первоначальным значением (*сольнце*) и переносным значением (*лицо*)) – ваджхе шабах, слово «сольнце»: мостаар.

Метафоры бывают общеязыковые, когда то или иное метафорическое значение слова употреблеяется широко и известно всем говорящим на данном языке (*шляпка гвоздя, рукав реки*), и индивидуальные, созданные писателем или поэтом (*кастер рябины красное*) [2,153].

На основе включения в предложении мошабахон бех, Эстеарэ делится на слндующие виды:

а) حَرصَم مراعتسا (эстеарэ мосрехе); когда мошабахон бех существует и мошабах отсуствует, например:

زوسم ار شیوخ لبلب نم میسن شوخ لگ یا (*Мой ароматный цветок не мучи своего соловея.*) в этом предложении *любимая* уподобляется *ароматному цветку* и влюбленный уподобляется *соловью*. Здесь слова *любимая* и *влюбленный* (мошабах) отсуствуют, и употребляются *ароматный цветок* и *соловей* (мошабахон бех).

Эстеарэ макние – когда из основы Эстеарэ выражаются только Мошабах вместе с одним из частей Мошабахон бех. Если отсуствующее Мошабахон бех одушевленное существительное, то такое эстеарэ (Эстеарэ макние) называется صیخشت «Ташхис» (олицетворять). Если отсустсвующее мошабахон бех неодушевленное существительное, то это называется только Эстеарэ макние. Например:

اختر شب در کنار کوهساران سر خم می کند.

Звезда ночи наклоняет голову рядом с горами.

Здесь *звезда* уподобляется *человеку*, которая наклоняет голову. Это эстеарэ является ташхис (олицетворение).

Другой пример:

окно ночи بش هرجنپ

ночь уподобляется *дому* (неодущевленной вещи), поэтому это является только эстеарэ Ташхис [5].

Во всех выщеуказанных примерах встерчается антропоморфизм. Антропоморфизм характерен для многих метафорических переносных значений.

Антропоморфизм – уподобление свойств окуржающего физического мира свойствам человека. Сравните такие примеры: ***злой*** *ветер,* ***равнодушная*** *природа,* ***дыхание*** *весны* [2,153].

Ташбих – это уподобление одного предмета (явления) другому предмету (явлению). Например:

Наука для человека как свет. علم برای انسان همچون نور است.

Ташбих состоится из слудующих элементов:

а) هبشم «мошабах» – предмет, который уподобляется другому предмету.

б) هب هبشم «Мошабахон бех» – предмет, котормоу уподобляется другой предмет.

в) ادات تشبیه «Адат ташбих (чатица подобия)» – частицы, которые используются для уподобления.

г) هبش هجو «ваджхе шабах» – общий признак мошабах и мошабахон бех. [5,37].

Он пахнет приятным запахом как цвет. دهدیم شوخ یوب لگ وچمه وا.

В данном предложении وا *(он)* является мошабах, لگ (цвет) – Мошабахон бех, وچمه (как) – адат ташбих.

Ташбих разделяется на несколько видов:

دکوم هیبشت (ташбих моакад) – когда адат ташбих отсуствует:

Его лицо - луна. تسا هام وا یور

لمجم هیبشت (ташбих моджмал) – когда Ваджхе шабах отсуствует:

Мое тело как тень волос, и сердце как глаза муравеев. ناروم هدید نوچ لد و تسا یوم هیاس نوچ منت

В этом предложении Ваджхе шабах – тонкость волос и узкость глаз.

هیوست هیبشت (ташбих тасвие) – когда несколько Мошабахон бех уподобляется одному мошабах. Например:

все сады и парки - красивый ковер. ناتسوب و غاب همه تسابیز شرف

Сады и парки (Мошабахон бех) уподобляются ковру (Мошабах).

عمج هیبشت (ташбих джам) – когда один moshabah уподобляется несколькому moshabahon beh:

ты как сольнце и облако یربا و باتفآ وچمه وت

غیلب هیبشت (ташбих балиг) – когда отсуствуют адат ташбих и ваджхе шабах:

жизнь - снег. (жизнь по времени коротка как снег). تسا فرب رمع

Иногда Мошабах и Мошабахон бех составляют словосочетание:

снег жизни. رمع فرب

Это называется эзафэ ташбихи и является ташбих балиг. *Например*:

дождь благородя تمحر ناراب
шляпа цветка هفوکش هالک
потоп слез کشا لیس

В лексикологии русского языка не изучены элементы метафоры, но в персидском языке все элементы эстеарэ и ташбих полностью изучены. Иными словами, все что, выделено в рамках элементов эстеарэ и ташбих, можно выделить для метафоры.

Можно подвести итог, что из разновидностей эстераре, эстеарэ макние больше употребляется в русском языке, и из разновидностей ташбих, ташбих балиг больше распространен в русском языке.

---

1. *Розенталь Д. Э.* и др. *Современный русский язык*. – М.: Айрис-пресс, 2005.

2. *Русский язык*. Под редакцией Касаткина Л. Л. М.: Издательский центр «Академия». 2004.

3. *Кузнецова Э. В.* Лексикология русского языка учеб. пособие. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 1989.

4. *Современный русский язык*. Под рекдакцией Леканта. П. А. М.: Юрайт, 2014.

5. [رون مایپ هاگشناد] نافلوم هورگ فیلات /یمومع یسراف. – [تهارن]: داشنشاد پیام رون. مدیریت چاه و انتشارات. 1381.

6. آرایههای ادبی و قالبهای شعری /غالم رضا ی ذادنی- انتشارات خوشخوان.

И. А. Кодзати

ОСОБЕННОСТИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ОБЫЧАЯ И ОБРЯДА В ОСЕТИНСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ

В статье репрезентируются общественные институты как источники возникновения фразеологической единицы осетинского языка. Фразеологизмы, отражающие обычаи и обряды по случаю брака, рождения ребенка, смерти; магические действия, связанные с очищением дома от сверхъестественных сил, изгнанием болезней и обеспечением здоровья, ссоставляют значительный пласт осетинской фразеологии.

Рассмотрение упомянутого материала подвело автора к заключению о том, что фразеологический фонд осетинского языка формировался на базе тех древних обычаев и обрядов, которые, пройдя определенный этап своего развития, прочно укоренились в социальной жизни осетин с развитой обрядовой формой.

***Ключевые слова**: осетинская фразеология, обряд, фразеологические единицы осетинского языка, источники фразеологии, развитая обрядовая форма.*

The article discusses public institutions as sources of the Ossetian phraseological units. Phraseologisms reflecting customs and rituals on the occasion of marriage, birth of a child, death; magical actions associated with cleaning the house from supernatural forces, expelling disease and providing health, contain a significant layer of Ossetian phraseology. Consideration of the mentioned material led the author to the conclusion that the phraseological foundation of the Ossetian language was formed on the basis of those ancient customs and rituals that, having passed a certain stage of their development, are firmly rooted in the social life of Ossetians with a developed ritual form.

***Key words:** Ossetian phraseology, ritual, phraseological units of the Ossetian language, sources of phraseology, developed ritual form.*

К характерным, внешне выраженным, компонентам духовной культуры и этнической специфики любого народа относятся нравы, религиозные верования, обычаи, обряды и традиции, которые складывались на протяжении длительного времени, служили и служат людям и зависят от различных исторических, общественных, социальных, географических факторов. Эти общественные институты прошлых эпох способствовали развитию жизни народа, сохранению уровня культуры, темперамента, психологии, своего нрава и привычек. Традиции предков нашли отражение в мифах, сказках, преданиях, паремии и фразеологии, ставших важнейшими средствами межпоколенной преемственности.

Комплекс обычаев и законов, лежащих в укладе жизни народа, храним и освящён традицией, и это отличает один народ от другого; ср. подтверждение у К. Хетагурова: *алкæмæн йе ‘гъдау йæ гакк у кæддæриддæр* ‘для каждого его обычай (нрав) всегда является его отличительной чер-

той' [1, 166]. Что сказано об отдельной личности, то можно отнести и ко всему этносу.

Обычаи и обряды, возникшие в глубокой древности, охватывали все виды человеческих отношений. Правила жизни, налагаемые силой общественного мнения, трудовые навыки, модели поведения и опыт старших передавались новым поколениям. Им беспрекословно подчинялись и по ним жили. «Давление со стороны общественного мнения, – замечает Э. Тайлор, – принуждает людей действовать согласно обычаю, который дает правила относительно того, что должно и чего не должно делать в большинстве случаев жизни» [2].

Обычаи и обряды имели свой смысл; своеобразным кодексом общественной жизни регулировались взаимоотношения людей, их поступки и поведение.

Обычай был выше закона, о чем свидетельствуют осетинские поговорки и пословицы: *Дунейы сæр æгъдау у* 'миром правит обычай / во главе мира – обычай'; *Хъæуæн æгъдау æмæ хæдзарæн фæтк ис* 'У села свой обычай, и у дома свой нрав', ср.: *Обычай старше (крепче) закона* (русская поговорка). А вот как писал о законах предков классик осетинской литературы Чермен Бегизов: *Æгъдауыл мард уыдысты фыдæлтæ… паддзах, хицау, закъон нæ зыдтой… хицау – мыггаджы хистæртæ, закъон – нæ хæхбæсты æгъдæуттæ… чи ахызтаид æгъдауы сæрты!* 'Ради обычая предки шли на смерть… царя, начальства, законов не знали… начальство – родные старейшины, закон – обычаи наших гор… кто осмелился бы переступить через обычай!' [3, 121].

Обряды, обычаи и верования, бытовавшие в конкретный время, в равной степени иллюстрируют народное мировоззрение этого периода, они накладывают стойкий отпечаток на психологию, характер и поведение людей. Их социальная функция сводится к тому, чтобы сохранить нормы отношений, утвердившихся в обществе; они неотделимы от реальной действительности и достаточно устойчивы, а их устойчивость поддерживается силой общественного мнения и традиционной стереотипностью поведения [4; 5].

Социальные нормы опираются на обычаи, которые осетинское общество строго соблюдало и следовало правилам этикета.

К примеру, *приветствие* – одна из форм проявления уважения у осетин, благопожелание: «*Дæ бон хорз уæд!*» 'Да будет день твой добрым, «*Дæ хъуыддаг раст уæд!*» 'Да будет дело твое правым». И для мужчин, и для женщин, для старших и младших установлены обычаем свои формулы приветствий-благопожеланий и т. д.

Лексема «*арфæ*» обозначает благословение, приветствие, поздравление, – таким образом, приветствие (или ответ на приветствие) у осетин – это традиционное благопожелание: *Арфæгонд у!* 'Будь благословен!'; *Хуыцауы арфæ дæ уæд!* / *Хуыцауы арфæ дыл сæмбæлæд!* 'Да будет тебе благословение Бога'/ *Хуыцау дын арфæ ракæнæд!* 'Да благословит тебя Бог!'; *Хистæрты арфæтæ уын амонды хос фæуæнт!* 'Да будет благословение старших вам на благо!'; *Рæствæндаг куыд фæуай, ахæм арфæ дыл æрцæуæд!* 'Да будет прямым твой путь, вот тебе моё благословение!'.

Этикетный смысл формул приветствия, отклика и многих других оборотов со словом *фарн* восходит к «общеиранскому полурелигиозному понятию, точное значение которого трудно определить; будучи дериватом 'неба-солнца', оно обозначало все то благое, источником чего древние мыслили небо-солнце: 'небесная благодать', 'благополучие', 'преуспевание', 'благопристойность', 'мир', 'тишина'» [6, 421]. Во всех жанрах осетинского фольклора остался след материальной и духовной символики «фарна» – а.

Ср.: *Фарн ацы хæдзары! / Фарн уæ хæдзары уæд! / Фарн ам уæд!* 'Да будет счастье (мир, благополучие) в этом (вашем) доме', – произносит гость, переступив порог дома. «*Фæрнæйдзаг у æмæ нæм æгас цу!*» букв.: 'Будь полон фарна и добро пожаловать!' – отвечает хозяин дома. Или: *Фарн дæм бадзурæд!* букв.: 'Чтоб высшее благо обратилось к тебе!'; *Фарн уæ ныхасы!* 'Пусть благо сопутствует вашему собранию!'; *Уæ фарн бирæ!* 'Будьте благословенны!'; *Фæрнæй цæрут!* 'Живите в благе!'

Беседа осетин также регламентирована определенными правилами: предполагала открытую, дружелюбную и доброжелательную обстановку. Протекала она негромко, размеренно, плавно, без резких, грубых и развязных выражений.

Гость, прощаясь, благодарит гостеприимного хозяина за прием и угощение: *Хъæздыг фæут!* 'Будьте богаты!'; *Уæ бæркад бирæ уæд – хорз нæ федтат!* 'Да преумножится ваше изобилие – угостили на славу!'; *Уæ бæрæчет бирæ!* 'Изобилия вашему дому!'; *Уæ минас бирæ!* 'Ваше угощение да будет обильным!' [7, 164; 19].

Молодёжь всегда приветствовала старших вставанием и не позволяла себе сесть в их присутствии. Мужчины поднимались со своих мест, когда проходила женщина. К. Л. Хетагуров замечает, что «если появление старика везде и всюду поднимает на ноги сидящую толпу, то тем более эта толпа обязана встать при виде старухи» [8, 63]. Обычай *вставать при виде старших и женщины* никогда и никем не нарушался: осетины считали его выполнение непременной обязанностью, долгом каждого перед всеми [9].

Знаком учтивости, уважения, почтительности был и обычай, согласно которому по узкой дороге младший по возрасту должен ехать впереди старшего, а по широкой – по левую его сторону: *Цыфæнды худинаг фæуæд, – æз цæуын разæй, стæй кæстæрæн разæй ацæуын мауал уæд худинаг ардыгæй фæстæмæ!* 'Я поеду вперед – пусть с сегодняшнего дня не будет позором, если младший поедет впереди старшего' [10, 55].

Обычай почитания старшего у осетин распространялся и на охоту. Право первого выстрела предоставлялось старшему из охотников. Искреннее уважение и благодарность к нему выказывал младший следующим выражением, если старец предлагал ему начать охоту первым: *Æз дæ разæй саг дæр нæ амардзынæн (фехсдзынæн)* 'Я раньше тебя и оленя не убью (не выстрелю)' [11, 100].

Часто термин «обычай» отождествляется с термином «традиция». Согласно Ю. В. Бромлею, обычаи – это определенные устойчивые образцы, общепринятые нормы социального поведения [12, 70]; это всеобщий, полуавтоматически повторяемый, общий для всех навык.

Обычай охватывает любую сферу деятельности, не только быт. Но в быту более, чем в какой-либо области, видны детально прописанные поступки. Традиции, помимо обычаев, включают «переданные от поколения к поколению исторически сложившиеся и фиксированные общественным сознанием идеи, знания, взгляды, представления, вкусы и т. п.» [12, 70] и направлены на формирование духовного мира, духовных качеств человека. Основная функция обычая и обряда в обществе – спасение и сохранение безвозвратно уходящей жизни.

Одним из активных источников фразеологии является обычай *зиу* – коллективной помощи друг другу (личным участием, орудиями труда и т.д.).

Он «работал» при коллективном строительстве домов, мостов, дорог, во время ремонтных работах, проведении пахотных работ, сборе урожая, доставке дров и др. Ср.: *Зиудыхæн бирæ 'нтысы* 'Коллективная помощь обладает большой силой; *Зиуæн цы бантыса, уый иуæн нæ бантысдзæн* 'То, что совершит зиу, одному не под силу'; *Зиу æмæ иу æмхуызон не сты* 'Коллективная помощь (*зиу*) и труд одиночки – не одно и то же'; *Зиуон адæм æфсад ысты* 'Люди, объединённые зиу, воинство'; *Зиудых дур халы* 'Сила коллективной помощи камень рушит' [13, 66].

В *зиу* объединялись не только в трудовые будни, но для проведения совместных праздников (куывдов) или поминальных мероприятий. Описываемый обычай нашёл богатое отражение в осетинском фольклоре.

Некоторые ритуалы, связанные с рождением ребенка, начинаются задолго до его появления на свет, ещё в составе свадебной обрядности; например, при снятии фаты невесты у плодоносящего дерева с магическим благопожеланием-заклинанием: *Фарн, фарн, фарн! Авд лæппуйы æмæ иу цъæх чызг!* 'Счастье, счастье, счастье! Семь мальчиков и одну голубоглазую девочку!'; во время ритуального сажания на колени невесты голенького грудного мальчика (чтобы первым родился сын); осыпание невесты и дороги, по которой она следует, хмелем, сахаром или конфетами и др.

Эту же цель преследовали благопожелания, произносимые при различных актах свадебной обрядности: *Мадымайрæм дын авд лæппуйы æмæ иу чызг рaарфæ кæнæд!* 'Да одарит тебя Мать Мария семью сыновьями и одной дочерью'; *Фондз лæппуйы мад басгуых!* 'Стань матерью пятерых сыновей!'; *Бæласау уидагджын разын!* 'Стань, как дерево, богато корнями!'; *Каркау бæдулджын куыд уай…!* 'Да будь матерью многочисленного потомства, как наседка…!'; *Цæлæтдзаг лæппу дын райгуырæд!* 'Да родится у тебя жизнеспособный мальчик!»

Исторически обряды сложились как средства социального регулирования, как формы коллективного стереотипного поведения. Будучи бессильным перед сокрушительными силами природы, человек, испытывая страх, пытался применить различные магические действия, колдовские обряды и заклинания. Почти все важнейшие события жизни человека или коллектива сопровождались магическими обрядами, в которые глубоко верили. В них отражались религиозно-мифические представления людей об окружающем мире и попытки воздействовать на него. Через эти обряды люди пытались обезопасить себя от врагов, а с помощью колдовства причинить им вред.

К примеру, чтобы уберечь своего грудного ребенка, женщина опускала палец в сажу и, проводя им по лицу младенца несколько линий, произносила молитвословие-благопожелание: *«Уæларт Сафа, де уазæг, дæ фæдзæхст уæд!»* ‘Надочажный Сафа, пусть (ребенок) будет под твоей защитой, твоим покровительством!’; чтобы ребенок ночью спал спокойно, нужно было очертить вокруг колыбельки круг и произнести: *«Фыдгæнæджы тых ацы хаххыл саст»* ‘Да будет злая сила сломлена на этой линии’.

Считалось, что нельзя перешагивать через ребенка – он не вырастет. Если кто-то переступил, то обязан был перешагнуть через него назад, а ребенок произнести: *«Мæ рæзæнтæ мæхи»* ‘Моя способность расти – только моя».

Когда ребёнок первый раз терял зуб, то зуб бросали в мышиную норку, приговаривая: *«Мыст, дæуæн ме ‘взæр дæндаг, мæнæн та дæ фидар дæндаг»* ‘Мышь, тебе мой плохой зуб, а мне – твой крепкий’ [13, 130-145]; ср. русск: *Мышка, мышка! На тебе молочный зубик, а у моего сыночка / доченьки пусть будет зуб ещё крепче, ещё здоровее.*

Ритуалы (обряды) регулярно воспроизводились, повторялись (как по форме, так и по содержанию) в отличие от обычаев, имеющих единичный характер. Но смысл ритуала сводился не к стандартизированным движениям, а к тому, что он символизировал. С помощью символической власти ритуала усваиваются групповые нормы этноса, передается ощущение сплоченности, защищенности.

Учеными давно установлена связь обрядов с мифами и ритуалами. В современной науке бытует точка зрения, что «…в обрядах воспроизводятся мифические события сакрального прошлого, что <…> миф и обряд составляют два его аспекта – словесный и действенный, «теоретический» и «практический» [14].

Мифы – связующие нити между наследием наших предков и нами, в них сконцентрированы основы морали, нравственности, верований, традиций и национального самосознания народа. В языке осетин сохранились многочисленные устойчивые выражения, происходящие из мифов; они используются ими, не подозревающими об истинном источнике.

К примеру, в Нартовских сказаниях упоминается чудесный неуязвимый шлем героя Бидаса (Бидасов шлем) – ***Бидасы тахъа.*** Вмиг опускается он на голову воина при одной лишь вести о битве. Ср.: *Кæд мæ ды амбулай, уæд æз та ратдзынæн дæуæн мæ номдзыд* ***Церечы згъæр*** *æмæ* ***Бидасы тахъа****, стæй мæ цирхъ, – загъта Сослан‘*. – Если ты превзойдешь меня, я поставлю мой чудодейственный панцирь Церека и шлем Бидаса, а ещё в придачу – мой меч, – сказал Сослан’ [15, 105].

Следующие устойчивые выражения также из фольклорной традиции:

Церечы згъæр ‘панцирь Церека’. Цереков панцирь – мифический непробиваемый панцирь. Он одушевлен, при необходимости сам надевается на тело воина. Этот необыкновенный панцирь не могла пронзить стрела, меч не рубил его:

Ой, нана, ды мын кæй бахуыдтай,
Уыцы цъæх цухъхъа мын

Мæ карз тохы бон
Церечы згъæр *басгуыхти:*
Кард дæр æй нал кæрды,
Топп дæр дзы нал хизы.
Ой, нана, серая черкеска,
которую ты сшила мне,
В день моей схватки с врагом
Превратилась в Церека кольчугу (панцирь):
Ее не рубит меч, и стрела не может пронзить [15, 525].

Цыкурайы фæрдыг ‘бусина желаний’ (букв.: бусина проси чего хочешь), находится в пасти ядовитой змеи. По осетинским поверьям, она обладает магическими качествами: оживит мёртвых, вылечит тяжелобольного, найдёт любое сокровище и пр.: *Иу заманы та кæсы, æмæ калм фæстæмæ ралæстис, йæ дзыхы* ***цыкурайы фæрдыг****, афтæмæй.* – ‘И вот в одно время видит он, что змея снова выползла из норы, держа в пасти волшебную бусину – бусину исполнения желаний’ [16, 112].

Согласно преданиям, в горах Осетии жил мифический народ – *царциатæ,* герои эпоса, погибшие каким-то необычным образом. В осетинском языке сохранился фразеологизм – ***царциаты диссæгтæ*** ‘чудеса царциатов’. Он употребляется при виде чего-то чрезвычайного, исключительного, необычного, странного, редко встречающегося: *Мидæгæй* ***царциаты диссæгтæ*** *æмæ æмбисæндтæ: дыууæ усы арахъхъ уадзынц, сæ иу сау дарæсы мидæг, бады къонайыл, иннæ та, хъулон кæлмæрзæн йæ уæлæ, артдзæсты раз къуыдырыл бады* ‘Там, внутри, чудеса и волшебства царциатские: две женщины варят араку (самогон), одна в черном одеянии, сидит у очага, другая – в цветном платке, на чурбане у огня сидит’ [3, 293].

Нарты устраивали большие пиры, весь народ собирался на эти торжества. В эпосе часты устойчивые сочетания ***афæдзы æмбырд*** ‘годовое собрание’и ***цыты куывд*** ‘пир славы’. Из сказаний узнаем, что годовые собрания проводились в доме Алагата (верхних нартов) – одного из нартовских родов, воплощающего в себе религиозно-культовую функцию общества. В завершение собраний выносили «*цыты нуазан*» ‘почётный бокал’: *Нартæн уыдис* ***цыты куывд****,* ***афæдзы æмбырд****, кæцы ран бадти хистæртимæ Нарты Хæмыц. Цыты куывды Нарт бадтысты иу абонæй-иннабонмæ. Нарт фæстагмæ рахастой æртæ цыты нуазæны* ‘Нарты собрались на пиру славы, годовом собрании, где со старшими сидел нарт Хамыц. Пир славы нарты справляли целую неделю. В завершение всего вынесли три почётных бокала’ [13, 216].

Цыты нуазæн. Обычай, пришедший от скифов, – подношение почетного бокала (чаши) – за мужество, доблесть, отвагу отличившимся в бою воинам. Упоминание о «кубке героев» находим также у Геродота и других античных авторов. По этим сообщениям узнаем, что у скифов раз в год проводились пиршества, на которых наиболее отличившиеся воины перечисляли свои подвиги и могли вкусить из «круговой чаши», идентичной, вероятно, нартовской «чаше героев» *Уацамонгæ.*

Со временем у древнего обычая изменились смысл и содержание, расширились его функциональные границы: *нуазæн* стали подносить не только за ратные подвиги, но и за нравственные заслуги [17]. *Нуазæн радтын фыдæлтæй кадæн баззад* 'Обычай преподнесения бокала остался от предков как знак почитания гостя'; *Ирон нуазæн кадджын у* 'Славен осетинский кубок'*; Нуазæн йæхицæн æгъдау домы* 'Бокал к себе требует уважения' [7, 119].

Обряд как элемент структуры обычая представляет собой систему действий, часто символических, в которых воплощены те или иные общественные идеи, нормы, идеалы и представления, мысли и чувства прежних поколений.

Он сопряжен с важными и переломными моментами в жизни человека; охватывает предметы, слова, жесты, объекты и пр.; чаще приурочен к праздникам, будь то календарные или семейные. Обряд возникает «как строго ритуальное действо», обладает «особой связью со священной сферой человеческой жизни» [18, 17], «ритуал является своеобразной формой общения людей и богов» [19, 153].

Обряд синкретичен; включает в себя песни, танцы, игры, приговоры, маски, народные костюмы, флаги, и другой реквизит. Позднее, утратив свою первоначальную функцию, превращается в простое развлечение, забаву.

При анализе имеющегося материала выявилось, что ФЕ осетинского языка сформировались на базе тех архаичных обычаев и обрядов, которые, пройдя определенный этап своего развития, прочно укоренились в социальной жизни с развитой обрядовой формой.

---

1. *Хетæгкаты Къ.* Ирон фæндыр. Дзæуджыхъæу: Ир, 2012. 271 ф.

2. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура [Электронный ресурс]. URL: http:// az.lib.ru/t/tajlor_e_b/text_1871_primitive_culture.shtml

3. *Беджызаты Ч., Хъуылаты С.* Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 1995. 416 с.

4. *Хадикова А. Х.* Осетинский этикет. Владикавказ, 2017.

5. *Хадикова А. Х.* Социогуманитарный аспект концепта «этническое пространство» (на примере осетинского этноса)//Известия СОИГСИ. 2018. № 28 (67). С. 85-91.

6. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 656 с.

7. Ирон æмбисæндтæ / Æрæмбырд сæ скодта 'мæ чиныг сарæзта Гуытъиаты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1976. 352 ф.

8. *Хетагуров К. Л.* Проза: Рассказ; Этнографический очерк; Статьи / Сост., коммент. К. Ц. Гутиев. М.: Сов. Россия, 1987. 272 с.

9. *Хадикова А. Х.* Об этнографическом изучении нравственного концепта «честь» (на осетинском материале) //Известия СОИГСИ. 2016. №19 (58). С. 17-26.

10. Нарты кадджытæ. Орджоникидзе: Ир, 1975. 360 с.
11. *Магометов А. Х.* Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование, изд. 2-е. Владикавказ: Ир, 2011. 432 с.
12. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М.: Наука. 1973. 284 с.
13. *Тменаты Дз.* Уырнæнтæ æмæ мæнгуырнæнтæ // Мах дуг. 2007. №3. С. 130-145.
14. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Восточная литература, 2000. 407 с.
15. Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Фыццаг том / Чиныг сарæзта Салæгаты З. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. 719 ф.
16. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Т. Æртыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2005. 712 с.
17. *Абаева Ф. О.* О вербальном коде свадебного обрядового текста осетин//Всероссийские Миллеровские чтения. 2014. № IV. С. 63-71.
18. *Уарзиати В. С.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика / Сост. В. А. Цагараев, Е. М. Кочиева. Владикавказ: Проект-пресс. 2007. 552 с.
19. *Абаева Ф. О.* Имя и функции персонажа уазæг (гость) в свадебной обрядности осетин // Известия СОИГСИ. 2014. № 13 (52). С. 85-93.

А. Ф. Кудзоева

ТЕКСТЫ СОВРЕМЕННЫХ ОСЕТИНСКИХ ПЕСЕН: ЯЗЫКОВАЯ НОРМА И РЕЧЕВАЯ ПРАКТИКА

Песня – это первичный вид музыкально-словесного высказывания, в котором сконцентрированы культурные концепты, то есть основные единицы картины мира того или иного лингвокультурного сообщества. Для каждой эпохи характерны собственные духовно-ценностные, историко-культурные и иные признаки, которые находят отражение и в лирической песне. Кроме того, тексты песен как очень динамичного жанра массовой культуры достаточно информативны для анализа лексико-семантических, словообразовательных и грамматических особенностей языка определенной эпохи. Тем не менее, тексты современных осетинских лирических песен ещё не стали предметом изучения в когнитивном и коммуникативном аспектах. В статье предпринята попытка выявления основных содержательных и языковых особенностей осетинских эстрадных песен последнего десятилетия. Сделан вывод о том, что в большинстве текстов современных лирических песен нарушаются акцентологические, лексические и грамматические нормы осетинского литературного языка.

***Ключевые слова**: современная лирическая песня, функционально-стилистическое просторечие.*

Song is a primary type of musical and verbal statement, in which cultural concepts are focused, the basic units of the view of the world of one or the

other linguistic-cultural community. Every epoch is characterized by spiritual, axiological, historical, cultural and other signs, which are also reflected in lyrical songs. Furthermore, the texts of songs as a very dynamic genre of popular culture are rather informative for analysis of lexical-semantic, word-formation and grammatical features of the language of each epoch. Nevertheless, the texts of modern Ossetian lyrical songs have not yet been subjected to study in the cognitive and communicative aspects. The article attempts to reveal the main contents and language features of Ossetian pop songs of the last decade. It was considered that in most texts of modern lyrical songs accentological, lexical and grammar standards of the Ossetian literary language are being violated.

***Keywords**: modern lyrical song, functional and stylistic common language*

Песенный текст состоит из мелодического и вербального компонентов. Как в лирической поэзии, так и в лирической песне цель – навести читателя на размышления, пробудить у него определенные чувства.

Лирическая песня обладает собственным языком, системой языковых средств. Это определенные образы, эпитеты, метафоры, сравнения и пр. При этом вербальный компонент (сам текст) всегда связан с компонентом мелодическим; только в комплексе они образуют художественное произведение.

Основными свойствами песенного текста считаются формальная и структурная простота, новый, прогрессивный взгляд на различные жизненные ситуации, широкая распространенность, т.е. популярность (последнее качество связано, в основном, с деятельностью средств массовой коммуникации). Лирическая песня – это «такая разновидность песни, которая непосредственно обращена к эмоциональной сфере личности и в содержательном плане ограничена тематически сферой личных переживаний. В этом смысле тексты популярной песни причисляются к лирическому жанру на основании содержательного (тематического) признака» [1,4].

По сравнению с лирическим стихотворением, песенный текст зачастую бывает более доступным для понимания, использует наиболее простые выразительно-изобразительные средства. Это дает возможность определить современную осетинскую эстрадную песню как произведение массовой литературы, точнее, поэзии, вовлеченной в общую систему культуры осетинского народа.

Попробуем проанализировать, как функционирует текст современной песни в осетинском языковом пространстве, каково его отношение к нормам литературного языка, то есть к нормативному аспекту культуры речи. «Ныхасы культурæ у адæймагæн йæ мидкультурæ æвдисæг, йæ мадæлон æвзагмæ, йæ адæмы æнусон хæзнамæ цы зæрдæ дары, уый æвдисæг. Æппынфæстаг, ныхасы культурæ æвдисы адæймаджы хъуыдыкæнынады миниуджытæ», – писал профессор Т. А. Гуриев [2,5].

Разумеется, язык – живой организм, развивающийся и меняющийся по своим внутренним законам. Но в каждый период своей истории язык имеет нормы. Действительно, культура речи не сводится к перечню за-

претов и правил; помимо нормативного, она содержит коммуникативный и этический аспекты. Коммуникативный аспект предполагает такое владение разными функциональными стилями, которое дает возможность для оптимального выбора языковых средств, в то время как этический аспект лежит в основе речевого поведения.

Сто лет назад видный осетинский учёный А. Тибилов с горечью говорил о том, то в Осетии «каждый уголок, каждая кочка говорит на своем особом, отдельном наречии» [3]. Об этом же писал и Н.К. Багаев: «Наблюдается полный разнобой в произношении как в школьной практике, так и в передачах по радио и даже в практике нашего профессионального театра и других организаций искусства, не говоря уже о разнобое в выступлениях на различных собраниях и т.д. Каждый говорящий на родном языке придерживается особенностей того говора, представителем которого является, хотя язык печати (газет, журналов, книг) в значительной степени, казалось бы, должен был унифицировать литературное произношение. Нередко даже учителя, которые по долгу своей работы обязаны придерживаться единых норм, нарушают это требование…» [4,91]. К сожалению, единой произносительной нормы осетинского литературного языка, в необходимости которой были уверены А.А. Тибилов и Н.К. Багаев, нет и сегодня. Не описаны орфоэпические нормы, не утверждена система транскрипции, не создан орфоэпический словарь. Более того, все чаще и чаще нарушаются орфографические нормы [5,26-32; 6, 8-11]. Как ни странно, одной из причин большого количества нарушений орфоэпических, орфографических и других норм является, на наш взгляд, усилившийся в последнее время интерес к языку. Люди стали чаще писать на осетинском языке, особенно в социальных сетях. Подавляющее большинство посетителей осетинских интернет-сайтов – люди среднего возраста, не изучавшие в школе осетинский язык, плохо или совсем не знакомые с осетинской классической литературой и, как следствие, не владеющие литературной формой языка. Для молодежи характерны иные проявления стремления к национальной самоидентификации, в том числе через посредство хореографической и вокальной культуры.

Современная осетинская эстрадная песня содержательно очень разная – с песнями из репертуаров Кима Куанова, Юрия Бацазова, Елкана Кулаева и других прославленных исполнителей соседствуют песни-однодневки. Последних, разумеется, гораздо больше. Это объясняется тем, что, с одной стороны, есть явная потребность слушать и петь песни на осетинском языке, потребность общения на родном языке, приобщения к песенной культуре своего народа, и, с другой стороны, не менее явный дефицит хороших произведений. А между тем эстрадная песня, рассчитанная на большую аудиторию, имеет значительное влияние на речевое поведение слушателей. Многократное прослушанные зарифмованные и «подчиненные» музыке слова, минуя логический анализ и контроль, проникают в подсознание и начинают восприниматься как норма. А между тем эти тексты изобилуют разного рода погрешностями. Вот отрывок из популярной песни «Балы тала» («Вишневое деревце»).

Балы тала иу дидинæг рафтыдта,
Мыды бындз æй йæ адджын тæфæй базыдта. (1)
Ратæхы йæм зилгæ-зилгæ алы райсом, (2)
Дидин дзуры: «Æз æвзонг дæн, о мæ бон».
‘На деревце вишни распустился один цветок,
Пчела узнала его по сладкому запаху.
Прилетает к нему, кружась, каждое утро,
Цветок говорит: «Я ещё юна, о мой день»’

Дисфония (неблагозвучие) второй строки вызвана контактным расположением 1) состоящих из одинаковых, но зеркально расположенных звуков слов: *æй – йæ;* 2) слабого гласного æ и сильного гласного *а.*

В третьей строке нарушение словообразовательной нормы: как известно, осетинские превербы указывают на направление и интенсивность действия. Преверб *ра-* указывает на действие, направленное изнутри наружу, причем говорящий находится снаружи: *рудзынгæй йæм ракастис ‘выглянул к нему из окна’, уынгмæ йæм рацыдис ‘вышел к нему на улицу’.* Но если неизвестен исходный пункт действия, то употребляется преверб *ба-: батæхы йæм ‘прилетает к нему’.*

Бауадз уал мæ, хуры хъарммæ байрæзон.
Чи зоны дæ, о тæнбазыр, бауарзон».
Дидин азгъæлд, æмæ сæвзæрд бал-гага.
Мыды бындз æм куы нал тæхы, абабау. (1), (2)
‘*Оставь меня пока, чтоб я подросла от солнечного тепла.*
Может быть, я полюблю тебя, тонкокрылый».
Цветок осыпался, и появилась ягода вишни,
Но пчела к ней уже не прилетает, ни боже мой’

В четвертой строке нарушены фонетическая и стилистическая нормы. По правилам осетинской ритмики ударение приходится на второй слог, если в первом слоге слабый гласный; в данном случае: *куы на́л тæхы*. Здесь же мы имеем /*ку́͡нал͡ тæхы*/. Кроме того, в одном ряду встречаются слова с разной стилистической маркировкой: поэтическое *дидин* (*цветок*) и просторечное *абабау* (ни боже мой)

Грамматические и лексические нормы осетинского языка нарушаются в следующем тексте (песня «Ирон чызджытæ» ‘Осетинские девушки’):

Райсомæй цин кæнынц хурмæ (1)
Уалдзыгон дидинджытæ.
Чи хæссы амонд нæ цурмæ? (2)
Уарзон ирон чызджытæ!
‘*Утром радуются на солнце (*букв. *к солнцу)*
Весенние цветы.
*Кто несет счастье к нам (*букв. *перед нами)?*
Любимые осетинские девушки’

Глагол *цин кæнын* ‘радоваться’ сочетается с именами в местно-внешнем падеже (*хурыл* ‘солнцу’), но не образует словосочетания именем в направительном падеже (хурмæ ‘к солнцу’). Лексическая ошибка в третьей

строке: *хæссы амонд нæ цурмæ* букв. ‘приносит счастье перед нами, к нам’. ‘*Приносить счастье*’ можно ‘*нам*’ *(махæн),* но никак не *нæ цурмæ.*

Так называемая «ломаная метафора» (логическая несочетаемость двух метафор) – «метафорам противоречивая, метафора смешанная» [7,232] содержится в следующем тексте (песня «*Уарзты цин*» ‘Радость любви’):

Цæргæсы базыртыл стахтæн æз уæлæрвтæм,
Фыр цинæй риуы нал цæуы мæ зæрдæ,
Мæ алывæрсты зилдух кæнынц мæргътæ, (1)
Зæрин тæмæнтæ ленк кæнынц мæ сæрмæ. (2)
‘*На орлиных крыльях взлетела я к небесам.*
От радости сердце не умещается в груди,
Вокруг меня парят птицы,
Золотые искры плавают надо мной’.

В осетинском языке слово *тæмæн* (блеск, сверкание; зенит) в форме множественного числа образует с глаголом *калын* букв. ‘лить, выливать’ синтаксически несвободное словосочетание со значением *сверкать, искриться – тæмæнтæ калын*. В качестве существительного *тæмæн* употребляется только в единственном числе и имеет значение высшей степени чего-либо: *йæ тæмæны бацыдис* ‘вошел в зенит’. Поэтому выражение «тæмæнтæ ленк кæнынц» бессмысленно. В третьей строке отмечаем нарушение словообразовательной нормы: вместо неправильной, возможно, просторечной формы *мæ алывæрсты* букв. ‘с моих разных сторон’ литературный язык имеет норму *мæ алыварс* ‘вокруг меня’. Анализируя подобные тексты, вспоминаются слова Пьера де Бомарше: «Что слишком глупо, чтобы быть просто сказанным, – то поется!»

Таким образом, можно констатировать следующее.

В стилистическом образе современной осетинской лирической песни, как в зеркале, отражается некоторое снижение уровеня культуры речи: невнимательность к семантике слова, засорение фразы ненужными, лишними словами, неправильное использование падежных форм, неоправданное употребление просторечных и диалектных слов, неправильное построение синтаксических конструкций.

В целом для современной осетинской лирической песни характерны следующие черты: содержательная простота, смешение стилей, нефункциональность: слово не приводит к мысли, не наталкивает на мысль, а уводит от неё, поэтому песня становится простым средством развлечения.

Жанр песни уникален по социальному значению, по широте охвата аудитории. Именно поэтому осетинская лирическая песня должна быть образцом высокой языковой культуры, строгого соблюдения норм литературного языка.

---

1. *Кострюкова О. С.* Текст современной популярной лирической песни в когнитивном, коммуникативном и стилистическом аспектах. Автореферат дисс…. канд. филол. наук. М., 2007.

2. *Гуыриаты Т.* Ныхасы культурæйы хицæн фарстатæ // Ирон ныхасы культурæ. Орджоникидзе, 1989. 5 ф.

3. *Тыбылты А.* Равзаргæ уацмыстæ. Цхинвал, 1964. 98 ф.

4. *Багаев Н.К.* Современный осетинский язык. Ч.1. Орджоникидзе, 1969.

5. *Иванов В.Г.* Орфография и идентичность: опыт анализа осетинских текстов в сети Интернет // V Абаевские чтения. Сборник материалов Международной научной конференции. Владикавказ: СОГУ, 2018.

6. *Валиева М.Д.* Особенности осетинской орфографии в социальных сетях // V Абаевские чтения. Сборник материалов Международной научной конференции. Владикавказ: СОГУ, 2018.

7. *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. М.: Советская энциклопедия, 1966.

Л.Б. Моргоева

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТА «ДУНЕ» – «МИР», «ВСЕЛЕННАЯ» В ОСЕТИНСКОМ ЯЗЫКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

В статье рассматривается репрезентация лексико-семантических вариантов слова дуне в осетинском языке и фольклоре, и особенности, формирующие его концептуальное наполнение. Обозначается словарная дефиниция рассматриваемой лексемы и анализируются различные коннотативные смыслы, входящие в логическую структуру данной единицы при её использовании в эпических текстах осетин. Проводятся семантические параллели соответствующих лексем из других языков, с целью выявления особенностей формирования семантических блоков, характерных осетинской языковой картине мира. Определяются универсальные и уникальные характеристики представленного концепта и способы его стилистического использования в текстах сказаний, благодаря которым достигается смысловая актуализация, выражается интенсивность признака и создается экспрессивность. На основании проведенного контекстного анализа семантической структуры концепта дуне вычленяются его основные значения, отражающие национально-культурные представления осетин, и отмечается их непосредственная связь между собой.

***Ключевые слова*:** *лексика, семантика, концепт, осетинский язык, эпический текст.*

The article considers the representation of lexico-semantic variants of the word 'dune'«world, universe» in the Ossetian language and folklore, and the features that form its conceptual contents. The lexicographic definition of the considered lexeme is denoted and various connotative meanings that are included in the logical structure of this unit when used in the Ossetian epic

texts are analyzed. The semantic parallels of the corresponding lexemes from other languages are investigated in order to identify the peculiarities of the formation of semantic blocks characteristic of the language picture of the world of the Ossetians. The universal and unique characteristics of the presented concept and the ways of its stylistic use in the texts of legends are defined, thanks to which the semantic actualization is achieved, the intensity of the character is expressed and expressiveness is created. Based on the conducted contextual analysis of the semantic structure of the concept 'dune,' its basic meanings, reflecting the national-cultural representations of Ossetians, are distinguished, and the direct connection between them is noted.

Keywords: *vocabulary, semantics, concept, the Ossetian language, epic text.*

На современном этапе развития лингвистической науки большое внимание уделяется семантике, которая занимает ключевое место в исследовании языковых процессов, происходящих на фоне основной функции языка как средства сохранения и передачи информации, предварительно подвергнутой кодированию и декодированию [1].

К числу основополагающих и базовых концептов в осетинском языке можно отнести и концепт, репрезентируемый лексемой *дуне*, которое само по себе является многозначным и используется в языке для обозначения в узком смысле ‘мира, вселенной, света’. В качестве второго значения словом *дуне* передается значения множества. [2, 217.] Будучи заимствованным из арабского и персидского (dunia «мир», «вселенная», 2. «Множество», «очень») [3, 375], данная лексема обнаруживает более глубинные смысловые оттенки, которыми выражается, в действительности, множество оттенков значения, и таким образом обладает определенной степенью лакунарности.

Словарная дефиниция лексемы *дуне* не вызывает сомнений и является устоявшейся и общепринятой. Более того, она полностью совпадает со значением в исконном языке-источнике, с тем же значением оно заимствовано другими кавказскими языками.

В осетинских эпических текстах осетин и малых фольклорных жанрах слово *дуне* широко представлено во всем своем семантическом многообразии. Особый интерес вызывает значение «множества», которое, по всей вероятности, появилось в результате метафорического переосмысления и контекстного использования.

В виду известной многозначности и особенностям языковой картины мира смысловое соответствие *дуне* с русским «мир» не всегда представляется полным и адекватным. В значении ‘Вселенная’ во всей её совокупности как системы мироздания, как единое целое [4, с. 223], *дуне* (и его производные) встречается в обращениях в Богу молитвенного характера или различных речевых формулах с упоминанием Всевышнего как создателя миров: *Гъе, дунейы скæнæг иунæг Хуыцау, саг амардтон,…!* [5, 440] – «О, Единий Бог, создатель миров (вселенной), оленя убил…»; *Хуыцауы хатыр бакæ, дунейы хатыр бакæ, ауадз мæ иунæг æхсæв!* [5, 367] – «Во имя Бога прости, во имя мира прости, отпусти меня на одну

ночь!». Здесь семантика ‘вселенной’ как совокупности миров обеспечивается за счет позиционной близости слова Хуыцау «Бог» и является бесспорной.

В остальных случаях значение ‘мир’ носит частный характер и используется применительно к какому-либо из миров во вселенной. Скажем, «земной мир» и как синоним «этот свет»: *Гъеныр мæ ралыгъдтæ тæргай, фæлæ гъеныр уыныс, сайд кæуыл не’рцæудзæн ацы дунейыл, ахæм нæй.* (5, 152] – «Вот сейчас ты сбежала от меня в обиде, но теперь видишь, что нет такого, кто не был бы обманут на этом свете»; *Хорз ус, цæрын рæсугъд дунейы цыппор фондз азы. Схъомыл дæн Нарты æхсæн, абоны йас маст мæ зæрдæмæ нæма бацыд.* (5, 431] – «Почтенная (хорошая женщина), живу в красивом мире (земле, свете) сорок пять лет. Вырос среди Нартов, столько печали как сегодня, в мое сердце ещё не проникло».; *Цас фæхаттæн дунетыл æмæ нырма нæ зонын, хур кæцæй скæсы æмæ чердыгæй аныгуылы, уый; никуы йæ æрхъуыды кодтон.* [6, 246] – «Сколько скитался по свету (по мирам), и пока не знаю, откуда солнце восходит и в какой стороне заходит; никогда не задумывался».

В данных случаях *дуне (дунетæ)* приобретает денотативные оттенки лексем ‘страна’, ‘земля’, ‘части, стороны света’, и более явно: *Бацин кодтой тынг æртæ æфсымæры дæр, дунейыл цæргæйæ тынг кæуыл фæдзырдтой, уый сæ къухы кæй бафтыди, ууыл.* [6, 435] – «Обрадовались очень все три брата тому, что им досталось то, о чем очень говорили (мечтали) живя на земле».

Как видим, семантика ‘стороны света’, ‘страны’, ‘земли’ вступает в равноправные отношения с основными денотативными семами *дуне.* Однако в наибольшей степени они актуализируются в сочетании с уточняющими словами или смысловыми противопоставлениями: *Уæлæ дунейыл куыдтæ фæкæныс, ам афтæтæ кæнæн нæй.* [6, 519] – «Здесь нельзя делать так, как ты обычно делаешь на земле (в наземном мире)»; *Фæлæ Аза-бæласы сыфтæ ацы дунейыл никуы ссардзынæ, – уыдон ракурын хъæуы Мæрдты хицау Барастырæй,..* [6, 517] – «Но листья дерева-Аза на земле (на этом свете) нигде не найдешь, – их надо выпросить у повелителя Мертвых Барастыра..»;. *Махимæ цæр ам, уæлæуыл дунемæ мауал бæлл, æмæ дæ бафсаддзыстæм..* [6, 519] – «Живи с нами тут, не стремись больше в надземный мир, и (мы) накормим тебя…». Содержательная характеристика словозначения представляет собой структуру свойственных ему семантических признаков вместе с его прагматическим значением, присущим данному лексико-семантическому варианту [7,58].

Таким образом, с учетом всех соотносительных характеристик, включая статусные, концепт *дуне* в фольклоре представлен несколькими основными значениями:1 – Вселенная как система мироздания (или часть её), 2 – земля как сторона света, 3 – свет (с реализацией семы ‘жизнь’), 4 – страна (группа стран), 5 – наземный мир в противопоставлении с загробным или подводным. В этом отношении интересно, что семантические компоненты *дуне* частично совпадают с семантическим набором лексемы *world* в английском [8] и отсутствуют какие-либо совпадения с его синонимом *peace*.

Представленные лексико-семантические варианты в разной степени реализуют семы «пространство», «время», «жизнь».

В отдельный семантический блок выделяются варианты использования *дуне* в значении «множества»: *Уым уыди стыр æмбырд, æмæ дуне дзыллæтæ уым уыдысты. æмæ сæм бацыди..* [5, 271] – «Там было большое собрание, и было много народу, и подошел (он) к ним..»;*…Уатмæ бацыди æмæ (йæ) дуне дарæс æмæ дуне хуыссæнгарзæй байдзаг кодта* [5,376] – «Зашел в комнату и заполнил её множеством одежды и множеством белья» и под. В значении ‘множество’ *дуне* становится синонимичным лексеме *бирæ* «много» и практически всегда входит в синтаксические отношения с определяемым словом, контекстно выполняя функции наречия. Однако выявлены случаи, когда дуне выражает множество без участия определяемого слова: *Бурчызг та уыди Нарты номдзыд рæсугъд чызг,* ***дунетæ*** *йæм цыдысты курæг.* [6,182] – «А Бурчызг была знаменитой красавицей Нартов, многие к ней приходили свататься». И в этом случае *дуне* транслирует сему ‘народ’, то есть множество людей (возможное усечение *дуне адæм* «множество людей»).

Характерной особенностью лексемы *дуне* является её способность выступать в качестве интенсификатора семантики рядом стоящего слова внутри текста, при возможном сохранении собственного денотативного значения. Зачастую это проявляется в стилистическом создании превосходной степени качества или признака, выражаемого внутри контекста остальными компонентами высказывания: (1)…*Бæх æмæ усыл дунейыл æппындæр æууæнк ма уæд, уыдон сты знаг фос.* [5, 33] – «Пусть лошади и женщине (в мире) совсем не будет доверия, они враждебные создания (твари)»;. (2) *Цы кæныс, … де сиахс дæр дунейæ хуыздæр куы у.* [6, 258] – «Что с тобой, … и твой зять самый лучший (букв. лучше света)»; (3)… *Уый та уыди дунейыл диссаджы хæрзконд, астæунарæг-гуырвидауц…»* [6, 449] – «…А она была чудесного сложения (букв. на свете), стройная и статная» и др.

В этих и подобных случаях использования слова *дуне* собственно прямое значение его отходит на второй план и становится фоновой, в то время как контекстно актуализируется коннотативный смысл, рождаемый семантикой соседнего слова, который может проявляться в усилении категоричного отрицания (1), интенсивности характеризующего качества (2), которое семантически соответствует *бынтон* «совсем», *тынг* «очень», *æппæты* «самый» (3), и даже выступает в качестве самостоятельного эпитета. Эти функционально-семантические изменения напрямую связаны с возникающим контекстуальным «окружением», формирующим общую семантику контекста [9, 169].

Очевидно, что такую семантическую нагрузку *дуне* приобретает в специфических текстах и имеет явную мифопоэтическую окраску, что подтверждается сохранением логико-смыслового содержания при замене рассматриваемого слова: *дунейы хуыздæр – æппæты хуыздæр* «самый лучший»; *дунейыл хæрзконд – тынг хæрзконд* «очень статный (стройный)» и т.д. Понятно, что такая замена лишает текст стилевых черт, высокой степени выразительности, образности и поэтичности, самобытно-

сти, присущей структуре этических текстов, и приводится нами в данном случае исключительно в целях сопоставления. В повседневной же речи использование *дуне* в качестве описанного стилистического приема может создать излишнюю возвышенность и пафос, потому малоупотребительно.

На основании проведенных лингвистических наблюдений осмелимся предположить, что выбор и актуализация того или иного варианта семантического компонента может зависеть от его синтаксического статуса внутри высказывания: трансляция собственно прямого значения лексемы *дуне* происходит при функционировании его внутри высказывания в качестве определяемого слова (*ацы дунейы* «в этом мире», *дунетыл хæтын* «странствовать по свету», *рæсугъд дуне* «красивый мир»); репрезентантом семантики «множество» концепт *дуне* становится в сочетаниях с определяемым словом (*дуне дарæс* «множество (много) одежды»); в качестве смыслового интенсификатора и стилистической выразительности *дуне* актуализирует свои коннотативные смыслы при взаимодействии с адъективами, выступающими основным определением. (*дунейыл диссаджы хæрзконд*).

Таким образом, концептуальная составляющая рассматриваемой лексемы не вызывает сомнений, поскольку все выявленные значения, как прямые, денотативные, так и контекстные, коннотативные, сохраняют ядерную сему «мир» в том или ином его проявлении. Во всем многообразии коннотативных смыслов данный концепт представлен и в формулах благопожеланий, проклятий и клятв, в которых *дуне* в разных грамматических и деривационных формах усиливает степень смысловой и эмоциональной выразительности при достижении соответствующей жанру прагматики. Широкий спектр коннотативных актуализаторов рассматриваемого слова и варианты его специфического использования в осетинских фольклорных жанрах, наделяют данную лексему в том числе и признаками эпитета [10].

Особенности контекстного использования, характера синтаксического статуса внутри высказывания, способов логико-смыслового взаимодействия с другими лексическими единицами, а также прагматическая направленность высказывания могут выступать в качестве дополнительных факторов семантического расширения лексемы *дуне*.

---

1. *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. Т 1, Лексическая семантика. М.: Школа. «Язык русской культуры», РАН. 1995. 472с.

2. Ирон-уырыссаг дзырдуат (Осетинско-русский словарь). Владикавказ, «Алания», 2004.

3. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. Издательство АН СССР. Москва-Ленинград, 1958.

4. Толковый словарь русского языка: В 4-х т. Т.2 / Под ред. Д. Ушакова. М: ТЕРРА, 1996.

5. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 1 – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2003.

6. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 2, – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2004.

7. *Суслова С. С, Зайцева Ю. В.* Концепт мир в английской языковой картине мира. // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Киров. Научный журнал №4, 2016. С.58-63.

8. Longman Dictionary of Contemporary English. Longman Group Ltd. 1995.

9. *Кузнецова И. В, Мокиенко В. М.* Концепт «множество» в русских и чешских сравнениях (фрагмент идеографического словаря) // Вестник СПбГУ. Сер.9. 2014. Вып.3. С.168-182.

10. *Цаллагова З. Б.* Поэтика минимализма: метафора и эпитет в художественной системе осетинской народной афористики // Известия СОИГСИ, Вып.28 (67), 2018. С. 114-127.

Ф. Х. Мураткова

О НЕКОТОРЫХ НАЗВАНИЯХ ОБУВИ В АБАЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ

В данной статье предпринята попытка этнолингвистического анализа одного из элементов культуры жизнеобеспечения абазин – обуви. Основное содержание исследования составляет анализ лексики, относящейся к соответствующему кустарному промыслу – названиям и видам обуви и её частей, особенностям обозначения действий по изготовлению обуви, её качеству. Особое внимание уделено анализу пословиц и поговорок, связанных с домашней обувью. Предпринята попытка описания терминологии, связанной с изготовлением домашней обуви, в контексте традиционной культуры абазин.

***Ключевые слова**: абазинский язык, лексика, одежда, виды обуви, пословицы, поговорки.*

In this article an attempt of ethno-linguistic analysis of shoes, as one of the elements of the life supporting culture of Abaza is undertaken. The main contents of the study is the analysis of the vocabulary related to the specified handicraft: names of types of footwear and its parts, types of nominating processes and actions in shoemaking, its quality. Particular attention is paid to the analysis of proverbs and sayings related to homemade shoes. An attempt was made to describe the terminology related to manufacturing footwear, in the context of traditional cultural.

***Keywords**: the Abaza language, vocabulary, clothing, footwear, proverbs, sayings.*

В данной статье, которая является частью нашего монографического исследования, рассматриваются некоторые виды обуви, их части и на-

звания, способы их изготовления, а также материал, из которого сшита обувь. Предложен структурно-грамматический анализ соответствующих терминов. Указанная проблема не становилась предметом специального исследования, которое успешно разрабатывается в современном кавказоведении, в рамках этнолингвистических разработок [1-5].

Обувь вообще в абазинском языке передается через термины **щап1хъац1а и амг1а** (в ашх. д. **е-ма – семаква ац1ыц1т1 «моя обувь растопталась»).** Здесь укажем на то, что **щап1хъац1а** состоит **из щап1ы** «нога» и основы переходного глагола **ахъац1ара** «одеть, одевать что обувь; «надеть, надевать что (шапку)».

Как показал анализ фактического материала, собранного нами путем опроса информаторов в абазинских аулах, извлечения из этнографической литературы, фольклора…, в абазинском языке различают несколько видов обуви. Они следующие: предназначенные для определенного времени года – **гъын щап1хъац1а** «зимняя обувь»; **пхын щап1хъац1а** «летняя обувь». Наряду с **щап1хъац1а,** выступает и **амг1а** в том же значении. Обувь различается по полу и возрасту человека: **хъац1а щап1хъац1а** «мужская обувь»; **пх1выс щап1хъац1а** «женская обувь»; **саби щап1хъац1а** «детская обувь» (**саби** – в абхазо-адыгских, тюркских языках является арабизмом [6, 56].

В основе определенного количества обуви лежит название материала из которого изготовлена обувь: **чвамг1а** «чувяки», состоит из **чва** «кожа, шкура» и **амг1а** «обувь»; **к1асчвамг1а** «тряпичные чувяки, обувь»; где **к1асы** «ткань», **чва** см. выше, **амг1а** «обувь»; **гванчрыкъв «чарык, чарыки»** (мужская мягкая обувь из сыромятной кожи без подметок и каблуков). **Гванчрыкъв** в абхазо-адыгских языках считается тюркским заимствованием [6,112]. Для сравнения смотри и **сахтан амг1а** «кожаные, хромовые туфли» и т. д.

Как видно из приведенных и им подобных видов обуви, абазины, как и многие другие народы Кавказа, для изготовления обуви использовали обработанные шкуры овец и крупнорогатого скота **(чвамг1а, уасчвамг1а…).** Зимнюю обувь шили из шерсти **(ласа, бчва),** из сафьяна **(сахтан),** из грубой материи **(к1асчвамг1а)** и т. д. Все виды материалов для изготовления обуви выделывали ручным способом. А шитьем обуви занимались, в основном, женщины.

Обувь народов Кавказа – своей красотой, отделкой, удобством – всегда обращала на себя особое внимание иностранных путешественников. Вот, что об этом пишет Д. Асколи: «Башмаки узкие, с одним швом спереди, без всяких украшений и никоим образом не могут ни растягиваться, ни распускаться, они точно приклеены к ногам и придают изящество походке». А Б. Тавернье отмечает, что «сафьяновые башмаки имеют только один шов вдоль ноги». Тебу де Мариньи упоминает что «туфли из сафьяна, очень закрытые, без подметок». Ж. Ш. Бесс и др. авторы сообщают, что «обувь украшалась вышивкой золотом и серебром» [7,32].

Здесь укажем и на то что для изготовления войлочной обуви **«уасчвамг1а»** использовали шерсть весенней стрижки овец – **«бчва».** Войлок выкраивали по форме ноги. Потом края выкроек складывали и прочно

сшивали их прочной ниткой. Шов проходил снизу: от носка посередине подошвы и дальше до колен (задний шов). Передний шов проходил тоже от носка по подъему и выше до колен. Швы заделывали аккуратно, чтобы не натирать ногу. Такую обувь в зимнее время использовали все народы.

Ниже приведем зафиксированные нами виды обуви, их частей, а также укажем способы их приготовления.

Самым распространенными видами обуви у абазин были **чвамг1а** «кожаные чувяки». **Чвамг1а** шили с одним швом, проходящим от носка под подошвой вдоль всей длины её. Шов делали с изнанки прочной ниткой, затем выворачивали чувяк налицо. По словам информаторов, шов выглаживали клыком дикого кабана (абнах1ва апыцдула). Обувь не снимали с ноги, пока они не высохнут и не примут форму ноги. В народе бытует выражение: **замг1а тшвуи зтшыг1вра мач1уи** «что чувяки тесные, что урожай скуден (одно и то же)»; **амг1а тшва стайыргылт1** «оказался в затруднительном, безвыходном положении»; букв. «поставил меня в узкие чувяки» [8].

сахтан амг1а «сафьяновые чувяки» – их носили мужчины и женщины. Женские чувяки немного отличались от мужских – небольшой выемкой впереди у подъема на кожаной или сыромятной подошве;

кIасчвамгIа «тряпичные чувяки»; где **к1асы** «ткань», **чва** «шкура», **амг1а** «чувяки»; [8,55]. **КIасчвамгIа сзырдзахтI** «мне сшили тряпичные чувяки»;

амгIамс «ноговицы». Состоит из **амг1а** «обувь» и **амсы** «бурки»; см. **агвымха уамгIамс йытта уикъвыцI** «плохому человеку отдай свои ноговицы и оставь его», т.е. «с плохим человеком не общайся»;

щачвкъвапа «комнатные тапочки» без задника; в основе лежит анатомический термин **щачвы** «палец ноги» и – **къвапа** – в значении «угол»; **амгIа щачвкъвапа лхвгIатI** «она купила комнатные тапочки»;

амсы «бурки, вид теплой обуви», «ноговицы». …….

майыст «сафьяновые, кожаные ноговицы (сапожки) до колен». Ноговицы надевали поверх брюк, они плотно обтягивали ногу от щиколотки до колена. Ноговицы защищали брюки от лошадиного пота. Их шили из сукна разных цветов: **чух1а къапщы** «красное сукно», **чух1а квайч1ва** «черное сукно», внутри из черного войлока **(бчва)** и сафьяна **(сахтан)** и др. **Майыст** украшали галунами, а иногда отделывали аппликациями из кожи другого цвета. Ниже колена ноговицы закрепляли при помощи подвязок **«ц1гъа»,** сделанных из тонкого войлока **(бчва),** шнурка или кожи **(аг1а).**

? «…На ногах у мужчин находились сапоги с низкими голенищами и с прямыми носками, без каблуков. У женщин такие же сапоги, только более изящные. Некоторые представляют не гладкую поверхность, а сделанную как бы сборками; на других идет орнамент в виде квадратов, кружков и т.п. Цвет их преимущественно коричневый, но с разными оттенками» – цитирует Кунижева Л. З. автора конца XV в. Интериано [9,111].

Майыст сохранились и до сих пор, её носят люди старшего поколения, которые делают намаз: **намаз зчпауа майыст нкъвыргит1.**

Термин **майыст** в абазинском языке имеет и другое значение: это серебряный орнамент, рисунок для украшения одежды, оружия. **Майыст**

джьынджь г1асаут1 «я нашел серебряную пуговицу, разрисованную чернью»;

къатыр «грубая мужская обувь из плохо обработанной воловьей или буйволинной шкуры»; **скъатырква сыртагылын сг1аджвылц1т1** «вышел на улицу, в обуви»;

мшIкъатыр «деревянные шлепки без задников»; состоит из мш1ы «дерево» + катыр «вид мужской обуви»;

чрыкъв «сапог»; чрыкъв схвг1ат «купил сапоги»;

бакъ-бакъ «деревянные ходули для женщин». «…бывают и серебряные, устроены они из двух стременнообразных дощечек, высотою в 3-4 вершка, к которым сверху прикреплена плоская дощечка, длиною 5-6вершков; эта последняя дощечка имеет форму подошвы или просто четырехугольника; по середине её прикреплен ремень, в который всовывают ногу, становясь на ходули», – писал Н. Ф. Грабовский. Ходули богато украшались серебряными и медными бляшками [9,10]. Их использовали для предохранения сафьяновых чувяков в сырую погоду от промокания.

папыщ «сафьяновые шлепанцы, без задников, на самодельной кожаной подошве». Верхняя часть шлепанцев богато украшалась вышивкой, тиснением.

См. и нижеследующие: **амг1а пынц1а** «носок обуви»;

амг1а пынц1а хъаршвшвал; обувь с вытянутым носком;

амг1а пыкв «носок обуви»;

амг1а хъахь «верх обуви»;

амг1а хъаг1ва «голенище обуви»;

амгIаквсага выкройка для обуви. **АмгIаквсага лхвгIатI** она купила выкройку для обуви;

амгIацIщы подошва, подметка; **чва амгIацIщы** кожаная подошва;

амг1ащхъва «задник обуви»; **амг1аква рыщхъва птшыт!** «задники обуви деформировались»;

щхъваквцIа «нашивка на задней части обуви»; где **щхъва** «пятка, задник» + основа переходного глагола **аквц1ара** «класть, положить что на поверхность»;

щхъвашIарпага «ремешки для подвязывания задников мягкой обуви»; состоит из щхъва «пятка, задник» + основа переходного глагола **аш1арпара** «застегивать, застегнуть что» и орудийного аффикса -га; **щхъвашIарпага стахъыпI** «мне нужны ремешки»;

чрыкъвхъагIва «голенище, голенища сапога»;

чрыкъвхъагIва айшыс «короткое голенище»;

чрыкъвцIгъа «шнур, шнурок, вдеваемый в обувь»; **чрыкъвцIгъа йхвгIатI** «купил шнурки для обуви»;

чрыкъвщхъва «каблук». **чрыкъвщхъвахIагIа лышвапI** «она на высоких каблуках»;

тлагврыдз «стелька»; **чухIа тлагврыдз** суконная стелька; то же самое означает и термин **тлагвцIарышв** стелька; **тлагвцIарышв стахъыпI** «мне нужна стелька»; *тлагв является адыгизмом в абазинском языке*

тлаткIьапс «ремешки для подвязывания ноговиц, и обычных чулок».

В основе, которого каб-черк. **лъэ** «нога» + **к1апсэ** «шнурок, веревка»; **Стлаткьапсква гIасыт** «дай мне мои чулочные ремешки»;

башмакъ «башмаки»; **Х1ваджьа йбашмакъта тшг1аг1внайжьт1** – он остался, как башмак Ходжи (выражение связано с анекдотом о Ходже Насредине, который побывав в раю, оставил там свои башмаки, чтобы, вернувшись за ними, снова попасть в рай).

Такие виды обуви, как **бота** «боты», **к1алош** «галоши», **бурашник** «бурышники», **туфля** «туфли», **ботинк1а** «ботинки», **сандал** «сандали» и т. п. в абазинском языке как, и во многих других языках, являются заимствованными.

Укажем и на некоторые пословицы и поговорки, содержащие в своей основе названия обуви: **щап1хъац1ала згвы мч1вауа хъапщылалагьи йгвы гьч1вум** «кому не везет на обувь, тому не везет на жену»;

замг1аква тынчу йгвгьи тынчп1 «у кого удобная обувь, тот спокоен»;

ащап1хъац1а йгьайх1вах1вуам «с новой обувью не поздравляют»;

ащап1хъац1а сабын гьахьырщуам, – йгьбзийым «обувь не мылят, говорят нехорошо»;

ащап1хъац1аква ахърышвтта йщт1азтын йгьбзийым, заджв дпсуашт1-рх1вит1 «если обувь перевернутая лежит, говорят не к добру, кто-то умрет»;

амг1а ш1ыц уышвата мг1ва ауыра уыквымлын «в новой обуви не отправляйся в дальнюю дорогу» и т.д. [10]

В заключение укажем на то, что сбор фактического материала по указанному вопросу на этом не заканчивается;несмотря на то, что некоторые виды обуви ушли из быта, в языке сохранились их названия (особенно среди старшего поколения).

---

1. *Абаева Ф. О.* Къæлæтджын: из предметно-бытовой лексики осетинского языка //Известия СОИГСИ. 2018. № 29 (68). С. 144-151.

2. *Абаева Ф. О.* О названиях пахотных орудий труда (на материале «Осетинско-русско-английского словаря» Т. А. Гуриева)// Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2018. Т. 19. № 19. С. 199-207.

3. *Абаева Ф. О.* Термины шорно-седельного промысла в осетинском языке//Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2017. Т. 17. С. 124-129.

4. *Абаева Ф. О.* Об особенностях терминологии кожевенно-скорняжного ремесла в осетинском языке//Известия СОИГСИ. 2016. № 22 (61). С. 113-119

5. *Абаева Ф. О.* О лексике материальной культуры осетинской «Нартиады»// Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.. 2017. № 4. С. 185-189.

6. *Шагиров А. К.* ЭСАЯ – А-Н, П-1 М. 1977. с 112

7. Абазинско-русский словарь /под ред. В. Б. Тугова. М.: Советская энциклопедия, 1967. 536с.

8. *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного кавказа XVIII-XX вв.

9. *Табулова Н. Т.* Грамматика абазинского языка. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставроп. КН.изд-ва, 1976.
10. *Кунижева Л. З.* Народные промыслы абазин. Черкесск, 2005.

Э. Б. Сатцаев

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ИРАНСКИХ ЯЗЫКАХ

Индоевропейский глагол в историческом плане имел три временные системы – презенс, аорист и перфект. В «Авесте» засвидетельствованы формы всех индоевропейских времен, наклонений и залогов. В ней в изъявительном наклонении различаются следующие времена: настоящее время, имперфект, перфект и плюсквамперфект. В презенсе авестийского глагола выделяются два типа основ. Эти основы делятся на классы, количество которых доходит до двадцати двух. Глагольная система в среднеиранских языках существенно изменилась по сравнению с древнеиранскими. Например, в новоперсидском насчитываются восемь времен. Почти такое же количество временных форм наблюдается и в афганских, входящих в восточно-иранскую подгруппу. В осетинском языке можно выделить три глагольные основы, от которых образуются формы соответствующих времен. В осетинских глаголах обнаруживаются следы древнеарийских классов настоящего времени. В современных иранских языках основное противоположение лежит между прошлым и не прошлыми временами. В изъявительном наклонении осетинский язык имеет три времени: настоящее, прошедшее и будущее. Наиболее интересным явлением в нем является образование будущего времени, аналогичная с осетинским языком модель образования будущего времени наблюдается в согдийском и хорезмийском, которые считаются наиболее близкими к осетинскому.

Ключевые слова: *древнеиранские языки, среднеиранские языки, новоиранские языки, индоевропейский глагол, время, основа, класс, осетинский язык, согдийский язык, аналитическая форма, иранский тип.*

The Indo-European verb historically had three tense systems: Aorist Presence, and Perfect. In «Avesta» forms of all Indo-European tenses, moods and voices are attested. In the Indicative mood the following tenses are recorded: present, imperfect, perfect and pljuskvamperfekt. In the Avestan Presence there are two types of word-bases. These bases are divided into twenty-two classes. Verbal system in the Middle Iranian languages has changed significantly from Old Iranian. For example, in Farsi there are eight times. Almost the same number of tense forms is found in Afghan languages of the East Iranian sub-group. In Ossetian it is possible to allocate three verb bases from which corresponding tenses are formed. In Ossetian traces of Old Aryan present tense forms are found. In modern Iranian languages the main antithesis rests between the past and the non-. In the Indicative Mood the Ossetian language has three tenses: present, past and future. The

most interesting phenomenon is formation of the future tense, similar to the Ossetian model Future tense formation is observed in the Sogdian and Khorezm language that are considered to be most closely related to Ossetian.

Keywords: *Old Iranian languages, Middle Iranian languages, New Iranian languages, Indo-European verb, tense base, class, the Ossetian language, Sogdian language, analytical form, Iranian type.*

Время – грамматическая категория глагола – является специфическим языковым отражением объектного времени и служит для временной локализации события или состояния, о котором говорится в предложении. В разных языках наличествует разное количество временных форм. В русском три основные формы времени: прошедшее, настоящее и будущее. В индоевропейских языках существует разное количество времен. Например, во французском восемь времен: настоящее, пять прошедших и два будущих.

В историческом плане индоевропейский глагол имел три, так называемые временные системы – презенс, аорист и перфект [1, 206].

Презенс выражает действие, развивающееся во времени, аорист – без отношения к протеканию во времени, перфект – действие, представленное своим результатом.

Глагольные формы в этих трех системах образуются от специальной для каждой из них основы, образованной от корня особым образом.

В «Авесте» засвидетельствованы формы всех индоевропейских времен, наклонений и залогов [1, 256-263]. Но полная система форм и значений из неё самой не восстанавливаются. Это связано с недостаточностью материала, а так же с тем, что во времена составления «Авесты» древняя система от части подверглась разрушению. Четкое противопоставление глагольных основ нарушилось. Проходил процесс упрощения глагольной системы. В «Авесте» в изъявительном наклонении различаются следующие времена [2, 47-54]:

1) настоящее время (презенс);
2) имперфект;
3) перфект;
4) плюсквамперфект.

Основы презенса образуются от корня различными способами. От одного корня может образовываться несколько различных основ презенса [1, 208-209]. Со временем основа могла приобретать другие грамматические значения, (будущее время, пассивное или каузативное). Развитие значения глагола могло менять даже семантику, по существу превращаясь в другой глагол. В презенсе авестийского глагола выделяются лишь два типа основ:

а) тематическая;
б) нетематическая [1, 209].

Филологии делят эти основы на классы. Ученые-иранисты различают разное количество классов основ презенса. Количество тематических и нетематических основ может доходить до тридцати двух.

Индийские грамматики в древнеиндийской системе различают десять классов [1, 209].

Имперфект в авестийском языке образуется от основ настоящего времени. В древнеперсидском это время обязательно имеет аугмент (приращение), в данном случае префикс а.

Авестийский перфект образуется от специальных основ чаще всего посредством редупликации корня. Личные окончания особые и не совпадают с личными окончаниями презенса.

Плюсквамперфект в авестийском языке образуется от перфектных основ с добавлением вторичных окончаний. В древнеперсидском это время не засвидетельствовано. Оно обозначает прошедшее действие, результат которого выявляется к моменту совершения другого действия в прошлом, а также действия, предшествующего другому независимо от времени последнего [3, 20].

Глагольная система в среднеиранских языках существенно изменилась по сравнению с древнеиранскими. Произошло упрощение видо -временной системы, например, в среднерсидском языке, входящем в западноиранскую подгруппу, в изъявительном наклонении различали следующие времена [4, 111-117]:

1) настоящее – будущее;

2) прошедшее;

3) перфект (прошедшее результативное);

4) преждепрошедшее (действие, предшествующее другому действию в прошлом).

В согдийском языке, входящем в васточноиранскую подгруппу, зафиксированы следующие видо временные формы [3, 73]:

1. Настоящее – будущее время;
2. Настоящее длительное время;
3. Будущее время;
4. Прошедшее время (имперфект);
5. Прошедшее длительное;
6. Перфект.

В другом восточноиранском языке – хорезмийском различаются три времени: настоящее, будущее и прошедшее. И если первые два – отчетливо, то прошедшее время представлено различными вариантами. Прошедшесть действия можно отнести и к имперфекту, и к перфекту, и к плюсквамперфекту.

В большинстве новоиранских языков древнеиранская видо–временная система во многом сохранилась. Например, в современном персидском наличествуют следующие времена [5, 71-80]:

1. Будущее категорическое;
2. Настояще – будущее;
3. Настоящее конкретное;
4. Простое прошедшее;
5. Прошедшее длительное;
6. Прошедшее результативное (перфект);
7. Преждепрошедшее (плюсквамперфект);

8. Прошедшее конкретное.

Времен, выражающих непрошедшие действия, три. Времен, выражающих прошедшее действие, в персидском языке насчитывается пять. При этом они почти не дублируют друг друга, хотя и перекрещиваются между собой.

Персидский язык богат как простыми, так и сложными (аналитическими) формами с различными видовременными характеристиками.

Примерно такое же количество временных форм наблюдается и в афганском, входящем в восточноиранскую подгруппу. В в изъявительном наклонении в нем существуют следующие времена [6, 120-140]:

1. Настоящее;
2. Будущее;
3. Простое прошедшее;
4. Перфект;
5. Плюсквамперфект.

Примерно такие же времена различаются и в других восточноиранских языках.

В отличие от других иранских языков, осетинский не сохранил разнообразие древнеиранских видовременных форм глагола. Спряжение в нем по сравнению с древнеиранским представляется весьма упрощенным и урезанным. Но те формы, которые сохранились, относятся к иранскому типу [6, 120-140].

Обычным видом глагольных основ в осетинском были и в прошлом основы односложные, типа закрытого, реже – открытого слога. Двусложные основы, которые в современном языке встречаются в значительном количестве, образовались в результате сращения превербов (глагольных приставок) со старыми односложными основами [7, 605].

С точки зрения современного состояния осетинского языка можно выделить три глагольные основы: основу настоящего времени, основу прошедшего времени и основу будущего времени. От них образуются формы соответствующих времен. От основы настоящего времени – инфинитив, причастие и деепричастие [7, 605].

В осетинском языке сохранилось характерное для средне- и новоиранских языков чередование двух основ глагола: основы настоящего времени и основы прошедшего времени, причем законы этого чередования в большинстве соответствуют древнеиранским [8, 49].

Основа настоящего времени обычно совпадает с корнем глагола, её можно получить, если отбросить окончание инфинитива. Кроме того, она ещё совпадает со 2-м лицом настоящего времени повелительного наклонения.

В осетинских глаголах обнаруживаются следы древнеарийских классов настоящего времени. От корневых основ сохранились лишь отдельные формы глагола существования, в основах настоящего времени можно распознать следующие следы в обобщенном тематическом типе [7, 605-611; 9, 349-354].

В большинстве современных иранских языков основное противоположение лежит между прошедшими и непрошедшими временами. Это

выражается в образовании временных форм от основ настоящего или прошедшего времени почти во всех из них.

В мертвых древнеиранских и среднеиранских языках немалую временную нагрузку нес аугмент, который в современных иранских используется ограниченно (например, в ягнобском).

Среди современных иранских языков осетинский выделяется ограниченным количеством времен. В изъявительном наклонении у него три времени: настоящее (настоящее будущее), прошедшее и будущее [10, 229-234].

За исключением осетинского, иранские языки тесно взаимно влияли друг на друга. При этом влиянии доминировал персидский язык [начиная с древнего периода и до сих пор]. Например, восточноиранский афганский формировался под огромным влиянием персидского языка. Это влияние охватывало все стороны языка [как повседневное общение, так и влияние на формирование литературного афганского]. То же самое можно сказать и по поводу курдского, не говоря о других иранских языках и диалектах (гилянский, талышский, мазандеранский и другие).

В некоторых диалектах самого персидского (дари, таджикского) языка обнаруживается до 36 временных форм исключительно аналитического построения, которые носят ограниченное локальное распространение. Например, хазарейский диалект языка дари в Афганистане.

В употреблении форм изъявительного наклонения наблюдается близость между осетинским и русским. В обоих языках настоящее время показывает, что действие, выраженное глаголом, по времени совпадает с моментом речи.

Двухосновность осетинского глагола идентична большинству современных иранских языков [9, 350-351]. В авестийском различали три основы: презентное, а уристное и перфектное. Глагол современного персидского языка имеет две основы: презентную (настоящего времени) и претеритариальную (прошедшего времени).

С точки зрения основ среди современных иранских языков выделяется афганский. Ему в общем присуща иранская двухосновность. Однако в этом языке имеется ограниченное количество употребительных глаголов – их всего шесть, которые различают основы совершенного и несовершенного видов [6, 112-122].

Во всей системе осетинского языка образование будущего времени считается одним из самых интересных явлений [7; 620; 11, 125-126].

При образовании будущего времени к основе настоящего времени удлиненной слогом «*ӡæн, ӡун*», присоединяется старая форма настоящего времени вспомогательного глагола. Исторический показатель будущего времени возводится к -čana- со значением «жаждущий», «желающий». Если говорить об особенности осетинского языка в данном вопросе, то она состоит в образовании -čana- с глагольной основой единого целого [7, 620-622].

Аналогичную с осетинским языком модель образования будущего времени мы видим в среднеиранских – согдийском и хорезмийском языках, которые наиболее близки к осетинскому.

В согдийском языке будущее время образуется по модели: презентная основа + личные окончания настоящего времени + приглагольная частица 'kām' и его варианты [3, 73; 4, 485-486]. В другом восточноиранском языке. В хорезмийском форма будущего времени образуется от личной формы настоящего времени постпозитивным присоединением основы k'm (kām) из древнего деноминативного глагола *'желать'* от имени kāma-'желание' [3, 100].

Исторически согдийская частица 'kām', хорезмийский k'm (kām) и осетинский – *ӡæн (- ӡyn, – ӡin, – ӡy)* возводятся к имени kāmā – 'желание' (авестийский – -čana-) [7, 621-622].

В современном осетинском языке данное слово сохранилось в виде 'kom', 'komyn' – 'уступать', 'соглашаться' [12, 599].

Компонент 'хотеть', 'желать' семантически используется и для образования формы будущего времени современного персидского языка, где глагол xāstan является вспомогательным для усеченного или полного инфинитива смыслового глагола: man xāham kard (kardan) 'я сделаю', где kard (kardan) – смысловой глагол, а xāham 'хотеть', 'желать' – вспомогательный, который показывает время [13, 242-243].

Эволюция форм времен в осетинском языке связана с его внутренним развитием. В нем весьма развита система привербов и послелогов. Они могут выражать в различные видовые и временные отношения. Вне формы вида в осетинском языке не может выявляться значение глагола [10, 235-247; 279-292; 14, 106].

Этот язык характеризуется ярко выраженным показателем действия или состояния с точки зрения отношения этого действия к его пределу.

В осетинском два способа выражения вида – лексический и превербный (приставочный). Обилие этих средств способствует утрате в нем многих временных отношений и сведению их в три времени – будущее, настоящее и прошедшее [10, 235-239; 15,400;16, 71-72; 17,102].

Этимологически настоящее и прошедшее времена восходят к древним временам. В осетинском языке происходит чередование двух основ – основы настоящего времени и основы прошедшего времени. Это чередование, как правило, соответствует древнеиранским. Основа будущего времени восходит к древним аналитическим построениям к имени (причастию) – čana- со значением 'жаждущий', которое со временем слилось в одно слово. Например:

kæsӡynæn 'я буду смотреть' < kasa – čana – ahmi (авест) 'я есть жаждущий (хотящий) смотреть;

cærӡynæn 'я буду жить' < čara – čana – ahmi (авест) 'я есть жаждущий (хотящий) жить.

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы: осетинский по сравнению с другими иранскими языками сравнительно меньше сохранил древние временные формы; в отличие от других новоиранских языков, в осетинском нет ни одной аналитической временной формы; временные формы, которые сохранились в осетинском языке, полностью относятся к иранскому типу.

1. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. Москва: Наука, 1979.

2. Языки Азии и Африки. Индоевропейские языки: иранские языки, дардские языки. Дравидийские языки. II. М., 1978.

3. Языки мира. Иранские языки. II. Юго-западные иранские языки. М.: Индрик, 1997. 207с.

4. Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки.М.: Наука, 1981.

5. *Мухамедова Н.А.* Теоретическая грамматика персидского языка. Ташкент, ТашГИВ, 1994, 97 с.

6. *Грюнберг А.Л.* Очерк грамматики афганского языка (пашто). Л. 1987.

7. Основы иранского языкознания. Новоиранские: восточная группа. Москва. «Наука». 1987.

8. *Абаев В.И.* Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе, 1959.

9. *Камболов Т.Т.* Очерк истории осетинского языка. Владикавказ: Ир. 2006.

10. Грамматика осетинского языка. Том 1. Фонетика и морфология (под редакцией Ахвледиани К.С.). Орджоникидзе. 1969.

11. *Миллер В.Ф.* Язык осетин. М.-Л. 1962.

12. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том 1. М. Л. 1958Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1988.

13. Грамматика современного персидского литературного языка. М.: Восточная литература, РАН. 20011-600 с.

14. Эдельман Д.И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Морфология. Элементы синтаксиса. М. 1990

15. *Сатцаев Э.Б.* К вопросу диалектного деления иранских языков// Всероссийские Миллеровские чтения. 2016. № 5. С. 403-408.

16. *Сатцаев Э.Б.* К вопросу генезиса осетинского глагола //Известия СОИГСИ. 2015. № 15 (54). С. 69-72.

17. *Калабекова Л.Т.* Смысловая доминанта глагольного вида в языках разной типологической модели//Известия СОИГСИ. Вып. 24 (63). 2017. С.98-109.

Л. К. Хужева

ЛЕКСИКА МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОМ ЯЗЫКЕ

В данной статье приведён лексический материал, который содержит сведения об историческом происхождении, сфере употребления и активности использования в кабардино-черкесском языке одной из тематических групп – лексики материальной культуры. Так как язык неразрывно связан с жизнью любого этноса, с его культурой, в нем отражаются элементы материальной, нравственной и духовной культуры. Изучение лексики по тематическим группам дает нам возможность получить более подробное представление об основных занятиях определенного народа, особенностях хозяйства, жилища и т. д. Именно лексика отражает изменения, происходящие в социально-политической, экономической и культурной жизни каждого народа, и её изучение приводит к выводам, представляющим научный интерес. Исследование лексики показывает состояние развития языка, служит иллюстративным материалом воспроизведения картины, как прошлого, так и настоящего, и будущего.

Ключевые слова: *культурные ценности, названия предметов быта, предметы домашнего обихода, исконные и заимствованные названия, историческое происхождение, степень активности, сфера употребления.*

This article presents the lexical material that contains information about the historical origin, scope of use and activity of usage of one of the thematic groups of material culture in the Kabardian-Circassian language. Since language is inextricably linked with the life of any ethnic group and with its culture, it reflects the elements of material, moral and spiritual culture. The study of the vocabulary by thematic groups gives us the opportunity to get a more detailed idea of the main occupations of certain people, the characteristics of the economy, housing, etc. It is the vocabulary that reflects the changes taking place in the socio-political, economic and cultural life of each people, and its study leads to conclusions of scientific interest. The study of the vocabulary shows the state of language development, serves as an illustrative material for reproducing the picture, both of the past, of the present, and of the future.

Key words*: cultural values, names of household items, household items, ancestral and borrowed names, historical origin, degree of activity, sphere of use.*

Судьба любого народа во всех сферах своего проявления, в том числе и в материальной культуре, находится в тесной взаимосвязи со средой обитания, с её природно-климатическими условиями. Для того чтобы понять особенности каждого народа, необходимо изучить как условия жиз-

ни, так и культуру каждого этноса. Народы Северного Кавказа издавна имели многосторонние связи и общий путь социально-экономического и культурного развития, и это способствовало тому, что у них выработались некоторые общие черты в ведении хозяйства, быта, в материальной и культурной жизни. Вместе с тем имели и существенные различия по уровню общественного развития. Именно своей непохожестью интересен каждый народ. Язык представляет собой кладовую истории народа – его носителя, а лексика активно реагирует на все изменения, происходящие в обществе. Одной из важных задач лингвистики является исследование языка этноса по тематическим группам, что дает более глубокое представление о народе. Существенный опыт подобных исследований накоплен в осетиноведении, где формируется научное направление этнолингвистики [1-7].

Предметы домашнего обихода, составная часть материальной культуры, одна из основных тематических групп в лексической системе кабардино-черкесского языка. Пользование предметами домашнего обихода зависит от уровня производительных сил, направления хозяйственной деятельности народа, географических условий. И в процессе становления и развития каждый народ имеет этнокультурные связи с другими народами, вследствие чего происходит взаимовлияние и взаимообогащение. Данный процесс, естественно, повлиял на появление новых предметов домашнего обихода у черкесов, а также на их видоизменение. С их появлением и в языке появились новые слова и новые понятия.

Лексика материальной культуры, входящая в лексическую систему кабардино-черкесского языка, состоит из слов, отличающихся друг от друга по следующим параметрам: а) историческому происхождению; б) степени активности функционирования в языке; в) по сфере употребления. По своему историческому происхождению лексика материальной культуры в кабардино-черкесском языке делится на собственные (исконные) и заимствованные. По степени же употребления – на активные (часто употребляемые) и пассивные (архаизмы, историзмы, неологизмы). По сфере использования мы можем выделить общеупотребительные и диалектизмы.

Собственные (исконные) слова сформировались в эпоху самостоятельного развития адыгских языков и выделяются обычно производной основой. В составе данной группы лексики могут быть слова с иноязычными морфемами, которые впоследствии подверглись влиянию закона о способах словообразования в адыгских языках, вследствие чего приняли соответствующие морфемы данных языков. Сюда же могут войти и слова со сложной основой.

Следует отметить, что наблюдаются случаи, когда слова, которые присутствуют в одном из адыгских языков, могут отсутствовать в другом, но составные части сложных слов могут присутствовать в последнем. Как, например: адыгейское слово *шалъ* в значении «ведро» отсутствует в кабардино-черкесском, но в кабардино-черкесском языке данное слово легко можно разложить по составным частям: *шэ* «молоко» + *лъэ* – суффикс, обозначающий «вместилище», букв.: ведро для молока; *мастэкъуаншэ* в кабардино-черкесском в значении «булавка», в адыгейском отсутствует, но присутствуют его составные части: *мастэ* «иголка» и *къуаншэ* «кри-

вой» и т. д. Также имеют место случаи, когда слово известное в одном из адыгских языков, в другом отсутствует, но оно присутствует в структуре других лексических единиц, как, например: в адыгейском языке слово *шхуэ/ шко* может быть самостоятельным – *унэр дэгъу ыкIы шко* «дом большой и добротный», тогда, как в кабардино-черкесском языке *-шхуэ* – увеличительный суффикс (*унэшхуэ* «большой дом»). К словам отсутствующим или малоупотребительным в адыгейском языке, но присутствующим в кабардино-черкесском, можно отнести и слова, относящиеся к лексике материальной культуры, такие, например, как: *пэгун* «ведро», *кхъузанэ* «сито», *пхъэхь / пхъыхь* «коромысло», *гъэжалъэ* «воронка, лейка», *джыдэ* «топор», *пхъэхьэш* «совок», *пкIэлъей* «лестница», *лъакъуэрыгъадэ* «швейная машинка», *бдзамцIэ* «свинец», *жыр* «сталь», *лъакъуэрыгъажэ* «велосипед», *бжыхь* «плетень», *бэкхъ* «хлев», *ду* «сапетка для хранения кукурузы», *пкIэ / пкIэунэ* «чердак», *пщIантIэ* «двор», *гъуэлъыпIэ* «кровать», *бел* «лопата» (в адыгейском «*къазгъыр*» в том же значении, из тюркских языков), *сыхьэн* «блюдо, тарелка» (из арабского), *хъуржын* «торба, котомка» и т. д. Такие слова, заимствованные из арабского языка, как *къапщыкъ* «мешок», *щамсий* «зонтик», *хъэйат* «сени» присутствуют в адыгейском языке и отсутствуют в кабардино-черкесском.

Имеются лексические заимствования, не совпадающие по значениям в кабардино-черкесском и адыгейском языках (в кабардино-черкесском *тас* присутствует в значении «таз», в адыгейском используется в значении «кружка»; *собэ* – кабардино-черкесское – «железная печка», адыгейское – «особая комната, отапливаемая комната») и др.

Как видим, в состав лексики материальной культуры входят лексические единицы, постоянно употребляемые в повседневной жизни, лексемы, вышедшие из употребления и приобретшие архаическую окраску, а также новые слова, которые постепенно входят в повседневное использование.

В общеупотребительную лексику материальной культуры в кабардино-черкесском языке вошли слова, которые являются привычными, наиболее часто используемыми, не имеющими каких-либо ограничений (*унэ* «дом», *пэш* «комната», *гъуэлъыпIэ* «кровать», *шэнт* «стул», *щхьэгъубжэ* «окно», *щхьэгъубжэIупхъуэ* «занавески», *тепщэч* «тарелка», *щхьэнтэ* «подушка», *тас* «таз», *хьэкъущыкъу* «посуда» и т. д.).

Заслуживают внимания случаи соответствия одному слову в одном языке (к примеру, в русском) двух и более слов в другом языке, в данном случае, в кабардино-черкесском, как, например: **ложка** «1. *бжэмыш* (столовая ложка); 2. *шейбжэмыш* (чайная ложка); 3. *пхъэлошкIэ (деревянная ложка); 4. хъуп (самодельная деревянная ложка с круглой головкой);* **лопата** «1. *бел*; 2. *хьэнцэ*; 3. *бел хьэкхъуафэ* (лопата с широким загнутым по бокам концом, используемая для сгребания или насыпания чего-либо); **ступа** «1. *убалъэ* (ручная ступа); 2. *гухъу* (ступа, приводимая в действие с помощью ног) и т. д. Встречаются случаи соответствия одному слову в кабардино-черкесском языке двух и более слов в русском языке. Так, например: ***Iэдэ*** «1. щипцы; 2. щипчики для колки сахара; 3. клещи; 4. плоскогубцы; 5. кусачки; 6. гвоздодер»; ***уадэ*** «1. молоток; 2. молот; 3. кувалда; 4. киянка»; ***IункIыбзэ*** «1. замок; 2. ключ» и др. С другой стороны в кабарди-

но-черкесском языке присутствуют названия, связанные с материальной культурой и не имеющие соответствий, большинство из них заимствованы из русского языка (торшер, чайник, термос, диван, шифоньер, ваза и т. д.). И, наоборот, в кабардино-черкесском языке встречаются слова, связанные с материальной культурой, и не имеющие соответствий в русском языке (**Іэнэ** «национальный столик на трех ножках», **бэлагъ** «лопаточка для перемешивания мамалыги или пасты» и др.).

Несмотря на то, что архаизмы и неологизмы в составе лексики материальной культуры мы рассматриваем как пассивную лексику, они представляют собой принципиально различные явления. К устаревшим словам в кабардино-черкесском языке, имеющим отношение к материальной культуре, мы можем отнести такие слова, как: *мэІуху* «щит воина», *сагъындакъ* «лук со стрелами», *дохъутей* «войлочный чехол для ружья», *фэІуадзэ* «мялка для кожи», *тэхъуанэ* «крестьянская изба, хата», *бганэ* «перевясло», *щхьэкъуэсэ* «костяной нож», *арахъэ* «деревянный желоб для стока воды», *батырыбжьэ* «чаша с бузой, которая преподносилась богатырям, героям», *гузэрыхъэ* «тарантас», *ерэч* «серповидный инструмент для выделки овчины», *чэу* «плетень» и т.д. Как видим из перечисленного, из языка исчезают слова, обозначающие предметы, вышедшие из употребления. К ним обращаются не только писатели – авторы исторических произведений для создания определенного колорита, но и ученые – историки, лингвисты, этнографы, археологи, которые занимаются изучением прошлого адыгов.

Заимствованная лексика в исследуемой нами лексической группе представлена именами существительными. Самыми многочисленными, наиболее разнообразными в семантическом отношении являются заимствования из русского языка. Заимствованные русизмы в кабардино-черкесском языке, за малым исключением, несмотря на некоторые фонетические изменения, близки к соответствующим словам в языке-источнике (*мэшоку* «мешок», *дышлъэ, дишлъэ, дильшэ* (малк.) «дышло», *бэлътоку / блэтыку* «носовой платок», *черепицэ* «черепица», *бэтырбакъ* «портсигар», *бедакъ* «бадья», *кІадэ* «кадка» и т. д.).

В кабардино-черкесском языке также присутствуют русизмы, которые не имеют в самом языке-источнике большого распространения и в языке-рецепторе они стали архаизмами (*серныч / сеныч* «спички» – в русском *серник* «серная спичка», *фэтэр* «квартира» – в русском *фатера* «квартира», *фэтэджын / фэтагын* «керосин» – в русском (уст.) фотоген «то же» и т.д.).

Одним из важных источников обогащения кабардино-черкесского языка, наряду с прямыми заимствованиями, является калькирование, т. е. буквальный перевод русских слов, как, например: *пІэтепхъуэ* «покрывало» (букв.: покрытие для постели; здесь *пІэ* «постель» + *тепхъуэ* от глагола *тепхъуэн* «покрыть; накрыть»); *стІолтепхъуэ* «скатерть» (букв.: покрытие для стола), *щхьэнтэтелъ* «наволочка» (где *щхьэнтэ* «подушка», *телъ* от глагола *телъын* «лежать на поверхности чего-либо»; букв.: лежит на подушке); *щІыІалъэ* «холодильник» (букв.: вместилище для холода; *щІыІэ* «холод», – *лъэ* – суффикс в значении «вместилище») и т. д.

Основным источником неологизмов для современного кабардино-черкесского языка является русский язык, из которого заимствуются слова типа: пылесос, самовар, этажеркэ «этажерка», диван, стIол «стол», ету «утюг», мэгнитофон «магнитофон», кхъуэщын «кувшин» и многие другие. Процесс освоения русских заимствований сопровождается некоторыми фонетическими изменениями. Так, например, ввиду того, что в ранних устных заимствованиях русские гласные – *а, о, э* – особенно не начальные, в безударном положении произносятся нечетко, в кабардино-черкесском языке переходили в *-э-* и *-ы-*: *лошкI***э** «ложк**а**», *пэстронкIэ* «п**о**стромка», *шоткI***э** «щетк**а**» и др. и это объясняется господством этих гласных в данном языке. Встречаются случаи замены долгих русских гласных под ударением кабардино-черкесскими *-э* и *-ы* (гиря «*гырэ*», ящик «*ашыч*» и др.). С отсутствием в недалеком прошлом в кабардино-черкесском языке многосложных корней с ударным конечным гласным связаны некоторые изменения в заимствованных из русского языка лексемах. Такое фонетическое явление в кабардино-черкесском языке преодолевается закрытием открытого ударного слога при помощи наращения согласного (бадь**я** – беда**къ**), или же отбрасыванием ударного гласного (дух**и** – ды**ху**).

В заимствованных из русского языка словах, относящихся к материальной культуре, происходят следующие изменения:

– замена *г, г'*в *дж, г:* гиря – *гырэ*, графин – *джырафинэ* / *джэрэфинэ*;

– звуки – *в, в'*в конце слова или перед глухими переходят в *-ф-*: брит**в**а – *брит**ф**э*;

– *ж, ж'*в кабардино-черкесском языке переходят в *ж, жь*, а также перед глухими в *-ш*: во**жж**и – *во**ж**э*, ло**ж**ка – *ло**ш**кIэ*;

– *л, л'*переходят в звонкое *л*: **л**ом – ***л**ом*, дыш**л**о – *диш**л**ъэ*;

– *х, х'*переходит в *х, хъ*: **х**омут – ***х**эмутI*, ***хъ**эмутI*;

– в словах с лабиализованными *о, у* вместо *х, х'*появляется лабиализованный согласный **ху**: ду**х**овка – *ди**ху**офкIэ, ди**ху**овкэ*;

– *ш* переходит **в** *ш, щ*: **ш**омпол – **ш**омпIыл, кув**ш**ин – кхъуэ**щ**ын, каранда**ш** – къэрэнда**щ**;

– *к* заменяется *кI, ч*: **к**адка – ***кI**адэ*, ста**к**ан – *стэ**ч**ан*, **к**ирпич – ***ч**ырбыш*, чайни**к** – *шейны**ч***.

Фонетические изменения в кабардино-черкесском языке касаются не всех заимствований, но морфологическому освоению подвержены все, так как они включаются в систему склонения или спряжения. При заимствовании все существительные теряют грамматическую категорию рода (лексемы мужского, женского и среднего рода становятся безродными), так как она чужда кабардино-черкесскому языку. Заимствования изменяются по числам, падежам согласно морфологическим законам заимствующего языка, т. е. в кабардино-черкесском языке множественное число выражается суффиксом *-хэ*, категория падежа *-р, – м, – кIэ, – у* или *-уэ* (*лошкIэ**р** – лошкIэ**хэр**, лошкIэ**м** – лошкIэ**хэм**, лошкIэм**кIэ** – лошкIэ**хэм**кIэ, лошкIэра**уэ** – лошкIэ**хэ**ра**уэ***).

Заимствованная лексика материальной культуры из тюркских, иранских и семитских языков также присутствует в кабардино-черкесском

языке (*гуэгуэн* «кувшин для воды с узким горлышком и ручкой», *къумгъан* «кумган», *тас* «таз», *табэ / тебэ* «сковородка», *къашыкъ* «половник», *сабын* «мыло» и др.). При заимствовании некоторые слова сузили свое значение, а другие расширили свое значение. Так, например:

1**. сужение значений в языке-рецепторе**: *бжэмыш* «деревянная ложка продолговатой формы, металлическая столовая ложка», допускается связь с тюркскими языками: татарское – *чумеч*, узбекское – *чумич*, ногайское – *шоъмиш* в значении «черпалка, ковшик, половник»; *къэп* «мешок», в турецком в значении «футляр; чехол»; *шынакъ* «миска», в турецком «глиняная чашка, блюдо, миска»; *уэнжакъ* «дымоход», в турецком в значении «очаг, камин; дымоход» и т. д.;

2. **расширение значений в языке-рецепторе**: *лъэхъстэн* «сафьян; хром», в турецком из персидского в значении «сафьян»; *хъуржын* «сума; торба, котомка», в турецком из арабского в значении «переметная сума» и т.д.;

3. **употребление заимствования в другом значении в языке-рецепторе**: *дапхъэ* «полка; закоулок» в турецком из арабского в значении «слой, пласт; этаж, ярус»; *къэбакъ* «ставня», в турецком в значении «крышка»; *къэп* «мешок», в турецком «футляр, чехол» и др.;

4. **использование заимствованной лексемы в том же значении, как в языке-источнике**: *арджэн* «циновка», в тюркских языках в том же значении; *бел* «лопата, заступ», из персидского посредством турецкого в том же значении; *куэтэн* «плуг», в турецком значение то же; *тепщэч* «тарелка», в тюркских языках (ног., карач.) то же значение и т. д.

Из армянского адыгскими языками заимствовано слово *къаш / къач* в значении «крест», из греческого – *хъыдан* «тряпка» (в греческом – chiton – в значении «нательная одежда из льняной ткани»), *гуахъуэ* «вилы» (ср.: монгольское – *гохо* «багор, крюк»), *дохъутей* «чехол для ружья» (ср.: в монгольском – *токтуй, доктуй* «чехол; чехол для лука), *лэгъуп* «медный котел» (ср.: в аварском *пахъул* «медный» от *пахъ* «медь», слово могло проникнуть в адыгские языки с метатезой*), шакъэ* «чернила» (ср.: в даргинском *шинкъя* «то же», *шин* «вода» + *къя* «жженое зерно»), *бод* «(уст.) благовоние, ладан, фимиам» (ср.: осетинское *буд* «благовоние, ладан»), *без* «вощина» (ср.: осетинское *без, бидз* «то же»; для кабардино-черкесского, видимо, из иронского диалекта осетинского языка), *тэхъуанэ* «(уст.) хижина, лачуга, хата» (ср.: в осетинском – *тохна / тохона* «печь с открытой топкой, камин, каминный дымоход»), *щIопщ* «плеть, плетка» (ср.: в осетинском (ирон.) – *чIепс, чIепси* «лоскуток кожи»; по Б. Х. Балкарову, осетинский вариант восходит к адыгским – *чIапсэ / кIапсэ* «веревка») и др. [2; 8-9; 161; 164].

В кабардино-черкесский язык вошли заимствования из тюркских, персидского и арабского языков. Некоторые слова из арабского языка были заимствованы из Корана. Приведем некоторые из данных названий, связанные с материальной культурой, и активно используемые в кабардино-черкесском языке. Так, например: *арджэн* «тростниковая циновка» (в балкарском – *жеген*, в карачаевском – *джеген*, ногайском – *екен* «осока, осоковая циновка», осетинское – *ерджен*, абазинское – *джьаргъан*), *бел*

«лопата» (*бел* из персидского посредством турецкого в том же значении), *лэджэн / лэгъэн* «таз» (из персидского – legen посредством турецкого в значении «металлический или глиняный таз»), *сыхьэн* «тарелка, блюдо» (турецкое – sahan, из арабского в значении «медное блюдо»), *тэбакъ* «большая деревянная миска» (турецкое – tabak – из арабского), *тэрэзэ* «весы» (из персидского посредством турецкого – terasi), *нахъутэ* «недоуздок» (из тюркских, в ногайском – нокта), *уэнжакъ* «дымоход» (из тюркских, в ногайском – ожак) и т.д. [2; 101-102; 104-105].

Как видим из выше приведенных примеров, наиболее распространены способы называния предметов по таким признакам, как материал, форма, а также по его функциям, т. е. по предназначению (*пхъэIэщэ* «соха», *жыр лэныстэ* «стальные ножницы», *ятIэ лъэгу* «земляной пол», *мывэ сэрей* «каменная ограда», *лъакъуэрыгъажэ* «велосипед», *гъэжалъэ* «лейка», *псыщхьэл* «водяная мельница» и т. д.).

Лексика исследуемой нами тематической группы обладает высокой продуктивностью в словообразовательном процессе кабардино-черкесского языка. Продуктивны следующие образования:

= существительное с огласовкой *-э* и глагол с огласовкой *-э*:

гъуджэиплъэ «гадание на зеркале» (где: гъуджэ «зеркало» + иплъэ от глагола иплъэн «смотреться»), щхьэгъубжэIупхъуэ «занавески» (щхьэгъубжэ «окно»+Iупхъуэ от Iупхъуэн «занавесить») и др.;

= существительное с огласовкой *-э* и глагол с нулевой огласовкой:

гъубжэдэх «(этн.) название праздника в честь окончания уборки проса» (гъубжэ «серп»+дэх от дэхын здесь в значении «убрать; отложить» и др.;

= существительное с нулевой огласовкой и глагол с огласовкой *-э*: шхыIэнщIэбзэ «пододеяльник» (шхыIэн «одеяло»+щIэбзэ от глагола щIэбзэн «пришить»), гущэкъуибзэ «(этн.) обряд первого укладывания новорожденного в люльку» (гущэкъу «стойка люльки»+ибзэ от глагола ибзэн «надрезать») и др.;

= существительное и глагол с нулевой огласовкой:

шейщIэт «блюдце» (шей «чай»+щIэт от щIэтын «стоять под чем-л.»; щIэт в кубано-зеленчукских говорах используется и в значении «блюдце»), тепIэнщIэлъын «постельные принадлежности» (здесь тепIэн в значении: 1. накрыть; 2. одеяло; щIэлъын «лежать под чем-л.») и др.;

= существительное + существительное, где второй компонент с огласовкой – *э* и сохраняется их лексическое значение:

гъущIгъуэлъыпIэ «железная кровать» (гъущI «железо; железный» + гъуэлъыпIэ «кровать») и др.;

= существительное + существительное, где оба компонента с огласовкой *-э*:

мастэхьэлыуэ «1. (этн.) название обряда первого шитья невестки в доме мужа (мастэ «игла»+хьэлыуэ «национальная халва»; 2. название блюда из пшенной муки, топленого масла и сахара, приготовляемого в день проведения названного обряда первого шитья невестки» и др.

Лексика материальной культуры активно также используется в кабардино-черкесском языке при образовании фразеологизмов, пословиц,

поговорок, как, например: *Зи Іэгур зи* ***Іэнэ****, и* ***Іэнэр*** *хьэзырщ* – букв.: у кого ладонь, как столик (имеется в виду, постоянно ладонь раскрыта), у того стол всегда накрыт (так говорят о гостеприимном человеке); *ЩІылъэр и* ***уэншэкурэ****, уафэр и* ***тепІэну*** – букв.: земля для него – матрац, небо – одеяло) (так говорят о человеке, который много времени проводит в седле); *Унэм имылъІамэ – бгъуэнщІагъщ,* ***Іэнэм*** *темытІамэ –* ***пхъэбгъущ*** – букв.: дом без продуктов – пещера, стол без еды – доска; *Вагъуэ зи* ***табэ*** *щыжьэ* – букв.: у кого на сковороде звезда жарится (так говорят о человеке-оптимисте); ***Бжэмыших*** *нэщІ жьэм хуахъыркъым* «пустую ложку ко рту не подносят»; ***бел****ыпэ къэмыІэтын* «бездельничать», ≈ не пошевельнуть пальцем; ***бжэІулъэ*** *етын* «закрыть дверь на ключ» и др.

Лексика материальной культуры в кабардино-черкесской лексической системе проходит все этапы развития с другими лексическими группами, имеет такие же возможности для их использования в разных сферах языка, как художественной, так и исторической, этнографической, археологической.

---

1. *Абаева Ф. О.* Къælætджын: из предметно-бытовой лексики осетинского языка//Известия СОИГСИ. 2018. №29 (68). С. 144-151.

2. *Абаева Ф. О.* О названиях пахотных орудий труда (на материале «Осетинско-русско-английского словаря» Т. А. Гуриева) //Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2018. Т. 19. № 19. С. 199-207.

3. *Абаева Ф. О.* Термины шорно-седельного промысла в осетинском языке//Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2017. Т. 17. С. 124-129.

4 *Абаева Ф. О.* О лексике материальной культуры осетинской «Нартиады»// Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.. 2017. № 4. С. 185-189.

5. *Абаева Ф. О.* Об особенностях терминологии кожевенно-скорняжного ремесла в осетинском языке//Известия СОИГСИ. 2016. № 22 (61). С. 113-119.

6. *Абаева Ф. О., Маргьиты И. Т.* К вопросу об изменениях в составе ремесленной лексики и терминологии осетинского языка (шерстяной промысел)//Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2016. Т. 16. № 2. С. 101-107

7. *Бесолова Е. Б.* О макроконцепте осетинского языка «Этнографическая лексика»//Всероссийские Миллеровские чтения. 2012. Т. 3. С. 319-332.

8. *Апажев М. Л.* Современный кабардино-черкесский язык. Лексикология. Лексикография. Нальчик: Эльбрус, 2000.

9. *Шагиров А. К.* Заимствованная лексика абхазо-адыгских языков. М.: Наука, 1989.

И. Н. Цаллагова

ЗООНИМИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ДИГОРСКОГО ВАРИАНТА ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА: МОРФОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Данная статья посвящена морфологической характеристике зоонимической лексики дигорского варианта осетинского языка. Дигорские зоонимы представляют собой довольно разнообразную лексическую группу, различны по своей семантической и словообразовательной структуре, по своим функциональным и этимологическим характеристикам. В данном исследовании проведен структурно-семантический анализ данной группы лексики, выявлены основные словообразовательные модели, отталкиваясь от которых анализируемый лексический материал систематизирован.

***Ключевые слова**: осетинский язык, дигорский вариант осетинского языка, лексика, зоонимы, словообразование.*

This article is devoted to the morphological characteristics of the zoonymic vocabulary of the Digor version of the Ossetian language. Digor zoonyms are a rather diverse lexical group, which differ in their semantic and word-building structure, in their functional and etymological characteristics. In this study, a structural-semantic analysis of this group of vocabulary was conducted, the main derivational models were identified, based on which the analyzed lexical material was systematized.

***Key words**: the Ossetian language, Digorian Ossetian version, vocabulary, zoonyms, word formation.*

Одним из актуальных вопросов современной лингвистики остается изучение терминологической лексики. К тому же особое внимание уделяется антропоцентрической направленности языка. Одной из специфических подсистем любого языка является пласт лексики, который служит для обозначения зоологических объектов. Зоонимы представляют собой информативную часть словаря любой этноязыковой общности [1, 92].

Зоонимы представляют собой специфический слой лексического состава языка, так как они отражают особенности национальной культуры, нравов и обычаев, преданий и верований [2, 66].

Зоонимы отражают специфику человеческого восприятия окружающей действительности, к тому же как любая подсистема, она сформировала внутри себя особые закономерности, что говорит о необходимости их глубокого и полиаспектного изучения, обуславливая тем самым пристальный интерес исследователей. В научной литературе существует два основных подхода к рассмотрению зоонимов. При первом подходе зоонимы определены, как нарицательные существительные, обозначающие зоологические объекты и имеющие сему «животный мир», а при втором подходе – зоонимы определяются как клички животных, что автоматически перемещает их в ономастическое пространство [3; 4; 5].

Существительные, наз*æ*ывающие животных, образуют довольно пеструю группу лексических единиц, различающихся с точки зрения семантической и словообразовательной структуры, а также в плане функционирования и происхождения [6, 192].

В данной работе мы придерживаемся первого подхода, и рассматриваем зоонимы как существительные, служащие для обозначения животных как билогических объектов. Однако, даже в этом подходе, следует отметить некоторые расхождения в терминологии. Так, в современных исследованиях для лексических единиц, обозначающих животных, применяются разные термины: зооним, зоосемизм, зооморфизм, зоометафора и т.д. Так, по мнению Е. М. Брославской, «…зоологические номены, употребляемые в прямых значениях, называют «зоосемизмами», а употребляемые в переносных значениях (применительно к характеристике человека) – «зооморфизмами» [7, 49]. По этому поводу мы придерживаемся мнения Н. В. Сонцевой: «…зооним – для прямого наименования, а зооморфизм – как метафоризированный зооним, характеризующий и оценивающий человека» [8, 25].

Данная статья посвящена анализу структурно-семантических характеристик зоонимической лексики дигорского варианта осетинского языка, исследование их словообразовательной структуры.

Материалом исследования послужила дигорская зоонимическая лексика, извлеченная методом сплошной выборки из доступных на сегодняшний день словарей [9].

Весь зоонимический корпус дигорского с точки зрения структуры её единиц, можно разделить на две большие группы, простые, сложные и составные.

Простые зоонимы

К простым относятся одноосновные, однокоренные номены, которые в свою очередь, подразделяются на безаффиксальные и аффиксальные.

Безаффиксальные: *арс* / медведь; *æнкъæлхæ* / ящерица; *биттир* / летучая мышь; *гал* / бык; *гæбу* / клещ; *гир* / кабан, боров; *гъоницъæ* / улитка; *дæркъæ* / козленок; *дидин* / оса; *дзера* / название хищной птицы; *дзинга* / слепень, овод; *дзугун* / як; *калм* / змея; *куй* / собака; *къима* / стриж / *мæлгъæ* / соловей; *пил* / слон; *стай* / рысь; *маргъ* / птица, дичь; *саг* / олень; *тикис* / кошка; *цомахъ* / лев и т.д.

Существует статистика по наиболее проницаемым и по наиболее резистентным к заимствованию группам слов. С очевидностью зоонимы не относятся к последним: примеры проникновения иноязычных слов не только обозначения новых экзотических для языкового социума животных, но для домашних и одомашненных животных многочисленны в большинстве языков [1, 93].

Однако, мы хотим отметить, что данная группа характеризуется тем, что значительное количество словарных единиц, которые в неё входят относится к древнейшему слою осетинского языка, т.е. входят в общеиндоевропейскую основу (*сторæ* / крупный рогатый скот, *гъог* / корова, *фус* / овца, *уæнуг*,/ бычок; *уæс* / теленок, *сæгъæ* / козел и т.д.). В словарной статье, посвященной этимологической характеристике лексемы *арс* В. И. Абаев пишет: «…из трех крупных хищников, известных древнеиранскому миру, – волка, медведя и лисицы – осетинский сохранил

общеиранские названия для двух последних (*арс, рувас),* что касается *волка,* то иранское его название было вытеснено из бытового употребления под действием табу и сохранилось только в эпосе» [10].

Аффиксальные: *æхсæрæг* / белка; *æхсинæг* / грызун; *дзæгъиндзæг* / сорока; *зæгъарæг* / барсук; *хелагæ* / змея; *къирттун* / малиновка; *лазунæг* / ехидна; *лацин* /кречет; *лæгъзой* /гладыш, водный клещ; *лæсæг* лосось; *лигъзæг* / тля; *сæтойтæ* / слизни; *уасæгой* кукушка; *уасæнгæ* петух; *хъуррой* / журавль и т.д.

Самыми активными в плане деривационных процессов в словообразовании зоонимов являются суффиксы. При том чаще всего дигорский использует суффикс – *æг*, имеющий как отглагольные, так и отыменные образования.

Суффикс – *агæ* отглагольного употребления, от основы прошедшего времени участвует в образовании причастия со значением постоянного свойства или действия [11, 113]. Скажем, лексема *хелагæ* / змея, образована путем присоединения к глагольной основе *хелун* / ползать суффикса – *агæ*, на выходе получается причастие со значением «ползающая», которая утвердилась в языке как номен, обозначающий «змею».

Суффикс – *ой* в осетинском языке, в обоих его вариантах, указывает на большую степень какого-либо признака или отсутствие чего-либо.

Сложные зоонимы

Сложные слова образовываются путем словосложения. Словосложение очень продуктивный способ образования имен существительных в осетинском языке. Пополнение словарного фонда происходит в основном с помощью сложных имен существительных, которые возникают с возникновением новых понятий и явлений в связи с изменениями, происходящими в общественной жизни [12,115]. Зоолексемы не исключение, так как группа сложных зоонимов самая многочисленная. Составной частью сложных слов могут быть как именные, так и другие части речи. По виду связей между компонентами сложные имена существительные бывают двух типов: соединительные и определительные. В соединительных – все компоненты равноправны в своем синтаксическом значении и независимы друг от друга. Данный тип слов не является распространенным в осетинском языке. Определительные сложные существительные характеризуются тем, что один из компонентов словосложения является определительным, а другой определяемым [12, 116].

К сложным зоонимам относятся двукорневые или многоосновные лексемы, которые подразделяются на собственно композиты и аффиксальные композиты. К собственно композитам мы относим слова, которые образованы путем присоединения двух основ, глагольных или именных. К аффиксальным композитам мы относим слова, в образовании которых кроме основ, учувствуют аффиксы.

Собственно композиты дигорских зоонимов образованы чаще всего по таким словообразовательным схемам:

Прилагательное + существительное: *æргъеугæф* / дельфин; *борæмæлгъæ* соловей; *боргарк* / самка тетерева; *дзугъургарк* / рябчик; *зæринсæр* / уж и т.д.;

Существительное + существительное: *æхсæрцъеу* / воробей; *галбиндзæ* /овод; *галхæпсæ* / жаба; *нæзицъеу* / королек; *сайтангарк* / удод; *сайтанцъеу* / трясогузка и т.д.;

Существительное + глагол: *гъæдкъуæр* /дятел; *дзæхæрахуар* / медведка; *къабускахуар* / бабочка-капустница; *метгорцъеу* / зимородок и т.д.;

Числительное + существительное: *дугоппон* / удод; *дугоппонцъеу* / удод; *дудахъ* /дрофа и т.д.

Из представленных групп к соединительному типу сложных слов относятся слова, образованные по модели существительное + существительное, остальные определительного типа.

Аффиксальные композиты: *æлхъевагæгалм* / удав; *гъосхелагæ* мокрица, сороконожка; *саугъосхелагæ* / сороконожка и т.д.

Образование аффиксальных композитов зоонимической лексики чаще всего происходит путем сложения двух или более основ и суффикса – *агæ.*

Составные зоонимы

Составные зоонимические названия представляют собой словосочетания, состоящие из основного и определительного компонента, где последний указывает на отличительные особенности именуемого представителя животного мира. Например: *галæг-дæлдоройнæ* / бычок-подкаменщик; *къода уру* / хомяк; *сурхсæр хелагæ* / уж; *уæртгун хæпсæ* /черепаха; *удурни хъæбуза* / вид жука; *хæмпæли бордидин* / крестовник; *циллей золкъæ* / шелковичный червь; *зæнхи тæрхъос* / кролик; *зæнхи хсæрæг* / суслик; *дони ацц* / кулик; *дони гъог* / дельфин; *дони уæрццæ* / нырок пятнистый; *гъæди систæ* / клоп и т.д.

Компоненты данных составных терминов находятся в падежных отношениях (первый компонент имеет форму родительного падежа), и они безусловно относятся к определительною типу, так как первый компонент уточняет, определяет второй.

Таким образом, зоонимическая лексика дигорского варианта осетинского языка представляет собой довольно значительный корпус номинаций, который в процессе своего формирования выработал определенные грамматические закономерности, хотя они чаще всего подчинены общим законам грамматики осетинского языка в целом. Анализ зоонимов в морфолого-семантическом аспекте показал, что по своей структуре они подразделяются на простые, сложные и составные. Самой продуктивной моделью словообразования, безусловно, являются сложные зоонимы, иначе говоря композиты. В основном композиты-зоонимы состоят их двух компонентов, однако встречаются и многокомпонентные. Основными схемами словообразования являются: прилагательное + существительное, существительное + существительное, глагол + существительное, числительное + существительное.

---

1. *Гутиева Э. Т., Сатцаев Э. Б.* Осетинская лексема *бæх/bæh* в этимологическом освещении // Известия СОИГСИ. Вып. 28 (67). 2018. С. 92-105.

2. *Гэн Юаньюань*. Зоолексика в семантическом аспекте (на примере отзоонимных существительных) / Гэн Юаньюань, Г. Н. Плотникова // Научный диалог. 2018. № 4. С. 65-76.

3. *Рядченко Н. Г.* Из наблюдений над русской зоонимией // Русская ономастика. Одесса, 1984. С.55-63.

4. *Рядченко Н. Г.* Зоонимия как особый класс ономастической лексики. // Актуальные вопросы русской ономастики. Киев, 1988. С. 88-95.

5. *Сталтмане В. Э.* Зоонимы // Ономастическая лексикография. М., 1989. С.84-93.

6. *Моргунов А. Б.* К вопросу о лингвистической классификации зоонимов // Науковий вісник Мукачівського державного університету. № 20 (15). 2016. С. 192-201.

7. *Брославская Е. М.* Этнокультурные особенности зооморфизмов в русском, украинском и английском языках // Вестник МСУ. 2001. Т. 4. № 6. С. 49-52.

8. *Солнцева Н. В.* Сопоставительный анализ зоонимов русского, французского и немецкого языков в этносемантическом аспекте: Дис.... канд. филол. наук. Омск, 2004. 273 с.

9. *Таказов Ф. М.* Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 732 с.

10. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958; Т. II. Л., 1973; Т. III. Л., 1979; Т. IV. Л., 1989.

11. *Таказов Ф. М.* Грамматический очерк осетинского языка. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН И РСО-А, 2009. 164 с.

12. Грамматика осетинского языка. Фонетика и морфология. / Под ред. проф. Г. С. Ахвледиани. Т. 1. Орджоникидзе, 1963. 368 с.

Р. Г. Цопанова

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «УАРЗТ» («ЛЮБОВЬ») В РОМАНЕ А. А. ГУЧМАЗТЫ «ДÆ УДЫ ФАРН» («ФАРН* ТВОЕЙ ДУШИ»)

Любовь является частью духовной культуры любого народа, но языковое выражение этого чувства может различаться в зависимости от морально-нравственных ценностей как народа, так и отдельной личности. В романе осетинского писателя А. А. Гучмазты концепт «уарзондзинад» «любовь» вербализуется эмоционально-экспрессивной лексикой, фразеологизмами, метафорами, сравнениями, эпитетами, гиперболами, а также показан в описаниях и рассуждениях. Последние составляют значительную часть в передаче чувства любви Матроны к мужу, мужчине и собственном ребенку. Любовь она связывает со счастьем (амонд). её любовь жертвенна и всегда сопровождается чувством страха, стыда и горечью.

***Ключевые слова**: концепт, любовь, счастье, вербализация, этноментальное содержание*

Love is part of the spiritual culture of any nation, but the linguistic expression of this feeling may differ depending on the moral values of the people and of an individual. In the novel by the Ossetian writer A. A. Guchmazty the concept «uarzondzinad» «love» is verbalized through emotionally-expressive vocabulary, phraseological units, metaphors, similes, epithets, hyperboles, as well as is shown in descriptions and reasoning. The latter constitute significant part in transferring the feeling of love of Matrona for her husband and their child. She associates love with happiness (amond). Her love is sacrifical and is always accompanied by feelings of fear, shame and bitterness.

Keywords: *concept, love, happiness, verbalization, ethnomental contents*

Одним из ключевых слов культуры является концепт «любовь». Его можно найти во всех этнических лингвокультурах. Любовь – универсальное чувство и объективируется в любом языке. Но языковое выражение может быть разным, что связано с пониманием этого чувства в определенном социуме.

В интерпретации концепта мы вслед за Н. Д. Арутюновой, С. Г Воркачевым, В. И. Карасик, Ю. С. Степановым и др. придерживаемся лингвокультурологического направления и рассматриваем его как ментальное образование, отмеченное этносемантической спецификой: «Концепт – это сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек – рядовой, обычный человек – сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на неё [1,43].

Цель данного исследования – описание языкового выражения концепта «уарзондзинад» (любовь») в романе А. А. Гучмазты и выявление его этноментального содержании.

При анализе языкового выражения концепта *«уарзондзинад» («любовь»)* используются различные методы: описательный, макрокомпонентный анализ значения, который включает рациональную, эмоциональную оценку, а также оценку условия употребления знака.

Для формальной характеристики концепта в языке имеется «совокупность языковых и неязыковых средств, прямо или косвенно иллюстрирующих, уточняющих и развивающих его содержание» [2,84]. Концепт «уарзондзинад» («любовь») в романе А. А. Гучмазты вербализуется разноуровневыми языковыми средствами, а также представлен в описаниях и рассуждениях, авторских и главной героини Матроны.

В романе повествуется о сложном жизненном пути Матроны. Она хотела любить и быть любимой. Любовь Матроны к мужу, своему ребенку, постороннему мужчине, к жизни и людям жертвенна и сопровождается страхом, окрашена горечью, причина которых различна.

Юная Матрона в полной мере познала эмоции, связанные с чувством любви, когда пришли к ней свататься. Было желание убежать от всего, что происходило в доме, и она прячется на скотном дворе *(йе ’взонг зæрдæ йæ аскъæфта скъæтмæ)*. Будучи во власти нахлынувшего чувства она обнимает бычка за шею *(лæсти йæ дæллагхъуырты, сæрфта йыл йæ рустæ)*.

В этот момент она представляла себя в сказочном мире, где жи-

вет красавица-принцесса и мечтает о принце. Прилетел орел, который готов взять её в жены и т. д. Таким орлом привиделся Матрене её жених: с орлиным носом и, конечно, смелостью орла *(ауыдта Джерджийы цæргæсбырынкъ фындз… Ныр æм йæ хицау дæр цæргæсы хуызæн зынди, æфсæнбырынкъ, æндонных цæргæс)*. Джерджи должен стать хозяином её тела. Подумав об этом, девушка вздрогнула от прикосновения собственных рук. «Йæ æгæнон зæрдæ йæ риуы къуылдымтæй уæлдæф хуынчъытæ кодта». Мимолётный взгляд парня обжег, как от крапивы, её щеки и всё тело, *(Лæппуйы цæстæнгас ын пысырайау йæ рустæ асыгъта, стæй йе 'ппæт уæнгтæ дæр*). Чувство трепета, счастья, охватившие девушку, писатель продолжает передавать в эмоциональном описании: *(йæ зæнгтæ та йæ быны æрхауынæввонг уыдысты – ноги подгибались). Фырцинæй йæ къахы æнгуылдзтæ тæлфыдысты, æхсызгон æлхысчъытæгæнгæ (От большой радости вздрагивали пальцы ног, приятно пощипывая). Йæ цæстытæ зылдысты доны (На глаза навертывались слёзы)* и др.

Эмоциональный всплеск на сердце Матроны характеризуют и другие фразеологизмы, осложненные гиперболой: *йæ зæрдæ тæлфыди (ее сердце трепыхало), риуы къултæ тыдта (разрывало грудь)*, когда ждали её ответа сватам, её *сердце* букв.: *разбухло (йæ зæрдæ атыппыр)* и др. Экспрессивность фразеологизмов достигается «образностью, интенсивностью слов» в составе фразеологических единиц [3,6; 4]. Матрона не познала счастья в этом браке: муж не стал ей опорой в жизни. Вначале она не понимала этого страстностью собственной души, потом поняла и тосковала рядом с ним так же, как тосковала будучи одна *(…йæхи уды знæтæй нæ хатыд, стæй йæ æрæмбæрста, æмæ-иу йæ цуры дæр тыхсти, зыбыты иунæгæй куыд тыхст, афтæ)*. Называла мужа несчастливым *(Джерджийы æнамонды), уыдис фынæйзæрдæ (*букв.: *был со спящим сердцем), уыд æдых сывæллоны хуызæн (был беспомощен, как ребенок).* Сама Матрона была страстной натурой *(цардуарзаг уд – жизнелюбивая душа), змæлгæ зæрдæ* – букв.: *двигающееся сердце).*

Для Матроны любовь – это счастье (амонд), которое она видит в семейной жизни, когда рядом дети, муж – глава семьи, советчик, поддержка и в горе, и в радости, наконец, любящий и любимый человек. Но она лишена этого. Ряд эмоционально-оценочных слов, образованных от *амонд (счастье)*, связаны с жизнью Матроны: *амондджын (счастливая), уыди амондджын (была счастлива), уыдаид амондджын (была бы счастлива), сæфт амонд (потерянное счастье); Амонды аккаг нæ уыди? (Не была достойна счастья?), йæхийау æнамонд (несчастный, как она), сæфт амонды скъуыддзæгтæ (осколки потерянного счастья).* Счастье (связанное с любовью к мужчине) не будет полным, считает женщина, если хоть раз вор не придет украсть твое счастье *(Цы у уый, цы – царды дын дæ амондмæ иу хатт хуыснæг куы нæ æрцæуа, дæ амондæй атона кæнынмæ дын сусæг хъавджытæ ку нæ уа, уæд уый цæй цард у? Æнамонд дæ æмæ уый).*

Матрона прожила жизнь с мечтой о семье, которая бы нуждалась в её заботе и любви. Её мимолетные увлечения мужчинами заполняли пустоту в её жизни. Но это бывали порывы страсти, но не любовь. Окружающие осуждали её за беспутную жизнь, но это приносило ей радость:

значит, она не безразлична окружающим, люди интересуются её жизнью. Родное село живёт своей жизнью, и в ней нет места для Матроны. Она с завистью смотрит на огни, которые льются из окон и дразнят её, в этих домах жизнь и счастье, дружные семьи: *… уыдон канд рухсытæ нæ уыдысты, уый сæ царды тæф калди, хъарм царды тæф, алы къуымы дæр дзы змæлыди бинонты адджындзинад, алы къуымы дæр хъæрмуд бинонтæ, хъæрмуд цард æрвитгæйæ, æнхъæлмæ кастысты кæмæдæр.*

В сердце Матроны не раз вспыхивала страсть к мужчине, но в её сердце остался образ только одного. Это был парень, который пришел посватать её для своего отца. Она увидела в нём того мужчину, который должен был встретиться ей в жизни, и влюбилась в него. Она не нашла в себе силы сопротивляться внезапно вспыхнувшему чувству. Для неё он был прекрасен не только внешне *(йæ цæстытæ уыдысты галы къæлæты йæстæ, æмæ сæ калди ахæм хъарм, ахæм, æвиппайды йын йæ буарыл судзгæ арт чи сæндзæрста – его глаза, как дуга для вола, и из них лилось такое тепло, такое, что внезаппно по её телу пробежал обжигающий огонь); цавæрдæр расыг уылæн зырзыргæнгæ зылди йæ тугдадзинтты – какая-то пьяная волна, дрожа, била в её венах)* и др. В парне угадывалась и внутренняя сила, уверенность в себе: *къæмдзæстыджы митæй йæм ницы уыд (не был стеснительным); йæхи сбарджын кодта (вел себя в её доме по-хозяйски); Уастырджийы хуызæн фидыдта (смотрелся, как Уастырджи), удыхъæдджын лæппу (парень с богатым внутренним миром).*

Прошли десятки лет, и к Матроне в очередной раз пришли сваты. Молодой мужчина сватал её за своего отца. В его чертах, в движениях женщина увидела что-то очень знакомое. Она узнает в нём когда-то пропавшего сына Доме. Радостное смятение матери сменяется страхом, её одолевает давно не испытываемое чувство стыда *(Йæ риуы гуырди … цавæрдæр æфсарм; æфсарм, раджы кæуыл суæлæхох йæ зæрдæ).* Она не может раскрыться сыну, так как не раз нарушала утвердившиеся в её обществе морально-нравственные устои. Матрона во власти одной из «этнокультурных констант» [5,109]: матери следует беречь свою честь, чтобы дети не страдали, если мать каким-то образом запятнала свое имя *(цæмæй искуы дæ хъæбултæ сæ мады номæй сæрныллæг ма уой адæмы раз).* Матрона боится не только осуждения сына, но и того, что он будет нести часть её позора.

Единственное чувство, которое всегда в сердце Матроны, – это любовь к сыну Доме, которого она оторвала от себя, маленького, чтобы спрятать от преследования односельчанина Егната. Тот не мог забыть, что из-за детский шалости маленького Доме его жена потеряла двойню, и они остались без наследника. Матрона унижается перед Егнатом *(йæ зæрдæ йын ссара – чтобы найти его сердце)*, старается задобрить его добрыми пожеланиями, чтобы он оставил в покое её сына: *Дæ низтæ (Твои болезни); Дæ низтæ бахæрон (Съесть мне твои болезни); Дæ фæхъхъау фæуон (Да буду принесена тебе в жертву).* Но её усилия тщетны: война, которую прошел Егнат, превратила его в беспощадного человека, и всю свою ненависть к жизни вымещал на маленьком мальчике. Ненависть Матроны к Егнату, односельчанам, которым безразлична судьба её маленького сына

выражается во фразеологизмах: *агъуыд лæджы ныхæстæм тыæппытæ фæцæйхаудта (от слов разъяренного мужчины чуть не лопнула), йæ зæрдæ арæсыд (набухло её сердце), йæ зæрдæ фæцæйскъуыд (сердце чуть не лопнуло), йæ зæрдæ-иу ныссæххæтт кодта (ее сердце затрепыхало), йæ зæрдæ схъеллауаг (сердце встревожилось), йæ туджы мæ къухтæ сæвдулдзынæн (вываляю свои руки в его крови)* и др.

Страх за жизнь сына заставили Матрону совершить поступок, за который она проклинала себя всю жизнь. Её состояние после долгих лет разлуки с сыном передаётся в её проклятии-причитании в свой адрес: *Уæ сау туг ныууара ме ’намонд сæры къуыдырыл, сау туг! (Да прольется на мою несчастную голову черная кровь, черная кровь!)* В этом проклятии – жертвенность её любви. В конце жизни последние слова Матроны обращены к взрослому Доме, которому так и не суждено узнать, что она его мать: *Цард дын фестон (Да стану для тебя жизнью); Цардæй цæмæй бафсæдай, уый дын фестæд дæ мады уд (Пусть душа твоей матери превратится для тебя в то, что поможет тебе насладиться жизнью).*

Любовь матери выражена, как видим, в эмоционально-экспрессивной лексике, оценочной, образной, интенсивах, во фразеологизмах. Особое место в воспоминаниях о сыне играют описания и рассуждения. Сын для неё *хъæбул (дитя), сабизæд (ребенок-ангел), гыццыл хъæбул (маленькое дитя), йæ зæрдæйы уидаг (корень сердца), гыццыл мур (маленький кроха), мæ зæрдæдарæн (моя радость,* букв.: *держащий мое сердце), дзуары гуккытæ (ангельские ручки).* Следы от ручонок малыша остались на стене их комнаты *(дæ гыццыл гуккытæ дын ногсæрст къулмæ куы æлхъивын кодтон, цæмæй дæ къухы фæдтæ уæддæр баззадаиккой мæ афтид хæдзары)*, в ушах звенит его *сладкий голос (адджын дзыхыныхас)*, не забывается запах детских волос *(дæ сæрыхъуынты ад),* запах детского пота *(дæ хиды тæф сæ дæ мады зæрдæйæн куы нæма байсыст)* и др. Следы сына на стене кажутся чёрными призраками и будто угрожают Матроне *(йæ чысыл сабийы пырх къухвæдтæ йæм цыртыл фыстытау æвзыстой къулæй; сау æндæргтæй æртхъирæн куы кæныц).* Любовь и горе неразделимы в этих воспоминаниях.

Фразеологизмы и метафоры с экспрессивным значением дают полное представление о том ужасе, в котором она жила, когда собирала сына в детский дом и после его исчезновения: *мады ныфс асасти (мать потеряла надежду), дæ мады зæрдæ фæтарсти (испугалось сердце твоей матери), мæ сæрыл тугтæ куы ныууарыд* (букв.: *на мою голову пролилась кровь); йæ зæрдæ сæнкъуыст (ее сердце всколыхнулось), йæ зæрдæ тъæппытæ фæцæйхаудта (ее сердце чуть не лопнуло), зæрдæ фæрчытæ куы хаудта (сердце разрывалось на кусочки); царды быцæутæ йын ракæлынц (опоры её жизни обрушиваются).*

В основе многих фразеологизмов использована соматическая лексика – *зæрдæ (сердце), цæст (глаз), уд (душа), сæр (голова)* и слово *туг (кровь)*: *зæрдæ ратоны (сердце разрывается), зæрдæ куыд нæ аскъуыд (как не разорвалось сердце), зæрдæ сæнкъуысид (сердце сотряслось бы), зæрдæ ныдздзынæзта (сердце застонало), зæрдæ фæрчытæ хауы (сердце разрывается на куски), цæст бауарзын (пожелать добра), мæ сæрыл тугтæ*

*ныууарыд (*букв.: *выпала кровь на мою голову), йæ уд йæ хъуырмæ ссыд (*букв.: *душа поднялась до горла)* и др.

Любовь и радость в жизни Матроны как положительные эмоции сопровождаются противоположными, отрицательными, эмоциями, что помогает лучше понять образ Матроны: *тыхсти (переживала), стыхсы (начинает переживать), хæрамæй нындзыг вæййы йæ риу (цепенеет грудь от ненависти), бахæлæг кодта (позавидовала), æнæргом цинæй (скрытой радостью), гуырысхогæнгæ (подозревая), зын ын уыди (ей было тяжело).*

Таким образом, в статье рассмотрены «понятийная, образная и ценностная» составляющие лингвокультурного концепта «любовь» в романе А. А. Гучмазты [6,13 и 15]. Экспрессивная, образная, интенсивная и эмоционально-оценочная лексика и фразеология, описания и рассуждения создали образ страдающей и любящей матери и женщины, помогли раскрыть душевные муки Матроны, её потерянную любовь к людям, к жизни.

Их следует рассматривать как единое средство, формирующее изобразительно-выразительное поле романа. Большинство из них взяты из разговорной речи, которая в значительной степени раскрывает многие стороны менталитета народа.

Любовь представлена в жизни Матроны не как счастье, а как страдание и стыд (æфсарм). Мир людей, представленный в романе, держится на конкретном морально-нравственном коде, нарушение которого приводит Матрону к трагическому концу.

**Фарн – «оно обозначало все то благое, источником чего древние мыслили небо-солнце: «небесная благодать», «благополучие», «преуспевание», «благопристойность», «мир», «тишина» [Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1985. С. 421].*

1. *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997

2. *Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепт, дискурс. – Волгоград, 2002.

3. *Моргоева Л. Б.* Паремии и речевые формулы осетинского языка: семантический, прагматический и этнолингвистический аспекты: монография. Владикавказ, 2015

4. *Моргоева Л. Б.* Речевые формулы осетинского языка в системе речевых актов//Всероссийские Миллеровские чтения. 2016.
№ 5. С. 467-474.

5. *Алефиренко Н. Ф.* Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка: учеб. пособие / Н. Ф. Алефиренко. – 3-е изд. М., 2013

6. *Воркачев С. Г.* Singularia tantum: идеологема «народ» в русской лингвокультуре: монография. Волгоград, 2013.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

С. М. Алхасова

ПРОБЛЕМА ЛИРИЧЕСКОГО ВОПЛОЩЕНИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА (ПОЭМА «ДЕМОН»)

Вопрос лирического воплощения переводного поэтического произведения все еще остается одной из самых нерешенных проблем теории перевода. Нельзя сказать, что он не разрабатывался или мало разработан. Так или иначе его касались многие исследователи в научных трудах [1;2]. В русском литературоведении эта проблема занимает далеко не последнее место, начиная с теоретиков классицизма. Однако вопрос по сей день остается открытым. В трудах адыгских литературоведов практически нет исследований, специально посвященных этому вопросу, хотя в некоторых работах попутно касались и метрической стороны переводного произведения. Метрическая система – одна из форм лирического воплощения поэтического текста. Все многообразие ответов на вопрос о метрическом воплощении поэтического перевода можно свести к двум: 1). К требованию соблюдать метр оригинала; и 2). к требованию найти форму стиха, эквивалентную стиху подлинника. Поэтому важно определить, где правомерно соблюдение размера подлинника, а где – нет. Совершенно очевидно, что эквиметрия в полном смысле этого слова применима лишь для переводов поэзии с родственной стиховой системой.

***Ключевые слова**: поэтический текст, художественный перевод, лирическое воплощение, модель подлинника.*

The question of the lyrical embodiment of a translated poetic work still remains one of the most unsolved problems of the theory of translation. It is not true to state that it has not been developed or little developed. One way or another many the researchers treated it in their scientific works. In Russian literary criticism this problem ranks high, starting with the theorists of classicism. However, the question remains open to this day. In the works of the Adyghe literary critics there are practically no studies specifically devoted to this issue, although in some works they also touched upon the metric side of the translated work. The metric system is one of the forms of lyrical embodiment of the poetic text. All the variety of answers

to the question about the metric embodiment of poetic translation can be reduced to two: 1). to the requirement to observe the meter of the original; and 2). to the requirement to find the form of the verse equivalent to the verse of the original. Therefore, it is important to determine where it is legitimate to comply with the size of the original, and where – not. It is obvious, that equimetry in the full sense is applicable only to translations of poetry with a related verse system.

Key words: *poetic text, literary translation, lyrical embodiment, original model.*

Несомненно, что разрешить проблему лирического воплощения поэтического текста при переводе возможно лишь при рассмотрении конкретного переводного текста. В этом отношении в качестве показательного примера может послужить перевод Р. Ацканова поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон»[3]. Эта поэма, в отличие от остальных, стоит особняком. Она является одним из центральных произведений Лермонтова.

Осознать текст, его сюжет и фабулу, «впитать» его дух и аромат немаловажно для переводчика. В основе сюжета «Демона» – стремление духа отрицания и зла к добру, красоте и гармонии. Любовь Демона к Тамаре символизирует это стремление, а развязка означает недостижимость его «безумной мечты» о приобщении к добру и преодолении одиночества, единение с миром. Такой финал должен свидетельствовать о несовершенстве миропорядка, установленного богом; так поэма приобретает богоборческое звучание. Несмотря на простоту фабулы, поэма заключает в себе сложное переплетение идейно-символических мотивов и неоднозначна для восприятия, можно указать на несколько сфер восприятии и истолкования «Демона»: Космическую или Вселенскую, где Демон рассматривается в отношении к богу и мирозданию; общественно-историческую, где Демон выражает определенный момент в становлении передового сознания эпохи; психологическую – как апофез и трагедию свободной страсти.

Вот как З. Л. Спасович писал о «Демоне»: «…поселите любовь в сердце человека, страдающего от неудовлетворимого желания и этою мукою гордящейся, презирающего всех других, в сердце эгоиста исстрадавшегося и озлобленного, доведите ее до максимума. И вы получите «Демона», произведение единственное, выходящее за пределы байроновской поэзии, в высшей степени романтическое и поражающее своею смелостью. /…./ Романтизм прошел и забыт, но этот цветок романтизма, один из самых пышных, сохранил поныне свой сильный и бесподобный аромат» [4, 51-54.].

Тем не менее, существует такие теоретические посылки, которые, будучи логически продолжены, смыкаются с противоположной точкой зрения. Высказывалось сомнение в том, что дух оригинала вообще может быть сохранен в переводе, так как он воспринимается переводчиком всегда субъективно. Исходя из этого, делается вывод о том, что воспроизводимая материальная форма неизбежно воссоздает и дух его. Таким образом, верное представление о поэтическом произведении как единстве формы и содержания вот-вот готово перерасти в их отождествление,

между тем произведение художественного перевода – это лишь модель подлинника, некая внутренне непротиворечивая система.

Итак, традиционным размером перевода поэмы оказался трехстопный ямб, чередующийся с хореем. Возможно ли при переводе на кабардино-черкесский сохранить данную метрическую систему стихосложения? Удалось ли это переводчику поэмы?

«Прежде всего, наш вопрос связан с национальными формами стихосложения, с её системой. Типологически и генетически русский и кабардино-черкесский стих имеют схожесть. Примером генетической схожести может служить то, что и русский, и кабардино-черкесский стих относятся к силлабо-тоническому»[5,184].

И все-таки, несмотря на генетическое родство и сходство, которое делает возможным передачу кабардинским стихом всех русских размеров, кабардинские ямбы и хореи имеют несколько иное звучание, чем русские, обусловленные особым, именно ему свойственным сочетанием ритмических вариантов. Поэма Лермонтова «Демон» написана четырехстопным ямбом, иногда чередующимся с трехстопным. В переводе же трехстопный ямб чередуется с хореем.

В кабардинской поэзии существует так называемая «адыгская рифма» – перекрестное стихосложение, когда большей частью присутствует женская рифма, т.е. ударение падает на предпоследний слог. Как известно, в кабардинском языке стих усеченный. Национальное своеобразие одних и тех же размеров делает их непохожими друг на друга, по-разному эмоциональными и художественно выразительными. Изучая подлинник и перевод «Демона», мы убедились, как различны даже родственные стиховые формы в силу неповторимости их национального языкового материала, метрическая гибкость и подвижность русского языка создается частыми пропусками ударения на четных слогах и наличием иногда добавочного ударения в нечетной позиции. Кабардинский же стих не только в силу национального лексического материала, но и особенностей метрической схемы можно назвать более монотонным и скучным размером. Понятно, что в поисках аналогов русскому стиху переводчик должен был учесть как сходство, так и различие национальных форм.

Скрупулезный анализ стихосложения перевода показал, что переводчик старался по возможности сохранить исходное звучание оригинала. Так Лермонтов в своей поэме чередует мужскую и женскую рифмы, порой вводит «тройную рифму», в иных случаях и вовсе меняет размер. В строфе XV части 1, когда Демон зовет Тамару вознестись над низменным миром и в шестнадцати вдохновенных стихах рисует картину иных пределов, поэт усекает стих, переходя на ямб – с женским и мужским окончанием. В этом месте кабардинский переводчик точно следует размеру подлинника. Поэт, обладающий достаточно тонким слухом, Ацканов не упустил возможности творчески воссоздать лермонтовскую тенденцию внесения в мелодию стиха известных семантических акцентов с помощью усеченного, более принятого в кабардинской поэзии стиха. Эти стихи в переводе создают в какой-то мере именно тот эффект, который переводчик считал семантически существенным для текста перевода:

В любви, как в злобе, верь, Тамара,
Я неизменен и велик
Тебя я, вольный сын эфира,
Возьму в надзвездные края;
И будешь ты царицей мира,
Подруга первая моя;
Без сожаленья, без участья
Смотреть на землю станешь ты,
Где нет ни истинного счастья,
Ни долговечной красоты,
Где преступленья лишь да казни,
Где страсти мелкой только жить;
Где не умеют без боязни
Ни ненавидеть, ни любить.

Перевод Р. Ацканова:

Щыинщ гухэлъми си къарур,
Сыкъыщыгубжьым ещхьыркъабзэу.
ТIум щыгъуи шынэр си хъэрэмщ,
Зэхуэдэу тIуми сыщIохъуапсэ.
Сэ уафэм нэскIэ уысIэтынщ,
ПхуэсщIынщ пIэщхьагъ и нурыр вагъуэм.
Дунейм и тепщэу уыщытынщ,
Урикуэу лъапэкIэ Щыхулъагъуэм.
Абдежым, зым сыкъимылъагъуу,
Къэслъэтыхьынщ уи хъуреягъыр,
ЗыщызмыгъэнщIу уи дахагъым,
Хэхъуэнущ си псэр, слъагъуху утхъэу,
ЩIыр зыкIи уи гум къыщIимытхъыу.
Уэгу къащхъуэм уиту укъеплъыхым,
Плъагъунщ щIыр пэш зэлъыIуамыхыу.
КъыбгурыIуэнщ уэ псынщIэ дыдэу
Абы насып зэрыщымыIэр.

Перевод Ацканова содержит еще одну существенную деталь, позволяющую утверждать, что изменение размера, несущее на себе смысловую нагрузку, не просто произвольный жест переводчика, а сознательно примененный художественный прием. В переводе имеется всего семь девятисложников.

Семь из них возникли в результате женских окончаний. Однако восьмой девятисложников образован с мужским окончанием, образован он, бесспорно, сознательно. В этом стихе, сообщающем, в чем состоял грех предка Тамары:

Один из праотцев Гудала,
Грабитель странников и сел,
Когда болезнь его сковала
И час раскаянья пришел
Греха минувших в искупленье

Построить церковь обещал
На вышине гранитных скал.

Перевод Ацканова:

1. Ящыщ зыгуэр лIы хъыжьэу,
2. Дунейм тетащ ар, щысхь имыщIэу,
3. Гъуэгуанэ тет хуэзам – ихъунщIэу.
4. Псэуащ ажал ерым къыдэжэу.
5. АрщхьэкIэ хэт ажалым текIуэр.
6. ЗэрылIыкIынур къыщыхуэкIуэм –
7. Бгым къулъшырыф трищIыхьыну
8. Мы угъурсызым ещI мурад.

Ударение стоит на последнем, мужском слоге. Было бы абсурдным думать, что такой чувствующий музыку стиха поэт-переводчик, как Ацканов, мог допустить это по небрежности или незнанию. Таким изменением размера он подчеркнул ключевые слова.

Если рассматривать созданный Р. Ацкановым перевод «Демона» отвлеченно от оригинала, как самостоятельное произведение, написанное на кабардино-черкесском языке, то по содержанию, по художественной силе, по уровню мастерства он предстает перед нами значительным явлением современной кабардинской литературы. Но если рассматривать его как конечный, переводной художественный текст в сравнительно-историческом плане, то кабардинский текст несколько проигрывает, как в семантическом плане, так и в экспрессивно-стилистическом. Если подходить с лингвистических позиций, переводчик пожертвовал переводческой коммуникативной эквивалентностью ради установления доминанты, собственно поэтических, референтных функций. Говоря иными словами, во имя выражения собственных философских и поэтических возможностей, переводчик, будучи сам поэтом и художником, пожертвовал не только эпитетикой текста, но и его лирическим воплощением.

---

1. *Дзапарова Е. Б.* Созырыко Бритаев как практик и теоретик художественного перевода в осетинской литературе//Известия СОИГСИ. 2017. № 24 (63). С. 110-119

2. *Дзапарова Е. Б.* Общие и частные вопросы художественного перевода в трудах Т. А. Гуриева: перевод «Сказки о рыбаке и рыбке» А. С. Пушкина//Известия СОИГСИ. 2018. № 28 (67). С. 105-113.

3. *Лермонтов М. Ю.* Уи хамэу зэи сыщытакъым. Кавказ поэмэхэр Ацкъэн Руслан зэридзэкIауэ. (Твоим горам я путник не чужой. Кавказские поэмы в переводе Руслана Ацканова). Нальчик, изд-во «Эльбрус», 1999

4. *Спасович З. Л.* Поэма М. Ю. Лермонтова «Демон». //М. Ю. Лермонтов. Вопросы жизни и творчества, Орджоникидзе, 1963.

5. *Алхасова С. М.* Постсоветская кабардинская литература. Нальчик, КБИГИ, 2015.

А. Б. Бритаева

ОСЕТИНСКАЯ ДЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК КАНАЛ ВОСПРОИЗВОДСТВА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НАРОДА

В статье предпринята попытка обзорно рассмотреть историю развития и становления осетинской детской литературы с момента ее зарождения и до наших дней. Особый акцент ставится на определении ее в качестве канала воспроизводства духовных ценностей народа. Актуальность работы обусловлена отсутствием исследований по истории и недостаточностью работ по отдельным проблемам осетинской детской литературы. Целью исследования было получение целостного представления об осетинской детской литературе, как вполне самостоятельном историко-литературном явлении, отражающем общие тенденции развития осетинской, российской культуры, литературы, педагогической мысли. Научная новизна работы состоит в установлении диахронических трансформаций осетинской детской литературы в различных аспектах (содержательном, формальном, функциональном), что, в конечном итоге, позволяет сделать выводы об основных тенденциях ее развития.

Ключевые слова: *осетинская детская литература, история развития детской литературы, система ценностей, основные тенденции, литературный процесс.*

The article attempts to review the history of the development and formation of Ossetian children's literature from its inception to the present day. Particular emphasis is placed on defining it as a channel for the reproduction of the spiritual values of the people. The relevance of the work is accounted for by the absence of research on the history and insufficient covering of certain problems of Ossetian children's literature. The aim of the study was to obtain a holistic view of the Ossetian children's literature, as a completely independent historical and literary phenomenon, reflecting the general trends in the development of Ossetian, Russian culture, literature and pedagogical thought. The scientific novelty of the work consists in establishing diachronic transformations of Ossetian children's literature in various aspects (contents, formal, and functional), which, ultimately, allows us to draw conclusions about the main trends in its development.

Key words*: Ossetian children's literature, history of the development of children's literature, value system, main trends, literary process.*

История осетинской детской литературы неразрывно связана с общим литературным процессом, с историей осетинской литературы в целом. И, соответственно, так же реагирует на исторические, социально-экономические события эпохи. Культуре каждого этноса характерны специфические системы видения и восприятия мира, каналы передачи ценностей, которые

помогают как всему обществу, так и каждому отдельно взятому индивиду различать хорошее от плохого, допустимое от запретного, правду от лжи, красоту от уродства, объективность от несправедливости. В сознании человека уже в самом раннем детстве начинают определяться и приниматься эти понятия. И бесспорно то, что одним из важнейших средств формирования ценностной системы подрастающего поколения являтся детская литература.

Осетинская детская литература, как и любая другая, развивается во взаимодействии и под влиянием устно-поэтического творчества народа, письменной литературы, просвещения, педагогики, науки и т.д. Исходя из актуальных задач, стоящих перед обществом, каждая эпоха предъявляет к детской литературе свои требования, которые диктуют ей выбор темы, направленность, композиционные, стилевые особенности, героев своего времени с их образом мышления и нормами поведения.

Одним из важнейших факторов, воздействующих на формирование детской художественной литературы, является фольклор. «Произведения сказочного эпоса являются неотъемлемой частью богатейшей сокровищницы духовных ценностей, созданных осетинским народом, дошедших до нас с незапамятных времен и не потерявших эстетического, художественного и познавательного значения» [1, 121]. Веками устное народное творчество являлось тем животворящим родником, который питал детский ум, давал первоначальные нравственные ориентиры ребенку. Именно из сказок, легенд, нартовских сказаний, которые с раннего детства были на слуху у подрастающего поколения, складывались ценностные ориентиры, приоритеты, картина мира ребенка. Осетинский фольклор был той основой, тем фундаментом, на котором стала строилась вся осетинская детская литература, только он и составлял до появления профессиональной литературы содержание того, что сейчас принято называть детским чтением.

Фольклор стал источником первых литературных опытов в осетинской детской литературе, он и сегодня питает детскую литературу: современные писатели вновь и вновь обращаются к нему в своих произведениях (отдельные сюжеты, мотивы, переосмысленные типы героев и т.д.). Примером творческого использования фольклорного материала являются произведения К. Хетагурова, А. Коцоева, С. Бритаева, Д. Дарчиева, И. Джанаева (Нигера), М. Олисаева, Д. Мамсурова, М. Цагараева, Б. Муртазова, А. Царукаева и др.

Становление и развитие осетинской детской литературы шло параллельно движению взрослой литературы. Первоначально они представляли собой единый литературный процесс. Основоположником осетинской детской литературы, как и всей литературы в целом, является К. Л. Хетагуров. Цикл произведений «Мæ хæрзæггурæггаг Иры сывæллæттæн» и сказка «Лæскъзæрæн» («В пастухах») стали неоценимым подарком для детей Осетии и началом осетинской детской профессиональной литературы.

К числу тех творцов, чье «литературное наследие передается от поколения к поколению и дает людям радость, заставляет думать, мечтать» [2, 194] относится и современник Коста – Асламурза Кайтмазов. Он яв-

ляется один из первых собирателей осетинского фольклора. Поэт писал только для детей. Его немногочисленные стихи (рукописи его сгорели в доме во время пожара): «Фæллой», «Сидзæр», «Хъæд», «Хосгæрст» стали хрестоматийными.

Осетинская детская литература зарождалась в переломную эпоху, росла и крепла на национальной почве, поднималась на волне патриотизма и отвечали потребностям просвещения; они имели не только образовательное, но и воспитательное значение.

Начиная с 1917 года, общечеловеческие ценности стали заменяться классовыми, идейными. Политическая ситуация требовала от детской литературы формирования так называемого «нового человека», проникнутого не общечеловеческими, а классовыми интересами [3, 31]. В первые годы становления советской власти руководство страны занимает жесткую позицию создания классово и политически ориентированной детской литературы что отражается в постановлениях партии и правительства. «Функциональная направленность, пропагандистская определенность были присущи детской литературе еще тогда, когда советская детская литература как массовое явление только возникала» [4, 56].

Осетинская детская литература не могла не отозваться на ситуацию в стране: на страницах периодических изданий «Юная Осетия» (с 1929 г. –«Æвзонг Ирыстон», а с 1956 г. – «Æрыгон коммунист»), «Горский пионер», «Æвзонг тых» (позже – «Молодой большевик»), Рæстдзинад» публиковались стихи Т. Епхиева, К. Фарниона, Г. Баракова и др., воспевавшие новую жизнь.

«Гъей, нæ фæлтæр, размæ, размæ
Царды рохтæм!.. Ма фæцуд!
Бахызт цардыуаг йæ карзмæ…
Бархи цардыл ахæцут!
Бузныг, бузныг
Мах дæуæй, Совет хицауад!» [5]

Такие призывы и лозунги слышались практически во всех произведениях, адресованных подрастающему поколению

Жанр литературной сказки, который только зарождался, тоже не мог остаться в стороне и не отобразить политическую ситуацию в стране. Герой сказки С. Бритаева «Дзег ын Дзега» показан как поборник справедливости и борьбы во имя будущей счастливой жизни. Он не останавливается перед трудностями, идет на самопожертвование, хочет «убить злого насильника Балгура, освободить дочь Солнца и весь бедный народ, чтобы навсегда открыть ход из страны ночи в страну света» [6, 70]. То есть в мифологическом плане персонаж выступает как культурный герой, добывающий для людей огонь, а второй план произведения раскрывает идеологический подтекст сказки.

Весьма четко и ярко идеологический момент прослеживается и в другой сказке С. Бритаева («Сын бедняка и злой алдар»). Автор отобразил здесь мотивы классовой борьбы, показал тяжелую жизнь бедного народа. Персонажи этой сказки – бедняк Царгас, его жена Хорон, их сын Рухсар,

злой алдар, Горе, небесный кузнец Курдалагон – содержат все характерные черты реальности, но в видоизменениях, подсказываемых жанром [6, 72]. Здесь четко слышится пафос борьбы и торжествующей победы.

События революции, классовой борьбы, гражданской войны еще долгие годы, вплоть до 70-х годов, находили отражение в произведениях осетинских писателей, написанных для детей («Джерихан» Д. Мамсурова, «Цардæй мæлæты æхсæн» А. Царукаева, «Сырх лæппу æмæ сырх тырыса» Скифирона, «Цъуппхудджынтæ», «Сырххъуыр цъиуты аргъау» Авгара Тедеева, «Фæстаг зарæг» Мелитона Казиева и т.д.

Несмотря на идеологизированность детской литературы, были писатели, которые пытались противостоять, насколько могли, разрушению общегуманистических традиций: Г. Бараков («Нæма сæ адавтой», «Сывæллон», «Æмбæлттæ» и др.), А. Кубалова («Фесæф, зивæг») и т.д. В них авторы обращаются к своим юным читателям с тихой беседой, разговаривают как с равным, и тема труда в их произведениях не звучит пафосно.

В этом русле особо выделяется творчество К. Дзесова – одного из ярчайших и талантливейших осетинских писателей. Его произведениям, написанным для детской читательской аудитории, дан подробный и глубокий анализ в монографии И. В. Мамиевой [7, 162-187]. Главная заслуга К. Дзесова перед осетинской детской литературой в том, что он, как никто другой понимал природу детей, умел ненавязчиво, тактично воздействовать на юных читателей без дидактики и скучных нравоучений. Писатель заставляет задуматься о лени, тщеславии, других человеческих пороках, о добре и зле, о человеческой порядочности, о верности и вероломстве («Мæмæты писмо», «Ичъи», «Фыййау куыдзы мæлæт», «Хæрæгыл», «Уæле», «Алан цы нæ бамбæрста»). «Основное условие творчества для детей, по К. Дзесову, – это, конечно же, умение проникать во внутренний мир ребенка, в загадочные тайники его души», – пишет И. В. Мамиева [7, 163]. Всей системой образов и художественных приемов К. Дзесов сумел создать в полном смысле детские произведения, которые и в настоящее время входят в золотой фонд осетинской детской библиотеки.

В период 20-40-х годов наблюдается небывалый всплеск переводной литературы. Поначалу это рассказы, имеющие четкую идеологическую направленность: М. Зощенко («Ленин æмæ хъахъхъæнæг», «Ленинæн кæсаг куыд балæвар чындæуыд, уый фæдыл радзырд», «Цуаны»), Л. Сейфуллина «Ленины тыххæй зæхкусæджы аргъау», множество рассказов о Ленине, Орджоникидзе, Кирове и других революционерах, авторы которых даже не указывались, воспевавшие новую жизнь и высмеивавшие пережитки старой дореволюционной действительности. Затем – произведения русских и зарубежных классиков, вошедшие в круг детского чтения: А. С. Пушкина («Капитанская дочка»), Н. А. Некрасова («Мужичок с ноготок», «Дед Мазай и зайцы»), Л. Н. Толстого («Акула», «Косточка», «Лев и собачка», «После бала», «Ходынка»), А. П. Чехова («Пересолил»), М. Горького («Старуха Изергиль»), Дж. Свифта («Путешествие Гулливера»), Г. Б. Стоу («Хижина дяди Тома») и др.

Далее появилась необходимость в литературе, рассказывающей детям о пятилетке, социалистическом строительстве, ударничестве, коллекти-

визации сельского хозяйства, о покорении природы. Осетинские детские писатели откликались на все важные события в жизни страны. И свидетельством тому – стихи М. Басиева («Октябрæн», «Пашæйы трактор», «Ногдзауты зарæг», «Равзæрди дидинæг»), Ч. Бигулова («Сталинмæ»), а также стихи, призывающие к труду, к учебе, буквально кричащие о любви к Родине («Фæскомцæдисон» А. Царукаева, «Пионерты зарæг» Г. Плиева, «Ног тыхтимæ ахуырмæ» Г. Цагараева, «Скъоладзауæн» Г. Джиоева и т.д.).

К концу 30-х годов в стране нарастает напряженная предвоенная обстановка, идет война в Испании. На страницах журналов газет публикуются очерки, рассказы, о героях: К. Камбердиев «Валя Чкалов», К. Казбеков «Михаил Громов», «Советон арæнхъахъхъæнæг» Л. Олисаева и др.). Сотни мальчишек мечтают стать такими, как Михаил Громов, Валерий Чкалов… Целые номера журналов были посвящены, например, войне в Испании (ж-л «Сырх дидинæг», 1938, №3)

Появляются сказки, в которых в сказочной форме передается политическая ситуация в стране, в них четко угадывается подтекст: нужно быть бдительными – враг не дремлет (сказки «Знагæн – мæлæт» Г. Мамиева, «Адæмы хъæбул» П. Кабисова, «Гæбæт æмæ йе ‘ртæ фырты» Д. Мамсурова).

Если говорить об общих тенденциях, то в осетинской детской литературе начала XX в., как прозе, так поэзии, явственно сказывается мужественный и жизнеутверждающий взгляд на мир, реалистичность в описании явлений природы и духовной жизни человека. Однако многие произведения отличались чрезмерной дидактичностью, открытой назидательностью, что противоречит лучшим принципам детской литературы («Хъæддзау», «Пионер Габо» А. Коцоева, «Æхцатæ» Д. Мамсурова).

Началась Великая Отечественная война. Ш.Ф. Джикаев писал: «Тохы быдырмæ цыдысты, Ирыстоны фысджытæй хæстхъом чи уыд, уыдон дæр. Уыдон цардысты адæмы цардæй, – уыдис сын иу уавæр, иу фæндаг, иу хъысмæт. <…> Нæ бамынæг литературон цард Ирыстоны. Рæстæгмæ нал цыдысты журналтæ «Мах дуг» æмæ «Фидиуæг». Фæлæ сæ куыст нæ уагътой газеттæ.» [8, 336]. В 1942 году, когда линия фронта приблизилась к г. Владикавказу, редакция журнала «Пионер» (ранее – «Сырх дидинæг», а в наше время – «Ногдзау») сообщила о том, что выход журнала временно прекращается, это «временно» растянулось на десятилетия и лишь в 1980 году издание журнала было возобновлено. Конечно, в годы войны появлялись на страницах периодики редкие стихи, обращенные к детской аудитории, но в круг детского чтения в эти годы преимущественно входили произведения «взрослой» литературы. И все же, и в годы войны находили возможности издавать книги для детей: Т. Бесаев «Æхсарджынтæ», Д. Мамсуров «Рассказы для детей», «Мстители», «Хъæбатыр лæппу» др.

Тема Великой Отечественной войны, тема подвига народа, патриотизма стали основными в послевоенной детской литературе вплоть до 70-х годов XX столетия и нашли свое место в творчестве практически всех писателей и во всех жанрах: Т. Бесаева («Карабаш», «Младший в семье»), Д. Мамсурова («Он погиб в плену», «Пустые могилы»), Т. Джатиева («Два друга», «Дика»), С. Марзоева («На круглой поляне»), Г. Плиева («Мила»,

«Наказ деда»), В. Секинаева («Девушка из Крупса»), В. Царукаева («Я вернусь на рассвете»), Ю. Тигиева («Шел черный дождь»), В. Малиева («Три друга», «Дзарахан»), М. Дзасохова («Весенние звезды», «На берегу Урсдона»); стихи о войне Д. Дарчиева, Г. Кайтукова, М. Басиева, Г. Плиева и т.д.

«Писатели и поэты отходили от догм социалистического реализма и создавали подлинные шедевры искусства. О войне и мире, о жизни и смерти, о боли и разлуке невозможно было писать, следуя политическим и идеологическим установкам» – пишут К. О. Ажиев и Р. А. Досманова [9]. Совершенно справедливо это высказывание и в отношении осетинской литературы. Осетинские писатели в своих произведениях показывают, что дети на войне порой оказываются сильнее многих взрослых, сильнее если не физически, то – морально и показывают чудеса стойкости духа и выносливости в страшных, нечеловеческих условиях.

В детской литературе 60-80-х гг. одно из первых мест занимают книги о природе, особенно для дошкольного и младшего школьного возраста. Осетинская научно-художественная, природоведческая литература для детей середины XX в. создавалась под влиянием лучших традиций М. Пришвина, И. Соколова-Микитова, В. Бианки и др. Становление ее как жанра связано с творчеством В. Гаглоева, Ч. Айларова, М. Дзасохова, М. Купеева и др. Их произведения дают большой материал для воспитательной работы с детьми: для бесед, для развития, для нравственного становления. Произведения перечисленных писателей уводят нас в мир живой природы. В основе их обычно лежит конкретный биологический факт, точно указано географическое место действия, определено время года, сохранена биологически видовая точность зверя, птицы, насекомого, растения, т.е. все то, что обязательно в природоведческих книгах. Для беседы с детьми современные осетинские авторы очень часто прибегает к жанру сказки, потому что она психологически ближе ребенку. Их сказки эмоциональны, оптимистичны, пронизаны любовью к родной природе.

Примечательным событием в детской литературе этого периода стало появление повести И. Айларова «Спасибо, люди!» («Фæскъæвда – хур бон»). Автор одним из первых приблизился к решению важной задачи, стоящей перед новой детской литературой, – соединению острой сюжетности и занимательности с тщательным исследованием психологии героев Он внес в детскую литературу суровый реализм, уважительный разговор с подростком о героизме и требовательности к себе и к людям. Основное писательское качество Айларова – умение разыскивать по-настоящему добрых людей для своих книг. Каждое новое его произведение не похоже на предыдущее. Но все они связаны общей темой: автор как бы исследует саму природу лжедоброты и доброты подлинной, считая последнюю важнейшей созидательной силой в мире.

XX век привнес в осетинскую литературу много нового; система жанров в ней обогатилась, как было сказано выше, в том числе, благодаря зарождению и расцвету литературной сказки. Ее авторами стали Коста Хетагуров, Сека Гадиев, Давид Хетагуров, И. Джанаев (Нигер), Давид Дарчиев, Гриш Плиев, Алихан Саламов, Борис Муртазов, Максим Цагараев, Руслан Тотров, Музафер Дзасохов, Георг Чеджемов, Мелитон

Казиев, Клара Джимиева, Даура, Залина Дзуцева и др. В их произведениях высмеиваются такие качества, как эгоизм, самонадеянность, ложным ценности и восхваляются ответственность человека за свои поступки перед собой, перед окружающими, умение критически смотреть на себя, постоянно работать над собой, бороться со своими недостатками и пороками. И все эти сложные, весьма отвлеченные для ребенка понятия вплетены в ткань произведений и доступны для понимания маленького читателя.

Современная осетинская детская литература продолжает традиции детской литературы XX века. В годы перестройки и постперестроечное время наблюдался некоторый застой в осетинском детском книгоиздании. Лишь изредка в журнале «Ногдзау» появлялись новые произведения, новые имена. Сейчас, в 2000-е наблюдается некоторый подъем, появляются новые книги (сборники произведений Дауры, М. Хозиева, М. Будаевой, А. Батырова, Д. Каурова и др.). Наиболее интересным культурным явлением в детской литературе XXI века является «фэнтэзи», К этому жанру относятся произведения, в которых приключенческий сюжет разворачивается в чуждых нам времени и пространстве. И в осетинской детской детской литературе появилось произведение, написанное в жанре «фэнтези» и в то же время возвращающее нас к истокам – нартовскому эпосу. Сказка А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов»). – это качественно новый этап в развитии осетинской литературной сказки. Художественный мир ее заслуживает особого внимания. «Приключения Солнечной девочки нартов» – это новая модель, условная структура миропорядка, созданная писателем на основе синтеза традиционных элементов осетинской нартского эпоса и осмысления современной ему действительности на базе различных идейно-эстетических позиций [10, 278].

Проведенный анализ развития осетинской детской литературы в различные исторические эпохи позволяет сделать следующие выводы. Детская литература являлась своеобразным «зеркалом», индикатором политических, идеологических, религиозных установок общества. В детской литературе отражались все события общероссийской истории. Постсоветская осетинская детская литература в процессе своего развития кардинально не изменилась, они лишь лишились идеологизированности и продолжают нести воспитательную направленность, учитывали возрастные и психологические особенности ребенка, отраженные в стилистике языка, тематике и жанрах.

---

1. *Бритаева А. Б.* Художественный мир С. А Бритаева // Известия СОИГСИ. 2017. № 24 (63). С. 120-132.

2. Осетинская детская литература: Библиографический указатель. Сост. К. М. Кочиева. Владикавказ. 2013. 424 с.

3. *Алексеева М. П.* Советские детские журналы 20-х годов. М. 1982. 132 с.

4. *Штейнер Е.* Авангард и построение нового человека. Искусство со-

ветской детской книги 1920-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 256 с.

5. *Бараков Г.* «Кæстæрты зарæг» // Рæстдзинад. № 15. 1923. 19 июля.

6. *Бритаева А. Б.* Осетинская литературная сказка: становление и развитие. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009. 151 с.

7. *Мамиева И. В.* Кудзаг Дзесов: Очерк творчества. Владикавказ. 1990. 232 с.

8. *Джыккайты Ш.* Ирон литературæйы стори (1917-1956 аз тæ): Ахуыргæнæн чиныг Ирыстоны паддзахадон университеты ирон филологийы факультеты студенттæн. Дзæуджыхъæу: Ир. 2001. 463 ф.

9. *Ажиев К. О., Досмаханова Р. А.* Роль литературы о войне в нравственном воспитании // Молодой ученый. 2014. №1.2. С. 73-75. URL https://moluch.ru/archive/60/8902/ (дата обращения: 23.11.2018).

10. *Бритаева А. Б.* Нартовский эпос в детском чтении и осетинской детской литературе // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.. 2017. № 4. С. 275-281.

Е. Б. Дзапарова

ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОСВЕТИТЕЛЯ ГАГУДЗА ГУРИЕВА

В статье впервые рассмотрена переводческая деятельность представителя осетинской интеллигенции конца XIX – первой трети XX в. Гагудза (Михаила) Кавдиновича (Николаевича) Гуриева. Автором исследования проанализированы переводы Гуриева, составляющие значительную часть его учебника «Начальная книга». В работе устанавливаются семантические, стилистические, синтаксические и др. особенности переводных художественных текстов; определяется значение и место произведений в школьном процессе и в нравственном воспитании подрастающего поколения. Проведено сопоставление «Азбуки» Л. Толстого с «Начальной книгой» Г. Гуриева, выявлены сходства и различия в структуре пособий, в подаче учебного материала.

Ключевые слова: *Кавказ, Осетия, просветительство, Гагудз Гуриев, букварь, художественный перевод, басня, Лев Толстой.*

The article for the first time discusses the translation activity of a representative of the Ossetic intelligentsia of the late XIXth – first third of the XXth century. Gagudz (Mikhail) Kavdinovich (Nikolayevich) Guriev. The author of the study analyzed Guriev's translations, which constitute a significant part of his textbook «Elementary Book». We establish semantic, stylistic, and syntactic features of conversion of literary texts; the significance and place of the works in the school process and in the moral education of the younger generation is determined. A comparison of Lev Tolstoy's «ABC-book» with Gagudz Guriev's «Elementary Book», revealed similarities and differences in the structure of benefits in the supply of educational material.

Keywords: *Caucasus, Ossetia, enlightenment, Gagudz Guriev, ABC-book, literary translation, fable, Lev Tolstoy*

Деятельность видного представителя осетинской интеллигенции конца XIX – первой трети XX в. Гагудза (Михаила) Кавдиновича (Николаевича) Гуриева (1877-1934) была многосторонней: педагог, языковед, собиратель устного народного творчества, переводчик. Жизнь и деятельность Гуриева становились предметом исследования ученых в разных областях знания. В научных изысканиях И.-Б. Т. Марзоева [1, 42-51], Е. Д. Бекоевой [2], К. Р. Дзалаевой [3], Д. В. Сокаевой [4, 69-70] даны биографические сведения о просветителе, содержится характеристика его педагогической деятельности, оценивается вклад Гагудза Гуриева в систему национального образования, в развитие просвещения, в духовную культуру осетинского народа. К сожалению, до сих пор комплексно не исследованы собранные просветителем фольклорные тексты, среди которых представлены разные жанры: нартовский эпос, даредзановские сказания, сказки, песни [5], [6, 9-13] легенды, предания, поговорки, пословицы, загадки [7], [8], [9]. Недостаточно изучены его педагогические труды в учебниках по осетинскому языку для начального и среднего звена. Не исследована его переводческая деятельность, которая являлась составляющей частью его педагогической работы.

Гагудз Гуриев должное внимание уделял проблемам обучения и воспитания подрастающего поколения, повышению квалификации учителей родного языка и литературы, организации процесса обучения школьников. Важной стороной педагогической деятельности Гуриева было издание книг на осетинском языке для учеников младших классов и обучающихся, уже познавших азы грамоты. Каждая из книг выдержала не одно издание. В 1924 году во Владикавказе вышел учебник осетинского языка Г. Гуриева для учеников младших классов *«Райдайæн чиныг»* – *«Начальная книга»* [10] на основе латинского алфавита в 2-х частях. Через год букварь был переиздан. В соавторстве и лично Гуриев опубликовал учебники для начальной школы, *«Ахуырады рухс»* [11] – *«Свет просвещения»* (в соавторстве с Ц. Гадиевым, 1925), *«Ног царды фæндаг»* [12] – *«Путь новой жизни»* (1927), *«Ногдзау»*[1] [13] – *«Пионер»* (1931). Совместно с Б. Кайтуковым Гуриевым написаны и изданы книги для старшеклассников *«Колхозон арæзтад»* [14] – *«Колхозное строительство»* (1932), *«Райдайæн чиныг хъомылтæн»* [15] – *«Начальная книга для взрослых»*. Как пишет И.-Б. Т. Марзоев: «Совместно с Г. М. Кесаевым и М. И. Зораевым составил новый букварь для начальной школы, написанный методом целых предложений под названием «Nog fændag» – «Новый путь». Г. Гуриев подготовил к печати большой сборник ученических творческих работ на осетинском языке, как результат своих занятий по осетинскому языку в 1-й Осетинской опытно-показательной школе размером около десяти печатных листов» [1, 48]. Книги сопровождались методическими рекомендациями для учителей по их использованию. Задания в учебниках повышали эффективность обучения письму и чтению, развивали устную речь, расширяли кругозор обучающихся. Развитию устной и письменной речи

служил и наглядный материал. При написании учебников, как сами авторы пишут в предисловии, использованы методы анализа и синтеза. Некоторые материалы данных изданий, конечно же, написаны под влиянием советской идеологии[2], но все равно были хорошим подспорьем для изучающих родной язык, восполняли пробел в изданиях на осетинском языке.

Гагудз Гуриев стоял у истоков научного осетиноведения [16, 145]. Вместе с другими представителями научной и творческой интеллигенции входил в число членов, основанного в 1919 году Осетинского историко-филологического общества. В рамках своей деятельности члены Общества [17, 153-162] не только активно собирали фольклорный материал и издавали книги на родном языке, но и, как пишет З. В. Канукова, занимались изучением осетинского театрального искусства, анализом осетинской народной музыки и произведений осетинской художественной литературы; внесли существенный вклад в развитие научного нартоведения [16, 145].

Вместе с другими представителями осетинской творческой интеллигенции – И. Собиевым, Ц. Амбаловым, М. Гардановым, М. Мисиковым, Г. Бекоевым, Г. Дзагуровым, В. Абаевым – под руководством профессора А. А. Фреймана участвовал в работе над созданием осетинско-русско-немецкого словаря Вс. Ф. Миллера [18], [19, 3-21], [20, 30-33].

Значительную лепту внес педагог Гуриев в процесс подготовки новых кадров для осетинской литературы. Будучи преподавателем осетинского языка в Осетинском педагогическом техникуме, был организатором литературного кружка. Любовь к родному языку и литературе, к русской классике привил многим своим ученикам, впоследствии некоторые из которых стали видными осетинскими писателями, пополнили ряды нашей творческой интеллигенции. Можно назвать Г. Кайтукова, Д. Мамсурова, Г. Плиева, Т. Бесаева, Д. Туаева, Т. Дзахова [1, 46], без имен которых немыслима осетинская проза, поэзия и драматургия. Некоторые из них были благодарны учителю Г. Гуриеву за участие в их писательском дебюте [21]. В частности, Грис Плиев в письме, адресованном Гуриеву, отмечал следующее: «Гагуыдз, куы ахъуыды кæнын, уæд афтæ фæзæгъын, – Гагуыдзы къухæй цас ахуыр адæмтæ рацыди, ахæмтæ сахуыр кæнынæн ма иу цалдæр сымах хуызæн Гагуыдзтæ куы уаид, уæд Дæбетæ, Геуæртæ, Сардитæ, Темырхъантæ[3] æмæ бирæ ахæмтæ чысыл арæхдæр уаиккой… æдзух мæ цæстытыл фæуайынц, фæмысын сæ, куыд-иу ныл зылдтæ литкъорды тыххæй; дæ ирон кабинеты фыццаг æмдзæвгæ куы ныффыстон æмæ куы бакасттæн, уыцы бонтæ» [22, 185] (Гагудз, как подумаю, то так говорю, – сколько взрастил Гагудз образованных людей. Если было бы больше таких, как Гагудз, то больше было Дабетов, Геуартов, Сардитов, Темирканов и таких же, как они, грамотных людей. Часто перед глазами эти дни, вспоминаю, как ты зазывал нас в литературный кружок, как в твоем кабинете осетинского языка я написал и прочитал свое первое стихотворение).

Большое внимание Гуриев уделял переводческой деятельности. Наряду с другими просветителями [23, 68-72], [24, 211-222], [25, 103-109] в начале XX века активно включился в работу по переводу произведений художественной литературы [26] и устного народного творчества [27, 4-13]:

перевел социально-политическую драму Герхарта Гауптмана «Ткачи» [28], сказки различных народов на осетинский язык. В научном архиве Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева хранится подготовленная Гуриевым для школьных учебников переводная и оригинальная литература [29]. Рукописные материалы просветителя содержат переводы из В. П. Вахтерова, Л. Н. Толстого, К. Д. Ушинского, Г. Э. Лессинга, Н. И. Позднякова. Переводная литература составила значительную часть учебника для начальных классов *«Райдайæн чиныг»* – *«Начальная книга»*.

Труд Г. Гуриева по своей структуре напоминает учебники Л. Н. Толстого *«Азбука»* (1872), *«Новая азбука»* (1875). Так же как и у Толстого в «Азбуке», у Гуриева в первой части учебник открывается алфавитом; каждую букву иллюстрирует картинка; приводятся односложные слова, словосочетания, а затем предложения с изучаемой буквой для лучшего ее усвоения; даются упражнения для устных и письменных заданий.

Вторая часть учебника содержит оригинальные и переводные произведения осетинских авторов. Открывает азбуку Гуриева стихотворение русского педагога и поэта Л. Н. Модзалевского (1837-1896) «Приглашение в школу»[4] – «Скъоламæ» в переводе Цоцко Амбалова [30]. Оригинальная литература[5] представлена произведениями для детей К. Хетагурова «Скъолайы лæппу», «Лæгау» (отрывок), «Гæды», «Фыдуаг», «Уасæг», «Дзывылдар», «Зæрватыкк», «Балцы зарæг», «Кæмæн цы?», «Мæгуыры зарæг», «Уалдзæг», «Сæрд», «Фæззæг», «Зымæг», А. Кайтмазова «Сидзæр», С. Гадиева «Кæсаг, хæфс æмæ цъиусур», «Гутон», «Уалдзыгон зарджытæ», Ц. Гадиева «Зæрватыкк», «Уарыны æртах», «Сывæллæтты зарæг». Во второй части учебника помещены также переводные басни, небольшие рассказы, народные сказки («Дзæргъы аргъау», «Сыст æмæ æхсæнкъ», «Арс, бирæгъ, хуы æмæ гæды»), песни («Дзедз æмæ дзедз», «Ногбон») [31, 160-172], притчи нравоучительного характера, снабженные иллюстрациями Сократа Кусова и Махарбека Туганова, а также загадки, пословицы, поговорки, скороговорки. К художественным текстам прилагались вопросы, ответы на которые должны были быть сформулированы учениками. Сами тексты располагались в последовательности от простых к сложным, по мере того, как ученики познавали грамоту.

В предисловии, как и у Толстого в «Новой азбуке», даются методические указания учителям по использованию упражнений на занятиях в школе. Отличалась «Начальная книга» Гуриева от учебников Толстого отсутствием молитв, летописей и заданий по арифметике.

Представленные в учебнике переводы Гагудза Гуриева басен, сказок, притч Эзопа *«Червяк и Змея»* – *«Калм æмæ уаллон»*, *«Два козла»* – *«Дыууæ сæныччы»*, *«Лев и лисица»* – *«Домбай æмæ рувас»*; И. Дмитриева *«Нищий и собака»* – *«Мæгуыр æмæ куыдз»;* К. Ушинского *«Два плуга»* – *«Дыууæ гутоны»*, *«Ворон и сорока»* – *«Халон æмæ дзæгъындзæг»*; Л. Толстого *«Муравей и голубь»* – *«Бæлон æмæ мыдыбындз»*, *«Лягушка, мышь и ястреб»* – *«Хæфс æмæ мыст»*, *«Собака и ее тень»* – *«Зыд куыдз»*, *«Осел в львиной шкуре»* – *«Хæрæг»*, *«Журавль и аист»* – *«Хърихъуппытæ æмæ кæсаглас»*, *«Лиса и журавль»* – *«Рувас æмæ хърихъупп»*, *«Голова и хвост*

змеи» – «Калмы сæр æмæ йæ къæдзил», «Уж и еж» – «Хоргалм», «Ягнята и волк» – «Уæрыччытæ», «Два товарища» – «Дыууæ æмбалы», «Зайцы и лягушки» – «Тæрхъус», «Олень и ланчук» – «Саг æмæ йæ læппын», «Осел и лошадь» – «Хæрæг æмæ бæх», «Лгун» – «Сайаг», «Лев и мышь» – «Домбай æмæ мыст»; персидского поэта Абдуррахмани Джами *«О слепом и светильнике» – «Куырм лæг»*; грузинского государственного деятеля, дипломата и писателя Сулхан-Саба Орбелиани *«Верблюд и осел»*[6] *– «Теуа æмæ хæрæг»* и др. выполняли не только просветительскую функцию, но и воспитательную. Произведения в переводе сопровождались осетинскими поговорками и пословицами [32, 136-147] на соответствующую тему, которые яснее раскрывали мораль басен и помогали ученику уяснить их иносказательный смысл. К сожалению, в учебнике не упомянуты авторы, с чьих текстов и выполнялись переводы. Не указано, что использованные в учебнике басни переводные, а не оригинальные произведения самого Гуриева.

Большинство переводов в учебнике Гуриева заимствовано у Толстого, который нередко сам переделывал фольклорные сюжеты или произведения писателей-баснописцев. Так, для издания своей «Азбуки» Толстой переложил значительную часть эзоповских басен на современный лад [33, 7], перенес их на русскую почву, местами игнорируя стихотворную форму[7] и облекая в прозу. Перенимая материал из «Азбуки» и «Новой Азбуки» Толстого, Гуриев поместил на осетинском языке уже обработанные русским писателем произведения древнегреческого поэта-баснописца[8]: греческий оригинал → русский перевод → осетинский перевод. У Гуриева эти тексты также подвергались изменению: частично замены образы и заглавия произведений; некоторые переводы приближены к осетинской действительности; исчез лаконизм басен, которого Толстой добивался при переводе.

Проведем анализ некоторых переведенных Гуриевым текстов.

Басня Л. Н. Толстого *«Осел в львиной шкуре»* у Гуриева именована как *«Хæрæг»* («Осел»). Здесь, как нам кажется, исчезли сарказм и ирония, заложенные уже в заглавие произведения. Исходный текст: *«Осёл надел львиную шкуру, и все думали – лев. Побежал народ и скотина. Подул ветер, шкура распахнулась, и стало видно осла. Сбежался народ: исколотили осла»* [34. Ч. II: 1]. Переводной текст: *«Хæрæг скодта йæ уæлæ фыранкдзарм. Адæм уæд, сырдтæ уæд, иууылдæр æй хуыдтой фыранк, æмæ дзы тæссæй фæйнæздæм лыгъдысты. Уалынмæ радымдта, æмæ фыранкдзарм хæрæджы уæлæ иуырдæм фæхъил. Хæрæг фæзынд фыранкдзармы бынæй. Уæд адæм æруадысты хъилтимæ, æмæ адæм æмбисонды над скодтой хæрæгæн»* [12. Ч. II:30]. Как видно из сопоставления, Гуриев придерживается первоначального смысла басни, но расширяет в переводе исходный текст. Лаконизм и простота языка басен Толстым достигаются точным выражением мысли и отсутствием в тексте лишних слов (например, союзов, второстепенных членов предложения). Несмотря на игнорирование краткости изложения, в переводе сохранена динамичность повествования. И в осетиноязычном переводе осмеивается неразумный поступок героя Осла, выдававшего себя за леопарда (у Толстого –

за льва!). Басня в переводе Гуриева учит своего юного читателя честности, справедливости, призывает к порицанию глупости и обмана. Язык переводного произведения понятен, близок и доступен детскому восприятию.

К расширению исходной информации автор переводов прибегает и в баснях *«Ворон и сорока» («Халон æмæ дзæгъындзæг»)* К. Ушинского, *«Ягнята и волк» («Уæрыччытæ»)* Л. Толстого.

Местами Гуриев сам стремился к лаконичности при передаче сюжета того или иного произведения. Например, строгость изложения материала, лапидарность стиля отличают переводы басни Эзопа *«Два козла» («Дыууæ сæныччы»)*, притчи о слепом и светильнике А. Джами *(«Куырм лæг»)*. Через знакомые детям образы Гуриев учит их взаимовежливости, необходимости идти на уступки, корит упрямство, невежество.

Примером вольного переложения служит осетинский вариант басни Толстого *«Зайцы и лягушки»*. Следуя толстовской традиции, Гуриев изменил название – *«Тæрхъус»* («Заяц»). В осетинском тексте фигурирует образ зайца, взамен зайцев оригинала. Наблюдаются и другие разночтения с подлинником. Гуриевым введены отсутствующие в исходном тексте отрывки, типа, *«цæй цард у мæ цард»*, *«сыфтæры сыбар сыбурæй дæр мæ уд æппæт ахауы»*, в переводе дополнена концовка: «*Уыцы ныхæстæгæнгæйæ, тæрхъус фæстæмæ раздæхт доны былæй æмæ абон дæр ма цæры йæхицæн*» [12. Ч. II:23-24]. Перевод сумел воспроизвести на осетинском языке сказовую интонацию оригинала.

С заменой Гуриевым одного из персонажей читатель сталкивается в переводных баснях Толстого *«Уж и еж» («Хоргалм»)*, *«Журавль и аист» («Хърихъупп æмæ кæсаглас»)*, *«Муравей и голубка» («Мыдыбындз æмæ бæлон»)*. Сравним переводной осетинский вариант басни *«Муравей и голубка»* Г. Гуриева с исходным текстом. Взяв за основу греческий подлинник Эзопа *«Муравей и голубь»* [35, 143], Толстой создал вполне самобытное произведение. Русскоязычный перевод насчитывает ряд разночтений с оригиналом. Одного из героев русский писатель разделяет по гендерному признаку *«голубь» – «голубка»*, опущен в переводе конец басни с моралью. Отказ от концовки эзоповского произведения, где раскрывается смысл иносказания, сам Толстой в методических указаниях к «Азбуке» объясняет следующим образом: «Заставляя учениковъ разсказывать басни, нужно стараться, чтобы ученики передавали не только самое содержаніе басни, но и тотъ общій выводъ, который по ихъ понятіямъ вытекаетъ изъ басни» [36, 173]. Гуриев, следуя этому принципу, проигнорировал финальную часть басни, но максимально сохранил ее оригинальную идею. Приведем несколько примеров из текста, иллюстрирующих особенности перевода басни на осетинский язык.

Текст Толстого:

«Муравей спустился к ручью: захотел напиться. Волна захлестнула его и чуть не потопила. Голубка несла ветку; она увидела – муравей тонет, и бросила ему ветку в ручей. Муравей сел на ветку и спасся. Потом охотник расставил сеть на голубку и хотел захлопнуть. Муравей подполз к охотнику и укусил его за ногу; охотник охнул и уронил сеть. Голубка вспорхнула и улетела» [34. Ч. I:60].

Текст в переводе Гуриева: «*Мыдыбындз ныххаудта доны. Дон æй йæ бынмæ фæцæйласта. Бæлон æй ауыдта, фæтæригъæд ын кодта æмæ йæм къалиу сæппæрста. Бындз къалиумæ сбырыд, æмæ йæ доны уылæн былгæронмæ раппæрста. Уым хурмæ йæхи бахус кодта æмæ атахти йæ чыргъæдмæ.*

Уый фæстæ цуанон хызæй æрцахсынмæ хъавыд бæлоны. Федта мыдыбындз уый. Бахъуызыд цуанонмæ æмæ йын йæ къухыл фæхæцыд. Цуанон фæсхъиудта хæрдмæ, æмæ хыз йæ къухæй ахаудта. Бæлон ныппæрæст ласта æмæ йæ ахстонмæ атахтис» [12. Ч. II:13].

В переводе Гуриев подменил одного из фигурирующих в басне образов: муравья на пчелу. Изменена в переводе у Гуриева конструкция предложений. Приведем пример зачина в разноязычных текстах. У Толстого: «*Муравей спустился к ручью: захотел напиться*» – у Гуриева: «*Мыдыбындз ныххаудта доны*». Как видим, перевод лишен преамбулы. Переводчик сужает информацию отрывка оригинала. Или, наоборот, расширяет рамки исходного текста в следующем отрывке: «*Муравей выбрался на листок и спасся*» – «*Бындз къалиумæ сбырыд, æмæ йæ доны уылæн былгæронмæ раппæрста. Уым хурмæ йæхи бахус кодта æмæ атахти йæ чыргъæдмæ*». Картина, описывающая падение муравья в воду, и в переводе оживлена, несмотря на лексические замены «*волна захлеснула*» → «*ныххаудта доны*» (с осет. упал в воду), снимающие напряженность нарастающего действия. Динамичность повествования сохраняется в осетинском варианте Гуриева благодаря использованию глаголов «*фæцæйласта*», «*сæппæрста*», «*раппæрста*», «*атахти*». Избранный переводчиком способ передачи лексем в предложении: «*…охотник охнул и уронил сеть*» – «*Цуанон фæсхъиудта хæрдмæ, æмæ хыз йæ къухæй ахаудта*» передает общий смысл отрывка и в осетинском контексте. Действия охотника в развязке басни определены двумя глаголами: «*охнул*» и «*уронил*». В переводе Гуриева первый звукоподражательный глагол отсутствует: «*охнул*» – «*фесхъиудта хæрдмæ*» (с осет. вздрогнул, адекв. ныууох кодта). Другой переводимый глагол нашел свой семантический эквивалент в переводящем языке: «*уронил*» – «*йæ къухæй ахаудта*». Неожиданность и внезапность действий голубки Толстой характеризует емко – «*вспорхнула*» – «*ныппæрæст ласта*»: «*Голубка вспорхнула и улетела*» – «*Бæлон ныппæрæст ласта æмæ йæ ахстонмæ атахтис*». Гуриев последовательно воспроизводит повествование басни, уточняя лишь локацию голубя – «*ахæстонмæ атахтис*».

Как видим, осетиноязычный вариант Гуриева воспроизвел основную мысль исходного произведения. В переводе сохранена установка на народность языка басни [33, 13], но наблюдаются преобразования синтаксической структуры оригинала. Простые предложения Гуриевым объединяются в сложные и, наоборот, сложные синтаксические единицы заменяются простыми. Как представляется, подобная синтаксическая трансформация лишает перевод ритмичности. В целом, переводное произведение учило детей помогать ближнему в трудную минуту, сопереживать чужому горю, воспитывало в них чувства доброты. Понять смысл басни читателю помогают осетинские поговорки/пословицы: «*Хæс фи-*

дынæй рæсугъд у», «Дæ дзæбæхгæнæджы ма рох кæн», «æвзæр ма ракæн æмæ фыд ма ссарай».

Интерес представляет сопоставление известной басни И. Дмитриева *«Нищий и собака»* с вариантом, предложенным Гуриевым:

Большой боярский двор
Собака стерегла.
Увидя старика, входящего с сумою,
Собака лаять начала.
«Умилосердись надо мною! –
С боязнью, пошептом бедняк ее молил, –
Я сутки уж не ел… от глада умираю!»
– «Затем-то я и лаю, –
Собака говорит, – чтоб ты накормлен был».
Наружность иногда обманчива бывает:
Иной как зверь, а добр; тот ласков, а кусает [37, 79].

Перевод:

«Иу хæдзары дуармæ æрбацыд мæгуыргур æд хызын. Куыдз рагæпп ласта хæдзарæй æмæ йыл рæйын байдыдта. Мæгуыр фæтарст йæхицæн æмæ дзуры куыдзмæ: «Къæбыла, цæмæн мыл рæйыс, æз курын æрмæст иу чысыл хæринаг, ныр дыууæ боны дæн æххормаг». Куыдз æм дзуры фæстæмæ: «ма тæрс, æз дæр дæу тыххæй рæйын, кæд æппын рауайккой мæ рæйынмæ æмæ дын радтиккой хæринаг» [12. Ч. II:11].

Как видим, строгая стихотворная форма басни Дмитриева приобрела в переводе Гуриева прозаические черты. Исчез в осетинском тексте и ритмический рисунок оригинала. Прозаический перевод Гуриева утратил не только басенную форму Дмитриева, но и ту мораль, которая раскрывается в финале произведения. Гуриев пошел по стопам многих баснописцев, передавая сюжет басни вольным переложением прозой, а местами приближая его к современной переводчику действительности.

Отдельного внимания заслуживает перевод устаревших слов *«пошептом», «глад», «умилосердись»*. Архаичность лексики в переводе Гуриевым утрачена вследствие сглаживания церковно-славянского оттенка стилистически нейтральными словами переводящего языка *«дзуры», «æххормаг»* и путем нейтрализации их национальной окраски. При передаче лексемы *«умилосердись»* переводчик применил нулевой перевод.

Таким образом, переводческая деятельность Гуриева носила просветительский характер. Осуществляя переводы на осетинский язык произведений русских писателей и педагогов, Гуриев доносил до детей простые правила и нормы поведения человека. Для Гуриева при переводе был характерен тщательный отбор текстов, сюжеты которых не были чужды и для осетинской действительности. И, несмотря на то, что некоторые переводы грешат вольностью (менялись персонажи, заглавия), сюжеты басен и их смысл оставались неизменными. А книга Г. Гуриева «Начальное учение» в целом решала определенные педагогические задачи: обучала учащихся грамоте, осетинскому языку, осуществляла их нравственное

воспитание, расширяла кругозор через знакомство с животным миром и с явлениями природы, развивала у школьников художественный вкус.

Примечания

1. Учебник для учеников начальных классов сельской школы.

2. Учебники содержали материал о строительстве коммунизма, включали переводные на осетинский язык статьи В. И. Ленина.

3. Ученики Гагудза Гуриева по литературному кружку: известный осетинский прозаик Дабе Мамсуров, поэт Георгий Кайтуков, Сарди Дзадзиев (Зазиты), будущий педагог, учитель осетинского языка Темиркан Дзахов.

4. Стихотворение впервые опубликовано в 1864 году в учебнике К. Д. Ушинского «Родное слово».

5. Под «оригинальной литературой» понимаются произведения, являющиеся продуктом самостоятельного творчества автора.

6. Вариант одноименной таджикской сказки.

7. Перевод на русский язык басен Эзопа в стихотворной форме практиковался И. Крыловым.

8. Переводы басен Эзопа Л. Толстым осуществлялись из греческого оригинала.

---

1. *Марзоев И.-Б. Т.* Из истории научной интеллигенции Осетии: Гагудз Гуриев // Известия СОИГСИ. 2017. № 26 (65). С. 42-51.

2. *Бекоева Е. Д.* Просветительско-педагогическая деятельность духовной и светской интеллигенции в Северо-Кавказском регионе: конец XIX – первая треть XX веков: дис…. канд. пед. наук. Владикавказ, 2012. 170 с.

3. *Дзалаева К. Р.* Осетинская интеллигенция (вторая половина XIX – начало XX вв.). Монография. 2-ое издание, переработанное. ФГБУН Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им В. И. Абаева; Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. 298 с.

4. *Сокаева Д. В.* «Актуальный перевод» фольклорного текста как этнографический источник // Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру. Материалы V Международного конгресса. Пятигорск. 2007. С. 69-70.

5. Осетинские песни и другие фольклорные записи // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 19. 27 л.

6. *Дзлиева Дз. М.* Ранний этап истории собирания и исследования осетинского фольклора // Наука. Образование. Молодежь. Материалы IV Всероссийской научной конференции молодых ученых. Майкоп, 2009. С. 9-13.

7. Осетинские поговорки, загадки и другие фольклорные записи // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 18. 63 л.

8. Фольклорные записи // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 20. 73 л.

9. Фольклорные записи разных лиц // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 28. 319 л.

10. *Гуыриаты Гагудз.* Райдайæн чиныг. Дыууæ хайон. Дзæуджыхъæу, 1924. 1-аг хай. 47 ф. 2-аг хай. 66 ф.

11. *Гуыриаты Г., Гæдиаты Ц.* Ахуырады рухс. М., 1925. 75 ф.

12. *Гуыриаты Г.* Ног царды фæндаг. Райдайæн чиныг. 1-аг чиныг. Дзæуджыхъæу, 1927. 172 ф.

13. *Гуыриаты Г.* Ногдзау. Хъæууон скъолатæн. Орджоникидзе, 1931. 80 ф.

14. *Гуыриаты Г., Хъайтыхъты Б.* Колхозон арæзтад. Орджоникидзе, 1932. 62 ф.

15. *Гуыриаты Г., Хъайтыхъты Б.* Райдайæн чиныг хъомылтæн. Орджоникидзе, 1934. 61 ф.

16. *Канукова З. В.* Осетинское историко-филологическое общество // Известия СОИГСИ. 2007. 1 (40). С. 143-145.

17. *Гостиева Л. К.* Вклад Осетинского Историко-филологического общества в сохранение творческого наследия К. Л. Хетагурова // Бюллетень Владикавказского института управления. 2010. № 32. С. 153-162.

18. *Миллер Вс. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Под ред. и с доп. А. А. Фреймана; Акад. наук СССР. Л.: Акад. наук СССР, 1927-1934. 3 т.; 1927-1934.

19. *Туаллагов А. А.* О составлении и издании «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера // Всероссийские Миллеровские чтения. 2012. Т. 3. С. 3-21.

20. *Туаллагов А. А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Монография. Владикавказ: СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, 2010. 433 с.

21. Стихи, проза, пьесы учеников Гуриева Гагудза в оспедтехникуме // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 36. 203 л.

22. Грис Плиев: поэт, драматург, переводчик: сборник статей / Редактор и составитель Е. Б. Дзапарова. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 207 с.

23. *Дзапарова Е. Б.* Протоиерей С. Мамитов – переводчик «Песни о Соколе» М. Горького // Известия СОИГСИ. 2014. № 12 (51). С. 68-72.

24. *Фидарова Р. Я., Кайтова И. А.* Сущность народнического сознания и его роль в становлении осетинской литературы // Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. Вып. IX. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. С. 211-222.

25. *Мамиева И. В.* Авторское «Я» в текстах северокавказских просветителей конца XVIII – начала XIX века // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2013. № 50. С. 103-109.

26. *Дзапарова Е. Б.* Художественный перевод и его роль в осетинском литературном процессе 1930-х гг. // Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. Вып. IX. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. С. 58-76.

27. *Бесолова Е. Б.* Фольклор как источник для реконструкции форм традиционной культуры // Вопросы литературы и фольклора: Сборник

научных статей. VIII. Часть 1. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2015. С. 4-13.

28. *Гауптман Г.* Ткачи. Перевод на осетинский язык Г. Гуриева (начало) // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 31. 9 л.

29. Переводной и оригинальный материал к составлению книг для чтения после «Букваря» // НА СОИГСИ. Ф. Г. Гуриева. Оп. 1. Д. 29. 55 л.

30. *Туаллагов А. Д., Туаллагов А. А.* Цоцко Бицоевич Амбалов (Историко-биографический очерк). Владикавказ, 2012. 263 с.

31. *Дзлиева Дз. М., Аланкуш С.* Музыкально-поэтические особенности календарно-обрядового фольклора осетин // Известия СОИГСИ. 2017. № 25 (64). С. 160-172.

32. *Цаллагова И. Н.* Особенности функционирования фитонимической лексики в осетинских паремиях (на материале дигорских пословиц, поговорок и загадок) // Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. Вып. VIII. Часть 2. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2015. С. 136-147.

33. *Жилякова Э. М., Скирневская В. Ю.* Л. Н. Толстой – переводчик басен Эзопа // Текст. Книга. Книгоиздание. 2017. №15. С. 5-25. DOI:10.17223/23062016/15/1.

34. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 22: Азбука 1871-1872. В 4 ч. М., 1957. 788 с.

35. *Эзоп.* Жизнеописание Эзопа. Перевод М. Гаспарова. М.: Мартин, 2005. 288 с.

36. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 21: Новая Азбука и Русские книги для чтения 1874-1875. М., 1957. 692 с.

37. *Дмитриев И. И.* Басни. М.: ООО «ДА! Медиа», 2015. 298 с.

Ш. А. Курмангулова

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ПОИСКИ ПОЭТЕССЫ КАДРИИ ТЕМИРБУЛАТОВОЙ

В статье исследуется нравственно-эстетические особенности поэзии Кадрии Темирбулатовой. Целью является проследить отражение в творчестве поэтессы нравственно – эстетических аспектов с точки зрения поиска новых художественных средств выражения, образной специфики как формы поэтического постижения реальности, и путь становления человека и поэта, ее художественный метод, направление и стиль. Статья поможет в дальнейшем углубленному изучению данной проблемы ногайской поэзии.

***Ключевые слова**: духовность, нравственность, поэзия, художественность, самобытность.*

The article deals with moral and aesthetic features of the poetry of Kadria Temirbulatova. The aim is to trace the way the works of the poetess reflect

morally-aesthetic aspects in terms of finding new artistic means of expression, the specificity of poetic understanding of reality, and to follow her story of becoming a person and a poet, to get an insight into her artistic method, direction and style. Article will help further in-depth study of the problem of the Nogai poetry.

***Key words**: spirituality, morality, poetry, art, identity.*

Ногайская поэзия 60-70-х годов характеризуется динамическим развитием всех ее жанров, многообразием тем, развитием лирического и философского начало и представляет собой развитую эстетическую систему. Духовно-нравственные искания этого периода обогатили концепцию национального, раскрыли его философскую и социальную суть человека. В эти году в ногайскую поэзию пришла талантливая молодежь: Г. Аджигельдиев, А. Киреев, М. Аубекижев, А. Култаев, К. Кумратова, К. Темирбулатова, Б. Кулунчакова М. Авезов, Ф. Сидахметова и др.

Одним из ярких, талантливых художников слова, несущих в своем творчестве национальное и художественное сознание эпохи является Кадрия Темирбулатова (творческий псевдоним – Кадрия). Кадрия Уразбаевна Темирбулатова (1948-1978) пришла в литературу в 60-х годах и сразу вошла в число ведущих ногайских поэтов. Её самобытная поэзия была замечена и всесоюзной критикой. О ее творчестве писали и высоко оценили Р. Гамзатов, К. Кулиев, К. Султанов, В. Дементьев, К. Абуков, Ш. Курмангулова, Н. Суюнова и др. К сожалению, в 29 лет трагически оборвалась жизнь талантливой поэтессы Кадрии, но и то, что она оставила в наследие, навсегда вошло в золотой фонд родной литературы.

Кадрия – дочь ногайских степей, далеко поднялась в горы поэзии. Её не пугали трудности подъёма, она смело прокладывала свою поэтическую тропу, которая вывела ее на широкую дорогу поэзии. Её неизменными спутниками были народная мудрость, отложившаяся в богатом устном творчестве народа и произведения Средневековых ногайских поэтов Шал Кийиза Тиленши улы, Досмамбета Азавлы, Асана Кайглы и др.

У нее был стремительный подъем, хорошие отзывы известных критиков, любовь читателей. Такой была судьба Кадрии, яркой, талантливой и самобытной поэтессы второй половины XX века. Стихи Кадрии переводили талантливые переводчики, благодаря которым мир узнал о ногайской поэтессе из ногайских степей. Жизненное кредо Кадрии: оставаться только самим собой. «Она была поэтом, настоящим, редкостным» [1, 136].

Кадрия свой первый поэтический сборник «Тав данъылдан баслана-ды», («Горы начинаются с равнины») издала в Махачкале 1971 году. В этом сборнике она предстала перед читателями как зрелый поэт, и стихи ее были обращены к человеку, к этносу. После ею изданы поэтические сборники: «Яслык йырлары» («Песни юности»), «Айындырык ярыгы» («Свет молнии»), «Ятлавлар» («Стихи»), «Хайран» («Удивление»); на русском языке «Улыбка луны», «Спасенные звезды». После смерти увидели свет «Мосты», «Дочь степей», изданные в Москве с предисловием Р. Гамза-

това, в Махачкале – «Йырланмаган йырлар» («Недопетая песня») и на русском языке «Мое слово». В её творческом наследии и большие эпические произведения, и лирические стихи. Из эпических произведений поэтессы наибольший интерес представляют поэмы «Сказание о любви», «Пашман йыры» («Грустная песня»), «Карайдар и Кызыл-Гуль», баллада «Анадынъ оьлуьви» («Смерть матери») и др. Интересны по содержанию и художественному замыслу рассказы «Прости меня», «Встреча с Шарлем Бодлером» и сказка «Солнце и девочка», очерк «Деревья надежды». Тематический диапазон творчества Кадрии очень широк. В этих сборниках произведения составили самый существенный этап в творческой эволюции Кадрии, характеризующийся доминированием нравственной проблематики, постановкой вопросов зла и добра, долга, этических взаимопониманий разных поколений. В ее поэзии есть пафос, оптимистическая сила любви ко всему живому, одухотворенная чувственность, гуманизм, гражданственность. Кадрия осмысливает жизнь народа в прошлом в контексте своего времени с его социальными и духовными переменами. «Кадрия обрела голос. Голос ее окреп, стихи стали глубже по мыслям и чувствам. Сфера действия стихов Кадрии значительно расширилась, ибо возрос интерес к общечеловеческим проблемам» [2, 5]. Кадрия писала о своем народе «Халкыма» («Моему народу»), «Халкым» («Мой народ»), о родине «Ата юртым» («Отчий дом»), «Шоьлдинъ сазы» («Мелодия степи»), «Мои ногайцы» и др. Она беззаветно любила землю родную, широкую, бескрайнюю, ковыльную, с запахом ювсан (полынь) ногайскую степь, где прошло ее детство и юность, познала первую любовь. В предисловии к сборнику «Улыбка луны» Кайсын Кулиев писал: «В стихах Кадрии серьезная мысль, образность, сердечность, любовь к жизни, к людям родной земли. Ей дорог труд людей, она старается понять их боль и тяжесть неизбежных утрат – словом, ей дорога жизнь. Без этого не может быть поэзии» [3, 3]. Поэзия её всегда активна в утверждении гуманистических идеалов:

Слово моё,
Боль моя и доброта,
Встань со мной рядом, чтобы спасти
Звёзды, которые ранены были,
Звёзды, которым опасность грозит.
Слово моё,
В сердце у тех зазвучи,
Кто обидеть готов человека,
К горлу комком подступи –
Пусть в людей не стреляют отныне.
Слово моё,
Пусть погибнем с тобою в бою,
Но над нами взойдут в тишине
Жизнью
Спасённые звёзды [4, 5]. (Перевод Т. Кузовлёвой).

Материнским началом проникнуты многие стихи и поэмы Кадрии. Большой цикл стихов «Материнская боль», «Руки матери», «Письмо матери», «Мне сон приснился», «Старость матери», «Мама», «Моей бабушке», «Моей маме Насипли», «Не плачь, мама, не плачь» – все это объединен одной темой – материнской лаской, теплотой ее рук, ее жертвенностью во имя счастье семьи, детей, близких. В этих стихах ее детство, любовь к матери, запахи степных цветов, родной дом, очаг в доме, нежность матери, ее тревоги и радости, забота, идет поиск высоких истин, неизменных морально-нравственных опор, чувствуется обостренная заинтересованность к духовным корням предков. «Испокон веков у ногайцев, подобно многим другим народам, соблюдается культ предков, далеких и ближайших – матери и отца. Этот – в основе благодарной, ничего не требующий взамен, наоборот, отдающий всю свою теплоту сердца любви поэтессы» [5, 132]. Для поэтессы родительский дом – это национальные корни и обычаи, защищенность, верность и шире – модель мироустройства. Часто применяемые концепты дом, очаг, степь, луна и другие, а также национальная символика являются характерными для поэзии Кадрии.

Сколько в них (руки – Ш. А.) доброты и участья,
Что и в сердце вместиться с трудом.
Это в них заключается счастье
Моего возвращения в дом [6, 216]. (Перевод Т. Кузовлёвой).

Стихи Кадрии зрелы. В них много раздумий о жизни, о счастье, о народе, о земле родной. Ее поэзия была близка к народной и в богатом творении народа находила вдохновение.

Годы шли. Не кирка и лопата,
А перо мне служило в пути.
Как до круч, до живущего рядом,
Оказалось, не просто дойти.
Но душа до сих пор не устала.
Мой народ! Близ твоей высоты,
Как геолог, ищу я кристаллы
Вдохновенья, добра, чистоты [7, 216]. (Перевод Р. Казаковой).

Оригинальное видение мира отличает творчество Кадрии. Ей близка восточная поэзия: «В чеканную восточную форму притчи о глупце, мудреце и стихотворце облекла она своё представление о назначении поэта. Явно восходят к фольклору строки о любви зелёной звезды к камню, форели – к горному озеру, травы к земле» [8].

Кадрия, как поэтесса, ощущает себя частью природы, шире – как частица вселенной. Поэтика и язык Кадрии продиктованы жизненным опытом дочери степи. Степь – сказочный образ – символ творчества поэтессы. Она любит свою степь, гордится ею, любит людей, среди которых она жила, росла и мужала. Бабушка ее привила любовь к народному творчеству, отсюда и свежесть красок, необычная метафоричность, красивый язык ее поэзии. В её стихах: «Воробьи ей утро на крылышках внесут сами», горный ветер «целует мне руки, и к вискам припадает губами, гладит белую шаль»,

солнце «вплетает в косу семицветные радуги», идет «к чабанам, и кувшин переполнят мне росы, волшебные песни поселятся в сердце моём», «Пьют пчелы мед из венчиков цветов». И «как удивленное растенье, Люблю дыханье солнечного дня». Можно привести много красивых метафор и других изобразительных средств языка, которые есть в поэзии Кадрии. Они вплетены в ткань стиха, одушевлены, придают стихам яркость. Поэтесса в своем восприятии говорит о единстве поэзии и жизни, природы и человека. Она зорко вглядывается в жизнь и воспевает её:

Я пою и теперь
О сегодняшних днях и о давних.
Об ауле, о звёздах, которые детству нужны.
Как хотела бы я
Знать, что где-то на пастбище дальнем
И сейчас доверяются песне моей чабаны [9, 60-61].
(Перевод Т. Кузовлёвой).

Традиции ногайских песен-благопожеланий возрождается в стихотворении Кадрии «Берекет»: «Пусть берекет да снизойдет в ваш дом, Пусть вас помнят добром». Добротой сердца диктуются и эти строки стихотворения: «Чтоб весна дождями, плодами осень, чтоб была полна, чтоб жил сосед хороший рядом с вами, чтоб батыром вам увидеть сына».

Эмоциональная насыщенность, богатство красок, умение по-своему увидеть мир и выразить собственное восприятие окружающего мира, искренность и доверительность звучат в ее стихах:

Дай мне заплакать над сломанной веткой,
Дай в ожиданье зари замереть [9, 4]. (Перевод Т. Кузовлёвой).

Р. Гамзатов писал: «У Кадрии было одно качество, которое, так или иначе, выделяло ее в нашей молодой поэзии. Назовем его открытостью души». Открытостью, обнажённостью сердца, стремлением быть полезной людям, жить их болями и радостями согреты чувства лирического героя Кадрии. Отсюда такие строки: «Пусть ваша радость в грудь мою вольётся, пусть смех вином приблизится ко рту…». Лирический герой поэзии Кадрии живёт активной жизнью. Понятно его желание «вместе с ветром достичь высоты» [9].

Чистота взаимоотношений, доброта помыслов – таковы нравственные критерии лирического героя Кадрии. Увидеть эти качества в герое, если даже он внешне ничем не выделяется художническая сверхзадача поэтессы. Вдумчивость, наблюдательность, бережность – вот основные черты, характеризующие её мироощущение и миропонимание:

Кто сказал, что с вершин начинаются горы?
Кто оказал, что с вершин?
Да и кто он таков? [9,11]. (Перевод Вл. Савельева).

Степь и горы – образы, олицетворяющие единство людей, живущих на равнине и высоко в горах. Образы – символы помогают поэтессе осмыслить нравственное значение высоты: «Что ни думай, с равнин начинаются горы, как ни спорь, начинаются горы с равнин». Кадрия ча-

сто употребляет риторические вопросы, являющиеся составной частью композиции стихотворений и несущие большую идейную и эмоционально-художественную нагрузку.

Природа лирического дарования поэтессы зиждется не только на философском переосмыслении традиционных образов – символов, но и на критическом, творческом освоении наследия ногайского народа, его обычаев и традиций. В стихотворении «Разговор с прадедами» лирический герой вступает в диалог с историей, с предками, связь с поколений:

Я сегодня пригласила взглядом
Прадедов сойтись на мой порог –
Я их на порог свой созывала,
Словно пред историей в долгу.
Но лица платком не закрывала
И не отходила к очагу [9,17-18]. (Перевод Т. Кузовлёвой).

Тема очага, тема родины как олицетворение всего самого священного, чем жив человек – несет в лирике Кадрии многостороннюю нагрузку. Это и родной дом, женщина-хранительница очага, это тепло и уют в доме, это и дерево, растущее у дома, это и улица, где встретилась любовь с любовью, и самое главное – эта земля и эта широкая, бескрайняя, весной покрытая красными маками, а летом – знойная жара – ногайская степь. Тема очага, тема тепла от огня очага своими корнями уходит в героическую традицию ногайского народа. Поэтому тема очага является одним из главных тем в поэзии Кадрии. Эта традиционная для ногайской поэзии тема, широко разработанная в фольклоре и литературе, а у Кадрии получает конкретно-историческое решение.

Размышления о времени и судьбе соотнесены в лирике Кадрии в одно духовно-смысловое пространство. В ее стихах о жизни и смерти: «Срывается пуля», «Водопад бушевал…», «После меня», «На кладбище», «Азамат хану», «Я знаю» довольно остро ощутим напряженный поиск путей внутреннего преодоления быстротечности человеческой жизни:

Скажи, чтобы ты сделала, Кадрия,
Когда бы осталось прожить тебе год?
Три месяца зимних на пастбище я
Несла бы всю тяжесть чабанских забот,
Я льды растопила б улыбкой своей
И травы бы сбросили нежный покров,
А осенью ветры подуют сильней –
Я встану преградою ветров,
А будет жара нестерпимо сильна,
Я тень на старательных жниц наведу [9, 17-18].
(Перевод Т. Кузовлёвой).

Любовная лирика поэтессы отмечена откровением чувств, раскованностью, искренностью интонаций. Широко использует она притчевые формы восточной поэзии:

Потеряешь верблюда – он в солончаках,
Потеряешь овечку – она среди трав,
Потеряешь коня – он придет к табуну.
А любовь?
Где отыщешь её, потеряв? [9,20] (Перевод Т. Кузовлёвой)

Во многих стихах Кадрии чувствуется романтическая откровенность чувств; «Пусть мне поможет мой ветер, слетающий с выси, мне песню на крыльях в равнину снесет… Удивилась трава – как же ты разлучилась с землею? Удивилась форель – где твоя голубая вода» [9, 27].

Расул Гамзатов писал: «если ярко и поэтично. Не повторяя других. Поэт напишет о своем времени, о своих современниках, в этом я вижу подлинное новаторство советской поэзии. Писать о современности – это значит быть с народом, вместе с ним радоваться, гордиться, восторгаться, возмущаться, любить, искать, дерзать, находить и опять искать! Современностью определяется зрелость, мастерство. Наблюдательность, вдумчивость, самобытность, то есть ум и талант поэта» [10, 69]. Это высказывание Р. Гамзатова можно отнести и творчеству Кадрии Темирбулатовой.

1. *Деменьев В.* Жизнь – то радость, то боль… // Молодые о молодых. Сб. статей. – М., 1982.
2. *Гамзатов Р.* О Кадрии // Мое слово. Махачкала, 1999.
3. *Кулиев К.* Об авторе //Кадрия «Улыбка луны». М., 1975.
4. *Темирбулатова К.* Спасённые звёзды. М., 1998.
5. *Суюнова Н.* Ногайская поэзия XX века в национальном и общетюркском историко-культурном контексте. М., 2006.
6. *Темирбулатова К.* Мое слово. Махачкала, 1999.
7. Литературная Россия. 1978, № 47, 24 ноября.
8. Литературное обозрение, 1976, № I.
9. *Темирбулатова К.* Улыбка луны. М., 1975.
10. *Гамзатов Р.* Верность таланту. М., 1970.

Р.Я. Фидарова, И. А Кайтова

ВС. Ф. МИЛЛЕР И НОВАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПАРАДИГМА В ОСЕТИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВЕКОВ

В конце XIX – начале XX века в Осетии формируется качественно новая культурная парадигма, ознаменовавшая собой целую эпоху в эволюции национального самосознания народа. Существенную роль в становлении новой культурной парадигмы сыграл академик Вс. Ф. Миллер, поддержавший концепцию целостности национальной культуры, предложенную осетинскими просветителями. В данном докладе выделены основные проблемы: сущность и содержание новой культурной парадигмы; историческая целостность осетинской культуры как основа новой культурной пара-

дигмы; роль христианизации алан в качественном развитии национальной культуры; составляющие культуры: язык, фольклор, письменность, художественная литература; особенности эволюции художественного сознания осетин. Целью исследования явилось стремление раскрыть суть новой культурной парадигмы с которой выступил Вс. Ф. Миллер, ее генезис и специфические особенности, влияние на последующий культурно-исторический процесс и т.д. Научная новизна доклада в том, что впервые в нем поставлены задачи: во-первых, задача комплексного анализа роли Вс. Ф. Миллера в становлении новой культурной парадигмы в Осетии на рубеже XIX-XX веков; во-вторых, задача изучения первопроходческой роли Вс. Ф. Миллера в научном исследовании художественного сознания осетин в теоретико-историческом ракурсе. Результативность исследования заключается в том, что достигнута цель, нами поставленная, т.е. изучена новая культурная парадигма с точки зрения ее сути, содержания, основных направлений и проблем, особенностей и выявлено ее значение в процессе культурно-исторического развития осетин.

Ключевые слова: *культурная парадигма, художественное сознание, фольклор, язык, нартский эпос, литература, дигорские сказания.*

New cultural paradigm was formed in Ossetia at the end of XIX – early XXth century, and it marked the entire era in the evolution of the national identity of the people. Academician Vsevolod Miller played a significant role in the formation of the new cultural paradigm, supported the concept of the integrity of the national culture, as proposed by the Ossetic educators. This report highlights the main issues: the essence and content of the new cultural paradigm; the historical integrity of the Ossetic culture as the basis of a new cultural paradigm; the role of the Christianization of the Alans in the qualitative development of the national culture; components of culture: language, folklore, writing, literature; features of the evolution of the artistic consciousness of the Ossetians. The purpose of the research is to reveal the essence of the new cultural paradigm which Vsevolod Miller spoke about, its genesis and specific features, the impact on the subsequent cultural and historical process, etc. The scientific novelty of the report is that for the first time it has the following tasks: first, the task of a comprehensive analysis of Vsevolod Miller's part in the formation of a new cultural paradigm in Ossetia at the turn of the XIX-XXth centuries; second, the task of studying the pioneering role of Vsevolod Miller in research study of artistic consciousness of the Ossetians in the theoretical and historical perspective. The study achieves the goal we have set, as the new cultural paradigm was studied in terms of its essence, content, main trends and challenges, features, and its importance in the cultural and historical development of Ossetians was revealed.

Keywords: *cultural paradigm, artistic consciousness, folklore, language, Narts'Sagas, literature, Digor legends.*

Четкую программу изучения осетинской культуры изложил Миллер в предисловии к первой части «Осетинских этюдов»: «Под общим названием «Осетинских этюдов» мы предполагаем издать ряд материалов и исследований, имеющих целью изучение языка осетин, их эпических сказаний, религиозных воззрений и их прошлого… Какая судьба загнала осетин в нынешние места их поселения, какое воспоминание сохранили они о своем прошлом, какие сведения сохранились о них в исторических документах, каков склад их жизни, каковы их религиозные воззрения, какое место занимает их язык в группе иранских языков, каков современный

его строй, на какие наречия он распадается, каковы произведения осетинской поэзии, – вот вопросы, которые занимали нас в наших занятиях и на которые мы, по возможности старались дать ответ» [1, 3].

Научному почерку ученого присущи важнейшие личностные качества, необходимые для достижения выдающихся успехов. Это, во-первых, огромный исследовательский талант, объективность, ответственность, аналитический ум.

«Поражает широта диапазона его научных интересов, сочетающаяся с глубиной и основательностью в разработке каждого вопроса. – Отмечает В.И. Абаев. – Сравнительное языкознание и сравнительная мифология, иранистика и кавказоведение, этнография и археология, литература и фольклор – в каждой из этих областей Вс. Ф. Миллер показал себя сильным мастером, полностью владеющим материалом, одинаково сильным в анализе и синтезе, обладающим высокой эрудицией». А потому и не удивительно, то «В. Миллер приступил к работе с развернутой программой изучения осетин» [2,19].

Многогранное научное творчество Миллера до сих пор является предметом научного анализа, в значительной степени актуализированного учреждением Миллеровских чтений. Большое число работ посвящено творческой биографии, контактам Миллера с представителями осетинской интеллигенции [3-7], его археологическим изысканиям [8], лингвистическим исследованиям [9,10]. Проведены и обобщающие исследования [11].

Наша задача – анализ роли Вс. Ф. Миллера в становлении новой культурной парадигмы в Осетии на рубеже XIX-XX веков и изучение первопроходческой роли Вс. Ф. Миллера в научном исследовании художественного сознания осетин. При формировании рациональной парадигмы исторического становления и развития художественного сознания осетин и их предков Миллер исходил из того, что в художественном сознании реализуется духовная сущность народа. Далее, Вс. Ф. Миллер выделял особую роль художественного сознания осетин в процессе формирования их этнокультуры в ее тесных связях с реальной действительностью, что дает, по убеждению ученого, возможность художественному сознанию создать свою особую художественную картину мира осетин, их этнического мировоззрения и его гносеолого-аксиологических функций.

Рассматривая художественное сознание как феномен социальной истории осетин и их предков, ученый полагал, что в фольклоре, в нартском эпосе осетин, в образах нартских героев, отразилась вся онтология этнического, национального бытия осетин и их предков. Также он выделял, как важнейшую особенность художественного сознания, его способность образно и своевременно отражать мир. Ученый придавал огромное значение роли художественно-эстетического сознания народа в формировании его нравственно-философского, культурно-исторического облика. При этом В. Ф. Миллер рассматривал художественное сознание как существенную сферу общественного сознания осетинского народа.

Об особой роли В. Ф. Миллера в становлении новой культурной парадигмы писал В. И. Абаев следующее: «В. Ф. Миллер счастливо сочетал в себе лингвиста, филолога и историка. Это сочетание было в нем не случайным, не искусственным, а совершенно органичным и в высшей степени убедительным. Поэтому полученные им результаты в основном прочно вошли в обиход науки и не утратили до сих пор своего значения» [12,8].

Появление письменности у алан связано с проникновением христианства в Аланию. Единственный памятник аланской письменности (известную Зеленчукскую надпись на большой каменной плите) обнаружил в 1888 г. Д. М. Струков в Верховьях Большого Зеленчука. Надпись сделана греческими буквами. Впервые ее дешифровал В. Ф. Миллер, подтвердивший ее древнеосетинское, аланское происхождение. «Четыре раза, – писал он, – явственно читающееся осетинское слово и

два употребительных у осетин личных имени, несомненно, свидетельствуют о том, что перед нами древняя осетинская надпись, представляющая попытку выразить греческими буквами осетинские слова. Мало того, интерес памятника повышается местом его нахождения и христианской эмблемой. Он найден в местности, где указываются развалины, и в недалеком расстоянии об обширных развалин древнего христианского города, который, судя по количеству церквей, мог быть центром Аланской епархии (Метрополии), упоминаемой византийскими писателями» [13,117].

Разумеется, письменная культура алан носила церковный характер. Тем не менее, в ней остро ощущается и интерес к частной человеческой жизни, к судьбе человека. В той же зеленчукской надписи излагается трепетная, полная драматизма история жизни человека, как подтвердил и Вс. Ф. Миллер.

Ученый выделял в своей концепции пространственное строение осетинской культуры, представляющее собой сложную сеть: иронскую, дигорскую, юго-осетинскую. Также он понимал, что и во временном измерении осетинская культура также многообразна.

В целом же ученый исходил из мысли, что она представляет собой сложное многомерное целое, имеющее относительно устойчивую и в то же время исторически меняющуюся структуру и социальные функции.

Целостность осетинской культуры в миллеровской схеме культурно-исторического процесса представлена как реальность и задана как идеал.

По мысли Вс. Ф. Миллера, осетинская культура, во-первых, локализуется в едином географическом пространстве; во-вторых, однородна по основным признакам; в-третьих, в социальном отношении имеет внутреннее расслоение на субкультуры, в частности, социально-демографические и т.д. Так, каждый осетин – носитель этнической культуры, характеризуется тремя уровнями этнической социокультурной общности. Так, он – кавказец, член метаэтнической (региональной) общности; осетин – основному этническому подразделению; дигорец, ирон, южанин – по субэтносу. В целом же ему присуща вся совокупность социокультурных характеристик этнической общности, включая язык и самосознание.

До появления письменности большая часть знаний людей о мире, их мировоззренческие взгляды формировались в таких жанрах фольклора, как сказания, предания, песни, пословицы и поговорки. В них отражались нравственные представления общества. Вс. Ф. Миллер полагал, что фольклор как форма общественного сознания представляет собой модель жизни. И если наука – обобщенный образ отношений, связей, возникающих между объектами и выраженный в формулах, законах и др., то фольклорное искусство – также обобщенный образ мира, но выражен он в совокупности художественных образов.

И, как полагал Вс. Ф. Миллер, судя по его научному творчеству, самые существенные связи, механизмы, закономерности жизни отражены совокупно в фольклоре, закреплены в его формулах. Исходил он и из того, что эти формулы в каждую эпоху обновляются и обогащаются, благодаря объективному эстетическому опыту субъекта-народа. И тем самым получают все большую степень обобщенности. То есть фольклор, как и сама реальная повседневная жизнь, является постоянно самообновляющейся художественной, эпической системой. Фольклор – это обобщенный образ жизни во всем богатстве ее проявлений; он отражает основные этапы истории народа. Высоко ценил Вс. Ф. Миллер и осетинский фольклор. Он исходил из особой роли фольклорного типа художественного сознания в культурной парадигме осетин.

Так, до культурного переворота, совершенного в результате появления письменности у осетин, функцию накопления и сохранения исторического знания выполняла устная традиция.

В разных фольклорных жанрах, которые изучал Вс. Ф. Миллер, выражена идея справедливости, борьбы за свободу личности, за ее национальное, общественное и индивидуальное достоинство. В них воспеваются сила и храбрость, но нет культа силы и храбрости; ибо воспеваемые сила и храбрость служат здесь правому делу, и представляют ценность не просто сами по себе. Цель фольклорного текста при этом – не просто повествовать, а вызвать определенную эмоциональную реакцию; воодушевить, растрогать и взволновать слушателя. Это выражение стремления художественными средствами и приемами, в образной форме, выразить драматическую и трагическую суть происходящего, полагал ученый.

Миллер собрал и опубликовал в своем переводе на русский и немецкий языки: «Осетинские тексты», «Осетинские сказки», «Пять дигорских сказок», «Дигорские сказания», «Осетинские сказки». «Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева».

В эпическом сознании, отразившемся в эпосе нартов, как показал ученый, органично уживаются между собой мифологическое и историческое сознания, причем в четком удивительном синтезе нравственно-этического и художественного сознания, что проявилось в специфике эпических образов. Поэтому с таким вниманием и любовью Вс. Ф. Миллер собирал и издавал сказания о нартах в целом и об отдельных главных героях в частности: об Урызмаге и Сатане, о Сослане (Созурыко), о Хамыце, о Батразе, об Ацамазе.

Привлекли внимание Вс. Ф. Миллера предания и поверья: «Как дигорцы чёрта надули», предания о великанах.

Среди сказок он выделил сказки: «Человек и волк», «Человек, волк и лисица», «Двое глухих», «Правда не пропадет».

Обращался ученый и к афористической поэзии осетин, к осетинским загадкам, дигорским пословицам. В статье «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам» ученый изучает образы Прометея-Амрана, Бесо и других горцев.

В статье «Сказания о нартах» ученый рассматривает сказания о том, как родилась Сатана, историю Урузмага и Сатаны, Созырыко, Урызмага и Созырыко, Хамыца, историю о том, как родился Батраз, как он мстил за смерть отца, как Бог убил его и др.

Большой интерес ученый проявил к историческим песням осетин, скажем, к песне про могучего Асланбега, Прославление Азнаура.

В. Ф. Миллер изучил и обрядовую поэзию осетин, так, он разбирал «Песнь об Аларды», Посвящение коня, привязывание ребенка к колыбели.

В XIX в., когда произошла смена феодального мироощущения буржуазным, по мысли Миллера, художественная культура осетин становится на путь профессионализации, появляются профессиональные художники, музыканты, писатели, поэты, артисты. А соответственно в истории развития осетинского художественного сознания нарождается новый этап, т.е. наравне с единственно существующим в первобытную и феодальную эпоху фольклорным типом художественного сознания появляется и авторский тип художественного сознания, т.е. художественная литература. Вс. Ф. Миллер понимал, какую большую роль играет осетинская творческая интеллигенция в судьбе своего народа, и поэтому он относился к ней с большой любовью и уважением, о чем свидетельствует богатая переписка ученого со многими ее представителями.

Вс. Ф. Миллер был уверен, что культура – специфическая сфера, в которой формируются этнически-национальные ценности, нормы, идеалы. А потому так много сил и времени отдавал ученый исследованию системы универсальных связей в осетинской культуре, определяющих ее становление и функционирование на различных этапах исторического развития осетинского народа. При этом задачу эту ученый решал в процессе изучения особенностей исторических, этнографиче-

ских, филологических и социологических. Вс. Ф. Миллер прекрасно разбирался в русской и зарубежной литературе, поскольку родился в семье известного русского поэта-переводчика Федора Богдановича Миллера, оставившего прекрасные переводы на русский язык произведений Шиллера, Гейне, Мицкевича. Кроме того, академик разделял взгляды русских и осетинских просветителей, как отмечал проф. К. Е. Гагкаев [14,21].

Высоко оценил Вс. Ф. Миллер творчество Коста Хетагурова. Так, в письме к Гаппо Баеву от 10 апреля 1906 года он писал:

«Даже при моем несовершенном знании Вашего языка я вполне оценил в Ирон Фандыре теплоту чувства, художественность выражений и красоту стиха безвременно сошедшего в могилу поэта. Многие из стихотворений Коста должны стать общенародным достоянием, если еще не стали таковыми. Будем надеяться, что даровитый народ, столь энергично стремящийся к просвещению, к завоеванию приобретения общечеловеческой культуры даст из своей среды других Хетагуровых, которые подобно Коста, будут вести его к свету и истине. Жаль мне и другого подававшего надежды Вашего поэта есаула Гуржибекова… Вполне сочувствую вашей мысли издать в память Хетагурова особый сборник и познакомить нас с его биографией, признавая высокую нравственную пользу жизнеописаний лиц, боровшихся за человеческие права и народную правду [15, 38].

Зная, какое большое внимание В. Ф. Миллер уделял развитию осетинской художественной литературы, в письме от 15 декабря 1897 года Г. Баев сообщает ученому о том, что посылает ему поэму об «Ялгузиани», поэму из древней истории осетин, подчеркивая, что: «Для Вас она представит, наверное, большой интерес» [16, 64].

Осетинская культура в XIX веке – уже новая культура, культура знания и нравственно ориентированного самосознания народа. Для нее художественное слово – слово личной ответственности за судьбу культуры и ее субъекта – народа. Это уже культура общественного мнения и общественного осуждения.

По мнению ученого, роль художественной культуры осетин заключается в том, что она способствует созданию нового типа их мышления, согласно которому мир осознается не в отдельных фрагментах, а как единая ценностно-смысловая система. Способствует она и формированию новых принципов нравственности у ее субъекта: доверия к миру, надежды, любви, оптимизма, – основ созидания национально-этнической ценности и гармонии в его отношениях осетинского народа с миром.

Научное творчество В. Ф. Миллера оказало огромное влияние на целую эпоху национального развития осетинского народа, – нравственного, культурного, цивилизованного, – ярко выразив в свете новых идей своего времени духовную сущность и самобытное содержание общественного сознания осетин.

---

1. *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды. Ч.1. М., 1881.

2. *Абаев В. И.* Всеволод Миллер как осетиновед. К 100-летию со дня рождения (1848-1948)//Известия ЮОНИИ. Вып.VI. Сталинир: Госиздат Юго-Осетии. 1948.

3. *Дарчиев А. В.* Письма С. А. Туккаева к В. Ф. Миллеру (1885-1889 гг.)//Известия СОИГСИ. 2013. № 10 (49). С. 108-133.

4. *Туаллагов А. А.* О последнем посещении Вс. Ф. Миллером Осетии//Всероссийские Миллеровские чтения. 2011. № 2. С. 135-146.

5. *Туаллагов А. А.* Еще раз о последнем посещении В. Ф. Миллером Осетии// Всероссийские Миллеровские чтения. 2014. № IV. С. 130-142.

6. *Гостиева Л. К.* В. Ф. Миллер и И. Т. Собиев//Всероссийские Миллеровские

чтения. 2016. № 5. С. 294-310.

7. *Гостиева Л. К.* Влияние В. Ф. Миллера на развитие дореволюционного этнографического осетиноведения//Известия СОИГСИ. 2008. №2 (41). С. 43-51.

8. *Дарчиев А. В.* Из материалов археолого-этнографических экспедиций А. А. Миллера в Северную Осетию (1923-1928 гг.)//Известия СОИГСИ. 2017. №25 (64). С. 173-182.

9. *Туаллагов А. А.* О составлении и издании «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера//Всероссийские Миллеровские чтения. 2012. Т. 3. С. 3-21.

10. *Гостиева Л. К.* Из истории создания «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера // Известия СОИГСИ. 2018. № 28 (67). С. 155-169.

11. *Туаллагов А. А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ, 2010.

12. *Абаев В. И.* Вс.Ф. Миллер и осетинское языкознание//Известия СОНИИ. Т. XXIV. Вып.1. Языкознание. Орджоникидзе: Госиздат. 1964.

13. *Миллер Вс.* Ф. Древнеосетинский памятник на Кубанской области. Вып.III. МАК, 1893

14. *Гагкаев К. Е.* Вс.Ф. Миллер//Известия СОНИИ. Т. XXIV. Вып.1. Языкознание. Орджоникидзе:Госиздат. 2964..

15. НА СОИГСИ. Литература. Ф. К. Хетагурова. П.8.

16. НА СОИГСИ. Лингвистика. П.30.

Т. А Шовгенова

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА: ПРИНЦИПЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ И ВЗАИМООБОГАЩЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ АДЫГЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

В статье рассматривается природа взаимоотношения фольклора и литературы. На базе произведении адыгейских писателей делается некоторые выводы о цели и способах использования фольклора в художественной ткани. Объект исследования – произведения адыгейских писателей. Практическая значимость работы определяется возможностью ее использования при изучении истории адыгейской литературы.

***Ключевые слова**: фольклор, литература, композиция, жанр, идейно-эстетическое значение.*

The article discusses the nature of the relationship of folklore and literature. On the basis of the work of the Adyghe writers, some conclusions about the purpose and methods of using folklore in the fabric of artistic narration are drawn. The works of Adyghe writers are objects of the research. The practical significance of the work is determined by the possibility of its use in studying the history of Adyghe literature.

***Key words:** folklore, literature, composition, genre, ideological and aesthetic value.*

В развитии национальных литератур большую роль играет фольклор. Особенно наглядно влияние фольклора на новописьменные литературы, каковой является адыгейская литература, воплотившая в себе идейное и художественное богат-

ство устного народного творчества. Как оно проявлялось, значило? Ответ можно формулировать словами А. Фадеева: «Это значит прежде всего родной язык, это значит также своеобразный дух и строй речи, вбирающий в себя в течение столетий родной фольклор… Это значит, наконец, тот неповторимый, национальный склад характера, психологии, эмоциональные особенности народа, которые создают неповторимый цвет и запах каждого национального искусства» [1, 51].

Процесс взаимоотношения и взаимообогащения фольклора и литературы может рассматриваться в разных ракурсах. Одно из них – изучение фольклорных основ художественных произведений, принцип их вплетения в структуру произведения. «Использование фольклора в качестве сознательного применяемого художественного приема осуществляется и в целях восполнения идейно-национального комплекса литературной повествовательной системы… В таких случаях, когда фольклорно-этнографический контекст литературного произведения восполняет его национальную выразительность, важное соблюдение писателем эстетического «чувства меры», ограничивающего перенасыщение фольклорной образностью, этнографической вещественностью» [2, 12].

В адыгейской литературе, как и во всей отечественной, нет писателя, который хотя бы раз не использовал в своем творчестве фольклорный материал, будь это легенда или сказка, пословица или поговорка, или какой-то другой жанр. Наиболее показательны по теме произведения Т. Керашева, М. Паранука, Х. Ашинова, Н. Куека, Ю. Чуяко.

Введение фольклорных мотивов в художественную ткань произведения разных писателей имеет свои индивидуальные черты. Эффект фольклоризма зависит от идейно-эстетических познаний автора, от его дарования. Проследив за процессом развития письменной литературы и методом применения в ней элементов народного творчества, убеждаемся, что оплодотворение литературы фольклором на разных этапах происходило по-разному. Как пишет А. Алиева, «на первых порах использование художественных традиций фольклора было во многом механическим и прямолинейным. В дальнейшем отношение писателей к фольклорной традиции выражалось в глубоком ее осмыслении, творческом использовании для решения высоких задач, стоящих перед современной литературой» [3, 214].

К народной жизни и народному поэтическому творчеству было обращено внимание Т. Керашева. Поэтические приемы, язык народных сказаний им широко использованы в произведениях, особенно новеллах и романе «Одинокий всадник». Т. Керашев известен не только как талантливый писатель, но и как фольклорист. Он занимался сбором, систематизацией и изданием фольклорного наследия адыгов.

В жизни и творчестве адыгейского писателя Хазрета Ашинова фольклор сыграл определенную роль. Отец его – известный собиратель народного фольклора. Естественно, этот факт дал отпечаток и на формирование мировоззрения сына. С детства будущий писатель начал понимать важность сохранения произведений устного народного творчества, их философию.

В художественных творениях Х. Ашинова фольклор является значимым элементом. Он часто использует народные легенды в решении общечеловеческих проблем, межличностных отношений. «Всадник переходит бурную реку», «Поймавший молнию», «Человеку нужна любовь» – это произведения, в которых автор наиболее масштабно и ярко использует фольклорные сюжеты. Однако, их включение в композицию произведении осуществляется по-разному и, соответственно, могут быть рассмотрены с разных точек зрения.

Лаурсен («Всадник переходит бурную реку») – аспирант, занимается исследованием отражения понятия мужества в адыгейском фольклоре. Сложность научных исканий усугубляется его личной драмой – преклонение перед устаревшим понима-

нием мужского достоинства приводит героя к разрыву с женой Русиет. Старинная легенда «О храбром нарте и его жене Адыиф» исказила толкование мужества. Размышляя об Адыиф, Лаурсен не может не думать о Русиет. Женщина из легенды была отвернута нартом за то, что сказала ему о своей причастности к его славе.

Лаурсен не смог простить жене ее непослушание. Русиет вопреки желанию мужа напечатала в газете статью, в которой осуждает поступок родственника. Лаурсен проводит параллель между Адыиф и Русиет, и эта параллель осуждает их обеих. Идеалом для него был нарт, чье мужество он видел не только в определенных делах, но ив преодолении своего чувства к жене. Выполнение «заповедей предков» героем не оставляет окружающих его людей равнодушными. Они не дают ему по-своему трактовать подлинный смысл легенды в свою выгоду.

Хазрет Ашинов не цитирует легенду местами. Он без изменения со всеми подробностями и описаниями, то есть в такой форме, в какой она бытует в устах народа, включает в задуманную структуру литературного жанра, отводя ей отдельную главу. «Распустившись» в этой главе, легенда потом переходит невидимыми нитями и на другие страницы, окутывая и блуждая все сомневающегося героя. Таким образом, «легенда об Адыиф не является искусственно вставленной в повествование фольклорной иллюстрацией. Она активно «вмешивается» в жизнь героя»[4,355-356] Х. Ашинов нашел нужным посвятить этой легенде целую главу, и, очевидно, не ради забавного рассказа о нартах, а как средство глубокого исследования сложного и противоречивого характера своего героя. Если автор здесь делает акцент именно на определение, закаливание характера героя, то в романе, как указывает и само лирическое название «Человеку нужна любовь», его интересуют чувства.

Много повидавшие на своем веку Пшимаф Бганоков и Асиет решаются вместе пройти по оставшемуся жизненному пути. Параллельно с их чувствами между Айтечем и Зарой возникает любовь. В назначенный день свадьбы перед героями открывается горькая правда: Айтеч выбрал себе в невесты Зару, на матери которой женится его отец. В этот момент Ашинов предстает перед нами тонким психологом, чувствующим и понимающим основу душевного волнения каждого из героев. Какой выход из создавшегося положения определиться? Об этом автор открыто не говорит, лишь в памяти его героя всплывает сюжет нартской легенды о сорока всадниках, которым пришлось ночевать в хижине, в степи, где жили мать с молодой дочерью.

Легенда вспоминается Бгажноковым не случайно, а в связи с поисками ответа на волнующий героев жизненный вопрос. Эпизод сюжетно оправдан и необходим в произведении, ибо проливает дополнительный свет на человеческие чувства, на сложность их взаимоотношений.

Роман состоит из восьми глав. Каждая глава начинается с эпитета – пословицы. Мысль в каждой пословице заканчивается словами «говорят люди» – и здесь по-своему проявляется фольклорная основа произведения («Со смертью жены уходит половина, говорят люди», «В сыне скажется характер отца, говорят люди», «Скамья в парке – не только для отдыха, она помогает найти друга, говорят люди», «Счастье – бродячий гость, говорят люди», «Дом женщины – ее крепость, говорят люди», «Весь аул ждет, что скажут сваты, говорят люди», «Старику дорога честь, молодому– счастье, говорят люди», «Сердце тянется к сердцу, говорят люди»).

В отличие от вышеназванных произведений в повести «Поймавший молнию» «фольклорный и исторический материал, герои народного эпоса становятся непосредственным объектом художественного исследования, что приводит к обращению к традиционно-эпическому, сказовому стилю. С одной стороны, характеры героев, их судьбы раскрываются в реальных жизненных ситуациях, с другой, реализм изображения тесно соприкасается со стилем сказа, легенды – жанрового и

стилевого сплава …» [5, 332-333]. В русском переводе повесть начинается введением, названном «Вместо пролога», а остальную часть занимает притча об охотнике Бзиюке, который полноправно выступает рядом с реальным героем.

Собравшиеся возле костра на плато Лагонаки поспорили об истинном и ложном мужестве, осуждая поступок не приехавшего на пастбище парня. Часа, в которую влюбился Бзиюк, поставила ему условие: выйдет за него замуж лишь в том случае, если он бросит заниматься охотой, опасной для его жизни. Бзиюк, не мысля жизни без нее, принимает ее условие. «Кто-то из вас скажет, что я потерял свое мужество, – говорит друзьям Бзиюк. – Но мужество не только лишь в охоте. Создать хорошую семью – это тоже мужество, умение по-настоящему любить женщину – тоже мужество; воспитать достойных детей – также мужество, жить честно, своим умом – мужество. Мужество многогранно… Если я обладаю мужеством, женщина не сможет его отнять у меня» [6, 139-140]. И мы верим в героя, когда он без громких слов совершает подвиг во имя спасения людей аула. Х. Ашинов устами старого Зафеса рассказывает притчу, давая тем самым ответ на многие современные вопросы, на спор молодых пастухов.

Народное сказание о Железном Волке регулирует композиционный строй романа Ю. Чуяко «Сказание о Железном Волке», получившего большую читательскую симпатию и положительных отзывов в критике. «Мифотворчество встречается на протяжении всего повествования….И становится ясно, что мудрая народная сказка актуальна спустя столетия, – он жив и сейчас, этот Железный Волк, не дающий никому пощады», – пишет З. Гучетль [7, 120, 117-121].

Произведения многих адыгейских писателей свидетельствуют о влиянии фольклора на литературу, об обогащении ее художественных средств, композиции и модификации жанров.

---

1. *Фадеев А.* Литература и жизнь. М., 1931.

2. *Далгат У.* Введение // Роль фольклора в развитии литератур народов СССР. М., 1975

3. *Алиева А.* Народные истоки творчества А. Кещокова // Роль фольклора в развитии литератур народов СССР. М., 1975.

4. Мусукаева А. Северокавказский роман // Ашинов Хазрет. Эту песню поют мужчины. – М., 1990.

5. *Тлепцерше Х.Х. Ашинов*. История адыгейской литературы. Майкоп, 2002. Т.2.

6. *Ашинов Х.* Поймавший молнию // Ашинов Х. Сочинители песен. М., 1985.

7. *Гучетль З.* Мифологические мотивы в романе Ю. Чуяко «Сказание о Железном Волке» // Вестник науки АРИГИ им. Т. Керашева. Майкоп, 2013.

ЭТНОЛОГИЯ

Б. А. Битиев

«ПОИСК ЖЕРТВ СНЕЖНОГО ОБВАЛА» В ОСЕТИИ (ПО ЗАРИСОВКЕ М. С. ТУГАНОВА)

В статье рассматривается малоисследованный вопрос – сходы лавин и обвалы ледников, а также поиск жертв указанных природных катастроф. Главной темой исследования является трагедия зимы 1932 года в горах Южной Осетии – сход снежной лавины, которая погребла под собой село Джусоевых, и поиск жертв этого снежного обвала. На основании этой трагедии М. С. Туганов написал картину «Поиск жертв снежного обвала», послужившую основой данного исследования и являющейся важнейшим визуальным источником. В работе также приводятся факты и о других зимних трагедиях, в частности, трагедии семи Ганалов, снесенных ледником. Основной целью исследования является описание зимних трагедий, случившихся в горах Осетии и сохранившихся в народной памяти.

Ключевые слова: *осетины; М. С. Туганов; этнографические зарисовки; снежные обвалы; сходы ледника.*

A rather scantily and insufficiently explored question – avalanches, collapses of glaciers, and also search of victims of these natural disasters – is examined in the article. The main theme of the research is a tragedy of winter 1932 in the mountains of South Ossetia, the avalanche that buried the village of the Jusoevs, and search of victims of this snow slide. Moved and inspired by this tragedy M. S. Tuganov drew a picture «Search of the Victims of Snow Slide», serving basis of the present research and being its major visual source. Other cases of similar winter tragedies are also mentioned, in particular, tragedies when seven Ganals were taken by a glacier. The primary purpose of the research is describing winter tragedies which took place in the mountains of Ossetia and were preserved in folk memory.

Keywords: *Ossetians; M. S. Tuganov; ethnographic sketching; snow slides; tails of glacier*

Махарбек Сафарович Туганов внес значительный вклад в художественную культуру Осетии. В 1930 году М. С. Туганов едет в Южную Осетию, где организует художественную студию, которая и поныне носит его имя. Прожил Махарбек Сафарович в Цхинвале более 10 лет, являясь главным художником Юго-Осетинского театра [1, 13-14].

Творческая деятельность М. С. Туганова – многогранна, у великого мастера кисти есть и картина, посвященная трагедии зимы 1932 года, под названием: «Поиск жертв снежного обвала», представленная ниже и созданная Махарбеком Сафаровичем в том же 1932 году.

На картине изображено, как происходил поиск жертв снежной лавины, сошедшей воскресным днем 14 февраля 1932 года в Кударском ущелье Южной Осетии, и снесшим село Джусоевых (*Джусойтыхъæу*).

Информант Джусоева Салимат Ефимовна сообщила следующие сведения: «по словам моего свекра, Джусоева Мелитона, сход лавины случился днем 1932 года. Из семьи моего свекра погибло 10 человек, сам он спасся, потому что был вне села. Из его семьи остались живы только младший брат – Виктор, живший в пос. Дзау, и две сестры, которые были замужем. Также во время этой трагедии, у моего свекра погибла первая жена, будучи беременной, и две маленькие дочери (3 и 1,5 лет). Все остальные члены семьи моего свекра также погибли. Одна из близких родственниц моего свекра была замужем за Битиевыми, у нее родился сын, и она, согласно традиции, пребывала в своем родительском доме. Отметим, что в неко-

торых частях Южной Осетии, например, в Кударском ущелье, долго сохранялся обычай «*хуындаджы бадын*» – «*сидение в гостях*». Ожидающая первенца женщина, на последних сроках беременности, отправлялась к родителям, где рожала и оставалась там некоторое время, примерно 1-1,5 месяца. Она и ее новорожденный первенец тоже погибли в этой страшной трагедии; причем, когда их откопали, стало известно, что смерть настигла их во время кормления младенца. Сход лавины был для моего свекра очень большой трагедией, о которой он никогда не забывал. Когда он рассказывал, то было такое ощущение, будто бы я сама находилась там. Каждый февраль месяц, свекор, пока он не ушел в мир иной, заболевал за несколько дней до 14 февраля, а его глаза все это время были полны слез, он плакал не переставая. Каждый год, 14 февраля, мы до сих пор с мужем поминаем наших покойников, делая два пирога (ритуальные два пирога с сыром; прим. автора). Пока был жив свекор, ему становилось легче после посвящения пирогов покойникам (ритуальной молитвы в честь покойников – Б. Б.). Свёкор узнал о трагедии в пути, когда возвращался в село (*Джусойтыхъæу* – село Джусоевых; прим. Б. Б.). Когда он приблизился к селу, то увидел страшную картину: все село оказалось под снежной лавиной, которая сошла в середине дня, после того, как солнце согрело верхний слой снега, по которому, как по снежному насту (нижнему замерзшему снегу) сошла лавина, и унесла село глубоко в ущелье, вместе со всем имуществом. У свекра от дома остались целыми три стены, остальное снесла лавина. Увидев это, свекор стал причитать. Так как все оставшиеся в живых, потеряли все имущество и припасы, то им помогали жители соседних сел.

Мертвых искали долго, пока таял снег, обнажая трупы, и, таким образом, их находили. Отца и мать свекра нашли в конце марта» [2].

По сведениям, полученным от Джусоева Инала Мелитоновича (мужа Салимат Ефимовны), следует, что во время схода лавины погибло 92 человека: 90 – из фамилии Джусоевых; 1– Гаглоев, который являлся учителем в начальной школе села; 1– Багаев, пребывавший в гостях и являвшийся племянником Джусоевых. Среди погибших: 53 человека были мужчины, 39 – женщины; из мужчин: старше 16 лет – 26, младше 16 лет – 27 человек; среди женщин: старше 16 лет – 19, младше 16 лет – 20 человек. Из одного дома погибло 12 человек, вторые по числу погибших – наша семья (семья Джусоева Мелитона; прим. автора), с остальных семей погибло меньше: в каких-то – семь человек, в других семьях 6, 5 и т.д. Всего лавина уничтожила 15 домов, а целыми, не затронутыми лавиной, осталось четыре дома, в том числе родительский дом Нафи Джусоева, (осетинский поэт и писатель, научный и общественный деятель – Б. Б.), который тогда был шестилетним мальчиком, ставшим свидетелем этой трагедии.

Так, в семье Матеа Джусоева, потерявшей 12 человек, жертв могло быть и больше, если бы не усилия одной из его дочерей – Раисы Джусоевой. Она была во время схода лавины дома, оказавшись заваленной по пояс снегом. Девушка она была рослая и славилась своей недюжинной силой. Сначала она сама выбралась из снежного плена и стала искать в снегу своих родных. Прислушиваясь, она уловила тихий стон. Быстро на-

чав разгребать снег руками, Раиса обнаружила под снегом свою невестку Нушки Багаеву, после откопала брата отца – Кола. Оба они были живы, в сознании, но с телесными повреждениями. После Раиса стала разгребать снег уже деревянной лопатой и откопала еще несколько человек – всего в тот день девушка спасла двенадцать членов своей семьи. Но, глава семьи – старый Матеа, также откопанный ею от снега, не дожил до утра, у него сердце не выдержало горя – смерти двенадцати домочадцев. Всего было спасено от снежного плена более тридцати человек.

Впоследствии, на другом склоне ущелья, оставшиеся в живых, построили село – *Ногхъæу* (Новое село), состоявшее 11 дворов.

Когда случилась трагедия, то в помощь фамилии Джусоевых пришли все жители Кударского ущелья, так как у пострадавших ничего не осталось: ни домов, ни утвари, ни скотины, ни съестных припасов – одним словом, ничего! Пострадавших распределили по домам и помогали, кто чем мог.

Покойников раскапывали следующим способом: разводили костры, чтобы таял снег, представители других фамилий дежурили с лопатами в низине, у реки, потому что люди боялись, что покойники попадут в реку и их унесет. Копали лопатами, чтобы не убить оставшихся в живых. Многих же из погибших нашли через месяц и более, так много снега выпало тогда в горах, более двух метров. Бывало так, что в день находили 5-10 покойников, которых хоронили в общей могиле, и таким образом, для погибших во время схода ледника оказались похоронены в отдельном кладбище» [3].

На зарисовке М.С. Туганова изображено, как, используя осетинскую балалайку (*«дала фæндыр»*), играя на ней, люди искали жертв обвала. По мнению информантов, это является выдумкой автора, потому что, оставшиеся в живых об этом не упоминали. Однако, использование музыкальных инструментов, при поиске жертв обвала, могло бытовать, но в более отдаленный от нас период времени. Это согласуется с осетинской традицией проведывания тяжелобольных, которое сопровождалось беспрерывной игрой на гармони с целью пробудить больного и вызвать его положительные эмоции. К XX веку (точнее к 30-м гг.; прим. автора) использовались другие, более современные методы поиска жертв, а использование музыкальных инструментов, как нам кажется, перестало практиковаться к тому периоду. Этот вопрос требует дополнительного исследования, с привлечением фольклорных источников. Но, как известно, М.С. Туганов был большим знатоком осетинских традиций, собирателем и исследователем фольклора и старинных осетинских обрядов, которые к XX веку перестали бытовать. Поэтому, на наш взгляд, Махарбек Сафарович, работая над используемой нами зарисовкой, изобразил, как происходил поиск жертв снежного обвала в старину.

Таким образом, январь и февраль являются самыми опасными месяцами в зимний период в горах. Именно на это время приходился интенсивный сход лавин. Жертвою завалов неоднократно становились целые аулы со всеми постройками и движимым имуществом. Так, в феврале 1929 года лавина погребла под собой жителя села *Дзимыр* Гиго Биганова

и его жену, а в селе *Тхел* Чеселтского ущелья под обвалом погибли мать и ребенок, в селе *Едыс* Урстуальского ущелья под снегом погибла семья Ивана Бегизова. В январе 1989 года снежный завал накрыл дом, стоявший на краю села *Шибойтæ* ущелья *Машхара*. Погибла под снегом молодая семья Козаевых: отец Инал, жена – Дзагоева Зара, дети – Альбина, Алик, Алавери. Самому младшему из детей исполнился всего один год [4].

Большим бедствием в горной Осетии были также сходы ледников, в частности, самого известного – ледника *Колка*. Этот ледник, сходил не один раз, и в народных преданиях сохранилась трагедия «*семи Ганалов*» («*авд Гæналы*»), которые были погребены под ледником Колка.

По сведениям, полученным от Кокоевой Светланы Джериховны, следует, что: «В 1892 году случилась страшная трагедия – сход ледника Колка, у с. Горная Саниба, в результате которого снесло семь горных сел, под общим (одним для всех сел; прим. автора) названием «*Гæнал*», а уцелело лишь восьмое село. Люди говорили: «*Авд Гæналы – Гæныстон; æстæм Гæнал – ривæддон*» («*Семь Ганалов являются местом запустения, а восьмой- предметом насмешек*») [5, 14].

В этих селах жили разные фамилии, но жители соседних сел не помнят какие именно, запомнили лишь одну фамилию – Кцоевы. Села располагались следующим образом: шесть Ганалов были построены над рекой, напротив с. *Кани* и пос. *Кармадон*; седьмой располагался чуть выше, а восьмой располагался еще выше, поэтому и уцелел. После схода ледника, жители восьмого Ганала переселились, кто куда смог» [6].

По словам информанта, заведующего экспозиционным отделом Национального музея РСО-Алания Э.С. Кантемирова, его бабушка по матери была родом из с. Кани и рассказывала следующую притчу о том, что вооруженные всадники с собакой, проезжали мимо ледника, на котором сидел орел, подстрелили его. По осетинским традиционным экологическо-религиозным представлениям, убивать орла категорически запрещено, поэтому в народном сознании это деяние спровоцировало сход ледника, под которым погибли все, кроме собаки. Также, со слов информанта, племянница известного осетинского сказителя Гаха Сланова – Венера Сланова, рассказывала, что ледник почитался священным, и когда люди проходили под ним, молились и перекрещивались [7].

Ледник Колка сходил еще три раза в XX в.: в 1902 году погибло 55 человек, в 1969 году с помощью преждевременных обстрелов удалось избежать большого схода ледника, благодаря чему не было человеческих жертв. В результате схода ледника 20 сентября 2002 года, погибло 125 человек.

Таким образом, лавины, сходы ледника являлись жестоким бичом для горной Осетии. Также, в народной памяти сохранилось воспоминание о ауле *Джинат*. В конце 50-х годов в Нарской котловине был снесен завалом самый большой аул Джинат; погибло свыше 40 семейств. Завал произошел ночью, и на том месте, где стоял аул, наутро осталось только большое черное пятно обнаженной земли. Уцелела только одна семья – старик и старуха, и только благодаря тому, что спала под скалой [8, 24-25].

Одним словом, раньше люди старались не искушать судьбу. Вся их целенаправленная деятельность, в том числе и выбор места для поселений, выверялись народной экологической культурой. Многовековый экологический опыт поддержки и сохранения окружающей природы, включает не только эмпирические навыки, но и традиции, несущие регулирующую функцию в системе природопользования. Природная среда Кавказа, определявшая культуру первичного производства и жизнеобеспечения, соционормативную и духовную культуру ее обитателей, породила самобытное пространство, в котором сформировалась экологическая философия, составляющая фундамент мировоззренческой картины осетин [9,97].

Многолетние наблюдения за окружающей средой, обильные жертвоприношения, выделение лучших, на их взгляд, участков, под святилища должны были обеспечить им относительно спокойное существование. Но, к сожалению, природа нередко оказывалась сильнее в силу своего стихийного могущества и по причине непонимания человеком многих законов природы.

---

1. *Дзантиев А.А.* Художники Северной Осетии. Л., 1988. С.13-14.

2. Полевой материал автора. Информант Джусоева Салимат Ефимовна, 1952 г.р.

3. Полевой материал автора (ПМА). Информант Джусоев Инал Мелитонович; 1947 г.р.

4. Трагические страницы зимнего периода в Южной Осетии // Газета Республика. 2016. №5.

5. *Цагаева А.Д.* Топонимия Северной Осетии. Ир. Орджоникидзе. 1975.

6. ПМА. Информант Кокоева Светлана Джериховна,1940 г.р.

7. ПМА. Информант Кантемиров Эльбрус Султанович, 1945 г.р.

8. Хетагуров К.Л. Особа – этнографический очерк. Владикавказ, 1999. С.24-25.

9. *Канукова З.В.* Экологическая культура осетин: традиции и инновации// Устойчивое развитие горных территорий. 2009. Т. 1. № 1. С. 97-102.

С.К. Боташева

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЭТНИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРОВ В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Формирование этноконфессионального сознания граждан в духе толерантности возможно только на основе изучения принципов духовной культуры всех этносов проживающих в полиэтническом и поликонфессиональном пространстве нашего региона. В условиях современности возрастает необходимость в сохранении мира и стабильности на Северном Кавказе.

Характерной чертой нашего времени является всплеск национального самосознания и десекуляризации общества. В современных условиях влияние религии возросло в связи с тем, что этнонациональное самосознание, направленное на осознание самобытности национального бытия неразрывно связано с религией включенной в национальную культуру. В настоящее время наблюдается отождествление в массовом национальном самосознании религиозной и национальной принадлежности. Становление этноконфессионального сознания ведет к установлению фундаменталистских ориентаций. Этническая культура определяется как «совокупность лишь тех культурных элементов и структур, которые обладают этнической спецификой, иными словами, которые в глазах представителей данного этноса, а также в ряде случаев его окружения, выполняют этнодифференцирующую функцию в рамках «мы – не мы» (или «наше – не наше»). Тем самым они одновременно выполняют этноинтегрирующую функцию, способствуют осознанию единства различными, зачастую дисперсно разбросанными частями данного этноса».

***Ключевые слова**: Этноконфессиональное сознание, духовная культура, нравственное воспитание, толерантность, геополитическая ситуация, укрепление государственности, этноконфессиональное сознание, духовная культура.*

The formation of the ethnoconfessional awareness of the people in the spirit of tolerance is only possible on the basis of studying the principles of spiritual culture of all the nations living in the polyethnic and polyconfessional space of our region. Nowadays there exists an increasing necessity of preserving peace and stability in the North Caucasus.

A characteristic feature of our time is the surge in national self-consciousness and the de-secularization of the society. In modern conditions, the influence of religion has increased due to the fact that ethno-national identity, aimed at the awareness of the originality of national being is inextricably linked with religion interwoven in the national culture. Currently, in the mass national perception there is a correlation of religious identity and national affiliation. The formation of ethno-confessional consciousness leads to the establishment of fundamentalist orientations. Ethnic culture is defined as «a collection of only those cultural elements and structures that have ethnic specificity, in other words, which in the eyes of representatives of a given ethnos, and also in some cases of its environment, perform an ethnodifferentiating function within the framework of «we – not we»(or «ours or not ours»). Thus, at the same time, they perform an ethno-integrating function, contribute to the awareness of unity by different, often dispersed, scattered parts of the given ethnos.

***Keywords**: ethnoconfessional conscience, spiritual culture, moral education, tolerance, geopolitical situation, strengthening of statehood, ethnoconfessional conscience, spiritual culture.*

Этноконфессиональное сознание проявляет себя как духовное выражение этнического, культурного, социального, экономического, политического и идеологического самоопределения. Концепция этноконфессионального сознания основывается на стереотипах и представлениях о происхождении, о языке, о культуре, о религиозных воззрениях. Оно включает в себя не только самоидентификацию, то есть отнесение себя к определенной этнической группе, конфессиональной общности. [1]

Социальное взаимодействие реализуется посредством выработки определенных норм, которые регулируются культурой этноса. Основанное на этнической культуре, межличностное взаимодействие обретает способность оказывать воздействие на исторический процесс в целом, так и на судьбу конкретного человека. Именно культура сохраняет все позитивное и обеспечивает преемственность поколений. Культура как способ организации и исторического развития человеческой жизни характеризуется набором достижений в экономической, социальной и духовной сферах. Культура определяется в виде совокупности духовных возможностей человеческого сообщества. Говоря о культуре, мы говорим о духовной культуре в первую очередь. Отождествление материальной культуры с понятием «цивилизация» основывается на понимании культуры как совокупности условий, порожденных духовной культурой и существующих для ее функционирования.

Исходя из этого определения, целесообразно, на наш взгляд, заключить, что духовная культура – это способ материализовать такую форму общественного сознания, как этноконфессиональное сознание. На протяжении веков значительная часть этнических групп ассоциируется с определенными конфессиями и воспринимается сквозь призму национальных религий. Естественно, если большинство этнофоров считают себя последователями определенной конфесии, то правильно идентифицировать этот этнос как этноконфессиональное сообщество, обладающее определенным этноконфессиональным сознанием. [2]

Человек – культурная ценность. Самым важным компонентом этой ценности является ее сознание, которое всегда выражается в этноконфессиональной форме, если говорить об определенном этнофоре. Естественным является утверждение, что это адекватный способ выражения своего этноконфессионального сознания. Основной формой его материализации является культура, которая придает смысл человеческой деятельности. Именно в культуре сливается субъективный духовный мир личности и объективные общечеловеческие ценности. Будучи воплощенным в духовной культуре, этноконфессиональное сознание играет двойную роль.

Во-первых, это способствует интеграции этноконфессионального сознания с представителями других этнических групп в рамках единой национальной культуры (на государственном уровне). С другой стороны, этноконфессиональное сознание противопоставляет носителей этой духовной традиции представителям других культур и, следовательно, является дезинтегрирующим и противоречивым элементом. Противопоставление своих культурных традиций другим культурам, убежденность в собственном выборе и превосходстве над культурами других этнических групп, может спровоцировать конфликт в этнических и конфессиональных отношениях. [2] По этой причине особое значение приобретает изучение этноконфессиональных традиций, обусловленных, как отмечено выше этноконфессиональным сознанием.

Характерной особенностью нашего времени является всплеск национального самосознания. В современных условиях влияние религии увеличилось из-за того, что этнонациональная идентичность, направленная на осознание самобытности национального уклада жизни, неразрывно связана с религией, включенной в национальную культуру. В настоящее время существует идентификация в национальной массовой идентичности религиозной и национальной принадлежности [1]. Формирование этноконфессионального сознания приводит к установлению фундаменталистских тенденций.

Все социокультурные явления воспринимаются через призму опыта, этнических и культурных традиций и ценностей. Духовная культура этноса оказывает влияние на социальную реальность посредством этнического и религиозного сознания. Этноконфессиональное сознание как феномен культуры сохраняет и передает исторически сложившийся человеческий опыт. Этноконфессиональное

сознание материализуется через духовную культуру, выражающую ее через обычаи и традиции, фольклор, стиль мышления, язык и т. Д. Все это – духовная структура нации, иными словами, национальный дух, который является моральным понятием и основан на этнических нормах морали. Национальный дух концентрирует совокупность моральных ценностей. Но в то же время национальный дух является чем-то неуловимым, необъяснимым, и только благодаря культуре становится ощутимым, оно материализуется [3].

Духовная культура – это способ функционирования этноконфессионального сознания, который, в свою очередь, выступает как конкретное выражение духовности нации. Духовность – это особая форма жизни людей, основанная на идеях, ценностях, нравственности и формирующих этноконфессиональное сознание и, следовательно, духовную культуру нации в целом. То есть именно духовность выражает природу, основу духовной культуры нации. [4]

В рамках этой статьи интересно проанализировать взаимодействие между этническим и религиозным в рамках религиозно-этнического менталитета. Этническая форма религии определяет этноконфессиональное сознание. Зрелость этноса завершается формированием религиозной системы и, таким образом, формирует этноконфессиональное сообщество [5].

Взаимопроникновение между этническим и религиозным – это форма религиозного синкретизма. Религиозный синкретизм следует понимать как объективный процесс объединения, слияния различных религиозных элементов, убеждений и культов как между собой, так и с рациональными компонентами в процессе их взаимодействия друг с другом и формирования последовательной системы мировоззрения, видения мира и отображения их специфической структуры [6]. В этнонациональной идентичности религия часто воспринимается не как акт идеологической самоидентификации, а как национальный образ жизни, как естественная культурная среда.

---

1. *Чагилов В. Р.* Этничность и постсовременность: политизированная этническая идентичность в условиях глобализации. – Невинномысск: НИЭУП, 2002. – 182 с.

2. *Чагилов В. Р.* Этничность и постсовременность: политизированная этническая идентичность в контексте процессов модернизации и глобализации // Этничность, культура, менталитет. – Карачаевск: Изд-во КЧГПУ, 2000. – 158 с.

3. Этничность, культура, менталитет: (Теоретико-методологические и культурологические аспекты изучения этнического): Междисциплинарный сб. ст. / Ответ, ред.: Чагилов В. Р., Тоидис В. П. – Карачаевск: Изд-во КЧГПУ, 2000. – 155 с.

4. *Боташева С. К.* Феномен религиозности как искание сверхсмысла // Человек и Вселенная. – 2006. – №2 (55). – С.37-42.

5. *Боташева С. К.* Свадебный цикл обычаев и обрядов карачаевцев: соотношение норм адата и шариата // Репрессированные народы: история и современность: Материалы республиканской научной конференции. – Карачаевск: Изд-во Карачаево-Черкесского государственного университета, 2003. – С. 35-38.

6. *Боташева С. К.* Сравнительный анализ детского цикла обычаев и обрядов карачаевцев по адату и шариату //Алиевские чтения: научная сессия преподавателей и аспирантов университета: Материалы научной сессии. – Карачаевск: Изд-во Карачаево-Черкесского государственного университета, 2006. – Ч.2. – С.26-28.

Г. Н. Вольная (Керцева)

АНТРОПОМОРФНЫЕ ЦЫРТЫ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ

В XIX – первой половине XX века на территории Северной Осетии распространяются антропоморфные надгробные или памятные стелы-цырты. В статье учитываются новые находки этих памятников, использован новый комплексный подход с привлечением материалов истории, археологии, этнологии, антропологии и лингвистики. Цель статьи – рассмотреть все известные к настоящему времени антропоморфные цырты на территории Северной Осетии. Фиксируется территориальный феномен распространения антропоморфных стел у коренных народов Северного Кавказа с конца XVII до середины XX в., вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Происхождение антропоморфных стел связано с влиянием Ближнего Востока и Закавказья. Проникновение антропоморфных стел на Северный Кавказ связано с проникновением ислама, однако, в Северной Осетии большинство стел с христианской символикой. Цырт может совмещать в себе черты традиционных домонотеистических верований и мировых конфессий: ислама или христианства, а позже и советскую символику. Основные элементы антропоморфных стел-цыртов с течением времени остаются неизменными, отражая древние традиции, культ мёртвых и почитания предков.

Ключевые слова: *антропоморфные надгробные, памятные стелы-цырты, Северная Осетия*

In the XIX – the first half of the XXth century in the territory of North Ossetia anthropomorphous gravestone or memorial steles-tsyrts were widely constructed. In the article the new findingss of such monuments are considered, a new integrated approach based on the materials of history, archaeology, ethnology, anthropology and linguistics is used. The purpose of the article is to consider all so far known anthropomorphous tsyrts in the territory of North Ossetia. The territorial phenomenon of distribution of anthropomorphous steles among indigenous peoples of the North Caucasus since the end of XVII to the middle of the XXth century, regardless of religious background is fixed. The origin of anthropomorphous steles is connected with influence of the Middle East and Transcaucasia. Penetration of anthropomorphous steles into the North Caucasus is connected with penetration of Islam, however, in North Ossetia the majority of steles are marked with Christian symbols. Tsyrt can combine in itself lines of traditional pre-monotheistic beliefs and of the world religions: Islam or Christianity, and later the Soviet symbols. Basic elements of anthropomorphous steles-tsyrts remain invariable eventually, reflecting ancient traditions, a cult of the dead and honoring the ancestors.

Keywords: *anthropomorphic gravestone, memorial steles-tsyrts, North Ossetia*

В XIX в. в горах и предгорьях Северной Осетии появляются каменные антропоморфные изваяния, которые широко используются вплоть до середины XX в., изредка встречаются и позже. Они могли быть установлены не только на кладбище, но и являться придорожным памятником памятным знаком, поставленными в честь определенных событий или же людей. В то же время поздние антропоморфные стелы часто ставят сбоку от наземных склепов как памятный знак. Многие сельские кладбища в Северной Осетии использовались в течение длительного периода и имеют различные типы погребальных памятников. С изменением погре-

бального обряда локализация некрополя не изменялась. Так позднесредневековый могильник из каменных ящиков в Лезгоре соседствовал с антропоморфными стелами-цыртами XIX в.

Каменные антропоморфные стелы представляют собой уплощённые вертикально вытянутые плиты из мягкого камня: песчаника, сланца, известняка, а также из дерева. Первоначально изваяния из камня устанавливались лишь на могилах феодальной знати. Основное же население довольствовалось более дешевыми надгробиями из дерева. Изваяния из камня могли позволить себе лишь состоятельные фамилии, поскольку изготовление таких памятников было достаточно затратным. Основное же население довольствовалось более дешевыми надгробиями из дерева [1, 172], [2, 177] или сланцевыми плитами без надписи. Такие памятники посвящены в основном мужчинам, реже женщинам и практически нет памятников, посвящённых детям.

Надгробные стелы у осетин имеют название «цырт» – «надгробный камень», «памятник» или «могила». Есть для них в осетинском языке и другое понятие – «цыртдзæвæн», что буквально переводится как «то, что втыкается в могилу» [3, 625]. Цырт в иронском языке означает надгробие, а в дигорском – погребальную яму. Очевидно, в дигорском языке ранее тоже использовался термин цырт. Для понятия «надгробие» стали использовать слово «Цыртдзæвæн», это слово зафиксировано в топонимах [4, 133].

Цырты и цыртдзаваны сооружались для увековечения памяти умерших сородичей и являлись фамильными святынями, у которых ежегодно справлялись праздники всей фамилией. Часто они сооружались на сельских кладбищах, у склепов и святилищ, на перекрёстках и обочинах дорог, на местах гибели людей, на кладбищах, возле фамильных склепов (иногда башен) или поодаль от них [5, 159-160]. Такие камни сооружались в честь умерших на стороне осетин (чьи тела сородичи не смогли доставить на родину), или в честь самых почитаемых (умерших) членов осетинского общества. Цыртдзаваны бывают обрамлены выкладкой из камней на растворе [5, 159-160, рис.55,2-4].

На традицию установки погребальных и памятных каменных столбов осетинами указывают российские и зарубежные путешественники, историки, этнографы и археологи XIX-XX вв. в Северной Осетии. О таких стелах упоминает и Вс. Ф. Миллер в 1881 г. [6, 55-105].

В Северной Осетии каменные антропоморфные изваяния известны в Дигорском ущелье: в сёлах Лизгор, Донифарс, Махческ, Мацута, Фараскат, Задалеск, Лезгор, Одола, Ахсау, Ханаз, Галиат, Камунта и др., в Куртатинском ущелье: в сс. Лац, Даллагкау, Барзикау, Цмити, Дзивгис, Лац; в Алагирском ущелье: в сс. Верхний Мизур и Холст, в Зарамагской котловине: в с. Сатат, в Мамисонском ущелье: в с. Лисри, на плоскости известны в Заманкуле [8, 31-32]. Наиболее ранние датируемые цырты – 1875 г. в Лаце, 1878 г. – в Дзивгисе, 1888 г. – в Махческе.

Такие стелы передают обобщённый символический образ усопшего в виде вертикальной человеческой фигуры. Первоначально такие стелы ставились лишь на мужских погребениях, и только гораздо позже начали появляться женские антропоморфные стелы, и их оформление разнилось [2, 177].

Каменные антропоморфные стелы имеют давнюю историю, встречаются в древнем Вавилоне, Ассирии, Урарту. Надгробья и памятные знаки в виде каменной антропоморфной скульптуры встречаются также и на территории Закавказья в Армении и Грузии до арабских завоеваний. Каменные изображения мужских и гораздо реже женских фигур у скифов и сарматов, устанавливались на курганах. В IX-XIII вв. появляются на огромном степном пространстве половецкие каменные изваяния. Однако они не оказали непосредственного влияния на антропоморфные стелы нового времени.

Появление антропоморфных стел на территории Северного Кавказа связано с изменением погребального обряда. Его изменение произошло в связи с распространением ислама. Ислам на территорию Северного Кавказа распространялся сразу с двух сторон с юго-востока из Ирана, Азербайджана и с юго-запада из Турции, Крымского ханства. Наиболее ранние стелы встречаются на территории Дагестана, ещё в XII-XIII вв., в Карачаево-Черкессии, Кабардино-Балкарии и Чечне в начале XVIII в. Многие формы резных камней проникли из Дагестана на эти территории вместе с самой религией ислама уже в готовом, сложившемся виде. Несмотря на то, что в исламе суннитского толка запрещалось изображение человека и животного, тем не менее, стелы со стилизованным изображением человека, а иногда и фигурой оседланного коня, получили распространение на Северном Кавказе. Можно говорить о территориальном феномене распространения этого типа памятников у коренных народов региона, вне зависимости от конфессиональной принадлежности.

В начале XIX века у северных осетин (иронцев и дигорцев) были уже ярко выражены предпочтения, отдаваемые двум мировым религиям – исламу либо христианству [8].

На территории Северной Осетии цырты появились в XIX в. вместе с новым типом захоронений в грунтовых могилах, вместо погребений в склепах (XVI-XIX в.) характерного для домонотеистического периода. Несмотря на то, что влияние ислама в Северной Осетии не получило повсеместного распространения, надгробные стелы-цырты появляются и у осетин-христиан. Исследуя северокавказский регион в середине XIX в. А. М. Шёгрен отмечает, что «над могилами христиане ещё мало ставят крестов, а большею частью у всех осетин ставят в головах деревянный брус или каменную плиту, у магометан ставят такие же бруски, на верхних концах которых набит деревянный шар… Также ставят плиты при дорогах, чтобы прохожие вспоминали о душе усопшего» [9, 20].

Цырты в Северной Осетии в большинстве случаев известны у христиан, о чём свидетельствует изображение крестов на них. Мусульманские антропоморфные стелы с изображением полумесяца и звезды, а также с использованием арабской вязи на памятнике известны в с. Барзикау (3 стелы), одна из них – 1916 г., другие по стилистике близки ей, а также в с. Даллагкау (1 стела). Все остальные изображения схожи с христианскими памятниками, за исключением изображения интерьера комнаты со столом, двумя стульями, окон и каких-то предметов на стенах на одной стеле из Даллагкау и одной из Барзикау.

Идея использования вертикально стоящих стел в качестве надгробия или памятного знаки имеет длительную историю. Традиция ставить каменные вертикальные сланцевые надгробья – «къæйдур» без изображений имеет в Северной Осетии давние корни, например, на памятниках аланского периода в с. Чми, Сатате и др. местах. Для их производства не требовалось специальных навыков [10, 212].

Надгробные стелы в Северной Осетии изготавливались местными мастерами. Они строили их из местного камня, камень добывали в близлежащих к местам проживания районах и там, где выходы скальных пород были более доступны. Своего рода художественными центрами по изготовлению мемориальных памятников являлись сс. Заманкул, Кора-Синдзикау, Окрокана, Дес, Реш, где жили и работали талантливые мастера-резчики по камню, специально занимавшиеся изготовлением памятных столбов из местного камня, поставляя их в различные районы Северной Осетии. При этом это были не только осетинские, но и русские мастера. [7, 31-32].

Готовый орнамент на осетинских стелах вырезался на лицевой поверхности надгробной плиты, иногда сюжеты создавались не углублённой линией, а расписывались масляными красками различных тонов [7, 31]. Под воздействием атмосферных влияний краски утрачивались и сейчас изображения некоторых надгробий воспринимается как каменный рельеф [1, табл.47].

Для антропоморфных североосетинских стел XIX-XX вв. характерны определённые изобразительные схемы, своего рода устойчивая иконография. Условно лицевую поверхность стелы можно разделить по горизонтали на три смысловые зоны: верхнюю, среднюю и нижнюю.

Верхняя зона подразумевает лицо. Она – округлая, в неё бывают вписаны розетки, связанные с солярной символикой, в советский период – пятиконечные звёзды. Между нею и средней зоной – находится «шея», на которой часто вне зависимости от конфессиональной принадлежности помещается традиционное изображение «древа» жизни, иногда с птицами – Симургом и Быдургом противостоящими друг другу или же со сросшимися спинами. Постепенно, теряя первоначальный смысл, изображения птиц становятся элементом растительного орнамента [2,177]. В исламском варианте здесь изображается полумесяц, иногда со звездой, в христианском – крест.

Центральная часть грудь до пояса представляет в мужском варианте черкеску с газырями, под которыми справа изображается огниво, рог с порохом, слева – карманные часы, иногда с брелоком и др. В женском варианте, в средней зоне до пояса изображается нагрудник с застёжками.

Ниже в мужском и женском надгробии изображается пояс, на котором «крепятся» мужские и женские принадлежности, которые использовались при жизни. В мужском это – оружие и сбруя, под ними иногда изображается конь, в женском – кувшин, тарелка, ножницы, отрез ткани, ленты, и др. [7, 31]. На каждом памятнике имеется посвятительная надпись на арабском или осетинском языке – фамилия, имя, отчество, дата рождения и смерти [9, 211].

Надгробия, созданные в первой половине XX в. Сосланбеком Едзиевым первоначально повторяли форму типичного цырта. Однако он придал им черты наивного искусства. Они обильно украшены растительным орнаментом, цветными рельефными изображениями людей, лошадей, предметов домашнего обихода и др. На цыртах советского времени древняя форма сочетается с советской символикой – пятиконечной звездой вместо розетки с солярным орнаментом [7, табл. 96,3; 97,1-3].

Североосетинские антропоморфные цырты XIX- первой половины XX в. аналогичны антропоморфным стелам других народов Северного Кавказа. В своём оформлении практически все и мусульманские и христианские антропоморфные стелы Северной Осетии сохраняли древние черты архаичных элементов домонотеистических конфессий (антропоморфный облик памятника, изображение «древа жизни», двух птиц, солярного символа, предметов, которые символически «клали» с покойником) и отражают культ мёртвых и почитания предков.

---

1. *Кузнецова А. Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик: Эльбрус, 1982.

2. *Габуева О. А., Дзантиев А. А.* Дуры ærмиад // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2012.

3. *Габуева О. А.* Цыртдзæвæн // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ,2012.

4. *Цагаева А. Дз.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ,2010.

5. *Тменов В. Х.* Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ,1996.

6. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Предание о бадилятах // Русская Мысль 1881. Сентябрь

7. *Калоев Б. А.* Материальная культура и прикладное искусство Осетии. Альбом. М: Наука,1973.

8. *Емельянова Н. М.* Мусульмане Осетии: На перекрестке цивилизаций. М. 2003 // http://lit.lib.ru/e/emelxjanowa_n_m/text_0120.shtml)
9. *Шёгрен А. М.* Религиозные обряды осетин и ингушей // Кавказ. 1846. № 27-30.
10. *Калоев Б. А.* Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.

Д. А. Гармышев

СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ НА КАВКАЗЕ: РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ НА ЗАЩИТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Продвижение Российской империи на Кавказ, обусловленное самыми различными факторами, сопровождалось не только военными столкновениями с горским населением, но и попыткам установления мирных взаимоотношений. Автором рассмотрены меры, принимаемые русской администрацией, направленные на установление лояльности по отношению к императорской власти среди дагестанцев. Конфликт между горцами и Российской империей представлен с точки зрения цивилизационной теории, в рамках которой произошло столкновение двух разных миров – православного и арабо-мусульманского. Автор приходит к выводу, что, несмотря на положительное влияние исламской культуры на народы Северного Кавказа, проявившиеся в появлении большого количества видных ученых, влияние российского командования помогало сохранить самобытность местной культуры, что имело большее значение для исторической судьбы горцев.

***Ключевые слова**: Цивилизация, Кавказская война, имамат, русская администрация*

The advance of the Russian Empire to the Caucasus was due to a variety of factors, and was accompanied not only by military clashes with the mountaineers, but also by attempts to establish peaceful relations. The author reviewed the measures taken by the Russian administration, aimed at establishing loyalty to the imperial power among the Dagestanis. The conflict between the mountaineers and the Russian Empire is presented from the point of view of a civilizational theory, within the framework of which a collision between two different worlds – the Orthodox and the Arab-Muslim occurred. The author comes to the conclusion that despite the positive influence of Islamic culture on the peoples of the North Caucasus, manifested in the appearance of a large number of eminent scholars, the influence of the Russian rule helped to preserve the uniqueness of the local culture, which was more important for the historical fate of the mountaineers.

***Key words**: Civilization, Caucasian war, Imamat, Russian administration*

Проникновение Российской империи на Северный Кавказ было закономерным для своего времени явлением, обусловленным рядом факторов. Несмотря на то, что одной из основных причин продвижения в регион было желание помочь православной Грузии, что неоднократно подчеркивалось дореволюционными авторами, мусульманское население не испытывало притеснений в совершении религиозных обрядов.

На присоединенной территории русскому командованию нередко приходилось выполнять функции арбитра, разрешая конфликты между мусульманским и

христианским населением Грузии. К примеру, в начале XIX века от «жительствующих в Тифлисе магометан» поступило прошение о возобновлении работы разрушенных мечетей, на которое поступил положительный ответ [1,285]. Подобные встречные шаги помогали русской администрации закрепиться в регионе, и расположить к себе местное население с обеих противостоящих сторон. Исследователями нередко подчеркивается, что принцип веротерпимости был определяющим при формировании политики по ходу Кавказской войны [2,14; 3].

Определяющим для истории Кавказа стало его положение на стыке интересов крупных государств, представляющих разные цивилизации. Несмотря на арабское проникновение на территорию Дагестана, ислам в средние века оказал на регион относительно небольшое влияние, не получив полного распространения среди местных жителей. Труднодоступное положение многих сел со временем позволило сформировать самобытную культуру, свободную от излишнего влияния извне.

Долгое время на страницах журнала «Научная мысль Кавказа» велась дискуссия относительно проблем кавказской цивилизации [4,154]. Несмотря на это, классические работы, связанные с теорией цивилизацией, никогда не выделяли кавказскую цивилизацию в отдельную категорию. Впрочем, есть и попытки определения северо-кавказской цивилизации [5]. Фактически же, культура народов Кавказа оказалась между двумя крупными цивилизациями – арабо-мусульманской и православной.

Распространение шариата на территории Дагестана, осуществляемое имамами, не всегда пользовалось поддержкой населения. Среди горцев были нередки занятия, противоречащие нормам ислама, примером тому служат упреки, направленные в адрес жителей аула Унцукуль имамом Гази-Магомедом: «Вам по-прежнему хотелось бы сбывать русским чабу (вареное пиво) и яблоки» [6,4].

Широко известно о том, что еще совсем юный Шамиль боролся со страстью своего отца к употреблению вина. С подобными грехами среди местного населения столкнулся и религиозный деятель Магомед Ярагский, который, призывая к войне, осуждал такие занятия в среде горцев как песни танцы, курение, распитие спиртного [7,42].

В XIX веке в Дагестане можно было наблюдать подъем мусульманской культуры, подкрепленный стремлениями молодых людей к познанию своей религии. По замечанию П. К. Услара, в каждом ауле находились люди, обучающие детей чтению Корана за бесценок [8,29]. По словам ученого, в плане развития образования горцы превзошли многие европейские нации.

За получением исламских знаний в Дагестан направлялись и чеченские юноши, наибольшей популярностью для таких путешествий пользовался аул Кази-Кумух [9,8]. О качестве образования позволяют судить слова летописца Гаджи-Али из Чоха. Перечисляя науки, которые он изучал, приближенный Шамиля упоминает законоведение, хадисы, тафсир (толкование Корана), сияр (история войн, проводимых Мухаммедом), таухид (наука о единобожии), сулюк или тарикат (наука о благочестии и газавате), аруз (стихосложение) и нуджум (астрономия) [10].

Развитие исламских знаний в среде горцев вкупе с накопившимися социальными проблемами создали необходимую почву для появления теократического государственного образования. Правовой основой для него стал шариат, в противовес адату – традиционному праву горцев Северного Кавказа. Одним из главных преимуществ шариата была его строгая регламентация, доказанная Шамилем на наглядных примерах.

Историк В. А. Матвеев подчеркивает, что политический режим, установленный в имамате, был разрушителен для самобытных северокавказских этнокультурных комплексов [11,17]. Сам Шамиль и его сподвижники нередко оправдывали суровость принимаемых законов реалиями военного времени [12,55]. Действительно,

строгие наказания за трусость на поле боя или же попытки избежания военной службы серьезно укрепляли военную мощь имамата.

Одной из главных специфичных черт государства Шамиля как теократии было строгое соблюдение религиозных обрядов, что существенно ограничивало свободу подданных имама. Специально нанятые для слежки за соблюдением норм шариата татели наказывали не только за серьезные преступления, но и за такие проступки как пропуск обязательной молитвы [13,30]. Подобные меры по исламизации общества могли отвернуть население от имама, так как сами татели получали награждение исключительно от тех, кого наказывали, что могло привести к злоупотреблениям на местах.

Тем временем, русское командование, понимая, что противостояние власти имама ведется не только на полях сражений, но и в головах горцев, сделало ставку на традиционное право горцев. Одновременно были продолжены заложенные традиции работы с лояльным к русскому присутствию духовенством. Со временем, для таких священнослужителей были разработаны тексты проповедей, в которых объяснялись обязанности горцев «по отношению к царю, ближнему, правительству» [14,191].

Но среди мусульманского духовенства, вставшего на сторону русской администрации, не было богословов равных по авторитету Магомеду Ярагскому, Джамалутдину Кази-Кумухскому или Шамилю. Известны попытки сотрудничества генерала Ермолова с Саидом Араканским, одним из видных богословов Дагестана, противостоящих распространению военных настроений в среде горцев. Русское командование таким образом стремилось не только сохранить расположение лояльных местных жителей, но и приобрести новых сторонников, опираясь на высокое положение духовенства.

Было бы неправильным утверждать, что политика, проводимая Шамилем в отношении собственного населения, успела нанести своими запретами серьезный культурный урон. Напротив, поддержанный имамом исламский реннессанс, начавшийся в регионе, принес свои плоды в виде трудов видных религиозных деятелей и летописцев, оставивших сведения об ушедшей эпохе.

Роль имамата в судьбе народов Дагестана была по праву оценена и русским генералитетом. Командующий Кавказской армии фельдмаршал А. И. Барятинский писал военному министру Н. О. Сухозанету: «в Дагестане мы нашли уже глубоко вкорененные начала гражданственности и привычку к повиновению властям, даже к властному и тяжкому игу»[15,16]. Несомненно, это можно отнести к последствиям долгого правления имама Шамиля, подготовившего собственный народ к восприятию государственной власти со всеми ее карающими функциями. В то же время, необходимо подчеркнуть, что существование имамата было ориентировано на условия военных действий, в то время, как Российская империя демонстрировала примеры альтернативы мирного сосуществования, принимая меры по развитию торговли, социальной мобильности горцев и возможности исполнения ими религиозных обрядов.

Политика, проводимая Российской империей на Кавказе, во многом отвечала не только интересам русской администрации, но и местного населения. Заложенные традиции мирного сосуществования и поддержки аборигенной культуры на территории Дагестана получили продолжение и в дальнейшем, уже после завершения основных боевых действий.

---

1. Акты собранные Кавказской археографической комиссией (далее- АКАК). Т. II Тифлис, 1868.

2. *Матвеев В.А.* Российская идентичность мусульман Северного Кавказа:исторические особенности формирования и проявления в кризисных условиях на рубеже XIX – начала XX вв. Ростов-на-Дону, 2015.

3. *Матвеев В.А.* Российское мусульманство в геополитическом противостоянии накануне и в период первой мировой войны (северокавказский аспект)//Известия СОИГСИ. Выпуск 15 (54) 2015. С.25-35.

4. *Черноус В.В.* Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа 1999. № 3 С. 154.

5. *Бесолова Е.Б., Хадикова А.Х.* Об особенностях северокавказской цивилизации//Известия СОИГСИ. 2016. №20 (59). С. 25-39.

6. *Мухаммед-Тахир.* Три имама. Махачкала, 1990.

7. *Дегоев В.В.* Имам Шамиль – пророк, властитель, воин. М., 2011.

8. Низам Шамиля// Сборник сведений о кавказских горцах (далее – ССОКГ). Том III. Тифлис, 1870.

9. *Милютин Д.А.* Описание военных действий 1839 года в Северном Дагестане. Санкт-Петербург, 1850.

10. *Гаджи-Али.* Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1990.

11. *Матвеев В.А.* Имамат Шамиля как этнополитическая реальность эпохи Кавказской войны-//Голос минувшего №1-2. Краснодар, 2008.

12. *Руновский А.* Записки о Шамиле. М., 1989.

13. Кодекс Шамиля. Махачкала,1992.

14. Кавказская война: народно-освободительная борьба горцев Северного Кавказа в 20-60х гг. XIX в. Махачкала, 2006.

15. *Кожев З.А.* Кавказская война:Закономерности промежуточных результатов, перспективы осмысления// Кавказская война: Актуальные проблемы исторического дискурса (к 150-летию окончания). Нальчик, 2014.

Л.К. Гостиева

В.Ф. МИЛЛЕР И Б.П. ГАТИЕВ

В статье освещается деятельность выдающегося русского ученого-кавказоведа В.Ф. Миллера и замечательного представителя дореволюционной осетинской интеллигенции Б.П. Гатиева в области этнографического осетиноведения. Отмечено, что одним из главных источников работы В.Ф. Миллера «Религиозные верования осетин», которая в форме седьмой главы вошла во вторую часть его книги «Осетинские этюды», послужила статья Б.П. Гатиева «Суеверия и предрассудки у осетин». Проанализированы протоколы Московского Подготовительного комитета и Тифлисского Предварительного комитета V Археологического съезда, которые позволили понять причины обращения В.Ф. Миллера именно осенью 1879 г. к вопросам мифологии и религиозных верований осетин, поездки в Осетию летом 1880 г., совершенную, в том числе и с этнографической целью, выступления на V Археологическом съезде в Тифлисе с рефератом «Миф о Прометее на Кавказе», предысторию создания работы «Религиозные верования осетин». Установлено, что заняться разработкой мифологии осетин В.Ф. Миллер вызвался на заседании Московского Подготовительного комитета в связи со скоропостижной кончиной Б.П. Гатиева, последовавшей осенью 1879 г. Выявлено, что Б.П. Гатиев являлся членом-корреспондентом Тифлисского Предварительного комитета и, получив задание от графа А.С. Уварова,

собирался принять непосредственное участие в исследовании вопросов мифологии осетин. Отмечено, что сам факт привлечения Б. П. Гатиева к подготовке V Археологического съезда в Тифлисе свидетельствует о том, что организаторы съезда считали его специалистом в области мифологии и религиозных верований осетин.

Ключевые слова: *В. Ф. Миллер, Б. П. Гатиев, V Археологический съезд, этнография, фольклор, мифология и религиозные верования осетин*

The article highlights the activities of the prominent Russian scientist, Caucasian historian V. F. Miller and the remarkable representative of the pre-revolutionary Ossetian intelligentsia B. P. Gatiev in the field of ethnographic Ossetian studies. It is noted that the article by B. P. Gatiev «Superstitions and prejudices among the Ossetians» served as one of the main sources of the work of V. F. Miller «Religious Beliefs of the Ossetians,» which, in the form of the seventh chapter, was included in the second part of his book «Ossetian Etudes». The Protocols of the Moscow Preparatory Committee and the Tiflis Preliminary Committee of the V Archaeological Congress were analyzed, which made it possible to understand the reasons for V. F. Miller's interest in mythology and religious beliefs of the Ossetians which he in the autumn of 1979 addressed, and his ethnographic goals in the trip to Ossetia in the summer of 1880, his report at the Fifth Archeological Congress in Tiflis with an essay «Myth about Prometheus in the Caucasus», and background history of creating the work «Religious Beliefs of the Ossetians». It has been established that V. F. Miller volunteered the development of the mythology of the Ossetians at the meeting of the Moscow Preparatory Committee in connection with the sudden death of B. P. Gatiev, which followed in the fall of 1879. It was revealed that B. P. Gatiev was a corresponding member of the Tiflis Preliminary Committee and, having received a task from Count A. S. Uvarov, was going to take a direct part in the study of questions of Ossetian mythology. It is noted that the fact of B. P. Gatiev's involvement in the preparation of the Vth Archaeological Congress in Tiflis indicates that the organizers of the congress considered him an expert in the field of Ossetian mythology and religious beliefs.

Keywords: *V. F. Miller, B. P. Gatiev, Vth Archaeological Congress, ethnography, folklore, mythology and religious beliefs of the Ossetians*

Всем, кто внимательно изучал работу В. Ф. Миллера «Религиозные верования осетин», которая в форме седьмой главы вошла во вторую часть его книги «Осетинские этюды» (1882) [1, 237-301], известно, что одним из ее главных источников послужила статья Бориса Петровича Гатиева «Суеверия и предрассудки у осетин» [1, 238]. В начале своего исследования В. Ф. Миллер писал: «Источниками сообщаемых ниже сведений о верованиях осетин служат: статья г. Гатиева, природного осетина, «Суеверия и предрассудки у осетин», помещенная в «Сборнике сведений о кавказских горцах», рукописная записка священника Гатуева о дигорских дзуарах и некоторые сведения, собранные нами на месте или сообщенные нам г. Туккаевым и Кокиевым» [1, 238].

Первая часть статьи замечательного представителя дореволюционной осетинской интеллигенции, выпускника Тифлисской духовной семинарии (1865) и Казанской духовной академии (1870) Б. П. Гатиева, включающая обзор суеверий осетин, была издана в 1871 г. в пяти номерах газеты «Терские ведомости» [2]. Редакция «Сборника сведений о кавказских горцах», издававшегося с 1868 г. в Тифлисе при Кавказском военно-народном управлении, также решила опубликовать статью Б. Гатиева, но предварительно обратилась к автору, чтобы он включил в нее мате-

риал об осетинских праздниках. «По просьбе редакции, автор дополнил свое описание суеверий осетин и составил подробное изложение осетинских праздников» [3, 83]. В 1876 г. статья Б. Гатиева «Суеверия и предрассудки у осетин» в расширенном виде была опубликована в девятом выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах» [3, 1-83]. В 1877 г. газета «Терские ведомости» опубликовала еще два отрывка из последней части его статьи Б. Гатиева [4].

Статья Б. Гатиева содержала богатейший этнографический и фольклорный материал и рисовала широкую картину народных обычаев, обрядов и ритуалов [5, 52-58]. Материалы этой статьи были широко использованы во всех четырех разделах работы В. Ф. Миллера «Религиозные верования осетин» [6, 271-292; 7, 13-26].

По свидетельству В. Ф. Миллера, работа была уже полностью подготовлена на момент выхода первой части книги в 1881 г. В ней была создана первая научная систематизация религиозных верований и обрядов осетин. По мнению В. И. Абаева, исследование стало первым обобщающим трудом, давшим «общую картину этнографии осетин, систему их религиозных воззрений, обрядов, обычаев», в котором учёный сосредоточил «тщательно собранный и вполне надежный и проверенный материал о таких сторонах прошлой жизни осетин, которые теперь в значительной части не могут уже быть предметом прямого наблюдения» [8, 25].

Работа В. Ф. Миллера стала первой успешной попыткой анализа этнографических материалов по традиционной религии осетин и послужила для осетиноведов и кавказоведов стимулом для перехода от публикации этнографических материалов к их научному осмыслению [9, 15].

Первая и вторая части «Осетинских этюдов» получили высокую оценку в России и за рубежом. Один из рецензентов книги в газете «Кавказ» (1883, №19) отмечал, что вторая часть книги «…положительно образцовая и пока не имеет себе подобной в исследованиях других племен Кавказа» [10, 226]. 5 февраля 1883 г. В. Ф. Миллеру была присуждена ученая степень доктора сравнительного языкознания Московского университета.

О том, какие события, связанные с именами В. Ф. Миллера и Б. П. Гатиева, предшествовали разработке В. Ф. Миллером вопросов мифологии и религиозных верований осетин, выбору темы одного из рефератов, зачитанному в 1881 г. на историческом V Археологическом съезде в Тифлисе, предыстории написания работы «Религиозные верования осетин», свидетельствуют протоколы Московского Подготовительного комитета и Тифлисского Предварительного комитета V Археологического съезда.

Решение о проведении V Археологического съезда в Тифлисе было инициировано Наместником Кавказа Великим князем Михаилом Николаевичем, который, способствуя изучению Кавказа, выделил на нужды съезда, исследования и раскопки 15000 руб.

Для подготовки Тифлисского Археологического съезда 1881 г. было создано два комитета – в Москве и Тифлисе. Московский Подготовительный комитет, созданный 7 марта 1878 г., возглавил почетный член Петербургской Академии наук, председатель Московского Археологического общества (с 1881 г. – Императорского) граф Алексей Сергеевич Уваров [11, 1]. В комитет вошли известные кавказоведы: академик Петербургской Академии наук по кафедре грузинского и армянского языков и словесности М. И. Броссе, востоковед, нумизмат и археолог В. Г. Тизенгаузен, член-корреспондент Петербургской Академии наук, историк, археолог, этнограф Д. З. Бакрадзе, председатель Кавказской Археографической комиссии, востоковед и археолог А. П. Берже и зоолог, антрополог и этнограф, многолетний директор Кавказского Музея в Тифлисе Г. И. Радде. [12, 42]. Активным сотрудником Московского Подготовительного комитета V Археологического съезда был языковед, востоковед-санскритолог, фольклорист и этнограф В. Ф. Миллер.

С 30 января 1875 г. он являлся действительным членом Московского Археологического общества.

На заседании 7 марта 1878 г. А.С. Уваровым была предложена общая Программа съезда, согласованная с крупнейшими кавказоведами: «1. Древности первобытные. 2. Древности языческие. 3. Древности христианские. 4. Памятники письма и языка. 5. Лингвистика» [11, 6] и «Проект правил для предполагаемых к отправлению на Кавказ экспедиций» [11, 8-9]. То есть Программа включала в себя изучение проблем не только археологии, но и истории, лингвистики, антропологии, лингвистики, этнографии.

А.С. Уваровым были также подготовлены «Соображения относительно исследования курганов и пещер Кавказа» и «Соображения об исследовании исторических местностей и о собрании кавказских надписей».

С получением в 1878 г. от Наместника Кавказа Великого князя Михаила Николаевича первой субсидии на подготовку съезда в размере 5 тысяч рублей в разные регионы Кавказа были направлены первые экспедиции.

На Северном Кавказе внимание археологов было привлечено к открытию в 1869 г. в Северной Осетии около с. Верхний Кобан могильника, давшего название знаменитой «кобанской археологической культуре». Первые вещи из этого могильника были собраны Д. Д. (Хабошем) Кануковым, который передал их в Кавказский музей в Тифлисе. Здесь с ними ознакомился в 1877 гг. Д. Филимонов, который позже участвовал в раскопках Кобанского могильника. В 1881 г. предметы «кобанской культуры», собранные Д. Д. Кануковым были показаны участникам V Археологического съезда в Тифлисе.

Активное участие в подготовке и проведении съезда приняли сотрудники Общества любителей кавказской археологии, созданного в Тифлисе 23 марта 1873 г. В 1875-1878 гг. им удалось опубликовать несколько изданий.

15 октября 1879 г. А.С. Уваров собрал в Тифлисе ведущих кавказоведов и предложил образовать Предварительный комитет, который должен был заняться подготовкой V Археологического съезда в Тифлисе [13, 69]. День этого заседания было решено считать днем создания Тифлисского Предварительного комитета. В состав комитета вошли кавказоведы: Ф.С. Байерн, Д.З. Бакрадзе, А.П. Берже, А.Д. Ерицов Н.К. Зейдлиц, Г.И. Радде, Е.Г. Вейденбаум, князь Д.Д. Джоржадзе, Л.П. Загурский, А.В. Комаров, князь С.Н. Трубецкой и др.

На этом заседании были приняты правила внутреннего распорядка работы Тифлисского комитета и Проект программы V Археологического съезда, дополненный по сравнению с проектом, принятом Московским Подготовительным Комитетом, разделом «Древности мусульманские» [13, 70-75].

При обсуждении раздела «Древности языческие» председатель заседания граф А.С. Уваров заявил: «Сказания и предания осетин указывают на весьма полную и самостоятельную мифологию. Поручить г. Гатиеву приготовить, по данной ему программе, исследование о мифологии осетин. Приложить к ней рисунки бронзовых божков, находимых в Осетии и Чечне (Кавказский музей: собрание К.И. Ольшевского, собрание А.А. Нурида; Московское Антропологическое Общество) [13, 73].

Члены Тифлисского Предварительного комитета согласились возглавить работу по подготовке ряда разделов Программы будущего съезда. Так, Председатель Сословно-Поземельной Комиссии военно-народного ведомства на Кавказе, автор исследований, посвященных археологии, истории и этнографии Грузии Е.Г. Вейденбаум, избранный секретарем Тифлисского Предварительного комитета, согласился возглавить работу – о мифологии горских народов Кавказа [13, 76].

29 октября 1879 г. на втором заседании Тифлисского Предварительного комитета по предложению графа А.С. Уварова Программа V Археологического съезда была дополнена Этнографическим отделом. А.С. Уваров также предложил обра-

титься ко всем лицам, которые могут быть полезны своими трудами по археологии края, принять участие в занятиях Тифлисского Предварительного комитета в звании его членов-корреспондентов. При этом он указал «на Евгения Дмитриевича Фелицина, секретаря Кубанского Статистического Комитета, – г. Умикова, редактора грузинской Сельской газеты, занимающегося собиранием грузинских песен, – Казимира Игнатьевича Ольшевского, в Владикавказе – г. Гатиева, там же, и друг» [14, 78].

На этом же заседании Председателем V Археологического съезда в Тифлисе был избран исследователь археологии, этнографии, статистики, обычного права, нумизматики Дагестана генерал от инфантерии А. В. Комаров, в течение трех десятилетий служивший Начальником Южного Дагестана, затем – Начальником Кавказского Военно-народного управления. А. В. Комаров, соответственно, возглавил и Тифлисский Предварительный комитет.

Вернувшись из Тифлиса в Москву, А. С. Уваров 28 ноября 1879 г. провел пятое заседание Московского Подготовительного комитета, на котором доложил собравшимся о результатах своей месячной поездки в Тифлис, о создании Тифлисского Предварительного комитета и о проделанной там работе. На этом заседании присутствовал и В. Ф. Миллер.

Граф А. С. Уваров сообщил участникам заседания «о смерти члена Тифлисского Комитета г. Гатиева, поставившего вопрос о «мифологии кавказских племен» [15, 95]. В связи с этим В. Ф. Миллер заявил «о своей готовности заняться исследованием вопроса о мифологии осетин и выразил намерение будущим летом отправиться с этой целью на Кавказ» [15, 95-96].

На первый взгляд, решение В. Ф. Миллера заняться мифологией осетин было спонтанным. Однако, в действительности, молодой ученый был вполне готов к выполнению этой задачи. Еще в 1876 г. В. Ф. Миллер защитил магистерскую диссертацию на тему: «Очерки арийской мифологии Асвины-Диоскуры» и в течение ряда лет проявлял исследовательский интерес к народным религиозным верованиям. В 1876 г. он выступил на заседании Московского Археологического общества с рефератом «Значение собаки в мифологических верованиях» [16, 193-210], в 1877 г. опубликовал статью «Миф о Ниобе на Востоке» [17, 59-71]. Обращение В. Ф. Миллера к изучению мифологии осетин шло в русле научных интересов ученого, полностью входила в этнографическое направление исследовательской деятельности В. Ф. Миллера, которая занимала важнейшее место в его научной жизни. В марте 1876 г. он был избран действительным членом Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) при Московском университете, а 15 декабря 1881 г. – председателем его Этнографического отдела, который возглавлял более 30 лет. Возглавив Этнографический отдел, В. Ф. Миллер тем самым взял на себя ответственность за развитие в стране молодой этнографической науки. Отдел занимался этнографическим изучением русской народной словесности и Кавказа. Сама этнография в то время, по свидетельству М. М. Ковалевского, «понимаема была… в самом широком смысле. Члены Общества в равной степени интересовались и материальной культурой различных народностей, входящих в состав России, и их языком, литературным и музыкальным творчеством, обычаями, обрядами и поверьями» [18, 198].

О том, что В. Ф. Миллер в конце 1870-х гг. проявлял интерес к изучению осетин свидетельствовала его первая поездка в Осетию в 1879 г. К сожалению, цели и результаты этой поездки остались неизвестны.

Летом 1880 г. В. Ф. Миллер, как и обещал на заседании Московского Подготовительного комитета, совершил двухнедельную экспедицию в Осетию, в которой его сопровождал учитель Владикавказского реального училища С. В. Кокиев. Сразу же после возвращения во Владикавказ В. Ф. Миллер написал статью «В горах Осе-

тии», которая основывалась на его дневниковых записях, сделанных в экспедиции. В 1881 г. статья была опубликована в журнале «Русская мысль» [19, 55-105].

В. Ф. Миллер писал в статье: «Цель моей поездки в Осетию (летом 1880 г.) была чисто лингвистическая и этнографическая. Познакомившись теоретически с осетинским языком по грамматике Шегрена и текстами, изданными академиком Шифнером, я поставил себе задачей изучить на месте диалекты осетинского языка и записать в текстах произведения народной словесности, прежде всего так называемые нартские (богатырские) сказания, затем песни, сказки, местные предания и тому подобное. Собранный мною материал составит отдельный сборник, в который войдет исследование о языке осетин и его диалектах, тексты нартских сказаний и русский перевод их, статья об осетинском эпосе, местные легенды и исследования о верованиях осетин» [19, 55]. В итоге, исследования В. Ф. Миллера об осетинах вылились в три части «Осетинских этюдов», изданные в 1881, 1882 и 1887 гг.

Во второй научной экспедиции в Осетию В. Ф. Миллеру, при содействии С. В. Кокиева, удалось собрать богатый лингвистический, фольклорный и этнографический материал, который был размещен в первой [20], и второй [21] частях «Осетинских этюдов».

29 апреля 1881 г. на заседании Московского Археологического общества В. Ф. Миллер выступил с сообщением о своей поездке в Осетию летом 1880 г. [22, 82]. Позже, в своем отчете о поездке он писал, что она «доставила ему большое количество данных, не только лингвистических, но и этнографо-археологических, о быте осетин, их древних народных преданиях и верованиях» [23, 4].

Летом 1881 г. В. Ф. Миллер вновь совершил свою очередную поездку в Осетию, откуда прибыл в Тифлис на V Археологический съезд. 9 сентября 1881 г. на вечернем заседании съезда он прочитал реферат «Миф о Прометее на Кавказе» [24, XXIX– XXX]. Обсудить на съезде вопрос «В каком отношении находятся кавказские сказания о прикованных к горам великанах к классическому мифу о Прометее» В. Ф. Миллер предложил еще 20 декабря 1879 г. на заседании Московского Подготовительного комитета [25, 97-98], а 2 декабря 1880 г. он прочитал свой реферат «Кавказские легенды о Прометее» на заседании Московского Археологического общества [26, 68]. В 1883 г. В. Ф. Миллер опубликовал статью «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам», в основе которой был реферат, прочитанный на съезде [27, 100-116].

В последующие годы В. Ф. Миллер продолжил разработку мифологии и религиозных верований осетин. 12 апреля 1882 г. на годичном заседании Императорского Московского Археологического общества он зачитал реферат «Черты старины в сказаниях и быте осетин», в котором обратил внимание на некоторые стороны древнего быта, сохранившиеся в нартовских сказаниях и обрядах [28, 9-11]. Он также сравнил некоторые обычаи осетин, получившие отражение в осетинском нартовском эпосе, и обычаи скифов, засвидетельствованные в «Истории» Геродота. В том же году В. Ф. Миллер опубликовал статью с одноименным названием в Журнале Министерства Народного Просвещения [29, 191-207].

В 1886 г. В. Ф. Миллер в рамках археологического исследования Кавказа, предпринятого Московским Археологическим обществом, совершил экспедицию в Чечню и Осетию. В Осетии он обследовал церковь и могильники у с. Дзивгис, святилища у сс. Барзикау, Лац и Гули, а также каменные ящики и подземные склепы у с. Лац, каменные ящики у с. Горная Саниба. Основной задачей экспедиции было выявление следов древнего христианства. Наряду с изучением вещественных памятников культуры, В. Ф. Миллер обращал большое внимание на современное положение религиозных верований осетин, в которых переплелись христианские и дохристианские верования. Местные предания, собранные в экспедиции, В. Ф. Миллер привел в работе «Терская область. Археологические экскурсии» [30]. Позже им были изданы статьи

«Отголоски кавказских верований на могильных памятниках [31, 119-136], «Кавказские сказания о циклопах» [32, 25-43] и др.

Таким образом, протоколы Тифлисского Предварительного комитета и Московского Подготовительного комитета V Археологического съезда в Тифлисе проливают свет на последние годы жизни Бориса Петровича Гатиева, до сих пор плохо документированные. Они свидетельствуют о том, что он являлся членом-корреспондентом Тифлисского Предварительного комитета и, получив задание от графа А. С. Уварова, собирался принять непосредственное участие в разработке одного из вопросов будущего съезда – мифологии осетин. К сожалению, из-за внезапной кончины Б. П. Гатиева эти научные планы не осуществились. Однако, сам факт привлечения Б. П. Гатиева к подготовке V Археологического съезда в Тифлисе свидетельствует о том, что организаторы съезда были хорошо знакомы с его исследованиями по мифологии и религиозным верованиям осетин и рассматривали его как специалиста в этой области. Даты проведения заседаний комитетов съезда позволили уточнить и время кончины Б. П. Гатиева – осень 1979 г.

Изученные материалы позволяют понять и причины обращения В. Ф. Миллера именно осенью 1979 г. к разработке вопросов мифологии и религиозных верований осетин, поездки в Осетию летом 1880 г., совершенную, в том числе и с этнографической целью, выступления на V Археологическом съезде в Тифлисе с рефератом «Миф о Прометее на Кавказе». Приоткрывается и предыстория создания В. Ф. Миллером работы «Религиозные верования осетин».

Таким неожиданным образом переплелись судьбы выдающегося русского ученого-кавказоведа Всеволода Федоровича Миллера и замечательного представителя дореволюционной осетинской интеллигенции Бориса Петровича Гатиева.

---

1. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1882. Ч. II. С. 237-301.

2. *Гатиев* Б. Суеверия и предрассудки у осетин // ТВ. 1871. №1, 2, 4, 5, 6.

3. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. 1876. Вып. IX. С. 1-83.

4. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // ТВ. 1877. №6, 8.

5. *Хадикова А. Х.* Коммуникативная культура осетин в исследованиях В. Ф. Миллера // Известия СОИГСИ. 2008. №2 (41). С. 52-58.

6. *Гостиева Л. К.* Православие в Осетии: очерки о православном духовенстве второй половины XIX – начала XX в. Владикавказ, 2014.

7. *Гостиева Л. К.* Из истории этнографического осетиноведения: Борис Гатиев // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2014. Вып. 12 (51). С. 13-26.

8. *Абаев В. И.* Всеволод Миллер как осетиновед // ИЮОНИИ. Сталинир, 1948. Вып.VI. С. 19-30.

9. *Цаллагова З. Б., Гостиева Л. К., Бибилова Р. П., Джиоева Г. Х.* Становление осетиноведения как отрасли российского академического кавказоведения // У истоков осетиноведения. Первые исследователи и собиратели осетинского фольклора и традиционной культуры. Владикавказ, 2013. С. 4-30.

10. Ю. П. Рецензия на книгу Всеволода Миллера «Осетинские этюды». Ч. I. Осетинские тексты, Москва, 1881 г., Ч. II. Исследования. Москва, 1882 // ППКОО / Сост. Чибиров Л. А. Цхинвали, 1981. Т. I. С. 225-227.

11. Протокол первого заседания Московского Подготовительного Комитета 7 марта 1878 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета, изд. под ред. И. Д. Мансветова // Древности. М., 1880. Т. VIII. Приложение. С. 1-104.

12. *Алиева А. И.* «Отреченные» страницы истории российского академическо-

го кавказоведения конца XIX– начала XX вв.: кавказоведческое наследие А. С. и П. С. Уваровых. М., 2017.

13. Протокол первого заседания Тифлисского Предварительного комитета 15 октября 1879 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета, изд. под ред. И. Д. Мансветова // Древности. М., 1880. Т. VIII. Приложение. С. 1-104.

14. Протокол второго заседания Тифлисского Предварительного комитета 29 октября 1879 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета, изд. под ред. И. Д. Мансветова // Древности. М., 1880. Т. VIII. Приложение. С. 1-104.

15. Протокол пятого заседания Московского Подготовительного Комитета 28 ноября 1879 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета, изд. под ред. И. Д. Мансветова // Древности. М., 1880. Т. VIII. Приложение. С. 1-104.

16. *Миллер В. Ф.* Значение собаки в мифологических верованиях // Древности. Т. VI. 1876. С. 193-210.

17. *Миллер В. Ф.* Миф о Ниобе на Востоке // ЖМНП. 1877. №10. С. 59-71.

18. Ковалевский М. М. Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века (Личные воспоминания) // Вестник Европы. 1910. № 5. С. 178-221.

19. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии // Русская мысль. М., 1881. Кн. XI. С. 55-105.

20. *Миллер В.* Ф. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I.

21. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1882. Ч. II.

22. Протокол заседания Московского Археологического общества 29 апреля 1881 г. Протоколы заседаний Московского Археологического общества // Древности. Т. IX. Вып. II и III. М., 1883. С. 57-108.

23. Отчет о состоянии и деятельности Императорского Московского Археологического общества с 18 февраля 1881 г. по 12 апреля 1882 г.// Протоколы заседаний Императорского Московского Археологического общества // Древности. Т. IX. Вып. II и III. М., 1883. С. 1-10.

24. Протоколы заседаний съезда // Труды V Археологического съезда в Тифлисе. 1881. Под ред. гр. П. С. Уваровой. М., 1887. Т. 3. С. XL-CVII.

25. Протокол шестого заседания Московского Подготовительного Комитета 20 декабря 1879 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета, изд. под ред. И. Д. Мансветова // Древности. М., 1880. Т. VIII. Приложение. С. 1-104.

26. Протокол заседания Московского Археологического общества 2 декабря 1880 г.// Протоколы заседаний Московского Археологического общества // Древности. Т. IX. Вып. II и III. М., 1883. С. 57-108.

27. *Миллер В. Ф.* Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. 1883. Январь. С. 100-116.

28. Протокол годичного заседания Императорского Московского Археологического общества 12 апреля 1882 г. // Протоколы Императорского Московского Археологического общества // Древности. Т. IX. Вып. II и III. М., 1883. С. 1-90.

29. *Миллер В. Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетин // ЖМНП. 1882. Август. С. 191-207.

30. *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. I. С. 111-123.

31. *Миллер В. Ф.* Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // Материалы по археологии Кавказа. М., 1893. Вып. III. С. 119-136.

32. *Миллер В. Ф.* Кавказские сказания о циклопах» // ЭО. Кн. 4. №1. 1890. С. 25-43.

М. С. Дзахоев

М. М. КОВАЛЕВСКИЙ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ

В статье предпринимается попытка рассмотреть вклад М. М. Ковалевского в осетиноведение. Отмечено изучение ученым этногенеза осетин, их общественного строя и обычного права, материальной и духовной культуры, семейного и общественного быта. Определен круг исследований, посвященных кавказоведческим трудам Ковалевского

Ключевые слова: *история, наука, кавказоведение, Ковалевский, осетиноведение*

Abstract: *The article discusses the contribution of M. M. Kovalevsky into the Ossetian studies. The research of the scientist on the origin of the Ossetians, their social formation and common law, material and spiritual culture, family and communal life is noted. The circle of the researches on the Caucasian studies of M. M. Kovalevsky is defined.*

Key words: *history, science, Caucasian studies, Kovalevsky, Ossetian studies*

Значительным событием в развитии кавказоведения стало издание трудов М. М. Ковалевского, внесшего огромный вклад в изучение общественного строя осетин [1]. Его работы по истории горских народов еще при жизни исследователя принесли ему заслуженное признание современников. А исследования в области средневековья, феодализма, древнерусской общины, родовых отношений закрепили за ним славу выдающегося русского ученого.

В отечественной исторической науке творческое наследие Ковалевского исследуется уже много десятилетий. Безусловно, для большей части исследователей он представляет интерес, в первую очередь, как историк средневековья, древнерусской общины. Большое внимание уделено трудам Ковалевского и в кавказоведении. Изучение творчества М. М. Ковалевского как кавказоведа велось в области древней истории, феодальных отношений, этнографии и обычного права горцев Северного Кавказа [2]. Но в этих работах недостаточно полно освещены взгляды М. М. Ковалевского на проблему осетинского феодализма.

В основном М. М. Ковалевский пользовался ретроспективным методом, используя данные XIX в. Тем не менее, он кратко остановился и на раннесредневековой истории алан/осетин. Благодаря дружбе с Вс. Ф. Миллером Ковалевский еще в рукописи смог познакомиться с третьим томом «Осетинских этюдов» и использовать приводимые там сведения в своем исследовании.

По убеждению Ковалевского, Всеволоду Миллеру окончательно удалось обосновать тот взгляд, что осетинский язык принадлежит к иранской ветви арийский языков.

Значительное место в трудах М. М. Ковалевского об осетинах занимают вопросы происхождения, эволюции и разложения поземельной общины. К проблемам, относящимся к истории общины, он обратился в связи с их особенной актуальностью в пореформенной России. Под несомненным влиянием К. Маркса ученый отказался от чисто юридического подхода к изучению общины, сделав удачную попытку объяснить господство общинной собственности на начальных этапах истории всех народов определенным уровнем производства материальных благ, а изменение форм общин – эволюции этого уровня.

Ковалевский рассматривал осетинскую семейную общину, сравнивая ее с южнославянской. Он неоднократно отмечал, что семейная община – явление общее

для всех народов «на соответствующем этапе их исторического развития». Быт многих народов, писал М.М. Ковалевский, «одинаково представляет нам следы широкого распространения в наше время или недавнего еще господства таких основанных на кровном начале кооперативных ассоциаций» [1,13]. В Осетии родовые основы существовали в виде дворовых общин или неразделенных семей. «Осетинский двор в разных местностях Осетии представляет собой группу лиц в 20, 40, 60 или даже 100 человек или около того» [1, 100].

Специфическими чертами семейной общины автор называл участие в ней родственников; их совместное владение связано с эксплуатацией общими средствами общего имущества, потребление дохода производится также сообща. По определению Ковалевского, семейная община в Осетии (двор) – община совладельцев, религиозный и общественный союз. Доказав исконность коллективных форм землевладения, ученый тем самым опроверг концепцию некоторых буржуазных историков, считавших первичной частную собственность на землю.

Ковалевский подробно рассмотрел состав, имущественные права и отношения в осетинской большой семье. Его интересовал вопрос о разложении общины у осетин. Причины разложения он видел в стремлении малых семей удержать в личном владении продукты собственного труда [1, 103]. Детальное описание большой семьи в литературе об Осетии появилось впервые.

Общину, состоящую из больших патриархальных семей, ведших отдельное хозяйство, ученый выделил в неизвестную ранее стадию развития общины – промежуточную между кровно-родственной и маркой [3, 284]. Это открытие высоко оценили классики марксизма. В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс к бесспорным заслугам М.М. Ковалевского отнес доказательство того, что патриархальная домашняя община…явилась переходной ступенью от возникшей из группового брака и основанной на материнском праве семьи к индивидуальной семье современного мира»[3, 139-140].

Главная тема работ Ковалевского-кавказоведа – пережитки родовых отношений. В этой связи он придавал большое значение изучению обычного права тех «народностей, которые как осетины, доселе сохранили в своем быту многочисленные остатки уже пройденных ими стадий развития». Этим определялся «характер и план» одной из его работ – «Современный обычай и древний закон». В ней он намеревался дать не простое описание права осетин, но «объяснить фактами из быта этого народа многие вопросы древнего права».

Вместе с тем, известный исследователь пережиточных форм родовых отношений у горцев резко выступал против тех авторов, которые характеризовали общественный строй народов Северного Кавказа как патриархально-родовой.

В конце XIX в. «феодализм кавказских горских народов оставался вопросом совершенно неизвестным как общей, так и специальной исторической литературе» [2, 239]. Некоторое исключение составляли работы В.Б. Пфафа, но ему не удалось сколько-нибудь полно раскрыть специфику феодализма в Осетии, да и труды его оставались малоизвестными для медиевистов.

В статье «Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа» М.М. Ковалевский, признав наличие частной собственности на землю, вслед за В.Б. Пфафом обратил внимание «на некоторые стороны общественного строя кавказских горцев, способные видоизменять ходячие представления о феодальном быте», как свойственном исключительно западноевропейским народам» [4,133].

Следовательно, тема горского феодализма вводилась автором в научную литературу с целью развенчать легенду о феодализме, как признаке «исключительности» отдельных народов Кавказа, и осетин в том числе, было значительным шагом в воссоздании их конкретной истории.

Возражая сторонникам теории родового строя у горцев, Ковалевский писал:

«…на Кавказе перед нами воочию выступает тот сложный процесс, благодаря которому архаичный порядок родовых общинных отношений заменяется отношениям феодальными… У одних народов мы видим феодализм в зародыше, у весьма немногих – в законченном виде…Сопоставляя и сравнивая, мы получаем возможность отметить последовательность стадий, через которые проходил процесс феодализации» [4, 138]. Однако эта мысль осталась, к сожалению, только замечанием и не получила развития. Автор не дал теоретического обобщения анализируемому материалу, не сформулировал особенности горского феодализма. В одной из последних работ ошибочно утверждал, что важнейшие черты феодальных отношений на Западе и Кавказе ничем не отличаются друг от друга [5, 256].

Сразу же после публикации вышеназванной статьи последовали возражения И.М. Кулишера и Я. Абрамова. Первый отрицал возможность феодального строя у горцев Кавказа на том основании, что в горах не было землевладения, т.к. не существовало земледелия. Князь здесь являлся предводителем дружины и политическим представителем группы общин, поэтому население было с ним в «союзном отношении». «У осетин…также не мог существовать феодальный строй» [6].

Я. Абрамов, по его собственному выражению, «с тяжелым чувством прочитал статью Ковалевского», который «нашел у горцев Северного Кавказа феодальные порядки. Ковалевским сделана ошибка, причем крупная ошибка» [7,165]. По убеждению Я. Абрамова горцы не знали частной поземельной собственности, земля находилась в общем владении всего народа. Владение искусственно созданными участками в горах «продолжалось лишь до тех пор, пока он обрабатывался, а затем он делался достоянием всякого нового заимщика» [7, 164].

На замечания Я. Абрамова М.М. Ковалевский «не счел нужным отвечать, находя в них более порицания себя, нежели высказанных» им взглядов [3, 33].

Число его критиков не ограничивалось И.М. Кулишером и Я. Абрамовым. Многие историки того времени видели противоречие в признании М.М. Ковалевским феодальных порядков в обществах Северного Кавказа и вместе с тем признании существования общины и общинного владения землей. Развитие феодализма в Европе и Азии, писал в связи с этим Ковалевский, «не имело своим последствием исчезновение сельских общин и начала общественного владения землею»; общины продолжали существовать, «изменив своему свободному характеру и став под высокую руку феодалов».

Общественный строй осетин Ковалевский в принципе считал феодальным, но отмечал в то же время, что из всех народов Северного Кавказа элементы феодального строя всего слабее развиты у осетин. Из «элементов» феодализма он особенно выделял два: «во-первых, чтобы землевладелец являлся вместе с тем «органом правительственной власти», и второе- население «одной и той же территории» должно представлять «из себя ряд иерархически подчиненных групп» [3, 45].

Некоторые исследователи XIX в. Считали, что осетинские высшие сословия не пользовались политической властью в своих обществах и «не вмешивались в управление». В отличии от историков, разделявших это мнение, М.М. Ковалевский выделил такую черту феодального строя, как обладание политической властью земельным собственником. «Алдар и баделят не только собственник земли, получающий с своих вечно наследственных арендаторов положенную обычаем ренту в форме натуральных повинностей и сборов, он еще их политический глава, одинаково в военное и мирное время» [1, 46].

В мирное время все сферы экономики и общественной жизни находились под контролем феодалов. Им подчинялись даже уголовные дела, которые, согласно обычному праву, разрешались с помощью посредников.

Как и многие его предшественники, М.М. Ковалевский общественный строй Дигории и Тагаурии считал феодальным, остальную Осетию относил к демокра-

тическим племенам. Пережиточные формы доклассовых отношений ученый ошибочно принял за господствующие институты в Алагирии и Куртатии. Он не смог заметить того, что пережитки первобытно-общинных форм приобрели в рассматриваемый период классовый характер и служили интересам феодалов.

На примере Тагаурии М. М. Ковалевский показал генезис осетинского феодализма. Немало исследователей общественного строя осетин считали классовые отношения в их обществах «реликтами» развитых феодальных порядков, а Осетию XIX в. – «бледным отблеском» могучего Аланского царства.

Исследование зарождения и развития осетинского феодализма он начинает с XV в., со времени, когда осетины, в силу ряда исторических обстоятельств переселились с равнинных районов в ущелья Центрального Кавказа. Ковалевский отметил трудности, связанные с выяснением процесса генезиса классовых отношений и сложность выявления причин, приведших «к выделению из среды свободных людей, обозначаемых осетинским термином «фарсаглаг», особых привилегированных семей».

В концепции Ковалевского на генезис феодализма в Осетии были три новых момента. Во-первых, говоря про внешнее влияние на социальную структуру осетинских обществ, он под влиянием понимал не завоевание и не механический перенос политических перенос политических институтов из одного общества в другое. Нарождавшиеся в Осетии феодалы в своих равнинных соседях «нашли только пример и поддержку…»

Во-вторых, по его убеждению, все осетинские сословия, в том числе и феодалы, произошли из вольных общинников-фарсаглагов, иными словами, появление сословий он связывал с поляризацией общинников. Наконец, в-третьих, основу зависимости крестьян он видел как в характере их отношения к земле, так и в сфере их личных обязанностей и прав. Данные «коррективы» существенно отличают его концепцию от взглядов предшественников.

Вместе с тем М. М. Ковалевский происхождение феодализма у осетин объяснял кабардинским влиянием, впрочем, не только у осетин. «Все туземцы Северного Кавказа…во всех проявлениях общественности подражали и подражают кабардинцам». По мнению исследователя, кабардинский феодализм также сформировался под воздействием влияния извне. «Основу кабардинского строя, – писал он, – положило завоевание в XIII в. северо-западной кавказской плоскости выходцами из Крыма… [1, 33]

Большое внимание ученый уделил земельному вопросу у осетин. Рассматривая его, он пришел к следующему заключению: «…характер собственности зависит от топографии занятой племенем местности, что на плоскости племенная и общенародная собственность находит более благоприятные условия, чем в горных теснинах, и что там, где не простора, дворовая, если не частная, собственность является общим правилом» [5, 53].

К научным достижениям ученого следует отнести доказательство зарождения частной собственности в недрах первобытно-общинного строя. Первые зачатки частной собственности, отметил он, возникли в древнейшие времена, сначала на движимость, ранее всего на одежду и оружие, а затем и на недвижимость, приобретенную путем применения личного труда или первоначального обращения земли под обработку. В горах Осетии М. М. Ковалевский увидел лишь подворное частное землевладение. Феодальное землевладение, как таковое, он не рассматривал.

Анализируя аграрный вопрос, М. М. Ковалевский пришел к важному выводу о том, что основа зависимости крестьян коренится в неравномерности распределения земельной собственности.

Исследования М. М. Ковалевского открыли новую главу в развитии исторической науки об осетинах и горцах Северного Кавказа. «Несмотря на то, что его кон-

цепция феодализма у горских народов Кавказа не свободна от ошибок, она является первой в исследовании данной проблемы у горцев Северного Кавказа» [8, 240].

Обстоятельный анализ кавказоведческих трудов Ковалевского провел Б. А. Калоев в своей монографии «М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа» [9]. Калоев рассмотрел взгляды Ковалевского на такие важные общетеоретические проблемы кавказоведения как семейная община, обычное право, родовой строй, горский феодализм. Указано на использование в фундаментальном труде Ковалевского «Современный обычай и древний закон» полевых материалов, собранных в Осетии. В приложении автор впервые опубликовал «Полевые записи М. М. Ковалевского в Северной Осетии и Балкарии», сделанные им во время экспедиционных поездок [10]. Калоев писал, что собранные в Осетии полевые материалы проливали свет на широкий круг вопросов этнографии осетин: социальную структуру общества, систему родства и термины искусственного и свойственного родства, права наследования, формы брака и свадебные обряды, религиозные верования, нормы обычного права и др. Они были широко использованы в книге Ковалевского.

1. *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон, обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. – Т.1-340 с., т.2. 410 с.

2. *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа, М.,1961. – 324с.

3. *Гутнова Е. В.* Историография истории средних веков (середина XIX в.-1917 г.). М., 1974. – 399 с.

4. *Ковалевский М. М.* Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа – М.1883Абрамов Я. Рец.: М. М. Ковалевский. О сословно-поземельных отношениях у горцев Северного Кавказа // Отечественные записки, 1884. №2.

5. *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе. М.,1890. Т.1. 290 с., Т.2. 304 с.

6. Рефераты заседаний VI Археологического съезда в Одессе // Новороссийский телераф, 1884. №1.

7. *Абрамов Я.* Рец.: М. М. Ковалевский. О сословно-поземельных отношениях у горцев Северного Кавказа // Отечественные записки, 1884. №2.

8. *Косвен М. О.* Ковалевский М. М. как этнограф-кавказовед // СЭ, 1951.

9. *Калоев Б. А.* М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979.

10. *Гостиева Л. К. Цаллагова З. Б.* Вклад Б. А. Калоева в развитие историографического кавказоведения. Выпуск 25 (64) 2017. С. 5-12.

С. Х. Ионова, М. А. Булгарова

ОСЕТИНСКИЕ ТОПОНИМЫ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ

На протяжении многих веков формировалась уникальная топонимическая система Карачаево-Черкесской республики, в которой сосуществуют абхазо-адыгский, тюркский, славянский, иранский и др. пласты. В ней ярко отразились многовековая история, культура народов, богатейшая флора и фауна, разнообразие уникальной природы региона. Имеющийся на сегодня банк топонимических единиц, изданные топонимические словари, монографии имеют огромное значение в исследовании природы, сохранении языков

и культур народов Карачаево-Черкесии. В топонимии Карачаево-Черкесии кроме абазинской, карачаевской, ногайской, черкесской, русской топонимических систем представлены немногочисленные вкрапления географических названий, но бережно сохраненных представителями армянского, греческого и осетинского народов. В данной статье рассматриваются осетинские топонимы.

Ключевые слова: *Топонимия Карачаево-Черкесии, осетинские топонимы, топонимы – памятники языка, сохранение языков и культур, взаимодействие и взаимообогащение языков.*

For many centuries a unique toponymic system the Karachay-Cherkess Republic was formed, in which Abkhaz-Circassian, Turkish, Slavic, Iranian, and other layers coexist. It vividly reflects centuries of history, culture of the peoples, rich flora and fauna, diversity of the unique nature of the region. The Bank of toponymic units available today, already published toponymic dictionaries, monographs are of great importance in the study of nature, the preservation of the languages and cultures of the peoples of Karachai-Cherkessia. In toponymy of Karachaevo-Cherkessia in addition to Abaza, Nogai, Karachay, Cherkess, Russian toponymic systems few geographical names are being carefully saved by the representatives of Armenian, Greek and Ossetian peoples. This article examines the Ossetian toponyms.

Keywords: *toponymy of Karachay-Cherkessia, Ossetian toponyms, toponyms are the monuments of language, preservation of languages and cultures, language interaction and mutual enrichment.*

Северный Кавказ известен как полиэтнический регион, характеризующийся позитивным межкультурным обменом сосуществующих народов. Толерантность в языковых и культурных отношениях, присущая народам Кавказа испокон веков, находит яркое отражение в топонимии, антропонимии. Проявляя уважение к традициям и обычаям соседей, народы Северного Кавказа с таким же уважением относятся и к наименованиям, существующим на чужом языке, демонстрируя тем самым языковую толерантность, «сохраняющую жизнь» многим антропонимам, топонимам.

Многие древние географические названия сохраняются и продолжают жить и параллельно функционировать в современных языках народов КЧР: Кубань – Кобан – Псыж- Къвбина; Эльбрус – Ахва К1азк1аз, Карлы-Тав, Минги-Тав, Iушхьэмахуэ, Зеленчук – Йилиншик, Йынджьыгь, Инжыдж и т.д; По образному выражению известного ученого В. А. Никонова воистину «Дружба народов соединяет и имена».

Еще в далеком прошлом народы полиязычной Карачаево-Черкесии, испытывая практическую необходимость в постоянных экономических, культурных контактах, понимали, что эти отношения невозможны без знания языков. Традиционно это поощрялось, знатоки языков соседей пользовались особым уважением в народе. Еще с далеких времен языки народов Карачаево-Черкесии взаимодействовали не только друг с другом, но и с абхазским, балкарским, кабардинским, мегрельским, осетинским, сванским и др. языками. Например, о ногайско-осетинском двуязычии в Моздокском регионе свидетельствуют изыскания профессора Б. А. Алборова: «От мала до велика, даже в настоящее время, – отмечает автор, – осетины-хуторяне говорят на ногайском языке, не говорящие понимают на этом языке. Ногайский язык являлся интернациональным языком не только для осетин, но и для живущих рядом с ними черкесов, армян, грузин…» (1, 273-305).

Высоким уровнем взаимопроникновения в системе имен собственных, топонимов, гидронимов… характеризуется богатейшая, многослойная топонимическая

система Карачаево-Черкесии. В ней ярко отразились многовековая история народов региона, их традиции, обычаи, мировосприятие и мировоззрение, разнообразные природные условия, изрезанность территории, богатство флоры и фауны. К сожалению, сегодня под масштабными застройками, мелиоративными сооружениями исчезают не только родники, речушки, холмы, но целые селения, леса, поля, озера, а вместе с ними исчезают и их названия. Каждое название – это памятник истории народов, населяющих республику. Имеющийся на сегодня банк топонимических единиц, многочисленные статьи, монографии и топонимические словари по каждому языку народов республики, вобравшие в себя древние и современные названия географических объектов Карачаево-Черкесии имеют огромное значение в исследовании природы, истории, сохранении языков и культур народов КЧР. Исследования в этой области имеют научно-теоретическое и практическое значение. Это – упорядочение современного написания географических названий, стандартизация их передачи на языки региона, стандартизация написания разных по языковой принадлежности топонимов, которое разрешает также важную научную задачу, входящую в компетенцию международных организаций, в частности, ЮНЕСКО, специальных географических комиссий…

Прежде чем обратимся к цели статьи, укажем на то, что усилиями лингвистов отделов абазинского и кабардино-черкесского, карачаево-балкарского и ногайского языков Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований составлен «Словарь географических названий Карачаево-Черкесии», для чего авторами данного Словаря – Булгаровой М. А., Ионовой С. Х., Темировой Р. Х., Хапаевым С. А. – путем полевой фронтальной записи были собраны абазинские, карачаевские, ногайские, черкесские, русские топонимы. Зафиксированы также сохранившиеся армянские, греческие, осетинские географические названия республики, бережно сохраненные немногочисленными представителями армянского, греческого и осетинского народов.

Необходимость создания «Словаря географических названий Карачаево-Черкесии» (объем 45п.л.), содержащего как национальную языковую, так и русскую формы написания, также диктуется требованием времени, когда республика в скором будущем станет одной из ведущих туристических регионов России.

Здесь укажем и на то, что проблемам изучения осетинской топонимии посвящено монографическое исследование Анастасии Дзаболаевны Цагаевой «Топонимия Северной Осетии» (2, 188), где она во Введении подробно останавливается на историографию вопроса. Здесь же А. Дз. Цагаева указывает на следующее: …«В третьей части Осетинских этюдов Вс. Ф. Миллер впервые в истории осетиноведения показал значение анализа топонимических названий для определения территории, занимаемой прежде предками осетин. На основании лингвистического анализа таких топонимов, как Шак-дин, Шад-кам,Мысты-кам, Джуар-фчик, Орс-фандаг и мн. др. на территории от Эльбруса до верховьев р. Ираф, т. е. на территории современной Карачаево – Черкесии и Кабардино – Балкарии. Вс. Ф. Миллер убедительно доказал, что названия эти оставлены здесь ираноязычными предками современных осетин…. В более ранней работе Вс. Ф. Миллера «в горах Осетии» приводится свыше 35 топонимов…» [2, 34]

Ногайско-осетинские связи нашли отражение в трудах Б. А. Алборова. В исследовании «Топонимия Северной Осетии» (и в I части – теоретической, и во II части – Словаре) А. Дз. Цагаева отмечает топонимический слой с тюркской основой, а также ногайские названия: *Ногай уэлмэрдта* «Ногайские кладбища», *Ногай туппур* «Ногайский курган» и т. д. [2].

Здесь укажем и на то, что в названии двух абазинских аулов в лингвистической литературе усматривают осетинские элементы. Например: Къвайдан – официальное название абазинского аула, расположенного в верховьях реки Абазинка.

В названии видят тюрк. къвой (ног. кой) «овца» и осет. дон// дан «вода» – «Овечья вода» (Дж. Н. Коков). По первой части къвой – в литературе бытует и другое мнение;

Т1апІанта – аул, расположенный на водоразделе Большого Зеленчука и Урупа, на границе с Краснодарским краем. В основе ойконима – этноним (т1ап1анта), который использует часть абазин для самоназвания. Один из вариантов этимологий термина т1ап1анта следующий. А. Н. Генко полагает, что: слово т1апІанта – иранского (осетинского) происхождения и означает «равнинный житель» [3, 8].

Кувадон, речка, балка в Зеленчукском районе, в местности Хъвыжвк1вар – букв. «рододендроновая вода».

Ниже приведем небольшой «Словарь осетинских топонимов Карачаево – Черкесии» (собранных в трех осетинских аулах: Ордженикидзевский, Коста- Хетагурова и Восток).

Уарахкъаезах – гора, на левом берегу р. Кубань, южнее села Коста-Хетагурова. «Гора-седло (букв. «широкая гора»).

Дарезанжаг– местность, бугор. По легенде, название местности связано с женщиной по имени Дарезан.

Джурукком – левый приток р. Кубань. По названию села Джурук в Северной Осетии, откуда родом жители квартала села. Другое название Большая Шоана.

Дудардон – речка, близ села Коста-Хетагурова. «Дудара земля», «вода».

Бруто – местность на левом берегу р. Кубань, близ села Орджоникидзевский.

Боцай-жах – местность, восточнее села Восток, бассейн р. Кумыш. «Боцая земли».

Карчеком – балка, правый приток р. Кумыш. «Карчи балка»

Кундухаты-реком– балка, правый приток р. Кумыш, ущелье. «Кундуховых ущелье» / Кундуховых святилище»

Коста-Хетагурово – основано село в 1870 году. Основали село переселенцы из разных селений Северной Осетии. Вначале поселились на Лабе, затем на нынешней территории.

Кува-дон, речка, балка в Зеленчукском районе в местности Хъвыжвк1вар: «Рододенровая балка».

Куван-дон– бугор на правом берегу реки Кумыш, в центре хутора. «Святилище»; «Место, где молятся»

Копы-ком – балка в верховьях р. Кумыш. «Вход в ущелье»

Леуаны-уатары-ком – балка, правый приток р. Кумыш. В основе названия – антропоним.

Огейсай ложай – название пещеры.

Рахта – урочище выше горы Шоана, на возвышенности. «Конное седло». «Сенокосное ущелье».

Рахта – хребет близ одноименного урочища.

Сырты-Фаз – равнина близ села Коста-Хетагурова.

Темутехай – поляна в северной части села Коста-Хетагурова, на левом берегу р. Кубань. В основе названия- антропоним.

Хотеком – балка восточнее хутора, правый приток р. Кумыш. «Балка, где водятся кабаны».

Фашмашык – скалы близ поселка Орджоникидзевский, на левом берегу р. Кубань. «За башней».

Чотайком – левый приток р. Кумыш; антропоним+ река.

В условиях современного мира малочисленным народам все труднее сохранять и развивать свою самобытную культуру, языки, традиции, обычаи, основы воспитания подрастающего поколения. Но у народов России, в частности, народов

Северного Кавказа, традиция, вбирающая наиболее ценные явления этнонациональных культур и их взаимопроникновение и взаимообогащение, имеет древние корни, что позволяет укреплять основы национальной и общенациональной российской культуры и обязанность нынешнего поколения людей способствовать сохранению добрых традиций, богатейшей духовной культуры и дальнейшему развитию языков народов Кавказа.

1. *Алборов Б.А.* Говор осетин-иронцев Моздокского региона / Известия 2-го Северо-Кавказского пединститута, Орджоникидзе. 1932. С.273-305.

2. *Цагаева А.Дз.* Топонимия Северной Осетии Орджоникидзе. 1971.

3. *Генко А.Н.* Абазинский язык. Грамматический очерк наречия Тапанта. М. 1954.

Л.А. Исаева

МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА

В статье рассматриваются межнациональные отношения, охватывающие разные стороны развития многонационального общества. Межнациональная интеграция характеризуется как объединение между собой всего человечества в целом, общее и равнозначное для всех. Статья посвящена тематике национального характера и менталитета. Определяется национальное сознание людей, их поведение в бытовой среде, манера обитания в социуме, трудовой деятельности. В качестве исследовательской задачи определена попытка разобраться в точном значении слов менталитет и национальный характер, понять, что эти слова заложены в нашем культурном коде и формировались не одну сотню лет, узнать какие факторы влияют на колоссальные различия этнических особенностей у разных народов.

Ключевые слова: *межнациональная дифференциация, мировоззрение, этнос, социум, национальный характер, менталитет, национальная психология*

The article discusses interethnic relations, covering different aspects of the development of a multi-ethnic society. Interethnic differentiation is characterized as the union of the whole mankind, common and equivalent for all. The article is devoted to the subject of national character and mentality. The national consciousness of people, their behavior in the domestic environment, manner of living in society, work is determined. As a research task, an attempt was made to specify the meaning of the notions 'mentality'and 'national character', to understand that these words are embedded in our cultural code as they have been forming for more than one hundred years, to find out what factors influence the enormous differences in ethnic characteristics among different peoples.

Keywords: *international differentiation, outlook, ethnos, society, national character, mentality, national psychology*

Межнациональные отношения – это отношения между этносами, охватывающие все сферы общественной жизни. В современном мире происходит экономическое, культурное и даже политическое сближение наций, что нередко приводит к недовольствам и разногласиям со стороны коренного населения. Человек, являясь созданием индивидуальным, по-разному воспринимает многонациональное общество и реагирует на окружающих по-своему: кто-то считает знакомство интересным и полезным, а для кого-то различие нации является огромнейшей преградой на пути к экономическому и социальному развитию. Отсюда следует, интеграция способствует появлению национализма, что четко сказывается в межнациональных отношениях.

В XXI веке такие проблемы, как расовая дискриминация, междоусобные войны, межнациональная дифференциация и конфликты достигли своего апогея. С приростом межнациональных конфликтов такие ситуации усугубляются и становятся более агрессивными для общества.

Одной из наиболее актуальных проблем Российской Федерации в данный момент является терроризм, образовавшийся в результате расовой дискриминации. Понятие терроризм вытекает из понятия геноцид, что представляет собой крайнюю форму государственного национализма. Также, несмотря на четко продуманную национальную политику страны, в данный момент сложно назвать государство, которое не затрагивают межнациональные конфликты. Помимо этого, опираясь на нынешний прогресс, можно сказать, что люди разных народов постепенно стали забывать про тот бесценный вклад, который внесла когда-то каждая нация, участвуя в создании полноценной цивилизации. Также, сравнивая с сегодняшней обстановкой не только в Российской Федерации, но и во всем мире, трудно представить, как в свое время сосуществовали 15 республик Советского Союза, одновременно способствуя глобализации и избегая международных конфликтов.

Так как же урегулировать этнополитические процессы в многонациональных государствах и тем самым предотвратить возникновение межэтнических конфликтов?

Во-первых, каждая личность на планете должна понимать, что, несмотря на различные особенности происхождения человека: внешность, язык, манеру общения, культуру – все люди равны между собой. Возможно, они не равны социально, но, несмотря на это, каждый человек представляет собой неотъемлемую часть общества, которое в свою очередь уравнивает права и обязанности всех, входящих в него индивидов. Само слово *общество* характеризует объединение между собой все человечество в целом, что является общим и равнозначным для всех.

Во-вторых, нельзя не выделить отдельный вопрос, связанный с этнополитической сферой многонационального общества. Так как в современном, цивилизационном мире, экономика играет важнейшую роль в глобализации и развитии межличностных отношений, каждому государству следует сотрудничать с иностранными районами и объединяться в нечто большее, чем человечество – социум. Для укрепления всевозможных связей необходимо изначально внушать людям о колоссальной значимости международных отношений. Ведь общество это то, без чего не могла бы существовать наша цивилизация и то, что напрямую способствует развитию человека как личности [1].

Межнациональные конфликты могут губительно влиять не только на общество, но и нанести значительный удар по экономике и политике государств, тем самым замедляя процесс глобализации. Людям стоит чаще задумываться о последствиях своего предвзятого отношения к окружающим и попытаться повлиять на других с объективной стороны.

Статья посвящена тематике национального характера и менталитета. Многие скажут, что эти два понятия идентичны, но это не так и некоторые различия меж-

ду ними есть. В обществе принято говорить, что у каждой национальности есть свой характер и каждая нация закрепила за собой определенные черты поведения. К примеру, русский человек по традиции открытый и гостеприимный, французы остроумные, немцы строгие и пунктуальные, кавказцы гостеприимные и темпераментные и т.д.

Попробуем разобраться, стереотипы ли это или в действительности все так?

Нужно сказать, что ученые и исследователи не только отечественные, но и зарубежные много дискуссируют на тему менталитета и национального характера, и философское наследие предков является одной из самых важных тем для изучения данной проблемы. Великие философы И. Кант, З. Фрейд изучали тему менталитета и национального характера [2; 3].

В начале двадцатого века В. Вундтом был создан десятитомный, научный труд «Психология народов». В. Вундт в качестве материала для своей работы «Содержание души народа» использует описание многих мифов, обычаев и, конечно же, языка. Язык таит в себе много тайн представления народа о каких-то явлениях [4,195].

В двадцатых годах российский философ Г. Шпет попытался открыть психологию этносов для того, чтобы изучать духовную жизнь людей через языки, мифы, веру и произведения искусства. Такие явления, как нравственность, религия, научные исследования, мифология вызывают у народов определенные переживания и эмоции, которые нужно изучать для того, чтобы понять эмоциональный характер людей, мировоззрение, миропонимание, что нравится народу, чего он опасается и во что верит.

Г. Шпет утверждает, что человек становится принадлежным к определенной народности не по биологическому и наследственному признаку, а когда он сознательно старается приобщиться к ценностям определенного народа, его святым местам, праздникам. Из этого и строится все историческое содержание народа. Примкнуть к народу и перенять его национальный характер человек может только добровольно, если принудить человека жить в каком-то другом обществе, он не будет уважать нравы другого народа, но и важно то, чтобы народ, к которому примкнул человек, признал его и принял в свою этническую группу [5].

Исследователь Ф. Хсю считал, что у людей идентичной культуры большая часть социальных представлений тоже идентичны, и все эти представления бытуют в сознании людей и управляют их действиями. Главными путями психологической антропологии считаются: изучение национального характера: изучение приобщения детей к обществу (этнография детства); анализ законов и своеобразия различных культур. Психология народа (национальная психология) в сумме своей представляет совокупность психологических черт, свойств из которых складывается общее понятие о нации и национальном характере [6].

Психология нации показывает то общее, что существует у целого народа в мировоззрении, определившихся нормах поведения в обществе, в отношении к стереотипам, поведению в нестандартных ситуациях, отношению к обществу и тому, что окружает нас.

Склад психологии нации, характер, самосознание, настрой и чувства, интересы нации, общую динамику народной психологии формирует взаимодействия людей, общение и взаимоотношения. Исследователи, опирающиеся на коллективные действия, концентрируют свое внимание на ответственности элит, борющихся за власть, ресурсы. Очевидно, элиты, прежде всего, ответственны за создание «образа врага», представлений о совместимости или несовместимости ценностей этнических групп, идеологии мира или вражды.

Обратите внимание на то, что, согласно Фрейду, всякая культура есть насилие, принуждение, подавление естественных влечений, вызывающие неврозы у людей. С этих позиций он рассматривает роль религии и культуры в обществе. Спасите-

лем человека у З. Фрейда выступает разум, причем разум индивидуальный, а не коллективный [7, 53-64].

Невозможно отыскать на планете пару народов идентичных по своим бытовым и культурным традициям, лингвистике, психологии и этническим признакам. Ребенок не рождается с конкретным характером, он постепенно становится членом определенной общности, во время воспитания в конкретной общественной среде. На малыша с первых дней воздействует влияние нации, а конкретно это способы кормления, общения с ним, укладывания спать, то, как его носят, навыки быта и гигиенического ухода, обучение. В ребенка с рождения закладываются основы, которые повлияют на всю его дальнейшую жизнь. От этого и появилось такое понятие, как «основная личность» поскольку то, что закладывалось в детстве, никак не меняется при каких-то изменениях уже в процессе жизни. После этой теории появилась концепция «модельной личности», исходя из нее учитывается только абстрактное представление о народе, ведь в реальной жизни этноса присутствуют разные спектры определенных свойств психологического склада народа [8].

Характер нации – это издревле устоявшаяся система определенных психологических черт конкретной нации, которые определяют их поведение в бытовой среде, общую манеру обитания в социуме и трудовой деятельности. Национальное сознание людей определяется благодаря тому, как народ относится к окружающему миру. Оптимистичность, пессимизм, отношение к религии – это и есть группа определенных черт характера нации. Отношение народа к труду можно определить по таким чертам, как практичность, аккуратность, точность, обязательность и противоположность, плохая организованность, пассивность. Чувства народа и его настроение – отражение эмоций по отношению к людям своей нации и этносу, к интересам своего народа, к ценностям других народов. Чувства нации имеют или позитивный и негативный характер. Позитивное это то, что относится к патриотизму, гордости за свой народ, любви и дружбе, братства по отношению к другим народам. Негативное – это проявление в национализме, шовинизме, предрассудках в расах и нациях, неудовлетворенности своей нации.

Традиции нации – это закрепившиеся на жизненном опыте народа правила, нормы, действия в определенных ситуациях, стереотипы поведения, которые стали потребностями каждого члена нации. Традиции нации показаны не только в одежде, стиле общения, жестикуляции, движениях, но и в делах народа и его поступках.

Важным фактором, влияющим на отношение окружающих к представителям другой национальности, является культурно-языковой. Развитие интереса к культуре другого народа, проникновение в ее истоки, понимание закономерностей развития того или другого этноса позволят принимать другую нацию как дружественную, воспитать толерантное отношение к представителям других национальностей.

Культурный плюрализм – это показатель успешной адаптации (приспособления) человека к чужой культуре без отказа от своей собственной. Успешная адаптация предполагает овладение богатствами еще одной культуры без ущерба для ценностей собственной.

Вопросам методологии исследования проблем, причин и факторов межнациональной напряженности в отечественной науке посвящена значительная по объему литература, связанная, прежде всего, с именами Ю.П. Аверина, Н.А. Аитова, В.Г. Афанасьева, Г.Т. Журавлева, Г.В. Осипова, Н.И. Лапина, П.Н. Лебедева, В.К. Левашова, А.И. Пригожина, Ж.Т. Тогценко, Р.Г. Яновского, С.А. Яцкевича и др.

Однако современная общественно-политическая реальность требует новых подходов к разработке актуальных проблем регулирования межнациональных отношений. Малоисследованными остаются проблемы развития национальных общностей и их взаимодействия в современных условиях переходного периода к

гражданско-правовому обществу и вызванного этим резкого возрастания значения национального фактора.

1. *Тишков В.А.* О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. №3.

2. Учение И. Канта о диалектике чистого разума /И. Кант, «Пролегомены», ч. 3. http://filosofedu.ru.

3. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.

4. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. М.: Институт психологии РАН, 1998. С. 195-308.

5. *Шпет Г.Г.* Психология социального бытия / Г.Г. Шпет. М.-Воронеж, 1996.

6. *Хсю Ф.* Культура и личность. https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/stef/04.php

7. *Алексеев В.П.* Мировоззрение З. Фрейда // Философские науки. 1990. №1. С. 53-64.

8. *Поздняков Э.А.* Нация. Национализм. Национальные интересы. М.: Прогресс – культура, 1994. 128 с.

З. В. Канукова, К. Р. Дзалаева

ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫЙ ОБЛИК ОСЕТИНСКОГО СЕЛЕНИЯ: ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ПОРЕФОРМЕННАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ (КОНЕЦ Х1Х-НАЧАЛО ХХ В.)

Основой настоящей статьи является представление о модернизации как инновационном процессе, базирующемся на традиции – устойчивой основе общества, которая постепенно реформируется, приспосабливаясь к новой ситуации, проявляет способность к адаптации и порождает паллиативные формы и состояния культуры. С использованием описаний путешественников, материалов периодики, массовых статистических источников, в статье выявляются этнографические особенности трансформационных перемен, паллиативные формы традиции, характеризующие в комплексе новый хозяйственно-культурный облик осетинского селения в эпоху пореформенной модернизации.

***Ключевые слова**: традиция, модернизация, рынок, адаптация*

The basis of this article is the idea of upgrading as innovation process based on tradition, a sustainable basis of the society, which is gradually being transformed, adjusting to new situation, has the capacity to adapt and generates palliative forms and culture states. Using descriptions of the travelers, materials of periodicals, massive statistical sources, the article identifies ethnographic features of transformational change, affirmative forms of traditions that characterize the complex new economic and cultural character of the Ossetian village in the era of post modernization.

***Key words:** tradition, modernization, market, adaptation*

Различные аспекты проблемы пореформенной модернизации традиционной культуры народов Северного Кавказа, связанные с развитием общественной мысли, с массовым отходничеством как следствием экономических перемен, формированием новой системы ценностей и ряд других, становились предметом специального и основательного исследования [1-5]. Но они не составили целостной характеристики традиционной культуры в эпоху перемен, не выявили ее адаптационные механизмы и ресурсы в различных сферах жизнеобеспечения. В настоящей статье предпринимается попытка рассмотрения традиционной производственной культуры, способы и результаты ее адаптации к новой экономике.

Новая экономическая ситуация поставила крестьян перед необходимостью зарабатывать деньги, и этот фактор повлек за собой целый ряд трансформаций традиционного хозяйства и ментальности горцев.

Крестьянин должен был уплачивать денежные государственные земские и мирские повинности уже не в натуральной форме, как прежде, а в денежной. На примере сведений о годовых расходах жителей селения Христиановское, можно составить представление о потребностях в деньгах. Старшине они платили 450 рублей, писарю – 360, сельскому сторожу- 120, на содержание лошадей – 210, на ремонт общественных зданий – 150, на освещение – 360, на нужды духовенства – 400, церковному сторожу – 115, школьному сторожу – 150, на строительство школ и содержание учителей – от 300 до 1200 рублей и др. Таким образом, общий ежегодный расход составлял в среднем 129.950 рублей [6,78].

Необходимые для адаптации к новым рыночным условиям жизни, денежные средства использовались для поддержания и улучшения хозяйства, приобретения оборудования, фабричной одежды и обуви, продуктов. Так, у русских купцов покупали ситец, спички, стеклянную посуду, орудия сельскохозяйственного производства и предметы домашнего обихода. Осетины стали покупать овощи в соседних русских станицах; бобы, картофель, горох жители некоторых районов покупали в Грузии. По подсчетам М. Гарданова, ежегодный расход на пшеницу, мясо, одежду и непредвиденные обстоятельства в начале века в «бедняцком» хозяйстве составлял 74 рубля 25 копеек, в среднем – 273 рубля, в богатом – 584 [6,77]. Деньги стали необходимы крестьянам и для уплаты калыма.

Поэтому в новой экономической ситуации зарабатывание денег становилось для крестьянина жизненной необходимостью. В таких условиях «…изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая сами себя, благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности» [7,484]. Это положение полностью применимо и к осетинским крестьянам. Прежде у осетин не было торговых лавок [8,175], они долго не могли примириться, например, с мыслью, что собранные в лесу плоды, бывшие общим достоянием, можно продавать. Крестьяне говорили: «Фруктами мы не хотим пользоваться, нам кажется стыдным везти их возами и променивать на хлеб» [9,18]. Но новые экономические условия меняли прежние представления. Торговля, считавшаяся недостойным, и даже позорным занятием, становилась делом почетным. Слово «купец» осетин стал воспринимать с некоторым почтением, так как связывал его с понятием о богатстве. По наблюдениям современников, каждый домохозяин в селе начинал мечтать о лавке, и поэтому «строя свой дом или сарай на углу пересекающихся улиц, вдоль одной из них

делает двери на улицу. Двери эти, по мысли строителя, в будущем будут дверями мануфактурной лавки или амбара для ссыпки кукурузы» [6,183].

Хозяйство горца становилось товарным. Все производимые продукты (масло, молоко, сыр, яйца и т.п.) попадали на рынок. И если зажиточные крестьяне продавали излишки, то малосостоятельные бедняки в ущерб семье вынуждены были превращать свои продукты в деньги. В прежние времена ни кустарь, ни пахарь, ни овцевод не имели понятия о деньгах. Со временем менялась и их психология. Овцевод перестал угощать случайных гостей шашлыком из барана, он уже смотрел на свое стадо как на капитал, который дает определенный доход.

В сознание и повседневную жизнь осетина прочно вошло понятие «амал», означавшее умение выходить из затруднительных обстоятельств, предприимчивость. Появлялись люди, использовавшие в качестве источника добывания денег местные природные богатства. По сведениям современника, путешествовавшего по западной части Осетии в 1893 году, некоторые из жителей сооружали у Тменикауского ледника бараки и ванны, предназначенные для лечения больных. За определенную плату они отводили больным помещения и лечили их горячими ваннами [10,84].

Горная часть Осетии в силу своей ужасающей бедности становилась резервом дешевых батрацких рук. Безземельные и малоземельные горцы ранней весной покидали свои дома и уходили на равнину батрачить. Они пахали, боронили, жали, молотили хлеб и кукурузу, косили и собирали в стога сено. По данным за 1905 год даже в летнее время из Дагома от 80 дворов (41%), имеющих по несколько взрослых мужчин, по одному или по два человека уходили в работники. Но были и такие дворы, у которых не хватало рабочих рук. В горах они еще справлялись из-за малоземелья, но при полке или уборке кукурузы на арендованной земле им приходилось нанимать работников. Таких хозяйств было 19% от общего числа [11].

Характерной чертой для пореформенной осетинской общины было использование традиционных видов взаимопомощи состоятельными общинниками. Прежде такая взаимопомощь была формой общинной кооперации, институтом патронимической и соседской организации. У осетин широко бытовала традиция трудовой взаимопомощи «зиу», к ней общинник прибегал по мере необходимости, когда затеянная им работа требовала большого количества людей. Каждый считал своей обязанностью прийти на помощь своему родственнику или односельцу. «Зиу» устраивался во время обработки поля, уборки хлеба, сенокошения, строительства жилья или хозяйственных построек и при других видах работы. Этот обычай распространялся и на женщин: они валяли, войлоки, бурки, ткали, занимались изготовлением шелка-сырца, обмазкой глиной и побелкой жилища. В знак благодарности принявший помощь должен был накрыть стол помощникам. Состоятельные крестьяне, которым не составляло особого труда накормить людей, использовали эту традицию в целях экономии своих расходов и получали экономическую выгоду.

Существовали и другие традиции трудовых объединений. Одна из них – «гал æмбал»: малоимущие сельчане объединяли имеющийся скот, инвентарь для совместной обработки земли. Но в новых условиях они чаще всего использовали скот и инвентарь местного кулака, за что должны были обрабатывать его землю [12, 25-26]. Другая форма традиционной кооперации «цæдис» (разновидность супряги) касалась совместной пахоты, и также претерпела изменения. Если раньше

члены супряги, имея неравные средства производства, получали равную выгоду, то в рассматриваемый период поле каждого обрабатывалось в зависимости от внесенного пая.

Как известно, наемный труд является важным признаком буржуазной экономики. В сельском хозяйстве осетин применялось несколько видов наемного труда. Один из них – «хæдцон» (земельная рента). Суть ее заключалась в том, согласно устному договору, заключенному между землевладельцем и арендатором, последний получал определенный участок пашни сроком не менее 3 посевов, причем арендатор обязан был внести естественные удобрения перед первым посевом и 1/3 ежегодно собираемого урожая передавать землевладельцу, а в некоторых ущельях кроме этого и половину соломы [13,76].

Самой тяжелой разновидностью наемного труда был «лæскъдзæрæн», (жизнь в пастухах). Пастухами часто становились одинокие разорившиеся крестьяне, сироты, которые нанимались к богатому скотоводу по устному договору сроком от 1 до 3 лет. Он обеспечивал пастуха питанием и одеждой. За свой труд без выходных и праздничных дней пастух получал в год 25 овец и 1 барана. В нагорной полосе преобладало ростовщичество – «лæскъ». Оно делилось на два типа. «Бастау лæскъ» предусматривал, что крестьянин-батрак получал от своего богатого хозяина определенное количество овцематок сроком на три года, а затем возвращал овец в двойном размере, с приплодом первого года. Практика «уаргæ лæскъ» предполагала, что полученное поголовье овцематок и трехлетний приплод делился между скотоводом и содержателем «лæскъ», несшем ответственность за падеж части поголовья овец. Еще одной формой в скотоводческом хозяйстве был наем рабочего скота бедными крестьянскими дворами «бæрнаг» (покровительствуемый). Скотовод отдавал на выгодных для него условиях крупный рогатый скот на определенный срок. Содержателю «бæрнаг» платил за одного быка 5 рублей или ячмень на такую же сумму, или какой-либо другой товар [13,78-80].

Наемный труд применялся не только в сельском хозяйстве, но и в промышленности. В первую очередь это относится к селам Алагирского ущелья, где располагались рудники и обогатительные фабрики. Вначале осетин-крестьян, желавших работать на заводе, было немного. Неземледельческие заработки никогда не были частью традиционного хозяйства, но гонимые нуждой и безземельем, тяжелыми поборами властей и кулаков, осетины стали осваивать неземледельческие виды хозяйственных занятий. Для многих семей заработная плата на Садонском руднике и Фаснальской обогатительной фабрике была основой материального благосостояния. Осетины на этих предприятиях выполняли самую тяжелую и низкооплачиваемую работу. По данным исследователей-экономистов, в Алагирском ущелье не было такой семьи, из которой бы 1-2 человека не работали на добыче или доставке руды к станциям Дарг-Кох и Эльхотово Владикавказской железной дороги [14,15]. Крестьяне из близлежащих сел занимались перевозкой руды из Садона в Алагир [15,14]. В. Городецкий также отмечал, что жители Дагомского, Архонского, Нузальского и Зарамагского приходов возили руду из Садонских рудников на Мизурскую фабрику и в Дарг-Кох [16,13-15].

Осетины работали и на других предприятиях: на кирпичном заводе в Гизеле, в Христиановском; на кирпичных, черепичных и известковых заводах в других селах. У них появились новые, не свойственные их прежнему хозяйственному укладу, занятия. Раньше горец был и кузнецом, и плотником, и оружейником, самосто-

ятельно выполнял все хозяйственные работы. В новых экономических условиях все необходимые продукты и товары можно было купить на рынке. Прежде каждый осетин считал обязательным держать у себя коз, баранов, так как они давали шерсть, из которой изготовлялась одежда. С появлением необходимых вещей на рынке население постепенно забрасывало это занятие. Крестьяне стали обращаться к новой, более прибыльной деятельности. Так, например, жители селения Ардон возили кукурузу через Мамисонский перевал в город Они, в верхнем течении Риона [15,18]. Жители селения Новая Саниба брали в аренду казенные лесные дачи и занимались лесным промыслом [17,64]. Гизельцы рубили дрова и доставляли их во Владикавказ [18,302]. Многие занимались перевозкой провианта для военных частей от Владикавказа до Мцхета [19,5]. Жители селения Салугардан выделили из общественного надела по 1 десятине на каждый двор для разведения фруктовых садов с целью последующей реализации на рынке выращенной продукции [20,94].

Жители равнинных сел гораздо активнее осваивали новые хозяйственные занятия, они занимались различными промыслами, торговлей, извозом. Горцы гораздо дольше сохраняли традиционную производственную культуру, исключение составляет лесной промысел в некоторых горных селениях [21,64].

Земледельческо-скотоводческое хозяйство не могло обеспечить крестьян, назрела необходимость вырваться из традиционного круга занятий. Развитие буржуазных отношений и рост городов вызывали уход значительного числа осетинского крестьянства в Тбилиси, Баку, промышленные районы Ткибули, Чиатура, Алаверди. Осетины работали на бакинских и грозненских нефтяных промыслах, на шахтах, железнодорожных предприятиях; отъезд отходников из Осетии происходил также и на сибирские золотые прииски, куда они отправлялись большими группами на заработки. По наблюдениям современников, старинные понятия осетин о чести, достоинстве разлетались прахом, горца можно было теперь встретить всюду, ищущим каких-либо занятий, готовым пойти на какую угодно должность, как бы она ни казалась позорной в сравнении с его старинными понятиями. Он нанимался на любую работу на Кавказе и в России в качестве мелкого торговца, стражника в имение, лакея на железнодорожную станцию и т.п. [22,55;16,14].

В конце XIX – начале XX века намечается новый, зарубежный этап в развитии отходничества. Во Франции и в Америке осетины часто встречались на цирковых аренах в роли искусных наездников, в роли рабочих на сельскохозяйственных предприятиях Австралии, на приисках в Канаде, Аляске, в других странах. В 1902 году из одного только селения Христиановского выехало 300 человек, из Дарг-Коха – 30 человек, из Заманкула – 30 человек, из Ольгинского – 160 человек. В 1906 году в Америку выехало 100 человек, в 1908 году – 800 чел., в 1912 году – 250 человек. За период с 1910 по 1913 год в различные области России, Америки, Австралии выехало более 10 тыс. отходников-осетин [23, 44; 24, 23; 25, 69].

Отходничество способствовало развитию связей с другими народами, повышению культурного уровня, изменению облика села. У осетин стало принято отдавать своих детей в русские семьи для обучения языку. По свидетельству путешественника, посетившего Осетию в 1894 году, многие осетины говорили по-русски [26,82]. Только среди жителей селений было 11,1% грамотных мужчин и 2,1% грамотных женщин [27]. В Осетии к этому времени было много школ. Так, например, в селении Христиановском была двухклассная церковно-приходская школа с девичьим отделением и, кроме того, 3 школы грамоты. В школе преподавали 3

учителя из закончивших курс в учительских семинариях, одна учительница. Среди воспитанников этих школ были офицеры, учащиеся средних и высших правительственных училищ, учителя сельских школ, кондукторы на железных дорогах, телеграфисты, писари [28]. В этом же селе в 1914 году работали почтовое отделение, аптека, контора нотариуса, сберкасса, телеграф, устроенный на добровольные пожертвования жителей [28].

Изменение культурного облика более всего было характерным для равнинных сел, располагавшихся вблизи Владикавказа и на железнодорожных станциях. Так, в селении Эльхотово, где находилась железнодорожная станция, было много хлебных амбаров для ссыпки зерна, склады дров и керосина, магазины и т.п. Там находился крупный торговый дом под названием «Татартуп», производивший такие операции, как покупка зерновых хлебов, продажа земледельческих машин, лесных материалов, бакалеи, галантереи [28]. В некоторых селах (Христиановское, Мизур и др.) функционировали почтовые отделения, осуществлявшие доставку газет, журналов, книг и т.д. [29]. Во многих селениях на общественные средства были построены кирпичные здания для сельских правлений, школ. По инициативе преподавателей школ и местной интеллигенции в селах устраивались любительские спектакли, концерты и другие мероприятия.

В эпоху пореформенных перемен менялся хозяйственно-культурный облик села, в основе этого процесса – внешние влияния на традицию, ее адаптация к новым условиям, порождавшая паллиативные формы культуры и ментальных установок.

---

1. *Айларова С. А., Бузарова И. В.* Приметы модернизации: хозяйственно-экономическое развитие Северного Кавказа по материалам неофициальной части «Терских ведомостей» (60-70-е гг. XIX в.)//Известия СОИГСИ. 2016. № 20 (59). С. 51-70.

2. *Айларова С. А.* Теория кооперации: зарождение и становление в XIX – начале XX //Известия СОИГСИ. 2015. № 17 (56). С. 69-77.

3. *Дзалаева К. Р.* Формирование новой системы ценностей у народов Северного Кавказа во второй половине XIX – начале XX вв //Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2017. Т. 18. С. 28-39

4. *Марзоев И. Б. Т., Малкарова Н. О.* Эмиграция осетин в страны Северной Америки и Австралию. Владикавказ, 2016.

5. *Марзоев И. Б. Т., Малкарова Н. О.* Осетины в Америке и Канаде. Владикавказ, 2014.

6. *Гарданти М. К.* Социально-экономический очерк. Владикавказ, 1908.

7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I.

8. *Гарданти М. К.* Селение Христиановское в фактах жизни. Известия ОНИИК. I. Владикавказ, 1925.

9. *Кануков И. В* осетинском ауле // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII.

10. *Динник Н.* Путешествие по Западной Осетии // ЗКРГО. Тифлис, 1893. Кн. 15.

11. *Скачков А.* Опыт статистического исследования горного уголка // Т. В.1905. № 219.

12. *Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

13. *Тотров В.К.* К вопросу о поземельных и имущественных отношениях крестьян Юго-Осетии в конце XIX – начале XX века. Ученые записки Кишиневского государственного университета. Кишинев: Госуд. изд-во Молдавии. 1964. Т. 73. 161 с.

14. *Кайтуков Б.Н.* Развитие цветной металлургии в Северной Осетии (1839-1940 гг.). Орджоникидзе, 1958.

15. *Ган О.* По долинам Чорока, Уруха и Ардона // СМОМПК. Тифлис, 1906. Вып. 25.

16. *Городецкий В.М.* Осетины нагорной полосы Терской области. Этнографо-статистические материалы. Екатериноград, 1908.

17. Т. В. 1897. № 64.

18. *Россикова А.Е.* В горах и ущельях Куртатии и истоков реки Терека.Тифлис,1894.

19. Т. В. 1877. №5.

20. Т. В. 1899. № 94.

21. Статистический справочник Северо-Осетинской автономной области. С. 64.

22. *Цаликов А.* Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. М.: изд-во М. Мухтарова. 1913. –184 с.

23. Русские ведомости. СПб., 1910. № 44.

24. Т. В. 1907. № 23.

25. Т. В. 1912. № 69.

26. *Акинфиев И.А.* Поездка в Осетию на Ардон и в Сванетию // ЗКОРГО. Тифлис, 1894. Кн. 16.

27. Первая всеобщая перепись населения Российской империи Таблица XI.1897.

28. Т. В. 1914.

29. Т. В. 1890. № 9.

С. Г. Кцоева, Ф. Х. Гутнов

К ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИДЕИ ЕДИНОГО БОГА (ХУЫЦАУ) В ЭТНОРЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ОСЕТИН

Проблемой первостепенной важности при анализе этнорелигиозной системы осетин остается сущностная идентификация Единого Бога, Высшего Существа – Хуыцау. Современное этнорелигиозное мировоззрение осетин немонолитно и лишено единообразия. Осетинская этническая религия – «зонтичное» понятие, объединяющее несколько самостоятельных групп, каждая из который по-своему идентифицирует народную религию: а) как доавраамистический монотеизм; б) как монотеизм, испытавший влияние авраамистических религий; в) как политеизм; г) как народное православие. Между представителями упомянутых групп идет дискуссия, факт наличия которой указывает на неоднозначность отражения религиозных объектов в сознании различных представителей этноса, в силу чего и «исконный осетинский монотеизм» в качестве «родной» религии, хотя и набирает популярность, в особенности, среди молодежи и людей среднего возраста [1,152-159], разделяем далеко не всеми [2, 242-256]. Конфликт религиозного сознания закономерно приобрел форму научной полемики, возникшей относительно определения первоначальной природы Хуыцау и ее

объективной исторической эволюции в этнорелигиозном сознании осетин. В ее систематизации и анализе, а также в определении перспектив дальнейшей разработки проблемы нам видится цель данной статьи.

Ключевые слова: *Хуыцау, этническая религия осетин, монотеизм, политеизм, религиозное мировоззрение, христианство, deus otiosus.*

Essential identification of Khutsau, the One God, the Supreme Deity poses a problem of primary importance in the analysis of the Ossetian ethno-religious system. Modern Ossetian religious worldview is not monolithic and lacks uniformity. Ossetian ethnic religion is a zoning concept that denotes several independent groups. Each of them identifies the ethnic religion in its own way: a) as pre-Abrahamic monotheism; b) as monotheism influenced by the Abrahamic religions; c) as polytheism; d) as ethnic orthodoxy. There is discussion between representatives of these groups. This fact indicates the ambiguity of the reflection of religious objects in the minds of various representatives of the ethnic group. «Aboriginal Ossetian monotheism is gaining popularity as a native religion among youth and middle-aged people. However, this belief is not shared by all. The conflict of religious consciousness took the form of a scientific polemic that arose regarding the definition of the original nature of Khutsau, as well as its historical evolution in the ethno-religious consciousness of the Ossetians. The purpose of this article is to systematize and analyze the indicated controversy, as well as to determine the prospects for its further research.

Keywords: *Khutsau, the Ossetian ethnic religion, monotheism, polytheism, ethno-religious outlook, Christianity.*

Обращение к корифеям, касавшимся феномена «Хуыцау» (В.Ф. Миллер vs В.И. Абаев), выявило противоречивость его интерпретаций.

Упоминание Хуыцау у Миллера ограничивается этнографическим описанием, почти лишенным анализа: «Высшее существо носит у осетин имя *Хуыцау*. *Осетины верят и верили раньше принятия ислама и христианства в существование одного верховного невидимого Бога, пребывающего где-то на небе и управляющего миром* (курсив наш – *С. К.*). Имя *Хуыцау* беспрестанно в устах осетина: оно слышится в большинстве пожеланий… Но этим собственно и ограничивается участие высшего существа в мыслях осетина. Это существо для него слишком далеко, слишком недоступно, безлично и неуловимо: в повседневной жизни счастье и несчастье зависит, по его представлениям, от вмешательства других сил, заведующих разными областями природных явлений и подчиненных высшему Богу. Конечно, осетин не прилагает к этим духам названия богов,…но в сущности они занимают в его религиозных представлениях и в культе такое же место, как боги у древних греков, германцев или славян» [3,423]. Подмеченное Миллером сходство аспектов религиозного мировоззрения современных ему осетин и религиозного мировоззрения языческих предков европейских народов при констатации веры осетин в Высшее существо (Хуыцау) указывает на факт выявленной им оригинальной нетипичности подобного рода религиозных представлений. С одной стороны – существование «…одного верховного невидимого Бога,… управляющего миром», что предполагает вывод о монотеизме осетин, с другой – Его абсолютное равнодушие к «повседневной жизни, счастью и несчастью» людей, зависящих «от вмешательства других сил, заведующих разными областями природных явлений», что, в свою очередь, больше соответствует политеизму. Данный феномен Миллер никак не объясняет, а лишь отмечает его.

Важным является указание Миллера на то, что вера в Хуыцау появилась у осетин «…*раньше принятия ислама и христианства*». На чем основано данное

утверждение, можно лишь догадываться. Вероятно, ученый сделал этот вывод, не найдя в личности Хуыцау и в особенностях его отражения в сознании осетин того времени сходств с авраамистическим Богом и его культом. Впрочем, более существенным (как покажет дальнейший анализ) является сам факт того, что у Миллера, ученого с блестящей исследовательской интуицией, подобная мысль вообще возникла, равно как и то, что, как это следует из контекста, в справедливости своего вывода сам он не сомневается.

Век спустя В. И. Абаев, анализируя религиозную систему осетин, и, отталкиваясь от контрастности распределения функций небожителей осетинского пантеона, определил Хуыцау как «праздного бога» или deus otiosus. «Бог праздный» или «бог отдыхающий» – религиоведческий термин, введенный в научный оборот антропологом-религиоведом Эндрю Лэнгом в конце XIX в. [4, 46-81], «…означающий бога-творца, который в силу неких причин отдалился от своего творения и больше не участвует в его жизни и судьбе» [5], [6].

Полемическим моментом является утверждение В. И. Абаева о том, что «идея единого бога вошла в духовный мир алан вместе с христианством. В дохристианском пантеоне алан фигура верховного бога не распознается» [6]. Как мы видим, это совершенно противоречит точке зрения Миллера. Правда, в отличие от Миллера, никак не обосновавшего свое утверждение, В. И. Абаев аргументирует свою точку зрения с позиций сравнительно-исторической лингвистики. Он возводит происхождение слова к кавказскому, а не иранскому субстрату, а поскольку «… христианизация алан произошла на Кавказе (X в.) в условиях тесных контактов с местными народами, уже раньше принявшими христианство, естественно искать именно на Кавказе источник осетинского *хусау*» [6,255]. Таким образом, В. И. Абаев, не найдя подтверждений собственно иранского происхождения слова «хуысау», сделал вывод о его более позднем, кавказском происхождении. Преобразование же христианского бога в «отдыхающего» произошло, поскольку к аутентичному восприятию монотеизма народное сознание пока было не готово. Ни о каком дохристианском монотеизме, таким образом, по убеждению В. И. Абаева, не могло быть и речи.

Позицию В. И. Абаева поддержал В. С. Уарзиати, идентифицировавший Хуыцау как эманацию авраамистического Бога, заимствованную из христианской традиции. И так же, как у В. И. Абаева, косвенным аргументом служит тезис о том, что все дохристианские божества «наделены конкретными функциональными характеристиками» [7,150], в то время как Хуыцау, в отличие от остальных, «… лишен каких-либо индивидуальных черт и малоактивен» [7,122].

В. С. Уарзиати привел ряд своих аргументов, имеющих отношение к культовой практике: ученый обращается к формуле славословия «Оммен Хуыцау», смысл которой, по его мнению, «…соответствует христианскому «аминь»» [7,151]. Христианское происхождение формулы ученым констатируется, но не доказывается.

Подтверждение христианской природы Хуыцау В. С. Уарзиати усматривает и в череде других словесных формул, которыми глава застолья начинает свое молитвословие, обращенное к Хуыцау… – «иунаг кадджын, стыр / дуне сфæлдисæг / æмбал кæмæн нæй»… *В данном случае перед нами образ, связанный с идеей единого Бога, проникшего в мироощущение народа в эпоху раннего знакомства с христианством. Иными словами – примерно начиная с V века н.э.*» [7,151].

Далее В. С. Уарзиати разбирает феномен трех пирогов, где «*Хуыцау* – Бог, *хур* – солнце и *зæхх* – земля)» [7,121]. Таким образом, олицетворением Бога является верхний пирог. Смещение относительно друг друга верхнего (бога) и среднего (солнца) говорит о разграничении их функций в религиозном сознании, возникшее, по мнению ученого, никак не раньше эпохи Средневековья. По аналогии с рядом народов древности, исповедовавших верховный культ солнца, среди которых,

в частности, были и древние иранцы [8], В.С. Уарзиати высказал предположение, что культу Хуыцау до принятия христианства аланами также соответствовал культ солнца, отразившийся в ритуальном действии освящения трех пирогов: «Об этом свидетельствует сохранившееся… культовое название *хурзæрин*, что буквально означает «солнце золотое» и *хурты хурзæрин* – «золотое солнце солнц» [7,122], логично наводящее на аналогию со словосочетанием *Хуыцауты Хуыцау*.

Факт трансформации древнеаланского культа солнца в культ верховного божества Хуыцау до В.С. Уарзиати предположил В.И. Абаев в труде «Дохристианская религия алан»: «Два источника, отделенные друг от друга промежутком в семнадцать столетий, согласно говорят о первенствующей роли культа солнца. Я имею в виду с одной стороны свидетельство Геродота… о массагетах («Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей»), с другой – армянского поэта XIII в. Фрика, для которого культ солнца был характернейшим признаком алан ("…алан, что солнце чтит»). В этой связи стоит отметить, что помимо обычного названия солнца *хур*, осетинский сохранил его культовое название *Хурзарин* – буквально «солнце золотое», а также *Хурты хурзарин* – «солнце солнц»» [9, 108-109]. Очевидно, ученый, обратив внимание на лексическую аналогию между *Хурты хурзарин* и *Хуыцауты Хуыцау*, предположил замену первого последним.

Однако, несмотря на относительно убедительную аргументацию, позиция Абаева-Уарзиати оказалась недостаточно веской для решения проблемы идентификации личности Хуыцау. Главной причиной является ограниченность источниковой базы, очевидно вынуждающая их судить по аналогии. Является ли Хуыцау действительно, как называл его Миллер, дохристианским божеством, или же это «праздный бог», феномен которого, как утверждал В.И. Абаев, сформировался под воздействием христианизации алан? Однозначный объективный ответ на этот вопрос пока вряд ли возможен. Источников, свидетельствующих о наличии единого Бога у алан до начала процесса христианизации, обнаружить не удалось. Тем не менее, с точки зрения современного религиоведения, точка зрения Миллера представляется более убедительной в сравнении с позицией В.И. Абаева даже несмотря на отсутствие аргументации.

Во-первых, в ходе исследования нами было обнаружено некоторое несоответствие концепции феномена Хуыцау как «бога отдыхающего» разрабатываемой В.И. Абаевым, и вслед за ним В.С. Уарзиати коренному понятию «deus otiosus», введенному в оборот Э. Лэнгом и развитым затем в трудах крупнейшего исследователя в области религиозной антропологии XX в. Мирчи Элиаде.

Deus otiosus – пережиток прамонотеизма. До конца 20-х гг. XX в. считалось, что он был заимствован из авраамистических религий, однако в настоящее время эта точка зрения почти не имеет сторонников. Вера в существование единого бога объясняется рациональным выводом первобытного сознания, согласно которому мироздание, не будучи продуктом человеческих трудов, есть результат сотворения сверхъестественным существом. «Воспринятая из существования снов и смерти уверенность в существовании бестелесной души имеет принципиально иное происхождение, нежели вера в единого бога, которая наличествует в незамутненном сознании первобытного человека, но затем подвергается искажениям со стороны анимистических представлений. *Только анализ мифов и эпических литературных произведений («Илиады», «Одиссеи», «Махабхараты» и т.д.) позволяет очистить религию от позднейших наслоений, фигур различных богов и духов и вернуться к ее исходному состоянию*» [10]. Таким образом, вероятно, именно более раннее в сравнении с В.И. Абаевым, знакомство с нартовскими сказаниями навело В.Ф. Миллера на убеждение, что вера осетин в Хуыцау как в «праздного бога» в религиозно-мифологическом сознании народа гораздо старше христианства.

М. Элиаде, в своих знаменитых «Очерках сравнительного религиоведения»

констатирует, что почти для всех небесных богов характерно отсутствие культа и прежде всего отсутствие какого-либо календаря сезонных ритуалов: «*…у него нет ни храмов, ни статуй, ни жрецов. Однако на него уповают во времена бедствий как на последнюю надежду*» [11]. Фрагмент указывает на сложность обнаружения факта наличия в религиозном сознании дохристианских алан феномена «праздного бога». Сведений почти нет, а те, что есть, могут быть трактуемы как в пользу одной, так и другой точки зрения, поскольку даже наличие веры в единого первобога могло не быть очевидным для стороннего наблюдателя в силу вышеуказанных характеристик данного феномена. Примером служит скудное свидетельство Аммиана Марцеллина (ок. 330-395 г.), писавшего об аланах, которое буквально подтверждает приведенный фрагмент характеристики: «Нет у них ни храмов, ни святилищ, нельзя увидеть покрытого соломой шалаша» [12, 72]. Опираясь на данное и иные подобные свидетельства (в частности, свидетельство Клавдия Мария Виктора (ум. ок. 425 г.), писавшего, что «… каждый из них (алан – *С. К.*) *вместо богов* почитал своих предков» [13,81-82] мы, конечно, не можем уверенно констатировать веру алан в «Верховное небесное существо», как его называл М. Элиаде, однако и утверждать ее отсутствие у них также не можем.

Когда именно начался процесс выделения у алан активных божественных персонажей («духов», как их называет Миллер), точно констатировать также невозможно. Но мы можем понять природу данной субституции по аналогии с точно такими же процессами, имевшими место у других народов.

Таким образом, deus otiosus, являясь термином, введенным в оборот профессиональными учеными-религиоведами, в течение почти целого столетия исследовавшими природу и эволюцию религиозного сознания отдельных этносов и человечества в целом для обозначения прамонотеизма, характерного для первобытного сознания, не подходит для идентификации Бога авраамистического, коим В. И. Абаев и В. С. Уарзиати считают Хуыцау. Феномен «праздного бога» есть продукт первобытного сознания. У всех народов он предшествует политеизму, порождает его. Авраамистический Бог – это Бог, который этот политеизм уже преодолевает. В частности, у доисламских арабов Аллах – это deus otiosus, преобразованный после мекканского духовного переворота, осуществленного Мухаммедом, в настоящего авраамистического Бога [14]. Это – Бог действия. Он активен. Он – полная противоположность deus otiosus. Трудно, таким образом, представить обратную мировоззренческую трансформацию (христианского Бога в «бога отдыхающего») даже в том случае, если мифологическое сознание народа еще не может адекватно постичь абстрактные религиозные идеи, как об этом пишет В. И. Абаев. Еще до М. Элиаде природу названной метаморфозы описал основатель австрийской школы религиоведения В. Шмидт в своем труде «Происхождение идеи Бога» [15], Э. Лэнг («Обычай и миф») [16], В. И. Шерцль [17] В. С. Соловьев [18]. Иными словами, культ, характерный для первобытных, доцивилизованных обществ, не мог сформироваться у алан на стадии государственности.

Вторым спорным моментом является утверждение, что культ Хуыцау – это преобразованный культ бога солнца в дохристианской религии алан, поскольку строгий термин «deus otiosus» придуман для обозначения первобога, предшествовавшего тварному миру и его объектам, одним из которых является солнце. Культ солнца не предшествует культу deus otiosus ни в одной известной мифологической картине мира, напротив: первобог создает все и, в частности, солнце. Так, у древних египтян общеегипетскому культу бога солнца Ра предшествует культ бога первотворения Атума.

С другой стороны, Хуыцау обладает всеми характеристиками «праздного бога». Именно в этом пункте две разнонаправленные позиции Миллера и Абаева пересекаются и обретают очевидную общность.

И Миллер и Абаев определяют Хуыцау как deus otiosus, но Миллер считает его доавраамистическим богом, а Абаев – более поздним авраамистическим.

Миллер свою позицию не аргументирует. В.И. Абаев, в свою очередь, объясняет феномен Хуыцау результатом синтеза дохристианского аланского культа бога солнца и христианского Бога, на основе данных лингвистики датируя этот синтез периодом, последовавшим за принятием христианства аланами на Кавказе в X в. Это объяснение разумно, но не вполне соответствует религиозно-антропологическому понятию первобога и не отражает его природу.

Лингвистическая контаминация, которую предположил В.С. Уарзиати (*Хурты Хурзарин → Хуыцауты Хуыцау)*, приобретает остро дискуссионный характер, в частности, потому, что понятию «Хуыцауты Хуыцау» по аналогии может быть дано не только дохристианское, но и христианское объяснение: Иисус Христос в Апокалипсисе выступает как «Царь царей» (Откр. 17:14; 19:16) [19]. И действительно, если предположить в Хуыцау эманацию христианского Бога, то приведенная параллель также имеет право на существование.

Позиция Миллера, пусть не по форме (к тому моменту понятие «бога отдыхающего в науке еще не оформилось), но по содержанию является более убедительной в контексте современной религиозной антропологии.

Подведем некоторые итоги:

Таким образом, анализ научной дискуссии относительно идентификации личности Хуыцау пока не выявил путей выхода из нее. В ней выражен уникальный характер исторической памяти этноса. Углубление исследования лишь усиливает парадоксальность этого сложнейшего объекта, намечая и актуализируя направления его дальнейшего постижения.

---

1. *Мамиев М. Т.* Неотрадиционализм в Осетии // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2017.

2. Вывод сделан на основе данных соцопроса, проведенного и проанализированного в рамках исследования современного этнорелигиозного мировоззрения осетин: См.: Кцоева С.Г., Бирагова Б.М. «От логоса к мифу», или О современных тенденциях мифологизации этнорелигиозного мировоззрения в полиэтничном обществе. // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 8.

3. *Миллер В.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

4. *Лэнг Э.* Становление религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 2011.

5. Православная энциклопедия // www. pravenc.ru (19.09.2018).

6. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV.

7. *Уарзиати В.С.* Праздничный мир осетин». Владикавказ, 1995.

8. *Ленцман Я.А.* Иранский культ Митры и культ Непобедимого солнца // Происхождение христианства. М., 1958.

9. *Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Избранные труды. Владикавказ, 1990.

10. Теория прамонотеизма (Э. Лэнг, В. Шмидт) // Методологические проблемы религиоведения // https: // studme. org (20.09.18).

11. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения // www.gumer.info (21.09.2018).

12. *Аммиан Марцеллин*. Деяния, 31, 2, 23 // Алеманъ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

13. *Mar. Vic.* Alethia 3, 189-193. //Алеманъ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003
14. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. III. От Магомета до Реформации // psylib.ua/books/eliad04/txt.htm. (23.09.2018)
15. *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. Wien, 1912-1915. In 12 Baender.
16. *Lang A.* Custom and myth. Oxford University, 1884.
17. *Шерцль В.И.* Начала религии и следы монотеизма в язычестве». Санкт-Петербург, 1884.
18. *Соловьев В.С.* Первобытное язычество и его живые и мертвые остатки. Санкт-Петербург, 1890.
19. Откровение Иоанна Богослова. 17:14; 19:16.

Г.Г. Погосян /Хахбакян/

ПАМЯТНИКИ АРМЯНСКОГО НАСЛЕДИЯ В РЕСПУБЛИКАХ РФ: СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ, ИНГУШЕТИЯ И ЧЕЧНЯ

Целью данной работы является выявление армянского следа на северном Кавказе с древнейших времен путем ономастического исследования, с помощью которого выявляются не только пути миграций и места былого расселения различных народов, но в тоже время языковые и культурные контакты. Как известно, наиболее стойкими маркерами в топонимической среде, сохраняющими архаизмы и диалектизмы, часто восходящими к языкам-субстратам народов, живших или активно контактирующих с населением на данной территории, являются гидронимы, в частности, потамонимы (названия рек). В качестве доказательства устойчивости потамонимов нами приведена выдержка из труда автора VII в. Анания Ширакаци «Книга Географии», указывающая на устойчивость этнопотамонима Арм, как минимум на протяжении 13-и веков. Кроме наиболее раннего – топонимического следа, на Северном Кавказе имеется армянский след, относящийся к Новому времени и состоящий из различных памятников архитектуры, как, впрочем, и новых памятников топонимики.

Ключевые слова: *топоним, гидроним, потамоним, ороним, памятники армянской архитектуры.*

The purpose of this work is to identify Armenian heritage in the Northern Caucasus from ancient times with the help of onomastic research. The onomastic research helps to identify not only migration routes and the places of former settlement of different peoples but at the same time to find out the language and cultural contacts. As it is known the most stable markers in toponymy are hydronyms, for example potamonims (the names of rivers). These hydronyms preserve archaisms and dialectisms often going back to the substrate languages of the peoples who lived or were in active contact with the population in the given area. As a proof there we have quoted an extract from «The Book of Geography» by Anania Shirakatsi (the 7th century). This extract illustrates the stability of the ethnopotamonim 'Arm'for at least 13 centuries. In addition, in the Northern Caucasus there is Armenian heritage that is believed to date from the New Time and consist of various architectural monuments and new toponymic monuments as well.

Keywords: *toponym, hydronym, potamonim, oronim, monuments of Armenian architecture*

Территория северных предгорий Кавказа была знакома армянам с древнейших времен. На это указывает этимология и семантика топонимов возникших под влиянием проникновения элементов материальной и духовной культур еще со времен Ванского царства Биайнили-Урарту [**1**, 3-4].

О достаточно хорошем знакомстве армянских авторов с географией и этнографией Северного Кавказа начиная уже с раннего средневековья, в первую очередь указывают труды таких корифеев армянской науки как: летописцев V в. Мовсеса Хоренаци [**2**] и VII в. Мовсеса Каганкатваци [**3**], мыслителя (географа, математика, историка, философа, космографа) VII в. Анании Ширакаци [**4**, 35-38].

[**Сарматская Азия**]

[В этой реке] (речь идет об упоминаемой выше реке Атл (арм. Ատլ) – **Г. П.**) есть один остров, на который пробрался и укрепился народ называемый *басил* [защищаясь] от нападений мощных народов *Хазар* и *Бушхар*, которые живут на востоке и приходят на запад с целью зимовки. [Этот остров] называется Черный остров – по причине того, что многочисленный народ *басил* и пробравшиеся туда люди и скот на вид черные. Поэтому Птолемей упоминает этот остров по имени Грав.

Притоки реки Атл обтекая [указанный] остров вновь соединяются и вливаются в Каспийское море – разделяя друг от друга страны Сарматию и Скифию. Отсюда на запад, как говорит Птолемей, живут племена *Ардон, Аладндон, Содас* и *Геруа* – рядом с одноименными реками, которые [беря начало] в Кавказских [горах] текут в сторону моря [и вливаются] в границах Алауанка.

Население Сарматии распределяется следующим образом. С запада на восток: во-первых, [живет] аланское племя *аштигар*, отсюда южнее совместно проживают *Хебуры, Кутеты, Аргвелы* или *Маргуелы* и *Скюмы* или *Такуиры*. *Аланы* живут по ту сторону от *Дидоров*, в краю Кавказских гор называемом Ардоз. Отсюда течет **река Армен** (арм. Արմէն) (курсив мой – **Г. П.**), которая направляясь на север по большому полю, смешивается с рекой Атл.

На тех же горах живут *Ардузы*, а в сторону от них: *Дачаны, Дуалы*, [*Хонки*], *Цхоймы, Асвуры, Цанары*. Здесь находятся Аланские ворота, так же как и другие ворота, называемые Целклан – одноименные живущему там племени *Целклан*. Затем идут *Туши, Хундзы* и людоеды *Кусты*. Затем: *Цхаваты, Гудамакары, Дуртсуки, Дидойи, Леки, Тапасараны, Агутаканы*, затем: *Хенавы, Шилберы, Лпины, Казбы, Пухеры*. Кавказские горы разделяются на два хребта, один из которых тянется прямо. Здесь живут народы *Шрван* и *Хсрван*, местообитание которых простирается до Хорсвема. С другого хребта [Кавказских гор] берет начало еще один приток **реки Арм** [курсив мой – **Г. П.**], каторая течет на север и вливается в реку Атл. Этот хребет тянется в сторону северо-востока. Здесь живут *Таваспары, Хечматаки, Ижмахи, Насхи, Пусхи, Пюканаки, Базкахы*. Отсюда берет начало длинная стена, называемая Апзут Кават [и тенется] до Алгминон леса и моря [5, 286-288], (подстрочный пер. мой – **Г. П.**) сравни с [4, 35-38].

Весьма примечательно, что упоминаемую в VII в. Ананией Ширакаци в книге Ашхарацойц реку Армен или Арм, можно и сегодня увидеть на карте [**6**], где по центральной части протекает река Армхи, впадающая в Терек там, где он уже вытекает из Дарьяльского ущелья, ниже некогда «Аланских ворот», тем самым лишний раз подтверждая устойчивость гидронимов.

Уместно отметить распространенное топонимическое явление тавтологии возникающее вследствие столкновения разных культур, так в гидрониме Арм*хи – хи* по-ингушски означает *река-вода*. На этой же карте можно отметить еще несколько интересующих, с точки зрения арменологии, топонимов. В нижнем

течении той же реки имеется одноименное поселение. Один из правобережных притоков именуется Гай-*хи*, берет начало у горы Гай-*комд*, где *комд* по-ингушски означает *гора-вершина*, т.е. имеем в чистом виде еще один гидроним типа потамонима и ороним Гай. Все перечисленные топонимы находятся в Джейрахском районе Республики Ингушетия.

Подобная картина наблюдается рядом в Итум-Калинском райне Чеченской Республики. У левобережного притока реки Аргун Гешичу имеется правобережный приток Хачи-*хи*, истоки которого у вершины Хачи-*корт* и притекающей по Хачи-*чу* (*чу* по-чеченски ущелье), а в устье перед развалинами аула Гемарой – в лесу Хач-*ара* (*ара* – поляна) см. [7; 8]. *Хач* по-армянски означает крест. Таким образом в данной локальной местности наблюдаем целую гамму топонимов: два оронима и по одному микротопониму и гидрониму типа потамонима с одинаковым наполнением.

Все перечисленные выше топонимы имеющие армянское происхождение сосредоточены близ древнего прохода известного в истории как «Аланские ворота» и имеют, как мы убедились на примере одного, значительно раннее происхождение и могут относится как минимум к раннему средневековью.

На рассматриваемой территории в отличии от армянских памятников топонимики – памятники архитектуры, как впрочем и новые памятники топонимики, возникают в Новое время, являясь отражением активной колонизационной деятельности Российской империи на Кавказе в которую были вовлечены представители армянского народа.

Одним из таких активных деятелей был основатель рода Хастатовых – Сафар Макарович Васильев. Судя по документам конца XVII начала XVIII веков Сафар Васильев торговал от Персии и до Германии и Швеции через Астрахань и Москву [9; 10; 11] и был в России на хорошем счету. Хотя бы то, что Сафар Васильев согласно челобитной от 1706 года дал русской казне 30 тыс. рублей дохода, говорит о том, что к его словам и инициативам прислушивались. Так, например, по причине того, что европейцы «*учиняли армянским компаниям разорение великое и великого государя казне … великий недобор*» он посоветовал вывозить товары в Европу не через Архангельск, а через Новгород и Ругодев, на что последовала положительная реакция Петра I (см. [10**,** 28-30]). Так что, когда Сафар Васильев подал челобитную о разрешении ему заняться шелководством на Тереке [**10,** 37-41], разрешение было получено незамедлительно, «*о чемъ тогда изъ Государственнаго Посольскаго Приказа послана Его Императорскаго Величества грамота въ Казань къ ближнему Боярину и Воеводѣ Петру Матѳѣевичу Апраксину*» [12, 259] и в России появилась первая шелкопрядильная фабрика, за что 13 марта 1718 г. [13; 14] основатель получил от царя грамоту благодарственную и жалованную на земли [12, 260, 262; 15, 608].

1710 г. марта 13 – Челобитная армянина Сафара Васильева о разрешении ему заняться шелководством на Тереке л.1

Список с челобития армянина Сафара Васильева.

Державнейший царь государь милостевийший.

В прошлых годех, я нижеимянованный, ехал ис Персиды мимо владения Андреевскова, которые есть рассоянием от Терек ходу два дни, там есть удобные древа, которые черви родят. Из них же употребляется шелк сырец. Всемилостивейший государь, прошу ваше величество, да повелите мне то дело начати, а каковым способом и о том сим моим прошением написаны статьи. Вашего величества нижайший раб, купец армянин Сафар Васильев. 1710-го году марта в **день л.1 об. [10, 37].

С этого времени на рассматриваемой территории стали возникать и множиться памятники армянской архитектуры и топонимики.

1. *Багдасарьян Р.З.* Об армянской церкви в Грозном. Стр. 231-234. // «Историко-филологический журнал».1985 № 1.

2. *Мовсес Хоренаци*. История Армении. (Пер. с древнеармянского, введение и примечания Г. Саркисяна). Ер.: Айастан, 1990. 291 с.

3. *Мовсес Каганкатваци*. История страны Алуанк (в 3-х книгах). (Перевод с древнеармянского Ш. В. Смбатяна). Институт древних рукописей им. Маштоца – Матенадаран. Ер., 1984.

4. Армянская География VII века по Р. Х (приписывавшаяся Моисею Хоренскому). Пер. с др.-арм. и коммент. К. П. Патканова. Вступит. ст. К. П. Патканова. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, В. О., 9 л., № 12, 1877.

5. *Анания Ширакаци*. Библиография (Книга Географии). (Пер., введение и прим. Абрамян А. Г. и Петросян Г. Б., ред. Агаян Э. Б.). Ер.: Совет.грох, 1979. 400 с. (на арм. языке).

6. Топографическая карта листа К-38. Генеральный штаб. К-38-042 – Терское, масштаб 1:100000. 1988 г.

7. Топографическая карта листа К-38. Генеральный штаб. К-38-043 – Ниж. Алкун, масштаб 1:100000. Издание 1988 г.

8. Микротопонимия аула Гемарой // эл. ресурс Чеченский форум http://chechenia.8bb.ru/viewtopic.php?id=1061 – (время доступа – 01.08.2017).

9. Армяно-русские отноношения в XVII веке. Т. I. / Հայ-ռուսական հարաբերությունները XVII դարում: – Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության; Գիրք 5: Сб. документов /АН АрмССР, Ин-т истории; Сост.: В. А. Парсамян, В. К. Восканян, С. А. Тер-Авакимова; Под ред. В. А. Парсамян. Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1953. VIII+290 с.

10. Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века. Т. II, ч. I. / Հայ-ռուսական հարաբերությունները XVIII դարի առաջին երեսնամյակում: Հ. II, մ. I: – Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության; Գիրք 10: Сб. документов /АН АрмССР, Ин-т истории; Сост.: П. Т. Арутюнян,С. А. Тер-Авакимова, В. А. Акопян; Под ред. А. Иоаннисяна. – Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1964. – CV+ 398 с. +карта.

11. Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века. Т. II, ч. II. / Հայ-ռուսական հարաբերությունները XVIII դարի առաջին երեսնամյակում, Հ. II, մ. II: – Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության; Գիրք 11: Сб. документов /АН АрмССР, Ин-т истории. Сост.: П. Т. Арутюнян,С. А. Тер-Авакимова, В. А. Акопян; Под ред. А. Иоаннисяна. – Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1967. – 422 с.

12. Полное собраніе законовъ Россійской имперіи, съ 1649 года. Санктпетербургъ. Печатано въ Типографіи II Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи. 1830. Томъ XI. Съ 1740 по 1743. Отъ № 7997 до 8848.

13. *Сулейманов А. С.* Топонимия Чечни. – Нальчик: издательский центр «Эльфа». 1997.

14. *Багдасарьян Р.З.* Культурная и общественно-политическая жизнь армянского поселения Грозного (вторая половина XIX – начало XX в.). Стр. 188-197. // «Историко-филологический журнал». 1989, № 2.

15. Полное собраніе законовъ Россійской имперіи, съ 1649 года. – Санктпетербургъ. Печатано въ Типографіи II Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи. 1830. Томъ XII. Съ 1744 по 1748. Отъ № 8849 до 9568.

А. А. Туаллагов

О СЕМАНТИКЕ НАЗВАНИЙ И ИЗОБРАЖЕНИЙ

Установленное наукой значение названия савроматов и сарматов может позволить исправить некоторые неточности в публикациях зарубежных специалистов. Но особое значение оно имеет для части публикаций современных отечественных авторов. Круг таких авторов объединяет не их научная специализация, а их собственное этническое происхождение. Оно диктует им субъективное желание отрицать установленное наукой ираноязычие савроматов и объявлять их язык связанным с определенными языками современных народов. Такие манипуляции производятся в условиях игнорирования историографии вопроса, большей частью им и не известной. Сложившееся положение определяет актуальность затрагиваемой проблемы. В статье впервые приводится наиболее полный круг научных разработок по определению значения названия савроматов. Целью публикации является установление конечного результата научных исследований по данной проблеме при их взаимной корректировке.

***Ключевые слова**: савроматы, сарматы, этнонимика, письменные источники, археологические памятники.*

The scientific identification of the names of the Sauromats and Sarmatians allows to correct some inaccuracies in the publications of foreign specialists. But of special significance it is for some of the publications of contemporary domestic authors. The circle of such authors is united not by their scientific specialization, but by their own ethnic descent. It dictates to them a subjective desire to deny that Sauromats were Iranian-speaking, the fact established by science and to declare their own language connected with certain languages of modern peoples. Such manipulations are carried out in conditions of ignoring the historiography of the issue, for the most part they are unaware of. This situation determines the urgency of the problem. The article for the first time presents the most complete range of scientific developments to determine the meaning of the name of the Sauromats. The aim of the publication is to establish the final result of scientific research on this problem with their mutual adjustment.

***Key words**: Sauromats, Sarmatians, ethnonymy, written sources, archaeological sites*

Вопросы древней этнонимии порой и сегодня находят неожиданные выражения и решения. Например, К. С. Скотта и Л. А. Малкор в своей монографии «От Скифии до Камелота» предположили, что название «савроматы» можно толковать как «народ-ящерица» в связи с греч. σαυρος – «ящерица». В таком положении усматривалось указание на их главный «тотем» в лице змеевидного штандарта, что в сравнении с особой ролью ящериц или драконов в символике артуровских легенд указывало на почитание данного существа сарматами, попавшими в Британию [1].

Одновременно авторы отметили личное сообщение Дж. Коларуссо, который предположил, что такое толкование может соотноситься с чешуйчатым защитным вооружением сарматов. Он также высказал предположение, что самоназванием народа было «свободные люди», которое он иллюстрировал через осет. сæрмæ лæг – «свободный мужчина», объясняя название неверной интерпретацией Геродота. Размышление Дж. Коларуссо в отношении самоназвания авторы посчитали безупречным с позиции здравого смысла [1, 46, n. 29].

«Решение» Дж. Коларуссо было точно охарактеризовано Т.А. Гуриевыма как абсолютно неприемлемое. В своем кратком отзыве ученый отметил два иных этимологических решения, предложенных В.И. Абаевым и Ж. Дюмезилем, второе из которых он посчитал предпочтительным [2]. Этимологическое решение Ж. Дюмезиля разделяли и другие исследователи, указавшие и на важный сопоставительный материал из осетинского Нартовского эпоса [3].

Решения В.И. Абаева и Ж. Дюмезиля, в целом, являются наиболее известными в нашей научной среде. Первое, в конечном итоге, в предположительной форме исходит из трактовки названия савроматов и связываемого с ним имени Саурмаг как осет. сауæрматæ (сау-ærм-а-тæ, *s (y) ava-arma) – «черно-, смуглорукие», которое в «стертой форме» усматривается и в название сарматов [4; 5; 6]. Однако, давно поставленное под сомнение [7], оно сегодня отвергается по фонетическим и семантическим основаниям [8]. Второе, разделяющее подход в определении первой составляющей названия в сопоставлении с осет. сау – «черный», находило иное решение для второй составляющей, что, в целом, давало значение «носящие черную шубу» [9].

При подобном подходе предлагали и значения «черношапочники», «черноволосые», обладатели серых лошадей, обладатели серебристо-серых лошадей [10; 11; 12]. Особняком стоят попытки связать название савроматов с названием мидийцев [13], поводом чему служит сообщение Диодора Сицилийского (Diod. II, 43, 6), или с индоевр. *ser/sor, иран. sar – «течь, река, вода» [14], трактовать как индоарийское «женские, принадлежащие женщинам», «обитатели суши, сухой земли» и др. [15; 16; 17; 18].

Следует уточниться с вопросом о семантике названия «черно-, смуглорукие». Действительно, В.И. Абаев конкретно ее не раскрывал. Однако уже Г.В. Цулая уточнил, касаясь этимологии имени Саурмаг, что оно отнюдь не имеет описательный характер (указание на цвет кожи и т. п.), но имеет чисто аллегорическое значение: «ударить по-черному» – это выражение в осетинском, как и во многих других языках Кавказа, является одним из наиболее излюбленных для характеристики «мощных рук» – символа «мужской силы», а в данном случае и царского самовластия. К тому же антропониму, по мнению исследователя, восходит и современное на Кавказе имя Заур [19].

Не обсуждая источник сведений по данным осетинского языка, заметим, что осет. сау, как любезно было указано дин Р.Г. Дзаттиаты, может использоваться не только в сугубо цветовом значении «черный». Оно в сочетании, например, сау тых – «черная сила» имеет значение грубой силы. В других сочетаниях указывает на крайнее проявление какого-либо признака или состояния – сау рæсугъд, саурасыг/саурасуг, саугуырм/саугур. Таким образом, можно возвратиться к определению «мощных рук». Заметим, что оно не представляется исключительным именно в кругу сармато-аланских народов. Имя Амбазук (Анбазук), которое носили аланский правитель и правитель гуннов, которого также считают аланом либо гуннов, находившимся в тесных связях с аланской аристократией, имеет значение «Имеющий мощные руки». Такое же значение «Мощнорукий» («мощь руки», «обладающий мощью руки») определяется для имени аланского царя Сангибан [20; 4, 161].

Попытки связать название савроматов с греч. σαυρος – «ящерица» очень давние и нисколько не оригинальны, включая в себя и определение народа якобы с глазами ящерицы, что наводило страх на окружающих [14, 260, 271; 21; 10, 365, комм. 626]. Данное этимологическое решение, дополняемое сопоставлениями с драконообразными штандартами и чешуйчатым защитным вооружением, вероятно, сказавшимся на изображении на арке Траяна сарматов и их коней в сплошных чешуйчатых доспехах, сегодня объективно отвергнуто исследователями [8, 306, прим. 112; 14, 274; 22]. Оно стоит в ряду тех решений [10, 365, комм. 626; 23], кото-

рые выдвигались на ранних этапах изучения в условиях соответствующего уровня научных знаний.

Редактор издания «От Скифии до Камелота» на русском языке также справедливо отверг данное решение, посчитав наиболее приемлемой этимологию В. И. Абаева. Важным является замечание, что приведенное Дж. Коларуссо якобы осетинское, но в действительности искусственное выражение «сæрмæ лæгтæ» лишено какого-либо смысла, как с формальной точки зрения, так и с семантической [24]. Проще говоря, такого осетинского выражения или слова вообще не существует. Ближайшим же по значению может быть осет. сæрибар/сæребарæ, сæрбарæ – «свободный, независимый», также не дающее никакого повода к полагавшемуся объяснению.

Некоторые исследователи полагали, что скифы знали савроматов как «мужеубийц», а для греков ближайшее такое определение было связано с амазонками. Отсюда название савроматов выводилось из иран. «Sura-mar (t) a» – «герои-убийцы» (конечное -ta рассматривалось как показатель множественного числа), как и определение амазонок οιορπατα – «мужеубийцы» [25].

Поиск научного решения происхождения названия савроматов был достаточно сложным [26; 27]. В письменных источниках савроматы и сарматы разделяются или отождествляются. Многие исследователи сопоставляли название савроматов с названием народа Sairima Авесты и именем Salm (Sem), которое носил третий сын иранского мифо-эпического героя Траэтаоны [28; 29; 30; 7, 217, сн. 60]. С позиций археологических данных, савроматы и сарматы были, несомненно, отличны друг от друга. Вместе с тем, древние народы, покрывавшиеся данными названиями в письменных источниках, были представителями восточноиранского мира, в рамках которого они, несомненно, находились в родстве друг с другом. Поэтому, несмотря на явные различия, сами названия народов могут восходить к единому иранскому источнику [31].

В таком плане исследователями обоснованно объединяются названия Σαυρομαται, Σαρμαται (Sauromatae, Sarmatae), которые многократно встречаются в различных источниках [14, 265-269], и добавляют к ним название Συρμαται (Ps.-Scyl. 68, Steph. Byz. Fr. 277), Syrmatae (Plin. NH. VI, 16, 48) [11, 26, 264-265; 32]. Наиболее известным было решение в связи с *saura-, авест. *saora, дающее в общем значении – «вооруженный холодным оружием (клинком, мечом)» [33; 34; 35; 11, 264-265; 36; 10, 365, комм. 626; 12, 90-91]. Данное решение рано нашло сторонников и среди отечественных исследователей. Так, в юбилейном сборнике в честь В. Ф. Миллера его поддержал Л. Мсерианц (авест. *saora в значении «меч», «копье» и т. п.), приводивший не только отмеченное выше грузинское имя Саурмаг, но и осетинское имя Саурмæг, которое было устно подсказано исследователю В. Ф. Миллером [36].

Была предложена поправка данного значения через установление названия как тематизированного прилагательного sauru-mat-a-, представленного цельнолексемно в древнеиндийском (Ригведа) śáru-mant – «вооруженный» śáru, т. е. «метательным оружием», «копьем», «стрелой» [12, 90-91]. Данное решение было поддержано и отечественными специалистами, связывающими название с древнеиран. *saᵘru- – «копье» (древнеинд. śáru – «стрела, дротик») [8, 296; 38]. Семантически название сопоставимо с названием скифов Σκυται из skuδa – «стрелки, лучники»<*skudo-. Однако недавно был анонсирован пересмотр данного решения в пользу образования от топонима (*Saurumant-) с омонимичным *saᵘru в значении «тростник» (древнеинд. śará, śalá) [39].

Заметим, что, если предлагаемые научные решения подвергаются жесткой научной критике [39, 191-192], то непрофессиональные «решения», тиражируемые в далеких от научных целей публикациях, становятся востребованными в подобных же публикациях. Данные «решения» четко делятся на два направления – «нахское» [40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47 и др.] и «тюркское» [48; 49; 50; 51 и др.], – которые, за

некоторым исключением [52; 53], определяются этническим происхождением их участников. Причем, при таких подходах некоторых участников первой группы не смущает использование «решений» [54; 55; 56], давних и некомпетентных даже для своего времени [57]. Впрочем, представлены попытки и других «оригинальных решений» [58] и «предложений» [59], не имеющих под собой никаких оснований.

Принимая этимологическое решение в форме ««вооруженный метательным оружием», заметим, что анонсированная поправка пока представляется менее вероятной. Семантически «тростник» мог бы найти не только свои исторические параллели в отношении материала изготовления стрел, но и в осетинских представлениях о путешествии душ в некую страну Бурку, где они подвергались смертельной опасности от метаемых в них камышевых стрел. Но повторим, что поправка менее вероятна.

Научное решение о названии савроматов, как и родственных им скифов, о чем свидетельствуют нарративные и археологические источники, вполне объективно, учитывая образы народов-всадников, чье искусство лучников находилось на высочайшем уровне для своего времени. Видимо, недаром образ лука предстает в генеалогических преданиях скифов, а у их азиатских родственников саков в такой роли выступает стрела. Недаром стрелы фигурируют в истории столкновения скифов с персами среди даров скифов Дарию, а лук – в другом варианте истории или на монетах скифских правителей.

Семантика стрелкового вооружения, вполне вероятно, имела отношение и к социальным представлениям народов. У многих иранских народов лук служил символом воинского сословия [60; 61; 62]. Исследователи рассматривают образ стрелы в контексте индоевропейских представлений о его связи с солнечным, световым лучом, что сочеталось с представлениями о фаллической сущности стрелы, несшей и охранительные функции. Истоки антропоморфизации стрелы усматривают в индоевропейской среде Сибири и Центральной Азии. Ее унаследовали номалы-индоиранцы, пронеся вплоть до средневековья. Образ космического лучника видят в сармато-аланских бронзовых амулетах, сопоставляемых с образами монументальных воинственных божеств-воинов Севера Сибири и т. д. Полагают, что из сармато-аланской среды данная традиция с определенными изменениями и адаптацией распространилась в тюркской среде [63].

На наконечниках стрел из Аржана-2 нанесена зооморфная серебряная и золотая инкрустация. Стрелы фигурируют в легенде о скифском (сарматском?) царе Скилуре и его сыновьях, сюжет которой впоследствии стал «бродячим» у различных народов, вплоть до легенд у монголов. Образ стрелы относится и к мифологической маркировке мироздания.

Ученые сравнивали полет нартовского Батраза на стреле с полетом со стрелой в руках Абариса, олицетворяющего бога или героя «северного народа». Не исключено, что стрелы Абариса и Батраза указывают на обряд камлания. На стреле из огненной бури передвигался и осетинский Курдалагон. К сравнению привлекались и сведения «Шахнаме» о полете Кей-Кавуса на троне с четырьмя копьями, к которым были привязаны орлы, а также стрелы на головном уборе из знаменитого иссыкского погребения.

Образ стрелы напоминает, по мнению ученых, о стойкой традиции скифов использовать для древков стрел березу, хотя ее древесина очень непрактична. Такое положение предположительно объясняется особым сакральным смыслом березы, а исследования выявили изображения именно березы в материалах Хохлача и Бельбека IV, напоминающих нартовский эпизод о благословении дерева перед смертью нартовским Сосланом.

Исследователи не исключали, что практика почитания скифского Ареса вполне могла быть связана с гаданиями, которые находят свое продолжение в

осетинских гаданиях на палочках, известных как фатæй фæрсын – «гадание на стрелах». В гаданиях могли применяться непосредственно и наконечники стрел. Пучки стрел в погребальном ритуале скифов могли выполнять роль брасманов. С такими же пучками брасманов сопоставляются пучки стрел, найденные вместе с жезлами в погребениях сарматских предводителей, что указывает на близкие представления у сарматов – более отдаленных родственников скифов и савроматов. Причем, условия находок также свидетельствуют о связанной с социальными вопросами семантикой стрел.

Особые воинские представления скифов, связанные с семантикой колчанов и правой руки, отражены в сообщении Геродота о скифском обычае изготавливать колчаны из содранной с правой руки убитого врага кожи вместе с ногтями (Herod. IV, 64). Данное, невероятное, на первый взгляд, свидетельство однако нашло свое подтверждение по материалам кочевнического погребения № 1 в кургане № 3 Яковлевского могильника в Зауралье IV в. до н. э. и, возможно, в погребении № 25 Андреевского кургана. Особую роль колчан играл в отношениях мужчин и женщин у массагетов (Herod. I, 216), а его брачный символизм усматривается в изображениях на предметах из различных кочевнических памятников.

В раннесарматских погребениях представлены и амулеты виде горитов. Изображения лучников неоднократно встречаются на предметах, найденных в скифских, савроматских, различных сарматских и аланских погребениях. Изображения на серебряной пиксиде из аланского погребения у с. Косика надежно сопоставляется с материалами осетинского эпоса. На скифских горитах из курганов Чертомлыцкий, Ильинецкий, Мелитопольский, Елисаветовский представлены переработанные под вкусы скифов сцены греческой мифологии, в которых герои выступают не греческими гоплитами, а лучниками. С материалами осетинского эпоса сопоставлялись картины охоты лучника на оленя у мирового дерева с пластины из скифского кургана у с. Гюновка, рельефа у с. Поповка и т. д., которые, в свою очередь, соотносятся с изображениями всадника на львиноголовом грифоне, пытающегося поразить оленя, из курганов Слоновская Близница и Дуровский. Аналогичная гюновской композиция отмечается на сакском алтаре, идентичная фигурка всадника которой известна в Сибирской коллекции Петра I.

Возвращаясь к указанным «этногруппам» авторов, следует учитывать, что ими предпринимаются и будут предприниматься попытки «этимологизировать» и другие сарматские этнонимы. Поэтому стоит заранее их ознакомить, например, с такими научными решениями, которые связывают названия языгов с *yazug- (<*yazuka-: к авест. yazu- – «младший», древнеинд. yahú – «молодой», «энергичный»), сираков – с *srira- (*sriraka-) – «красивый», с диссимилятивным выпадением первого r в иранском или, менее вероятно, уже в греческом, яксаматов – с иранским (корень *iaš) соответствием древнеинд. yaks – «быть видимым», «видным», yakśa – «(чудесное) явление», что дает значение – «обладающие видимыми (выдающимися) свойствами», «видные» [8, 299; 39, 240, 243-251]. Такое ознакомление не остановит их от объявления собственных «решений», но расширит круг привычного им непонимания и отрицания науки как таковой.

---

1. *Littleton C. S., Malcor L. A.* From Scythia to Camelot: a radical reassessment of the legends of King Arthur, the Knights of the Round Table, and the Holy Grail. New York & London, 2000. P. 13.

2. *Гуриев Т. А.* Сборник избранных статей. Владикавказ, 2010. С. 16.

3. *Дзицойты Ю. А.* Нарты и их соседи. Владикавказ, 1992. С. 25-26.

4. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I. С. 37, 155, 188.

5. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. III. С. 43.

6. *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С. 305, 334-335.

7. *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1971. С. 217.

8. *Тохтасьев С. Р.* Sauromatae – Sarmatae – Syrmatae // Херсонесский сборник. Симферополь, 2005. Вып. XIV. С. 296, 304, прим. 60, 61.

9. *Dumézil G.* Romans de Scythie et d'lentour, Paris, 1978. P. 7.

10. *Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982. С. 365, комм. 626/

11. *Zgusta L.* Die Personennamen griechichte Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955. S. 265.

12. *Schmitt R.* Onomastica Iranica Platonica // ΛΗΝΑΙΚΑ: Festschrift für Carl Werner Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996. Beiträge zur Altertumskunde. Stuttgart und Leipzig, 1996. Bd. 89. S. 90.

13. *de Saint-Martin V.* Recherches sur les populations primitives et les plus anciennes tradicions du Caucase // Nouvelles annals des voyages et des sciences geographiques. Nouvelle serie. Paris, T. I. 1847. P. 122-124.

14. *Rospond S.* ΣΑΥΡΟΜΑΤΑΙ or ΣΑΡΜΑΤΑΙ? In search of the original form // Eos C2013 / fasciculus extra ordinem editus electronicus. P. 273, 274.

15. *Трубачев О. Н.* «Старая Скифия» (Ἀρχαίη Σκυτίη) Геродота (IV, 99) и славяне. Лингвистический аспект // Вопросы языкознания. М., 1979. № 4. С. 40-41.

16. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1981. Вып. 8. С. 151 с.

17. *Шапошников А. К.* Indoarica в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. М., 2005. № 5. С. 44.

18. *Шапошников А. К.* Языковые древности Северного Причерноморья (Этимология языковых реликтов Северного Причерноморья). Дисс.… докт. фил. наук. 10.02.19. М., 2007. С. 332-333, 481-482.

19. *Цулая Г. В.* Силуэты Грузии – 2. М., 2008. С. 117-118, 141.

20. *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 235, 423.

21. *Grasberger L.* Die Griechischen Stichnamen. Ein Beitrag zur Würdigung der alten Komödie und des Attischen Volkswitzes. Würzburg, 1883. S. 25.

22. *Brzezinski R., Mielczarek M.* The Sarmatians 600 BC-AD 450. Oxford, 2002. P. 6.

23. *Гутнов Ф. Х.* Предки осетин в рукописном наследии академика П. Г. Буткова // Этногенез и этническая история осетин: материалы Международного научного конгресса (Владикавказ 21-22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013. С. 218-219.

24. *Литтлтон К. С., Малкор Л. А.* От Скифии до Камелота. Владикавказ, 2007. С. 58/

25. *Schmeja H.* Griechen und Iranier // Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert. Innsbruck, 1974. S. 185-189.

26. *Ньоли Г.* Название алан в сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противостояния Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ, 2002. С. 29, сн. 66.

27. *Harmatta J.* Studies in the history and language of the Sarmatians // Acta Universitatis de Attila József nominatae. Acta Antiqua et Archaeologica. Szeged, 1970. T. XIII. P. 10, n. 17.

28. *Marquart J.* Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenacʻi: Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excersen von. J. Marquart // Abhandlungen der Köninglichen Gesselschaft der Wissenschaften zu Göt-

tingen. Philologische-Historische Klasse. Neue Folge. Bd. III. Aus der Jahren 1899-1901. Berlin, 1901. S. 155, anm. 50.

29. *Marquart J.* Untersuchungen zur Geshichte von Eran. H. 2 // Sonderdruck aus dem «Philologus». Suppl. Leipzig, 1905. Bd. X. Heft. I. S. 78.

30. *Bartolomae Ch.* Altiranisches Wörterbuch. Berlin, 1961. Sp. 1566.

31. *Ростовцев М. И.* Сарматы // Петербургский археологический вестник. СПб., 1993. № 5. С. 91.

32. *Gardiner-Garden J.* Eudoxos, Skylax and the Syrmatai // Eranos (Akta philological suecana). Stokholm, 1988. Vol. 86. P. 31-42.

33. *Müllenhoff K.* Deutsche Altertumskunde. Berlin, 1892. Bd. III. S. 120, anm.

34. *Justi F.* Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895. S. 293.

35. *Vasmer M.* Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I: Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923. S. 25, 51.

36. *Блаватский В. Д.* О скифской и сарматской этнонимике // Краткие сообщения Института археологии. М., 1975. Вып. 143. С. 46.

37. *Мсериант Л. К* Боспорской ономастике. (Собственное имя Σωρακος) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 24-29.

38. *Тохтасьев С. Р.* Проблема скифского языка в современной науке // Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest. Iaşi, 2005. С. 54.

39. *Тохтасьев С. Р.* Варварские племена, соседи греческих городов Боспора // SCRIPTA ANTIQUA. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. М., 2017. Т. VI. № 6. С. 247, сн. 611.

40. *Вагапов Я. С.* Вайнахи и сарматы // Чеченский архив. Грозный, 2008. Вып. I. С. 61-63.

41. *Арсанукаев Р. Д.* Вайнахи и аланы. Баку, 2002. С. 121.

42. *Мусаев З., Хатуев И.* Фрагменты древней нахской истории, отраженные в фольклоре и лексике чеченцев // Нана. Грозный, 2008. № 6. С. 60.

43. *Ильясов Л. М.* Культура чеченского народа. М., 2009. С. 34-35.

44. *Ильясов Л. М.* Аланская проблема: в лабиринте гипотез и предположений // Сборник материалов I Международного конгресса «Пространство этноса в современном мире» 29-31 октября 2014 года, Грозный, 2014. С. 204-205.

45. *Джатцаев Р.* К этимологии этнонимов «савромат», «сармат» и «алан» // Вайнах. Грозный, 2009. № 6. С. 88-90.

46. *Хасханов (Джатцаев) Р. А.*-К. Этимология этнонима алан на основе нахских языков // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием 24-26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010. С. 260-261.

47. *Дударов А.-М. М.* О предках кавказских алан – нахских махелонах // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. Магас, 2016. № 1. С. 22.

48. *Гейбуллаев Г. А.* К этногенезу азербайджанцев. Баку, 1991. Т. 1. С. 35, 74, 140, 145, 186.

49. *Лайпанов К. Т., Мизиев И. М.* О происхождении тюркских народов // История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик, 2010. Т. 2. С. 54.

50. *Джуртубаев М. Ч.* Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. Нальчик, 2010. С. 147, 538.

51. *Закиев М. З.* Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана, 2011. С. 254.

52. *Дроздов Ю. Н.* Тюркская этнонимия древнеевропейских народов. М., 2008. С. 30-31, 262, 295.

53. *Дроздов Ю. Н.* Тюркоязычный период европейской истории. М.; Ярославль, 2011. С. 44-46.

54. Армянская География VII века по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому). Текст и перевод с присовокуплением карт и объяснительных примечаний издал К. П. Патканов. СПб., 1877. С. 38, сн. 35.

55. *Марр Н. Я.* Кавказские племенные названия и местные параллели // Российская Академия наук. Труды комиссии по изучению племенного состава населения России. Пг., 1922. № 5. С. 20-21.

56. *Джавахишвили И. А.* Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // Вестник древней истории. М., 1939. № 4 (9). С. 38-42.

57. *Дьяконов И. М.* Г. А. Меликишвили. Научно-популярный очерк по истории предков грузинского народа, Тбилиси, 1951 (на груз языке); – Он же, О происхождении грузинского народа, Тбилиси, 1951, 52 стр., тираж 8000 экз., цена 1 руб. // Вестник древней истории. М., 1954. № 3. С. 92, сн. 1.

58. *Зайниева Н. Б., Ахадова Г. И.* Об этнонимах сармат, сарт и тазик // Молодые ученые. Казань, 2014. № 5 (64). Ч. II. С. 199-202.

59. *Войников Ж.* Усуни и нарты – предки осетин // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2017. Вып. XLI. С. 51, сн. 1.

60. *Раевский Д. С.* Мир скифской культуры. М., 2006. С. 51, 158, 163, 340-341, 377-378, 457-458, 538-539.

61. *Худяков Ю. С.* О символике стрел древних и средневековых кочевников Центральной Азии // Этнографическое обозрение. М., 2004. № 1. С. 107, 109.

62. *Худяков Ю. С.* Копье и стрела как символы воинской и государственной власти у древних и средневековых номадов Центральной Азии // Вестник Бурятского государственного университета. Улан-Удэ, 2012. №7. С. 22.

63. *Ожередов Ю. И.* Сакральные стрелы южных селькупов // Приобье глазами археологов и этнографов: Материалы и следования к «Энциклопедии Томской области». Томск, 1999. С. 113.

А. Х. Хадикова, А. А. Цуциев

НРАВСТВЕННЫЙ КОДЕКС «ÆГЪДАУ» КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН В СИСТЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ОСЕТИН

В статье историко-этнологическому анализу подвергается важнейшая часть духовно-нравственного наследия осетинского этноса – культурный феномен «Æгъдау». На конкретном материале рассматривается историческая суть этого уникального фактора социогуманитарной культуры народа. Содержание Æгъдау выявляется преимущественно с двух основных позиций. Во-первых, Æгъдау рассматривается в качестве институционализации высоких и подчас достаточно абстрагированных мировоззренческих и нравственных идеалов. И во-вторых, он отслеживается в контексте преобразований в конкретные нормы обычного права, в условия этнически опосредованного соционормативного статуса «достойной жизни». В статье впервые представлена связь Æгъдау с устоявшимися в веках этико-социальными и гуманитарными концептами и идеалами, сформированными у далеких предков осетин. Высказывается аргументированное

предположение о том, что Ægъдау восходит к жизненной этике алан, её самой древней части – культуре воинской чести.

***Ключевые слова**: этнокультурное наследие, социогуманитарный феномен, моральный кодекс, этика алан, нравственные идеалы, этническая преемственность.*

The article presents a historical and ethnological analysis of the most important part of the spiritual and moral heritage of the Ossetian ethnos – the cultural phenomenon of «Æg'dau». The historical essence of this unique factor of the socio-humanitarian culture of the people is considered on the specific material. The content of the message is revealed mainly from two main positions. First of all, «Æg'dau» is viewed as the institutionalization of high and sometimes rather abstracted ideological and moral ideals. And secondly, their transformation into specific norms of customary law, into the conditions of the ethnically mediated sociological format of «decent life» is monitored. The article also presents the connection of the «Æg'dau» phenomenon with the ethical-social and humanitarian concepts and ideals that had been established among the distant ancestors of the Ossetians that had been established over the centuries. It argues a reasoned assumption that the «Æg'dau» dates back to the life ethics of the Alans, its most ancient part – the culture of military honor.

***Keywords**: ethnocultural heritage, socio-humanitarian phenomenon, moral code, Alan ethics, moral ideals, ethnic continuity.*

«Пока глаза мои светят из-под бровей,
буду поступать по чести»
(Нартовский эпос осетин)

Важнейшей частью этнокультурного наследия осетинского этноса является древнейший нравственный кодекс этого народа – Ægъдау. В этом феномене объединены сформированные у далеких предков осетин и устоявшиеся в веках базовые этические концепты народа, его социальные установки, ценностно-мотивированные идеи, личностные образы, идеалы и пр. По сути Ægъдау есть институционализация высоких (и подчас достаточно абстрагированных) мировоззренческих и нравственных идеалов, их преобразование в конкретные нормы обычного права, традиционного этикета, а в целом – в условия и правила «достойной жизни». Иными словами, Ægъдау воплощен не только в представлениях осетин о «Порядке» в самом глобальном его понимании, но и в конкретных принципах контроля общества над личностью. И именно в этом контексте его эффективность была чрезвычайной. Уточним при этом, что восходит Ægъдау к жизненной этике алан, её древней культуре воинской чести.

В.И. Абаев трактовал Ægъдау как древний обычай, норму поведения [1, 122]. Ægъдау многокомпонентен, он состоит из таких программ, как «хистæриуæг» (старшинство); «кæстæриуæг» (младшинство); «уаздандзинад», который следует понимать как «благородство», «приличие»; «фсарм» (скромность); «уаг» (пристойность в речи или за столом); «нымд» (стыдливость); «лæгдзинад» (в дословном переводе – «мужчинство») и др. Важно понимать, что все эти нравственно – поведенческие программы существуют исключительно во взаимной и тесной связи.

В попытке воссоздания основной концепции Ægъдау необходимо обратиться к наиболее древнему источнику – нартовскому эпосу осетин, и в первую очередь – к сказанию, содержащему развернутое и предельно конкретное послание

индоиранских создателей ядра эпоса своим потомкам. Это – «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший» [2]. В нем озвучена квинтэссенция духовного и ментального наследия предков: «От рождения и до конца жизни своей, как бы тяжело ни сложилась судьба, надо со славой и честью пронести имя человека» [2, 313]. В пространстве воинской этики алан следование понятиям чести понималось как сверхцель земного человеческого бытия, и не менее того. Не удивительно, что основным мотивом всех личностных устремлений и дерзновений мифологических нартов является снискание ими доброй славы в памяти потомков.

Так каковы же они в реальности – требования ægъдау – исторически сложившегося древнего аланского/осетинского «порядка»? Каковы конкретные принципы «славы», «чести» и «доброго имени» человека?

Обратимся к тексту: «Наш народ только тогда может называться по-настоящему народом, когда гордо держит он голову и ни перед кем ее не клонит» [2, 311]. Условия «гордой жизни», позволяющей нарту «не клонить голову», обозначены вполне четко: «Нарты только до тех пор были настоящими нартами, пока… небо не смело греметь над их головами, умели умирать они за свой народ, и из уст нарта выходила одна лишь правда» [2, 311]. Итак, важнейшей частью «правильной» судьбы мужчины и свойственной мифологическому народу этике были качества, связанные с храбростью, правдивостью и боевым братством.

По мнению известного итальянского ученого Франко Кардини, истоки такого уникального социокультурного явления, как европейское средневековое рыцарство, восходят к воинской идеологии и эстетическому антуражу скифов, сарматов и алан [3]. Исследователь развивает мысль, что, наряду с боевым искусством, североиранское конное воинство демонстрировало и специфическую рыцарскую этику, утвердившую на многие века вперед представления о великодушии и сдержанности сильного человека, о гуманном отношении к тем, кого по физическим характеристикам воин не мог считать себе равным. В самых ранних мифологических нартовских сюжетах представлены конкретные нормы и требования ведения боя. В первую очередь, к ним относится запрет добивать лежачих и раненых: «не подобает мне рубить тебя еще раз. Нарты Ахсартаттага поражают с первого, подобного молнии удара» [4, 350]. Не пристало также не объявить противнику заранее о планируемом на него нападении: «Знай, что я нарт Батрадз. С войной я пришел к тебе, выходи навстречу» [4, 322-323]. Как «человек чести», нарт чтит мирные жилища – боевое столкновение недопустимо в пределах видимости мирных поселений, по осетинскому традиционному этикету мужчина даже не вхож в дом, когда в нем отсутствует мужчина.

Воинская этика предполагала и много других нюансов, перечислить их в рамках одной статьи невозможно. Тем не менее, приведем еще один строгий устой – это ответственность нартов перед обществом за потерю своих соратников. Сырдон следующим образом останавливает нартов, сговорившихся бросить его в пути на произвол судьбы: «Прощайте, нартские воины! Но когда девушки будут поджидать вас, стоя на кургане, и не досчитаются одного, скажут: «Видно продали нарты товарища» [5, 265]. Угроза девичьим/женским укором действовала максимально эффективно, храбрые нарты более всего опасались именно женского упрека и еще более того – женской насмешки.

Другим важнейшим долгом мужчины – воина и непременным условием его «доброго имени» была всемерная защита основ морали, и эти полномочия достойный мужчина должен принять на себя добровольно. Так, Батрадз был признан лучшим из нартов в том числе и потому, что он «никому не позволит совершить при себе бесчестье» [2, 312]. В Ægъдау включены также и некоторые требования к внешнему облику: «Посмотри на меня – если я красив как наездник, то еду к нартам, если же нет – не еду» [5, 394]. В наблюдениях многих авторов содержатся

замечания относительно особой манеры посадки в седле, осанке горцев и т.д. [6, 155], есть серьезные исследования относительно вооружения, оно является важным компонентом в том числе и эстетического имиджа [7], [8], [9].

Следующим важнейшим принципом этики Ægъдау является сдержанность – умение держать под контролем свой гнев, эмоции в целом. Сюда же причисляется и бытовая неприхотливость и скромность в физических потребностях: «Нарты были лучшими, пока каждый умел сдерживать свои страсти». Нарты «воздержаны были в еде и в ронге меру знали; не предавались обжорству и разгулу… и не теряли стыда, не теряли отвагу и разум» [2, 386-388]. Очевидно, что доходящая до аскетизма стойкость почиталась у алан не менее отваги и должна быть обязательным свойством героя. Аммиан Марцелин, в частности, отмечал, что ели аланы очень мало [10, 341].

Ценности, связанные с умеренностью, сохраняли свой престиж и далее, поскольку обуздание телесных потребностей стало целью и смыслом главных воспитательных усилий осетин, основой народной педагогики и системы социализации этого этноса [11], [12]. М. Ковалевский замечал: «из него выйдет джигит» – высшая похвала в устах осетина, означающая храбреца-стоика, способного на все» [13, 282]. Умение быть «стоиком» и сдерживать страсти самого разного уровня созидало облик «истинного» осетина традиционного периода и много позднее. Каждый, ориентирующийся на Ægъдау (и входящий в него «лæгдзинад») должен справиться с желанием учинить скорую расправу, Батрадз, сумевший этого достичь, возвеличивается в эпосе.

Сдержанность должна присутствовать также и в проявлениях любой привязанности, в том числе – и к собственным детям. Это отражено, в частности, в эпизоде из этнографического очерка Коста «Особа», когда мужчина, следуя древнему «закону чести» своих предков, не посмел взять на руки сына даже во имя его спасения [14, 432]. Это может быть объяснимо только в системе ценностей воинских приоритетов ушедшей эпохи, когда считалось, что культивирование простых семейных радостей может снизить готовность мужчины в любую минуту принять героическую смерть, столь высоко чтимую предками. Вырастить «стоика и храбреца», о котором упоминал М. Ковалевский, можно было только в убеждении, что мужчине – воину следует стыдиться проявления любых человеческих слабостей. Отсюда – требования подавления эмоций и строгого аскетизма, составляющего основу культурного феномена «лæгдзинад». В целом, мужчина, даже в юном возрасте не мог рассчитывать на родительское потакание своим слабостям, он должен был стремиться к самостоятельности, добиваться одобрения старших своими достойными поступками и исполнением кодекса «кæстæриуæг». Это соответствовало идеалу юноши, запечатленному Коста: «Джигит, каких я не встречал // Был славой, гордостью народа» [14, 380].

Поведенческими кодексами «младшинства» / «кæстæриуæг», «старшинства» / «хистæриуæг» руководствовался каждый, кто следовал Ægъдау: «только до той поры народ наш будет называться нартами, пока младшие будут уважать старшего и почет оказывать ему» [2, 230]. Во всем этом очень важно осознание того, что с годами усиливается не только личный авторитет и полномочия достойного старшего, но и степень его ответственности за порядок в обществе, за младших, их успешные перспективы и качество жизни своего народа. Поскольку идеальный образ младшего вполне понятен, обратимся к особенностям «старшинства», в чем состоит «хистæриуæг»? Косвенно его отражает Л. Штедер, посетивший Северную Осетию в 1781 году, он распознал главный принцип воспитания: «Красноречие может много сделать среди них, убеждение еще больше, а пример делает все» [15, 39].

Подобный тип педагогического воздействия возлагал огромную ответственность на каждого взрослого человека, но прежде всего – на самых старших, ко-

торые никоим образом не должны были уронить себя в глазах всего общества, но главным образом – молодежи, своей смены. Едва ли это давалось легко, поскольку требовало постоянных самоограничений.

Жесткий моральный самоконтроль старших поколений – суть воспитания. Стоит добавить, что общественное мнение ограничивало старшего наставника в долгих словесных назиданиях. Говорить он должен лаконично и по существу, достаточно строго, но доброжелательно, в общении с младшими нельзя прибегать к пренебрежительному и тем более оскорбительному тону, замечания подопечным надлежало делать не поименно, скорее косвенно («так не положено»). В общении с младшими было необходимо признавать, уважать его личность и поддерживать в нем чувство собственного достоинства, зачастую похвала действовала сильнее прямого порицания и тем более жесткого укора. В целом, молодежи должно уделяться особенное внимание – это непререкаемое правило присутствует как в эпосе, так и в этнографической реальности осетин.

Важнейшим принципом Ægъдау являются нормы общения с противоположным полом. К примеру, важной частью «лæгдзинад» было бережное и уважительное отношение к женщинам: «Этот дар старейшины присудили тому, кто из молодежи нашей больше всего благородства проявил по отношению к женщинам и наиболее снисходителен был к жене своей» [2,313]. И в этом опять победил нарт Батрадз, признанный лучшим. Вообще, мир нартов существует в реальности исключительно высокого престижа женщины и даже женского наставничества, связанного, в первую очередь, с Шатаной. Она, дочь главного осетинского Святого, именуемая Матерью нартов, помогает воинам триумфально побеждать в лучшие времена их жизни и выживать в худшие. Мужчины с глубоким почтением они присылают ей подношения со своих победных пиров, как благо они ищут её совета.

В целом, нартовская женщина – это воительница, способная постоять за себя, примеров чему в осетинской Нартиаде достаточно. В этнографических реалиях осетин почтительное отношение к женщинам долго оставалось важным требованием мужского кодекса «лæгдзинад». В очерке Инала Канукова (1850-1898 гг.) «В осетинском ауле» содержится обычный для тех лет стандарт мужского поведения, согласно которому всадники при встрече с женщинами, в знак почтения к ним обязаны были пропустить их, спешившись с коней [16, 65]. Женщины, а тем более девушки редко появлялись на улицах без сопровождения. Но если такое случалось, первый же, встреченный ею всадник обязан был сопроводить ее в качестве охраны, следуя поодаль и не вступая в разговоры, так он выполнял требования самого раннего, «рыцарского» пласта Ægъдау. Всем также известно, что женщина могла остановить поединок враждующих мужчин, достаточно было сбросить с себя платок, и это стало носить общекавказский характер. Примеров высокого статуса женщины в общественном быту осетин довольно много.

Важнейшим принципом древнего Ægъдау является обязанность покровительствовать любому, обратившемуся за помощью и защитой. В одном из сказаний Сослан, спешащий спасти мать, не позволяет себе пренебречь долгом сильного человека: «Поскакал он в лес и вернулся оттуда с тушей оленя. Развел костер, насадил мясо на вертел и только после этого, пожелав голодному доброго дня, помчался своей дорогой» [4, 200].

Также базовым принципом Ægъдау является способность к сплоченности и взаимопониманию, он отражен в призыве нартовских исполинов «прислушиваться к словам друг друга» [2, 312]. Л. Штедер заметил у осетин то «справедливое и уступчивое поведение», которого требовала от них преданность своему древнему закону чести [15, 41]. Его, как и важнейшие особенности политической культуры осетин, их народной дипломатии, можно найти в описаниях народного собрания – «нихас», обычая гостеприимства и многих других древних институтов общественного согласия.

Поведенческие нормы Æгъдау в разных областях народной жизни строились в соответствии с этими главными принципами самого древнего пласта всеобъемлющего «осетинского порядка». Его отчетливое воинское содержание инерционно сохранялось во влиянии на систему ценностей осетин и в последующие эпохи. Как пример – сразу после присоединения Осетии к России у этого народа сформировалась многочисленная военная интеллигенция. Выбор военной профессии для мужчины считался у осетин наиболее достойным и престижным вплоть до победы рыночных отношений в 90-х гг. XX века [17].

Архаические представления воинского происхождения значимо повлияли на мировоззрение, этические и эстетические представления народа. Из них был соткан и упомянутый ранее неписаный кодекс мужского поведения, не вполне утраченный и в наши дни. Культивируемый в веках состязательный дух, постоянное соревновательное стремление к победе, как основной принцип «лæгдзинад», мог сказаться в наибольшем процентном количестве осетин-героев Великой отечественной войны, олимпийских чемпионов и др.

Таким образом, Æгъдау – это древний моральный кодекс, исторически сформировавшийся в скифо-сармато-аланской среде создателей ядра эпоса о нартах. В его основе лежат воинские ценности с соответствующей идеологией, этическими и эстетическими идеалами, поведенческими стереотипами, личностными образцами и пр. Таковы основные принципы чести, унаследованные осетинским народом от предков, увековечивших в эпосе свой главный призыв – никогда «не терять свое достоинство и свою совесть» [2, 313].

1. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4 т. Т.1. А-К. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. – 655 с.

2. Осетинские нартские сказания. М.: Владикавказ: Менеджер, 2010. – 504 с.

3. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987. – 374 с.

4. Сказания о нартах: Осетинский эпос. – М.: Советская Россия, 1978. – 512 с.

5. Нарты. Осетинский героический эпос. В 3 кн. Кн. 2. М.: Наука, 1989. 495 с.

6. *Владыкин М. Н.* Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. В 4 ч. Ч.1. – М.: Типография И. И. Родзевича, 1885. – 366 с.

7. *Багаев А. Б.* Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Владикавказ: Изд-во СОИГСИ, 2015.

8. *Багаев А. Б.* Верховой конь в свадебном одаривании у осетин // Известия СОИГСИ. 2015. № 16 (55). С. 41-52.

9. *Багаев А. Б.* Традиционные военизированные игры и состязания вооруженных всадников у осетин // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1-2. С. 268.

10. *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. 1896. Т. 2. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1906. –376 с.

11. *Хадикова А. Х.* Основные принципы традиционной системы социализации осетин: историко-генетический аспект // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 1.

12. *Хадикова А. Х.* Осетинский этикет. Владикавказ: Респект, 2017. – 111 с.

13. *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. В 2-х томах. – М.: Тип. В. Гатцук, 1886. – 756 с.

14. *Хетагуров К. Л.* Произведения. – Владикавказ: Ир, 2009. – 624 с.

15. *Штедер Л.Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 г. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. – С. 27-70.

16. *Кануков И.Д. В* Осетинском ауле. Рассказы, очерки, публицистика. – Орджоникидзе: Ир, 1985. – 471 с.

17. Очерки этнической психологии осетин: сборник научных трудов профессора Хадикова Хазмета Хаджимурзаевича / Сост. А. Х. Хадикова. – Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2015. – 362 с.

Г. И. Цибиров

НИНА ФЕДОРОВНА (ФАЦБАЕВНА) ТАКОЕВА – ПЕРВАЯ ОСЕТИНКА ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ЭТНОГРАФ

Статья посвящена изучению научной деятельности Н. Ф. Такоевой – первой осетинки – профессионального этнографа, ученицы М. О. Косвена, научного сотрудника сектора Кавказа Института этнографии РАН. Научное творчество Н. Ф. Такоевой мало исследовано, многие ее работы до сих пор не опубликованы. В круг научных интересов Такоевой входили проблемы кровной мести, семейной обрядности, горской культуры жизнеобеспечения. Приняв активное участие в подготовке к изданию известной серии «Народы мира», Н. Ф. Такоева написала разделы «Балкарцы» и «Осетины», ставшие первыми обобщающими этнографическими очерками по истории этих народов.

***Ключевые слова**: Такоева, этнология, осетиноведение, кровная месть, семейная обрядность, горская культура жизнеобеспечения*

The article is devoted to the study of scientific activity of N. F. Takoeva, the first Ossetian professional ethnographer, the pupil of M. O. Kosven, scientific staff member of the Department of the Caucasus of the Institute of Ethnography of the Russian Academy of Sciences. Scientific creativity of N. F. Takoeva is little investigated, many of her works have not yet been published. The circle of scientific interests of N. F. Takoeva included the problem of blood feud, family rituals, mountain culture. Actively participating in the preparations for the publication of the famous series «The Peoples of the World», N. F. Takoeva wrote the parts «The Balkars» and «The Ossetians», which became the first summarizing ethnographic essays on the history of these peoples.

***Keywords**: Session, Ethnology, Ossetian studies, feud, family ceremonies, mountain culture of life support*

Всеволоду Федоровичу Миллеру принадлежит особая роль в пробуждении интереса к этнографическому изучению народов Северного Кавказа и Закавказья. Знакомство с научными трудами В. Ф. Миллера молодых людей, получивших высшее образование, способствовало во многом выбору профессии исследователя – этнографа. Среди них выделяется имя Нины Федоровны (Фацбаевны) Такоевой, первой осетинки – профессионального этнографа.

Родилась Нина Федоровна в декабре 1910 г. в с. Христиановском Терской области в семье офицера российской армии. Её отец Фацбай Такоев храбро сражался на фронтах первой мировой войны. В 1915 г. в газете «Терские ведомости» сообща-

лось: «Капитан 84-го пехотного Ширванского Его величества полка Федор Такоев в бою под Богуцином 11 октября 1914 г., командуя ротой, личным примером довел два раза до штыкового удара с противником, занимавшим укрепленную позицию у д. Красна – Домброва, под убийственным артиллерийским, оружейным и пулеметным огнем, идя впереди своей роты, сбил противника, занял его позицию и взял до 100 человек пленных. Спустя некоторое время, 6 ноября 1914 года в бою у д. Льгото – Мурована с двумя ротами встретил контратаку превосходного в силах противника, отбросил его, занял его окопы и взял два действовавших пулемета и пленными двух офицеров и более 100 нижних чинов» [1, 2].

После окончания Горского педагогического института во Владикавказе Н.Ф. Такоева переезжает в Москву. Здесь с самого начала культурного строительства были восстановлены старые и созданы новые этнографические учреждения. В 1918 г. был организован этнографический факультет Географического института в Петрограде, в 1919 г. – университетские этнографические центры в Петрограде и Москве, в 1924 году – Комитет по изучению языков и этнических культур народов Востока, в 1933 году на основе музея антропологии, археологии и этнографии, позднее преобразованный в Институт этнографии Академии наук СССР [3, 369-370].

Октябрьская социалистическая революция создала новые, благоприятные условия для развития этнографической науки. С первых же своих шагов советские этнографы стали опираться на гуманистическое, демократическое наследие отечественной дореволюционной этнографической науки, на её лучших представителей, принявших активное участие в созидании новой жизни [4, 659]. Необходимость коренного преобразования культуры и быта народов страны требовали углубленного изучения этнического состава населения и национальных особенностей общественного уклада и культуры. Этнографы были привлечены к работе к работе Народного комиссариата по делам национальностей.

В 1924 г. на базе Румянцевского музея, этнографических коллекций Дашковского музея и частично коллекций, собранных в связи с подготовкой Всесоюзной сельскохозяйственной выставки 1923 г., в Москве был создан Центральный музей народоведения (с 1930 г. – Музей народов СССР). Музей возглавил известный фольклорист, ученик В.Ф. Миллера, впоследствии один из организаторов журнала «Этнография» Б.М. Соколов. Музей объединил многих видных историков, этнографов, археологов, лингвистов, фольклористов, в том числе и кавказоведов. Отдел Кавказа и Передний Азии возглавлял известный кавказовед Н.Ф. Яковлев. В 1930-е годы в отделе работала Н.Ф. Такоева, активно привлекались к работе Г.А. Кокиев и Е.С. Зевакин. В 1931 г. на должность заведующего Отделом Кавказа был приглашен В.К. Гарданов [5, 16]. Все они стали видными исследователями культуры и быта народов Кавказа.

Курс аспирантской подготовки Нина Федоровна прошла при институте этнографии под руководством выдающегося кавказоведа Марка Осиповича Косвена. 24 декабря 1946 г. на заседании Ученого совета института этнографии состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук Н.Ф. Такоевой. Её диссертация «Кровная месть у осетин в XIX – начале XX столетия» была посвящена рассмотрению широко распространенного среди кавказских народов обычая кровной мести.. К разработке темы привлечен значительный архивный материал и данные, полученные автором путем опроса местных жителей – пожилых людей, хорошо помнивших обычаи, связанные с кровной местью и принимавших непосредственное участие при разборе «кровных» дел. Умелое использование многообразных источников, многие из которых впервые введены в научный оборот, позволили автору создать оригинальную работу, по-новому решить поставленные в ней вопросы.

Официальные оппоненты профессор Г. А. Кокиев и кандидат экономических наук Л. А. Добрускин положительно оценили работу и рекомендовали ее к публикации.

После защиты диссертации Н. Ф. Такоева начала работать в секторе этнографии Кавказа. Своими работами она возобновила традиции кавказоведческих исследований в Институте. Хорошо знавшая бытовую культуру осетинского населения, она опубликовала интересные статьи об осетинской семейной обрядности, горных осетинских жилищах.

Нина Федоровна серьезное внимание уделяла изучению творческого наследия Коста Хетагурова. В работе «Коста Хетагуров – народный поэт Осетии, этнограф – кавказовед» она указывала на то, что в творчестве К. Хетагурова «нет искусственности в описании этнографического материала, нет стремления к выделению экзотических, специально «кавказских» сюжетов. Его описания – реальная жизнь народа. Он придавал особое значение всестороннему этнографическому изучению кавказских горцев, подчеркивал, что пройдет «еще несколько десятков лет, – и заглянуть в прошлое туземцев Кавказа, доживших с незапамятных времен до XX столетия без своей собственной письменности, будет совершенно невозможно» [6, 3].

Н. Ф. Такоева особенно отмечала, что важным источником для осетиноведа являются также поэтические произведения К. Л. Хетагурова, которые в художественной форме ярко отобразили этнографические реалии старого осетинского быта.

В 1944 г. коллектив института этнографии АН СССР возобновил начатую еще в довоенные годы работу над этнографической серией «Народы мира». Сотрудники сектора Кавказа занимались подготовкой тома «Народы Кавказа». Н. Ф. Такоева приняла активное участие в подготовке к изданию этого капитального исследования. Она написала две главы: «Балкарцы» и «Осетины» [7,270-34416]. Эти публикации явились первыми обобщающими этнографическими очерками по истории балкарцев и осетин.

Жизнь и научная деятельность Н. Ф. Такоевой трагически оборвалась в 1959 г. Б. А. Калоев в своей работе «Записки кавказоведа» отмечал: «Н. Ф. Такоева – опытный музеевед, много лет проработала в кавказском отделе музея народоведения СССР… По сравнению с многими московскими осетинами, не знающими родного языка или забывшими его, Н. Ф. Такоева прекрасно владела им.. К сожалению, она, весьма способный ученый, рано ушла из жизни. Творческое наследие Н. Ф. Такоевой, хотя небольшое, но отличается многогранностью и глубоким содержанием. Очень жаль, что ее диссертация, посвященная актуальной проблеме осетинской этнографии, до сих пор не опубликована» [8,161].

---

1. Терские ведомости, 1915, №167, 5 августа.

2. *Марзоев И. Б. Т., Атабиев Х. А.* Забытые герои забытой войны: из истории кабардинского конного полка//Известия СОИГСИ. 2015. №18 (57). С. 110-127.

3. *Бромлей Ю., Подольный Р.* Человечество – это народы. М., Мысль, 1990.

4. Советская историческая энциклопедия. Т. 16. М., 1976.

5. *Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г.* Становление советского кавказоведения: традиции и эпоха (1917-1930-е годы). //Страницы отечественного кавказоведения. М., 1992.

6. *Такоева Н. Ф.* Коста Хетагуров – народный поэт Осетии, этнограф – кавказовед // Советская этнография, 1949, №2.

7. Народы Кавказа. Т. 1. М., 1960.

8. *Калоев Б. А.* Записки кавказоведа. Владикавказ. 2009.

В. Т. Чшиев

ОБРАЗ АФСАТИ ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ И ИЗОБРАЖЕНИЯ СО СЦЕНАМИ ОХОТЫ НА БРОНЗОВЫХ ПОЯСАХ КОБАНСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАВКАЗА

В эпоху поздней бронзы – раннего железа важным аксессуаром одежды как мужского, так и женского костюма населения Кавказа, являлись пластинчатые бронзовые пояса. Рассматриваемые пояса имели не только утилитарное значение, но также были частью парадного, праздничного и погребального аксессуара, в ряде случаев выступая и в качестве защитного доспеха. Большое количество этих поясов покрыто гравированными или чеканными изображениями животных, птиц, антропоморфных персонажей, разнообразными орнаментами. Вопрос о трактовке изображений на кавказских бронзовых поясов эпохи бронзы – раннего железа Кавказа не раз ставился учеными. Исследователи по-разному освещали эту интересную тему. Наша работа представляет собой еще один взгляд на этот вопрос с опорой на археологические и фольклорные источники. Новизна исследования заключается в новом подходе и трактовке композиций, изображенных на ряде бронзовых поясов кобанской культуры. По мнению автора, одним из персонажей этих композиций является образ близкий «Хозяину зверей» и покровителю охотников осетинского фольклора и традиционной осетинской религии – небожителю Афсати.

Ключевые слова: *Кобанская культура Кавказа, образ «Хозяина зверей» в материальной культуре и фольклоре Кавказа, небожитель Афсати осетинской фольклорной традиции и эпоса, изображения на бронзовых поясах кобанской культуры Кавказа.*

In the era of Late Bronze – Early Iron, an important accessory of clothing for both male and female costumes of the Caucasian population were plate bronze belts. These belts had not only utilitarian value, but also were part of the ceremonial, festive and funerary accessory, in some cases acting as a protective armor. A large number of these belts are covered with engraved or stamped images of animals, birds, anthropomorphic characters, various ornaments. The question of the interpretation of images on the Caucasian bronze belts of the Bronze Age – the Early Iron of the Caucasus has repeatedly been raised by scientists. Researchers covered this interesting topic in different ways. Our work is another look at this issue, based on archaeological and folklore sources. The novelty of the study lies in a new approach and interpretation of the compositions depicted on a number of bronze belts of Koban culture. According to the author, one of the characters of these compositions is close to the «Master of animals» and the patron of hunters of the Ossetian folklore and traditional Ossetian religion – the celestial Afsati.

Keywords: *Koban culture of the Caucasus, the image of «Master of animals» in material culture and folklore of the Caucasus, Afsati, images on bronze belts of the Koban culture of the Caucasus.*

Сцены охоты в искусстве племен – носителей кобанской археологической культуры Кавказа весьма многочисленны. Особое место в ряду этих изображений занимают композиции со сценами охоты, изображенные на широких бронзовых

поясах. Их отличает известная «заданность», повторяемость основной канвы сюжета или его персонажей, сочетание на разных поясах близких или одинаковых знаков, символов, орнаментики.

В ареале кобанской культуры бронзовые широкие пояса украшенные орнаментом известны в Тлийском, Кобанском, Адайдонском, Эльхотовском могильниках, других памятниках. Отметим, что больше всего поясов на сегодняшний день выявлено в погребениях Тлийского могильника – более 100 [1,46; 2, 209-245]. Бронзовые пояса кобанской культуры имели не только утилитарное значение, но также выступали и в качестве парадного, праздничного и погребального аксессуара. Широкие пояса выступали и в качестве защитного доспеха. Бронзовые пояса обнаружены и в мужских и в женских погребениях кобанской культуры.

Б. Б. Пиотровский одним из первых обратился к анализу семантики композиции и самих рисунков на бронзовых поясах Закавказья, и Центрального Кавказа. По мнению исследователя, бронзовые пояса с гравированными изображениями представляют собой не столько аксессуары одежды, сколько предметы культа, а сами рисунки носили магический смысл. По мнению Б. Б. Пиотровского, изображенные на поясах геометрические орнаменты (меандр, «елочка», «волна»), символические знаки – крест, свастика, диски, треугольники, а также сцены охоты и борьбы зверей связаны в идеологии древних племен Кавказа с представлениями о трех мирах – небесного (солярные, свастические изображения), земного (изображения животных) и водного (изображения водоплавающих птиц) [3,29].

Дж. А. Халилов рассматривая орнаментированные позднебронзовые пояса, обнаруженные в южной части Кавказа – Азербайджане делает общий вывод о связи их композиций и с бытом (добыча животных) и с мифологией древнекавказских племен, не конкретизируя последний тезис. «Изображения на поясах и также на других предметах были взяты мастером из окружающего мира, а некоторые массовые сцены связаны с древними мифами» [4, 95].

Б. В. Техов в статье «Бронзовые пояса Центрального Кавказа» рассматривает с точки зрения трактовки семантики несколько композиций на поясах из Тлийского могильника. Разбирая композицию на поясе из погребения № 74, исследователь трактует ее как бытоописательную, реалистичную. «Центральная часть пояса занята охотничьей и другими бытовыми сценами [5, 286] (илл. 2). Однако далее, по поводу композиции на поясе из погребения № 76, включающей всадника-лучника, пешего лучника, оленей, козлов или туров, птиц, солярные знаки и т. д. Б. Т. Техов пишет: «Эти изображения не лишены религиозного значения. Правда, на поясе в основном изображена охотничья сцена, но вместе с тем можно усмотреть в них религиозно-мифические сюжеты и бытовые сцены… В ту древнюю эпоху охота была связана с определенным пантеоном антропоморфных божеств, которые олицетворяли главным образом солнце, луну и звезды. На некоторых экземплярах одновременно изображалось несколько культов. Этим объясняется загруженность пластинчатых поясов Закавказья разными изображениями» [5, 291] (илл. 1).

Несколько позднее исследователь вернулся к анализу изображений на поясе из погребения 76 и предположил связь изображенных на нем животных с военной добычей, описание которой имело место в одной из урартских клинописных надписей. «Любопытно отметить, что в урартских клинообразных надписях неоднократно упоминается количество крупного и мелкого рогатого скота, которое урарты захватывали и угоняли из Закавказья. Так в летописях Сардура указано, что за два похода в Закавказье было угнано 23194 головы крупного рогатого скота и 63420 голов мелкого рогатого скота [6, 130]. Важное значение имеет наблюдение Б. В. Техова, тонко подметившего, что, несмотря на колоссальное количество изображений баранов в кобанской культуре, они отсутствуют на поясах [1, 20].

В 70-80-е гг. 20 в. специальные исследования, посвященные семантическому и художественно-стилистическому анализу ряда бронзовых поясов найденных на территории Грузии опубликовала Нино Е. Урушадзе [7; 8; 9]. В монографии 1984 года «Бронзовая летопись древней Грузии» автор анализирует историко-художественное значение самтаврских (мцхетских) поясов и их стилистику. Один из важных, на наш взгляд, выводов Н.Е. Урушадзе заключается в том, что анализ рассмотренной ею группы поясов в сравнении с находками из других кавказских районов, свидетельствует об общности в художественно-стилистическом решении и изобразительных элементах всего Кавказа, не исключающей, однако, локальных особенностей [9, 77].

Специальное исследование декору бронзовых поясов Центрального Закавказья посвятила Манана Ш. Хидашели [10; 11]. Анализ изображений на поясах привел автора к выводу об их типологическом сходстве с соответствующими представлениями всего переднеазиатского и древнекавказского мира. Опираясь на фундаментальные работы ряда грузинских исследователей (Бардавелидзе В.В., 1964; Бендукидзе, 1973; Вирсаладзе, Н.Е. Урушадзе) с одной стороны и изображение на одном из закавказских поясах трех антропоморфных фигур, одна из которых крупнее остальных, Манана Шалвовна приходит к выводу о связи этой композиции с сюжетом из грузинского эпоса об Амирани и его братьях [10, 25]. В то же время отметим, что некоторые антропоморфные и зооморфные фигуры из этих сцен были истолкованы М.Ш. Хидашели как изображение «Владычицы зверей», также известное грузинскому фольклору. Как полагает исследовательница, эти изображения демонстрируют «тесную близость с религиозными представлениями, сохранившиеся вплоть до недавнего времени в живом быту грузинского и некоторых других народов Кавказа» о божестве – покровителе зверей и плодородия. Персонаже, который был первоначально «зооморфен по своей природе, а затем, в результате антропоморфизации окружающего человека мира, трансформировался в женское божество, в виде красивой златоволосой женщины»…время от времени, впрочем, выступающее в прежнем зооморфном образе в виде оленя или тура [10, 20-21, 33]. Однако оба вышеизложенных положения исследовательницы были подвергнуты критике со стороны М.Н. Погребовой и Д.С. Раевского [12, 89-90, 94]. В свою очередь М.Н. Погребова и Д.С. Раевский предлагают интересное решение семантики ряда изображений не бронзовых кавказских поясах рассматриваемой эпохи отражающих композицию, включающую группы животных и антропологические фигуры. Опираясь на выявленные ими в переднеазиатском письменном источнике описание и перечень жертв для храма, они предлагают видеть в интересующих нас композициях отражение этих событий. «Так в надписи Аниттаса при церемонии освящения храма упоминаются два льва, семьдесят свиней, один дикий кабан, сто двадцать медведей и священные звери разные – и леопарды, и львы и олени, и горные козлы и волки» [12, 100]. Второй сюжет, трактуемый авторами, сцена «с изображением змей заползающих в рот оленю… позволяет в качестве гипотезы поставить вопрос» о смысловой перекличке с существующем в средневековых бестиариях представлении «согласно которому олень, съевший змею, возвращает себе молодость» [12,100-101]. Наконец, третья трактовка М.Н. Погребовой и Д.С. Раевского касается изображений оленя, поражаемого стрелой или той же змеей. По мнению авторов, эта сцена отражает «круговорот жизни: вечно служащий добычей охотника (а следовательно и средством существования человека) и вечно вновь возрождающийся олень (или иное травоядное) – своего рода стержневой образ этой картины мира. Сама же композиция строится по … симультанному принципу: динамика жизненных процессов представлена здесь в пределах единой сцены, как бы в свернутом виде» [12, 100-101].

С. Л. Дударев рассматривая сцены, изображенные на бронзовых поясах из погребений 74 и 76 Тлийского могильника, отмечает их типологическую схожесть с изображениями на закавказских и переднеазиатских поясах и предметах прикладного искусства. С. Л. Дударев солидаризуется с мнением М. Ш. Хидашели, что сюжет на рассматриваемых поясах восходит к охотничьей мифологии грузинских племен и «весьма популярен на бронзовых поясах Центрального Закавказья 9-7 вв. до н.э. Он отображает сцену священной охоты на оленя, тура и других животных, являвшихся ипостасями владыки или владычицы зверей» [13].

На наш взгляд, общий второй тезис М. Ш. Хидашели о связи ряда сцен с «Хозяйкой зверей» не лишен основания, если рассматривать его несколько под другим углом зрения. Предварительно следует отметить, что в композиции поясов из погребений № № 74 и 76 из Тлийского могильника, несмотря на утверждение М. Ш. Хидашели и Д. Л. Дударева не следует видеть «Хозяйки зверей», так как изображенные на них антропоморфные персонажи имеют бороды и ясно выраженные мужские половые признаки. Второе, эти персонажи не являются объектом охоты. Они, как это изображено на названных поясах, так и ряде других бронзовых поясов Кавказа, являются их участниками. Рассматриваемые композиции представлены одним или двумя антропоморфными персонажами, все остальные участники сюжета это дикие животные, птицы, фантастические образы, и, в ряде случаев рыбы и земноводные. Если мы примем трактовку вышеупомянутых уважаемых исследователей, то должны признать, что один или два антропоморфных персонажа охотятся на целую группу божеств, трансформировавшихся в оленей, туров, кабанов и других животных, что на наш взгляд будет малоправдоподобно. На наш взгляд рассматриваемые композиции на поясах действительно изображают сцены охоты, но охоты с участием диких животных и антропоморфных персонажей, из которых один является покровителем или «Хозяином» диких животных, а остальные охотниками или охотником.

Мы не знаем, как называли «Хозяина» диких животных древние «кобанцы», подробностей его культа и почитания, но в осетинской традиционной религии, фольклоре и нартовском эпосе важное место занимает «Хозяин» диких животных и покровитель охотников – Афсати. Как отмечает В. И. Абаев «Æfsati, бог охоты, «хозяин» лесных зверей», один из старейших небожителей осетинской традиционной религии [14, 109]. Об Афсати, как о старейшем небожителе осетинского пантеона говорится и в основанном на устойчивой осетинской фольклорной традиции одноименном стихотворении К. Л. Хетагурова [15,92-93]. Коста Левантович так характеризует Афсати:

«Фсатийæ заронддæр
Дауджытæм кæм и?» [15, 92].
«Нет среди небожителей старше, чем Фсати»
(подстрочный перевод автора).

Как отмечает Р. С. Бзаров «Давно установлено, что не только сам охотничий миф, но и поэтика связанных с ним фольклорных сюжетов отличается особым архаизмом. Образ «господина зверей» в народной культуре принадлежит к числу древнейших и весьма консервативных, наименее подвергшихся влиянию мировых религий [16, 32]. Подчеркнем, что, таким образом, Афсати можно отнести к одному из наиболее архаичных небожителей осетинской религиозной и фольклорной традиции.

Вс. Ф. Миллер в своей работе «Религиозные верования осетин», среди других небожителей описывает и Афсати. Как отмечает ученый «Властителем над дикими животными, особенно над турами, оленями, козами, кабанами, осетины называют Афсати. Ему как патрону молятся охотники…» [17, 390]. Приводит исследователь и

записанное им в Стур-Дигории интересное предание об Афсати и предке фамилии Хамицевых [18, 143-144]. Л. А. Чибиров, следуя осетинской фольклорной традиции, описывает Афсати как покровителя охотников «Отправляясь на охоту, осетин брал с собой три пирога с сыром (уæлибахтæ) и обязательно молился Æфсати, просил его, чтобы из своего стада он отпустил одного оленя (или козла). Охотники очень боялись гнева Æфсати и ревностно исполняли все его «предписания», чтобы тот не ниспослал им неудачной охоты» [19, 55].

З. М. Салагаева называет Афсати божеством-«хозяином» диких рогатых животных и покровителем охотников [20, 629]. В подготовленных Зоей Мироновной сборниках осетинского народного творчества широко представлены песни, молитвы, легенды, посвященные Афсати. В них небожитель предстает в образе седобородого старца, строгого, но справедливого покровителя охотников [20, 655].

В. Х. Тменов, Е. Б. Бесолова и Е. Н. Гонобоблев в монографии «Религиозные воззрения осетин» также характеризуют Афсати как «покровителя туров, оленей, коз и других благородных животных» [21, 71].

В работе «Традиционная духовная культура осетин» А. А. Сланов связывает с Афсати гору Адай-хох в верховьях Алагирского ущелья «где и расположено его святилище» [22, 5, 18].

В осетинском нартовском эпосе Афсати выступает в роли хозяина диких животных и другом нартов. В частности он помогает нарту Ацамазу добыть 100 оленей однолеток [23, с. 302]. Также он помогает добыть «по сотне из каждой породы диких зверей» нарту Саууаю [23,322]. Аналогичную помощь он оказывает и знаменитому нарту Сослану.

Таким образом, на наш взгляд, сюжеты вышерассмотренных бронзовых поясов кобанской культуры, действительно изображают охоту с участием «Хозяина» диких животных, но внимательный анализ этих композиций свидетельствует, что этот персонаж является представителем мужского пола и является не объектом охоты, а одним из ее главных участников. На осетинском материале этот образ близок Афсати традиционной осетинской религии, фольклора и осетинского нартовского эпоса.

---

1. *Техов Б. В.* Графическое искусство населения Центрального Кавказа в конце II и в первой половине I тысячелетия до н.е. (по бронзовым поясам из Тли). Издательство ВНЦ. Владикавказ, Цхинвал, 2001.

2. *Техов Б. В.* Тайны древних погребений: ПРОЕКТ-ПРЕСС. Владикавказ, 2002.

3. *Пиотровский Б. Б.* Археология Закавказья. Ленинград, 1949.

4. *Халилов Дж.* А. Бронзовые пояса, обнаруженные в Азербайджане // Материальная культура Азербайджана, вып. IV. АН АзССР. Баку, 1962.

5. *Техов Б. В.* Бронзовые пояса Центрального Кавказа // Известия ЮОНИИ, т. XIII. Цхинвал,1964.

6. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М., «Наука»,1977.

7. *Урушадзе Н. Е.* Опыт художественно-образного анализа и реконструкции бронзового пояса из Самтавро // СЭ, №1. М., 1970;

8. *Урушадзе Н. Е.* К семантике прикладного искусства Древнего Кавказа и Закавказья // СА, № 1. М., 1973.

9. *Урушадзе Н. Е.* Бронзовая летопись Древней Грузии. Тбилиси, 1984.

10. *Хидашели М. Ш.* К истории художественной металлообработки в античной Грузии: Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. (575) / АН ГССР. Ин-т истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили. Тбилиси: [б. и.], 1969.

11. *Хидашели М. Ш.* Графическое искусство Центрального Закавказья в эпоху раннего железа. Тбилиси, 1982.

12. *Погребова М. Н., Раевский Д. С.* Закавказские бронзовые пояса с гравированными изображениями. М.,: «Восточная литература», 1997.

13. *Дударев. С. Л.* К этнической интерпретации антропоморфных изображений на бронзовых поясах из погребений № 74 и 76 Тлийского могильника. Сборник научных трудов С. Л. Дударева. М., 2011. С. 192.

14. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка в 4 томах. Т. 1.: «ВИКОМ». М., 1996.

15. *Коста Хетагуров*. Осетинская лира: Ир. Владикавказ, 2012.

16. *Бзаров Р. С.* Образы аланской космографии в стихотворении Коста Хетагурова «Фсати» // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова / Общественные науки / № 3. Владикавказ, 2014.

17. *Миллер Вс.* Ф. В горах Осетии: «Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева. Владикавказ, 2007.

18. *Миллер Вс.* Ф. Осетинские этюды: СОИГСИ. Владикавказ, 1992.

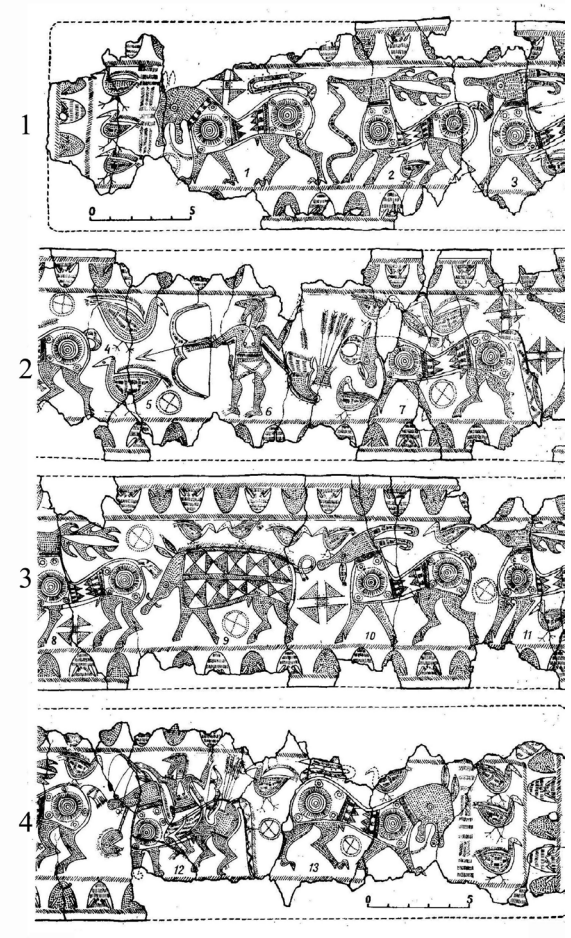
19. *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин: ВНЦ РАН и Правительства РСО-А; СОИГСИ им. В. И. Абаева. Владикавказ: Ир, 2008.

20. Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том / Чиныг сарæзта Салагæты Зоя. – Дзауджыхъæу: Ир, 2007.

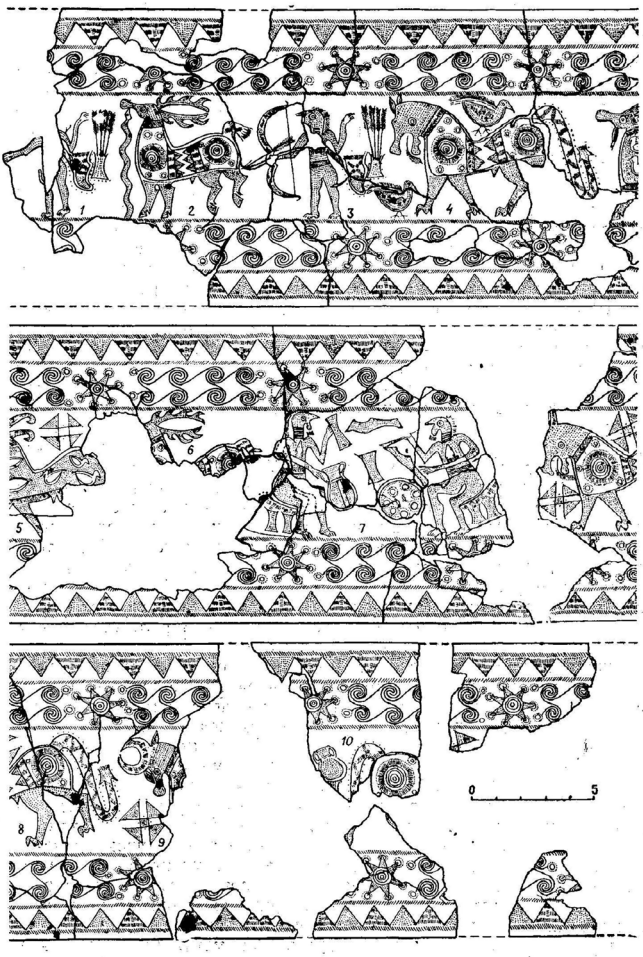
21. *Тменов В. Х., Бесолова Е. Б. Гонобоблев Е. Н.* Религиозные воззрения осетин (история религии – в истории народа). СОИГСИ. Владикавказ, 2000.

22. *Сланов А. А.* Традиционная духовная культура осетин. Учебное пособие: Изд-во СОГПИ. Владикавказ, 2007.

23. Сказания о нартах. Осетинский эпос: ИРИСТОН. Цхинвали, 1981.



Илл. 1.



Илл. 2.

Л. Г. Шепко

О НЕКОТОРЫХ АТРИБУТАХ РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ САРМАТОВ

В историческом развитии Северного Кавказа особое место занимали скифо-сарматские племена. Их наследие вошло в традиционную культуру ряда кавказских народов, преломившись в живой социальной практике и духовном мире. Специфические компоненты, составляющие этнические культуры, обуславливают стабильность во времени, фиксируя при этом их преемственность и этноидентичность. Одним из способов понимания механизма социального движения является выяснение функций и семантики культурнозначимых предметов. Опираясь на исследования верований и культов населения Кавказа и Средней Азии, предпринимается попытка выяснить значение группы предметов из ряда сарматских женских захоронений. Высказано предположение об их использовании в религиозно-магической практике, связанной с обеспечением продолжения рода, защитой детей от болезней, вызванных злыми духами, так и естественными причинами.

***Ключевые слова**: сарматы, женские захоронения, культовая практика, амулеты, лечебная магия*

In the historical development of the North Caucasus a special place is held by the Scythian-Sarmatian tribes. Their legacy has become part of the traditional culture of a number of Caucasian people reflecting in the living, social practice and the spiritual world of the modern nations. The specific components constituting the ethnic cultures ascertain the stability in time, while fixing their continuity and ethnic identity. One way to understand the mechanism of social movement is to determine the functions and semantics of culturally significant objects. Based on studies concerning cults and beliefs of the Caucasian and Central Asian population, the author undertakes an attempt to find out the value of a group of objects from a number of Sarmatian women's burial places, suggesting that they were used in religious and magical practice related to ensuring the continuation of the race, protecting children from diseases caused by either evil spirits or natural causes.

***Keywords:** Sarmatians, women's burials, religious practices, amulets, healing magic*

В социальной практике современных народов присутствуют, хотя в значительной мере опосредованно, древние культурно-религиозные обычаи. Традиционная культура продолжает оказывать влияние на формирование личности, способность ее к адаптации в мире. Особыми событиями в жизни семьи и рода, вызывающими демонстрацию чувств, консолидацию родственников, всего круга близких являются смерть и похороны. Уход в загробный мир в традиционных обществах сопровождался серией погребально-поминальных обрядов, призванных, в т.ч. обеспечить умерших всем необходимым в потустороннем мире.

Обрядовая деятельность всегда была связана с ритуальной символикой, которая проявлялась в обрядовых действиях и атрибутике, применяемой в похоронных процессах. Собственно ритуальные символы являлись рациональным языком общения. Предметы окружающего мира, наполненные ритуальной символикой, не только способствовали укреплению общинного духа, но и транслировали знание одной эпохи в другую, поддерживали диалог между различными поколениями и культурами.

Выявление «смыслов вещного мира этноса позволяет реконструировать мировоззрение того или иного общества» [1, 121], раскрыть образ жизни и особенности мышления конкретного народа, социальной группы.

В историко-культурном контексте кавказоведческих исследований определенное место занимает сарматологическая проблематика. Обитавшие в евразийских степях на протяжении многих веков сарматские племена отличались самобытностью. Погребальный обряд и инвентарь сарматских захоронений является достаточно «говорящим» источником, позволяющим выяснить назначение ряда предметов в контексте древних верований и культовой практики.

Среди известных в настоящее время сарматских погребений обращает на себя внимание в группа женских комплексов, характеризующаяся сходством категориальной структуры инвентаря. Показательно не только большое количество золотых украшений, но также наличие символов власти, предметов культа и различных импортных изделий. Это, например, погребения из курганного могильника Валовый I [2], Золотого кладбища [3; 4], Соколова Могила [5], Ногайчинский курган [6], могильник Магнитный [7] и ряд других [8].

Присутствие импорта, оружия, родовых знаков, золотых изделий свидетельствует об высоком ранге погребенных в социальной иерархии. Одной из характерных черт этой группы памятников является наличие разнообразных амулетов и предметов культовой практики. Использование амулетов и оберегов в жизни многих народов является обычным явлением.

Исследования погребальных сооружений сарматов рубежа и начала н.э. в Северном Причерноморье, волго-уральских степях показывают, что амулетам и оберегам придавалось особенное значение. Но вместе с тем они не являлись обязательным атрибутом. Их присутствие чаще всего фиксируется в погребальном инвентаре детских и женских захоронений.

Анализу культовых атрибутов и характеристике сакральных действий, выполняемых женщинами, посвящен ряд работ. К. Ф. Смирнов, анализируя письменные и археологические данные, отмечал, что они свидетельствуют о высокой социальной роли женщины у сарматских племен. Они выступают как всадницы-лучницы, как семейные жрицы [9, 202]. В контексте ритуальной практики рассматривались отдельные категории погребального инвентаря, включая обереги и амулеты (И. И. Гущина, И. П. Засецкая, Г. Т. Ковпаненко), предпринимались попытки выявить критерии погребений «жриц» в кругу аристократических комплексов I в. до н.э. – II вв. н. э. (С. А. Яценко).

Результаты исследований культов и верований населения Кавказа и Средней Азии позволяют высказать предположение о назначении ряда предметов из ряда сарматских женских захоронений.

Особый интерес в отмеченной группе захоронений представляет комплекс из кургана у с.Чугуно-Крепинка Шахтерского р-на Донецкой области [10], который отличается разнообразием погребального инвентаря.

Захоронение молодой сарматской женщины датируется I – II вв. н.э. В могиле сохранились фрагменты костей младенца. Умершая была облачена в дорогой наряд, орнаментированный золототканной парчой. Обнаружено большое количество золотых бляшек, вероятно, принадлежавших погребальному покрывалу. Помимо металлических и керамических сосудов, двух котлов, украшений (гривна, перстни, серьги, бусы), атрибутов костюма и предметов туалета, в могиле находились орудия труда: топор, зубильце, ножницы, ножи, оселок, пряслица, обломок иглы и шило. Весь инвентарь погребения указывает на то, что женщина занимала высокую ступень в социальной лестнице сарматского общества.

Умершую сопровождала значительная и разнообразная группа предметов небытового характера: кристалл горного хрусталя в бронзовой оправе, две поделки

из известняка яйцевидной и шаровидной формы, три бронзовых кольца с шишечками, антропоморфная статуэтка из известняка. Кроме того, компактно лежавшие позвонок крупной рыбы; клык (коготь?) животного; сустав мелкого животного; морская и речная раковины; овечий астрагал – имели отверстие и, вероятно, являлись частью браслета.

Можно полагать, что все предметы несли определенную символическую нагрузку и выполняли определенную функцию. В целом можно отметить, что при выполнении ритуальных магических обрядов могли быть использованы все погребальные предметы.

Наиболее выразительным материальным воплощением культовых представлений являются амулеты – обереги, которые, по верованиям их обладателей, были наделены магической силой, способной отвращать злых духов. Магическими свойствами наделялись зубы хищных животных, костные суставы, речные и морские раковины, миниатюрные колокольчики, простые камни необыкновенной формы, изделия из драгоценных камней, семена, плоды и косточки различных деревьев, определенного вида бусины.

В соответствии с принципами магии (контагиозной) каждый из оберегов отождествлялся с определенным духом природных сил – Земли, Воды, Огня, Воздуха – и имел целью нейтрализовать враждебные силы.

В священных книгах иранцев встречается достаточное количество примеров почитания водной стихии и рыб [11, 100]. У народов Средней Азии с ними связано немало легенд и поверий. Фетишизация рыб восходит к очень ранним формам религиозных воззрений народов данного региона. Рыба считалась особенно чистой, так как была связана с водной стихией, ее наделяли сверхъестественными свойствами. Изготовлялись амулеты, изображающие рыб [12, 285]. Среди погребальных предметов находились две раковины: морская *Cypraea* и речная. Раковины не являются исключительным явлением в сарматских погребениях. Так, раковины *Cypraea*, добываемые в Индийском океане, зафиксированы в савроматских могилах Южного Урала, где они входили в состав ожерелий и головных уборов. Раковины с красками входили в состав погребального инвентаря сарматских жриц. Морские раковины считались символом вечности. Позвонок рыбы и раковины, найденные среди амулетов, очевидно, являлись символами водной стихии и связанных с ними божеств и воплощали очистительную силу воды. Кроме того, раковина у многих индоевропейских народов являлась водным и женским символом и связывалась с плодородием [14, 130].

Весьма распространены у народов Средней Азии были украшения, включающие кости животных. Когти ястреба, сокола, беркута, филина, которые отражали представление о сакральной силе птиц. Амулеты-украшения пришивали к головным уборам детей, платьям женщин [12, 284].

Зубы и клыки животных встречаются в скифских подкурганных погребениях Поднепровья, например, Золотобалковском некрополе. Клыки служили оберегами от злых духов, охраняли от болезней и способствовали удаче в воинских делах [15, 131].

В древности детская смертность была довольно высокой, много детей умирало в раннем возрасте. Смерть ребенка объяснялась чаще всего действием злых сил. Многие магические обряды были направлены на то, чтобы отвратить действие этих сил и сохранить жизнь ребенка. Поэтому дети носили большое количество амулетов.

В качестве одного из детских оберегов использовались черные (голубые) с белыми крапинками бусы – «глазчатые бусины». Такая бусина имитировала глаз и предназначалась для предотвращения действия злых духов [16, 182, 190]. Народы Средней Азии и сопредельных стран широко использовали глазчатые бусины как

защитное средство от сглаза [12, 289]. Их включали в ожерелья, браслеты, подвески или просто нашивали на одежду. Первое украшение, которое надевали новорожденному, – это браслет из подобных бусин. Глазчатые бусы известны в археологических материалах античных городов Северного Причерноморья, памятников сарматской культуры Прикубанья. Большинство исследователей считает, что глазчатые бусины и в этом регионе являлись оберегами от сглаза [17, 17-70; 18, 71-141; 19, 23-33].

Среди вещей умершей находились изделия, содержащие полудрагоценные камни – горный хрусталь, опал, сердолик, янтарь. Вопросы применения драгоценных и полудрагоценных камней в народной медицине заслуживают особого внимания. Им придавалось особое магическое значение, их широко использовали в медицинской практике. Культ камней прослеживается и у сарматов. Амулеты из разных пород камня встречаются в сарматских погребениях разных территорий и периодов. Значение камней у сарматов нам неизвестно, но, очевидно, оно было таким же, как у других народов.

Так, например, сердолик у многих среднеазиатских народов воспринимался как камень здоровья. В данном погребении находилась сердоликовая гемма италийской работы, использованная в качестве вставки в золотую гривну, украшавшую шею умершей. О том, что именно материал представлял первостепенную ценность, а не само изображение, говорит горизонтальное расположение интальи, в то время как изображенный сюжет расположен вертикально. Двойной магической силой должны были обладать изготовленные из янтаря миниатюрные астрагала, также найденные в погребении. Астрагала животных использовались в качестве амулетов и широко представлены в сарматских комплексах. Аналогии миниатюрным астрагалам можно ограничить рамками комплексов, наиболее близких по могильной конструкции и составу инвентаря. Это, прежде всего, женское захоронение в могильнике Валовый I 33/1 на Нижнем Дону [2,78]. Вместе с тем защитные и лечебные свойства приписывали самому янтарю. Прежде всего, он должен был отвращать от «дурного глаза» [5, 90].

Специальное назначение имел и крупный призматический кристалл горного хрусталя, вставленный в бронзовую оправу. Кристаллы во многих традиционных культурах использовались для гаданий, проникновения в область сверхъестественного.

О том, что деятельность умершей была направлена на обеспечение и сохранение потомства, могут свидетельствовать три поделки из известняка: две – яйцевидной и шаровидной формы, третья – антропоморфная. Символика яйца связывается с плодородием. Кроме того, яйцо предстает как космогонический символ: образ мирового, или космического яйца присутствует в большинстве мифологических традиций [20, 224, 562]. Яйцо – это начало жизни. Также оно символизирует потомство.

Особый интерес представляют антропоморфные статуэтки, которые в сарматских погребениях встречаются редко. Их появление фиксируется в раннесарматских памятниках Поволжья, известны они и в поздние периоды сарматской истории. Обнаружены, главным образом, в погребениях взрослых женщин с большим числом золотых украшений и предметов культового назначения. Следует упомянуть женскую статуэтку из кости, найденную в Соколовой Могиле. Статуэтка относится к кругу египетских магических фигурок греко-римского периода и связана с культом плодородия. [5, 92-93].

Антропоморфные статуэтки из мела или известняка связывают с культом предков-прародительниц, которые оказывали покровительство роду и обеспечивали его продолжение. У народов Средней Азии этнографами отмечен обычай носить кожаную сумочку или серебряную коробочку с амулетами. Есть сведения, что

некогда такая сумочка служила для хранения глиняного или деревянного божка. Она входила в комплекс украшений невесты, молодой женщины. Его надевали невесте на бедра, чтобы у нее было много детей, а роды легкими [12, 291].

Среди богатых сарматских погребений наиболее близким рассматриваемому комплексу по обряду и набору культовых предметов является женское захоронение в Соколовой Могиле на Южной Буге. Специальный подбор предметов и символов плодородия (статуэтка роженицы, раковины каури, амулеты, культовые сосуды) может быть связан со знахарством, лечебной магией.

В данном контексте следует обратить внимание на следующую обрядовую деталь. В изголовье умершей лежали два железных ножа. В качестве значимой параллели можно привести пример из осетинского быта. В магических представлениях осетин особое значение придается железу и железным ножам как оберегу, которые обладают магической силой, и уберегают от воздействия злого духа. В 60-е гг. XX в. мать, уходя из помещения, оставляя спящего ребенка в люльке, ложила у его изголовья ножницы или нож, которые должны были его оберегать [21, 54-55].

Таким образом, предметы в погребении у с.Чугуно-Крепинка могут представлять комплекс атрибутов направленного действия, концентрирующими очистительную, защитную, оберегающую функции. У многих народов Средней Азии, Кавказа, Сибири ритуальная практика, осуществляемая женщинами, главным образом, была связана с обретением, сохранением и продолжением потомства [22, 205]. Набор инвентаря и семантика амулетов позволяют высказать предположение о том, что сарматская женщина, погребенная у с.Чугуно-Крепинки, занималась знахарством. Одно из основных направлений ее действий было связано с детородным процессом и защитой детей от болезней, вызванных как злыми духами, так и естественными причинами. Вероятно, она могла снабжать сородичей необходимыми оберегами, обеспечивающими защиту будущих матерей и детей.

1. *Богомаз С.М.* Вещь в традиционной культуре тюркских народов Центральной Азии // Вестник Томского государственного университета. 2008. История № 3 (4). С. 121-126.

2. *Беспалый Е.И., Беспалая Н.Е., Раев Б.А.* Древнее население Нижнего Дона. Курганный могильник Валовый 1»: Материалы и исследования по археологии Юга России. № 2. Ростов н/Д, 2007.

3. *Гущина И.И., Засецкая И.П.* Погребения зубовско-воздвиженского типа из раскопок Н.И. Веселовского в Прикубанье // Труды ГИМ. Вып. 70. М., 1989. С. 71-141.

4. *Гущина И.И., Засецкая И.П.* «Золотое кладбище римской эпохи в Прикубанье // СПб, 1994.

5. *Ковпаненко Г.Т.* Сарматское погребение I в. н.э. на Южном Буге. К., 1986.

6. *Щепинский А.А.* Сокровища сарматской знати //Вестник АН УССР. 1977. №10. С. 75-76.

7. *Боталов С.Г., Иванов А.А.* Новый комплекс кочевой аристократии гунно-сарматского времени в Южном Зауралье (Магнитный) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. Вып. 4. С. 269-287.

8. *Яценко С.А.* О женщинах-«жрицах» у ранних кочевников (на примере знатных сарматок I в. до н.э. – II вв. н. э.) // Мировоззрение народов Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. 1. Барнаул, 2007. С. 58-66.

9. *Смирнов К.Ф.* Савроматы. М., 1964.

10. Моруженко А.А., Санжаров С.Н., Посредников В.А. Отчет об археологи-

ческих исследованиях в Донецкой области в 1984 г. // НА ИА НАНУ. Ф,е. 1984/84.

11. Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1987. Т.1.

12. *Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М., 1975. С. 281-297.

13. *Высотская Т.Н.* Усть-Альминское городище и некрополь. К., 1994.

15. *Вязьмитина М.И.* Золотобалковский могильник. Киев, 1972.

16. *Васильева Г.П.* Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986. С. 182-194.

17. *Богданова Н.А.* Могильник первых веков н.э. у с. Заветное // Археологические исследования на юге Восточной Европы. Труды ГИМ. Вып. 70. М., 1989.

18. *Гущина И.И., Засецкая И.П.* Погребения зубовско-воздвиженского типа из раскопок Н.И. Веселовского в Прикубанье // Труды ГИМ. Вып. 70. М., 1989. С. 71-141.

19. *Мошеева О.Н.* Глазчатые бусы // Российская археология. 2008. № 4. С. 23-33.

20. Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1987. Т. 1.

21. Магометов А. Х. Культура и быт осетинского крестьянства (историко-этнографический очерк). Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1963.

22. *Серебрякова М.Н.* Функциональная роль магии в обрядах деторождения у современных турок // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 197-215.

ИСТОРИЯ

С. А. Айларова

ОБ ОСЕТИНСКОМ ПРОСВЕТИТЕЛЕ И ИСТОРИКЕ АЛЕКСАНДРЕ КОДЗАЕВЕ

Статья посвящена анализу творческого наследия Александра Кодзаева – осетинского публициста, просветителя, историка начала XX века. Выявлен реальный вклад просветителя в развитие просвещения и культуры Северной Осетии. Показаны образовательные инициативы Кодзаева, проект реформы церковно-приходских школ, отличавшийся продуманностью, рациональностью. Показана публицистическая активность просветителя, его участие в общественной дискуссии вокруг осетинских церковно-приходских школ, стремление указать на исторические заслуги школы в культурно-образовательном развитии Осетии. Предпринят анализ исторического труда А. Н. Кодзаева «Древние осетины и Осетия». Подчеркивается разноплановость и многоаспектность этой первой специализированной монографии, посвященной истории Осетии. В ней рассматривается историография изучения Осетии, традиционная религиозная система, эпос и мифология, история древнего аланского православия. Показано, что в исследовании обобщён огромный массив научной литературы и источников. Историк опирался на теоретические и методологические положения академических трудов В. Ф. Миллера, М. М. Ковалевского, Ю. А. Кулаковского, В. Б. Пфафа. Указано на стремление первого осетинского историка рассматривать в единстве историю христианства и историю аланской государственности. Сделан вывод, что в творчестве А. Н. Кодзаева произошло оформление консервативного направления в осетинской общественной мысли, опирающегося на идею социально-культурной преемственности.

***Ключевые слова**: Северная Осетия, А. Н. Кодзаев, просвещение, церковно-приходские школы, историография, аланское православие.*

The article is devoted to the analysis of the creative heritage of Alexander Kodzaev, an Ossetian publicist, educator, historian of the early twentieth century, the real contribution of the enlightener to the development of education and culture of North Ossetia. The educational initiatives of A. Kodzaev are highlighted, namely the project of the reform of parochial schools, which was distinguished by thoughtfulness and rationality. The publicist activity of the enlightener, his participation in the public discussion around Ossetian parochial schools, his desire to point out the historical merits of the school in the cultural and educational development of Ossetia are shown. The analysis of the historical work of A. N. Kodzaev «Ancient Ossetians and Ossetia» is conducted. The diversity and multidimensionality of this first specialized

monograph on the history of Ossetia is emphasized. It examines the historiography of the study of Ossetia, the traditional religious system, epos and mythology, the history of ancient Alanian Orthodoxy. It is shown that the study summarizes the vast array of scientific literature and sources that existed at that time. The historian relied on the theoretical and methodological provisions of the academic works of V.F. Miller, M.M. Kovalevsky, Yu.A. Kulakovsky, V.B. Pfaff. The aspiration of the first Ossetian historian to consider in unity the history of Christianity and the history of Alanian statehood is pointed out. It is concluded that in the works of A.N. Kodzaev conservative trend in Ossetian social thought was the shaped, based on the idea of socio-cultural continuity.

***Keywords**: North Ossetia, A.N. Kodzaev, education, parochial schools, historiography, Alanian Orthodoxy.*

Александр Николаевич Кодзаев – один из самых ярких представителей осетинской интеллигенции начала XX века, однако его творческое наследие, включающее целый ряд публицистических статей педагогической направленности, а также замечательную книгу «Древние осетины и Осетия» [1], где освещается христианская история алан-осетин – мало исследовано. В советский период фигура А.Н. Кодзаева трактовалась как однозначно одиозная, а его труды не переиздавались. Крайне негативно оценивалась деятельность этого представителя осетинской интеллигенции в советской историографии, вынесшей вердикт, что А.Н. Кодзаев является по своим «общественно-политическим взглядам деятелем реакционно-монархического направления», «одним из наиболее видных идеологов буржуазного национализма в Осетии», придерживавшимся «открыто монархических взглядов» [2, 54-55].

В постсоветское время первым обратил внимание на этого просветителя С.Р. Чеджемов, писавший о нем как о видном представителе осетинской интеллигенции, внесшем большой вклад в развитие педагогической мысли края [3]. Этим же автором изданы публицистические труды А.Н. Кодзаева, а также рассмотрены его общественно-педагогические взгляды [4]. Сведения о просветителе были обобщены в его монографическом исследовании [5]. Об общественно-педагогической деятельности А.Н. Кодзаева писали также Н.О. Блейх [6] и В.В. Авдольян [7].

Александр Николаевич Кодзаев родился в селении Гизель Северной Осетии 16 сентября 1874 года (по старому стилю) в крестьянской семье, глава которой владел крепким хозяйством, деревянным домом с пристройками и усадьбой. Юный Александр Кодзаев начал обучаться в церковно-приходской школе селения Гизель, а затем перешёл в Кадгаронскую церковно-приходскую школу (1887-1889 гг.). В 1890 году способный мальчик поступает в Ардонское осетинское духовное училище (при этом следует уточнить, что обучался он на средства Общества восстановления православного христианства на Кавказе) [8, 344]. На средства Общества в 1895 году он поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1902 году со степенью кандидата богословия.

В июне того же года он направил прошение на имя епископа Владикавказского и Моздокского Владимира (Синьковского), где писал, о своем желании работать в Осетии, о стремлении «…служить в одной только Владикавказской епархии по духовно-учебному делу: преподавателем или наблюдателем осетинских церковно-приходских школ, если окажется таковое место вакантным». Очевидно, ещё не дождавшись положительного ответа и официального приглашения от архиерея на работу, он приехал на родину, где и начался трудный период самостоятельной жизни просветителя [9, 32-33].

С 1903 по 1906 гг. А.Н. Кодзаев – наблюдатель церковно-приходских школ Владикавказской епархии. В течение своей административной и учебной деятель-

ности А. Н. Кодзаев работал в гимназиях Владикавказа в качестве преподавателя, помощником инспектора в Ардонском Александровском училище, ставшем к этому времени Александровской духовной миссионерской семинарией [10,2], активно публиковался в периодической владикавказской печати. В 1908 году он стал членом педагогического совета городской мужской гимназии [11, л. 1] и учителем истории второй женской гимназии [12,34]. Помимо педагогической деятельности А. Н. Кодзаев был приглашен на должность цензора в газету «Хабар» [13, 18-25]. С 1911 по 1912 гг. Александр Николаевич преподавал в Темир-хан-Шуринском и Темрюкском реальных училищах [14, 235-236].

Результатом административной деятельности А. Н. Кодзаева стала ситуация, которая спровоцировала не только его уход с любимой работы, но и отъезд просветителя из Терской области и Кавказа. Позднее он переехал в Петербург, где был назначен директором гимназии, а также служил в Департаменте инославных исповеданий Министерства внутренних дел. Ушел из жизни А. Н. Кодзаев в 1924 или 1925 году.

Проблема церковно-приходских школ, их будущего в осетинском образовательном пространстве, была частью более фундаментальной проблемы – укорененности христианства на осетинской почве, православия как определяющей части национально-культурной традиции [16-17].

И в этом отношении особый интерес представляет научная часть творческого наследия и деятельности А. Н. Кодзаева. Речь идет о известном труде «Древние осетины и Осетия». У этой книги была сложная драматическая судьба (как и у её автора). Прочно забытая на столетие монография была, между тем, очень значимым, рубежным для своего времени исследованием. Хотя большей частью современной автору общественности она воспринималась как грамотная компиляция, не более. В 1906 году в «Этнографическом обозрении» в небольшой заметке отмечалось: «Данные по истории Осетии, известные до сих пор в науке, изложены полно в недавно вышедшей книге» [1, с.174]. Да и сам Кодзаев подчеркивал, что при подготовке труда руководствовался прежде всего миссионерскими и популяризаторскими побуждениями – «соображением возможно сжатого выражения и приведения в известность путём цитаций лучший пособий». Между тем, современный исследователь обосновывает её глубоко «содержательный» характер, подчеркивая, что «А. Н. Кодзаев представил не компиляцию дилетанта, а самостоятельное исследование, выполненное на довольно высоком для своего времени научном уровне» [19, с. 28-29]. Как первая специализированная монография, посвященная истории Осетии, книга разнопланова и многоаспектна. В ней рассматривается историография изучения Осетии, традиционная религиозная система, эпос и мифология, история Осетии и история древнего аланского православия. Использовав и обобщив огромный массив существовавшей на тот момент научной литературы и источников, А. Н. Кодзаев опирался на теоретические и методологические положения академических трудов В. Ф. Миллера, М. М. Ковалевского, Ю. А. Кулаковского, В. Б. Пфафа. Сама задача обобщения в цельном труде масштабного корпуса источников и исследований была, конечно, *научной задачей* (курсив мой – С. А.), но Кодзаев поставил и ряд самостоятельных проблем. Но и задача популяризации имеющихся данных была не последней, не случайно, автор собирался распространять свой труд как учебное пособие в школах Осетии [9, л.47]. Академическую научную информацию предполагалось сделать доступной самому широкому кругу читателей, и интерпретировать как общепризнанный ментальный факт древность, историчность и укоренённость в Осетии аланского православия.

Именно этим стремлением сформировать некий общественный консенсус, общественное мнение о глубокой историчности христианства в Осетии и в соответствии с этим выстроить культурную политику, эта работа вызвала такое неприятие и нега-

тив со стороны леворадикальной интеллигенции. В советской историографии оценки ужесточились и констатировалось, что «работа имеет ряд отрицательных моментов, которые сводят на нет её научное и познавательное значение». Это прежде всего «буржуазно-национальный» характер работы, отсутствие «строгой методологии в расположении и изложении материала», «наличие … многочисленных антиисторических положений по ряду важнейших вопросов осетинского исторического процесса» и т.п. Далее подытоживалось: «Указанные отрицательные стороны книги Кодзаева были причиной тому, что она среди передовой (т.е. лево-радикальной – С. А.) части осетинской интеллигенции не нашла поддержки и распространения в народе» [20, с.355-356]. Эти оценки господствовали в историографии до последнего времени.

Итак, труд А.Н. Кодзаева посвящен вопросу генезиса этноса и роли христианства в истории Алании-Осетии. В соответствии с этим текст распадается на два смысловых, тематических блока. В первом освещается проблема этнической и культурной идентичности осетин, во втором – собственно история христианства алан. В первом блоке, включающем проблему этногенеза осетин (иранскую этническую традицию), анализ монотеистической религии осетин, семейный и общественный быт – автор опирается на академические разработки В.Б. Пфафа, В.Ф. Миллера, М.М. Ковалевского. Много здесь и собственных замечаний и собственных наработок автора – особенно в области мифологии и народной религии осетин, религиозного синкретизма разных верований. Второй блок – несущий, это собственно цельный очерк христианской истории Осетии-Алании. Здесь, безусловно, главная историографическая опора – блестящие исследования Ю.А. Кулаковского, сравнительно недавние для того времени и ещё не ставшие «общезначимыми» для общественного сознания. И здесь уместно указать на самостоятельную задачу, поставленную автором – рассмотреть социально-воспитательное влияние христианства на жизнь народа на протяжении многих веков бытования православия. Этой задачи не ставил Ю.А. Кулаковский – его интересовала событийная канва и официальные институты христианской истории алан [21; 22; 23]. Замечательно у Кодзаева это стремление увидеть влияние христианства на живую и динамичную этнокультурную среду, внутри которой происходили эти события, и которая имела дальнейшее историческое развитие. Сам автор пишет об этом следующее: «Нам нужно было не только показать, что существовала в Осетии проповедь христианства (внешняя сторона дела), но и то – какие были плоды этой проповеди, не забывая при этом постепенность роста» [1, с. IV]. Отметим в качестве методологического принципа исследования строгий историзм, системность и многоаспектность изложения. Работа «требовала от нас, – писал Кодзаев, – во-первых, последовательного, без скачков, изложения естественного исторического роста народа в христианстве, – во-вторых, всестороннего рассмотрения жизни под влиянием данного фактора… В такой постановке тема является совершенно новой во всей литературе об Осетии, именно – в своём требовании последовательности во времени и всесторонности в объеме» [1, с. IV].

Еще один плодотворный тезис, который историк последовательно провёл в своей работе: единство истории аланского христианства и истории аланской государственности. «Историки последовательно игнорируют при объяснении событий гражданской истории явления церковной жизни, уделяя им едва заметное, так сказать, мимоходное место. Между тем, сама жизнь выставляет факты обратного свойства: мы замечаем, что рядом с постепенным усилением политической силы Осетии развивается и церковное дело; высший расцвет политического могущества в лице единодержавного царя Осетии ознаменовался и церковным торжеством, выразившимся в открытии особой митрополии. Падение царского могущества сопровождалось также закрытием митрополии и медленным вымиранием христианства. Это параллельное движение гражданской и церковной жизни *беспрекословно свидетельствует* о внутренней органической связи их между собою.

Имея это обстоятельство ввиду, мы дали должное место событиям гражданской истории и этим устранили ненормальное разграничение органического целого, т.е. христианизации народа с централизацией страны. Эти две стороны проникнуты внутренним единством и взаимно питают друг друга» [1, с. III].

К достоинствам работы отнесем и научную периодизацию. Истории христианства в Осетии-Алании, тесно связанную с гражданской историей страны. Всего А. Н. Кодзаев выделил четыре периода:

I – период подготовительный (до конца IX века).

II – осетинская (аланская) епархия с X века по 1453 г.

III – падение христианства с 1453 по 1746 г.

IV – восстановление христианства с 1746 г. по настоящее время.

В основе периодизации – рубежные события аланской истории, связанные с формированием важных христианских и гражданских институтов. Комментируя принцип своей периодизации, Кодзаев писал: «Мы, конечно, далеки от той мысли, чтобы приурочивать деление к пределам определенных кратковременных сроков. Историческое явление вовсе не так просто, чтобы его с удобством разделить на части; оно развивается постепенно в течение десятков и сотен лет и переживает в своём поступательном движении фазисы, иногда очень продолжительные. Постепенность этого развития неизбежно оттеняет их друг от друга многолетними промежутками, которые зовутся переходными эпохами, переходным состоянием. Последние часто отпечатываются на страницах истории такими фактами, которые служат для нас тем, чем верстовые столбы для путников в незнакомой стране. Открытие Осетинской (аланской – С. А.) епархии и учреждение правильно организованной русской миссии служат для нас такими показателями, с помощью которых мы всю массу исторического, не всегда ясного, материала раскладываем на части в известном направлении в намеченной цели» [1, с.50].

В небольшой по объему статье невозможно рассмотреть все аспекты и проблемы этого многостраничного, до предела насыщенного фактами, документами, источниками исторического труда. Скажем только, что, по мнению автора, в долгой, сложной, героической, полной трагизма истории алан именно христианство было той историко-духовной традицией, которая придала ей смысл, логику, красоту. «В этом начальном повествовании есть страницы, составляющие гордость угрюмых сынов гор… К таким светлым страницам, без сомнения, относится постепенное усвоение народом христианской культуры, так сказать – христианизация народа, проходящая через всю его историческую жизнь, претерпевая в своем развитии то благоприятные, то неблагоприятные условия» [1, с.58].

Поэтому дальнейшее историческое развитие осетин должно было стать продолжением гуманизации уклада жизни, возвращением Осетии к подлинности её исторического бытия, к собственным духовным истокам.

Это, безусловно, имеет отношение и к деятельности церковно-приходских школ, к осуществляемой ими образовательной и воспитательной миссии.

В рамках деятельности и творчества Александра Кодзаева в общественном сознании и социально-политической мысли Осетии произошло важное качественное событие – рационализация, оформление консервативного направления, консерватизма, как особого духовного феномена, опирающегося на идею социальной и культурной преемственности.

Ценность национальной культурной традиции, эволюционный характер общественного развития, идея порядка – государственного, общественного, ментального, нравственное перевоспитание общества – все эти парадигмы консервативного мышления ярко представлены в его творчестве и деятельности, получили в его личности какое-то особое национальное воплощение. Творчество и деятельность А. Н. Кодзаева достойны всестороннего изучения.

1. *Кодзаев А. Н.* Древние осетины и Осетия. Владикавказ: Типография Р. Сегаль и с-вья, 1903.

2. *Тотоев М. С.* Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в начале XX века (1903-1917 гг.). Орджоникидзе, 1968.

3. *Чеджемов С. Р.* Интеллигенция и просвещение в Северной Осетии в конце XIX – начале XX веков: Автореф. дисс. … канд. ист. наук. Владикавказ, 1992.

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

5. *Чеджемов С. Р.* Правовая культура и образовательная политика в Осетии в период трех революций (на материалах осетинского народа). Владикавказ 2011.

6. *Блейх Н. О.* Социокультурные аспекты развития просветительства на Северном Кавказе (вторая половина XVIII – начало XX вв.): Автореф. дисс…. докт. ист. наук. Владикавказ, 2008.

7. *Авдольян В. В.* О педагогико-просветительской деятельности А. Н. Кодзаева // Кавказ в годы Первой мировой войны: героика и повседневность. Владикавказ, 2014.

8. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1890 год. Тифлис, 1891.

9. Центральный государственный архив РСО-Алания (далее ЦГА РСО-А) Ф. 147. Оп. 1. Д. 54.

10. ЦГА РСО-А. Ф. 150. Оп. 1. Д. 282.

11. ЦГА РСО-А. Ф. 286. Оп. 1. Д. 21.

12. Адрес-календарь. Министерство народного просвещения // Терский календарь на 1909 год. Вып. 18. Владикавказ, 1909.

13. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 1073.

14. См.: Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. Кавказский этнографический сборник. Т. III. М.-Л., 1962.

15. *Кодзаев А.* Еще об осетинских школах (ответ г. Цаголову) // Казбек. 1903. №№ 1652, 1653, 1654.

16. *Кодзаев А.* К учащимся церковноприходских школ Северной Осетии // Казбек. 1905. №№ 2347, 2350.

17. *Кодзаев А.* Письмо в редакции. // Казбек. 1905. № 2353.

18. Хроника // Этнографическое обозрение. М., 1906. № 1.

19. *Мамиев М. Э.* Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ, 2014.

20. *Тотоев М. С.* очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Орджоникидзе, 1957.

21. См.: *Кулаковский Ю. А.* Христианство у алан // Византийский временник. Т. V/ СПб., 1898.

22. См.: *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии // Византийская библиотека. Исследования (Составл., вступ. статья, комментарии С. М. Перевалова). СПб., 2000.

23. *Кцоева С. Г.* «Сошествие во ад» VS «Легенда о великом госте»: христианский догмат в этнорелигиозной системе осетин // Известия СОИГСИ. Вып. 28 (67). 2018. С. 19-32.

У. О. Гобаев

МИГРАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В 1990-2000 гг.

В статье выявлены негативные миграционные тренды в РСО-Алания, дана сценарная оценка их влияния на долгосрочное развитие региона, обоснована необходимость проведения активной миграционной политики с учетом целей социально-экономического развития региона.

***Ключевые слова**: миграция населения, миграционная политика, стратегическая конкурентоспособность регионального развития*

The article reveals negative migration trends in the Republic of North Ossetia-Alania, gives a scenario assessment of their impact on the long-term development of the region, substantiates the need for active migration policy taking into account the goals of the region's social and economic development.

***Keywords**: population migration, migration policy, strategic competitiveness of regional development*

Северный Кавказ традиционно является достаточно важным с точки зрения миграционной активности населения регионом России. Поверхностный взгляд на статистические данные показывает, что миграционная активность в 1990-е гг. во многих субъектах РФ, в том числе и на Северном Кавказе, снижается, хотя миграционные потоки стали значимым явлением в силу изменения этнических и социальных параметров этих процессов по причине появления масштабной вынужденной миграции. Все эти качественные изменения миграционных потоков наглядно проявились на Северном Кавказе, который принял значительное количество вынужденных переселенцев [1,21].

За 1989-2001 гг. в республике и стране произошли события, значительно изменившие динамику и направление миграционных потоков. Плавный ход демографического развития был нарушен. И особенно, это касается механического движения населения в 1991-1992 гг.

За 1989-2000 гг. вследствие сложных социально-экономических преобразований в стране произошли существенные изменения в демографическом развитии Республики Северная Осетия (РСО)-Алания. В динамике численности населения поменялось соотношение двух его источников: значительное влияние стала оказывать миграция, значение естественного движения ослабло. В этот период следует выделить 1991 и 1992 гг. с присущими им резкими перепадами. В 1991 г. в связи с наплывом беженцев и вынужденных переселенцев из Южной Осетии и внутренних районов Грузии население увеличилось на 8,2%, а уже в 1992 г. сократилось на 6,3% в результате осетино-ингушского конфликта и начала возвращения беженцев в Южную Осетию [2, 65].

В 1990-е годы демографическое развитие республики происходило в значительной степени под влиянием экономического кризиса и военно-политических конфликтов.

Соответствующие статистические материалы свидетельствуют о том, что, несмотря на сложную социально – экономическую и политическую ситуацию, численность населения Северной Осетии в течение последнего десятилетия прошлого века увеличивалась довольно быстрыми темпами (таблица 1).

Таблица 1 [1]

Динамика численности постоянного населения РСО – Алания (на начало года)

Годы	Абсол. данные (тыс. чел.)			В% к 1990году		
	Всего	в том числе		Всего	в том числе	
		городское	сельское		городское	сельское
1990	646,3	447,3	199,0	100	100	100
1991	652,1	450,9	201,2	100,9	100,8	101,1
1992	705,0	479,1	225,9	109,8	107,1	113,5
1993	661,7	461,1	200,6	102,4	102,4	100,8
1994	661,1	464,3	196,8	102,4	103,8	98,9
1995	670,7	465,7	205,0	103,8	104,1	103,0
1996	677,2	467,1	210,1	104,8	104,4	105,6
1997	681,8	467,5	214,3	105,5	104,5	107,7
1998	681,1	465,0	216,1	105,4	104,0	108,6
1999	684,1	464,1	220,0	105,8	103,8	110,6
2000	693,6	463,3	230,3	107,3	103,6	115,7

В течение рассмотренного промежутка времени численность населения республики в целом увеличилась на 107,3%. Это довольно высокий темп роста. Особенно обращает на себя внимание опережающий темп роста сельского населения, что объясняется особенностями миграционных процессов постсоветского периода и характерен для многих регионов России. Резкое выделение из общей тенденции 1992 года объясняется тем, что в состав постоянного населения сначала включили вынужденных мигрантов, а потом опять исключили [3,63].

За 1990-2000 годы численность мужчин в республике увеличилась на 111,7%, а женщин на 106,8%. К концу данного периода мужчины составляли 47,5%, а женщины 52,5% от общего числа населения. На этом промежутке времени соотношение масштабов рождаемости и смертности уже не способствовали росту населения.

Прирост населения республики был обеспечен главным образом в результате миграции: сначала за счет вынужденных мигрантов из республик бывшего Советского Союза, а последние годы за счет возвращения ингушских беженцев. Наша республика твердо обосновалась среди тех субъектов федерации, где происходила депопуляция населения. Депопуляция населения в республике началась в 1996 году. В этом году численность умерших в республике превысила численность родившихся на 471 человека, а в 2000 году – уже на 1400 человек. Депопуляция усугублялась как за счет снижения рождаемости, так и за счёт повышения смертности (таблица 2).

Таблица 2 [1]

Естественное движение населения в РСО-Алания

Годы	Абсолютные данные тыс. чел.			На 1000 чел. населения		
	число родив-шихся	число умерших	естест-вен-ный прирост	число родив-шихся	число умерших	естест-венный прирост
1990	11,0	6,2	4,8	17,1	9,6	7,5
1991	11,0	6,7	4,3	16,4	10,0	6,4
1992	10,0	7,1	2,9	14,9	10,6	4,3
1993	8,3	7,9	0,4	12,7	12,1	0,6
1994	8,8	8,3	0,5	13,5	12,7	0,8
1995	8,8	8,6	0,2	13,3	13,0	0,3
1996	8,0	8,5	-0,5	12,1	12,8	-0,7
1997	7,8	8,4	-0,6	11,7	12,6	-0,9
1998	7,8	8,2	-0,4	11,7	12,3	-0,6
1999	7,2	8,4	- 1,2	10,8	12,6	-1,8
2000	7,2	8,6	-1,4	10,6	12,8	-2,2

Коэффициент естественной убыли в первом случае составлял (–) 0,7 на тысячу человек населения (промилле), а по последним данным (–) 2,2 промилле. В начале рассмотренного периода в республике родилось 11,0 тыс. человек, а в 2000 г. – 7,2 тыс. человек, то есть уменьшение составило 34.5%. За этот же период численность умерших увеличилась на 2,4 тыс. человек, то есть на 39,8%. Естественный прирост от 4,8 тыс. человек превратился в естественную убыль и составил (–) 1,4 тыс. человек.

В течение одиннадцати лет в Северную Осетию из-за пределов ее границ на постоянное место жительство приехало 108,8 тыс. чел. Из республики за этот же период уехало 85,1 тыс. чел, то есть миграционный прирост составил 23,7 тыс. чел.

В 1991 году сальдо миграций было плюс 48, 5 тысяч человек. За 1992 год сальдо миграций оценивается в минус 46,7 тысяч человек. За 2 года в миграционном движении республики приняло участие около 160 тысяч человек, то есть каждый четвёртый житель республики. Подобного рода подвижки значительно изменяют демографическую ситуацию: они сказываются на показателях естественного движения, половозрастной и семейной структуре населения, этническом составе и т.п. Особенно значительные изменения наблюдались в сельской местности. Наиболее значительно изменился национальный состав населения Северной Осетии. За счёт миграции увеличилась численность осетин, армян и азербайджанцев; сократилась численность русских, украинцев, белорусов, татар, ингушей, немцев. Другая особенность этого периода – в сельскую местность население прибывало больше, чем в городские поселения [4,13].

Таблица 4 [1]

Внешнереспубликанская миграция населения Северной Осетии

Годы	Абсолютные данные (тыс. чел.)			На 1000 чел. населения		
	прибыло	выбыло	механич. прирост	прибыло	выбыло	механич. прирост
1990	13,9	11,2	2,7	21,7	17,5	4,2
1991	13,0	10,6	2,4	19,4	15,8	3,6
1992	11,0	8,2	2,8	17,0	12,7	4,3
1993	9,1	9,5	-0,4	14,0	14,6	-0,6
1994	10,4	6,7	3,7	15,9	10,3	5,6
1995	10,8	6,5	4,3	16,3	9,8	6,5
1996	9,3	6,1	3,2	14,1	9,2	4,9
1997	5,7	7,0	-1,3	8,6	10,5	-1,9
1998	8,2	6,7	1,5	12,4	10,1	2,3
1999	8,8	6,7	2,1	13,3	10,1	3,2
2000	8,6	5,9	2,7	12,8	8,8	4,0

События конца 80-х – начала 90-х гг. привели к появлению новой проблемы для Осетии – беженцев и вынужденных переселенцев, людей, покинувших прежние места обитания вследствие военных конфликтов, обострения межнациональных отношений. Северная Осетия приняла 37% от всех беженцев и вынужденных переселенцев, прибывших на Северный Кавказ.

По состоянию на 1 июля 1998 года статус беженцев и вынужденных переселенцев в республике имели 36,1 тысяч человек, из них: 90,4% – осетины, 4,8% – русские, 1,8% – грузины, 1,2% – армяне, 1,8% – другие национальности. Всего было зарегистрировано 45 различных национальностей беженцев и вынужденных переселенцев. Размещение беженцев по территории Северной Осетии было крайне неравномерным: больше всего их было во Владикавказе, Пригородном, Алагирском, Правобережном, Моздокском и Кировском районах; меньше всего – в Ирафском и Дигорском районах.

Северная Осетия за весь анализируемый период имела положительное сальдо миграции с Закавказскими республиками, и в первую очередь, с Грузией. В миграционных связях с регионами России наблюдалась обратная картина, а именно из

Северной Осетии в эти регионы уезжало значительно больше людей, чем приезжало из этих регионов. Особенно это касается миграционных связей с Краснодарским и Ставропольским краями и с Ростовской областью. Все это надо учесть при разработке и реализации региональной миграционной политики.

1. Социальная сфера Осетии. Стат. сборник. Владикавказ. 1999 г. С. 6.

2. *Рязанцев С.В.* Демографическая ситуация на Северном Кавказе. Ж. «СИ». № 1. 2002

3. *Каберты Н.Г.* Браки и разводы в Северной Осетии. Владикавказ. СОИГСИ 2008 г.

4. Демографическая ситуация в РСО-Алания. Стат. сборник. Владикавказ 2008.

К. Р. Дзалаева

АРХИТЕКТУРНЫЙ ОБЛИК ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ КАК ФАКТОР РАСПРОСТРАНЕНИЯ ОБЩЕРОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

В процессе укрепления позиций России на Северном Кавказе во второй половине XIX – начале XX вв. актуальность приобрел вопрос распространения общероссийской идентичности в регионе. Одним из эффективных механизмов реализации поставленных властью стратегических целей стало появление северокавказских городов как точек опоры российской государственности. Представленная работа направлена на выявление потенциала городской среды в решении указанной проблемы. В ходе исследования было определено, что архитектурный облик городской среды выступил в качестве важнейшего фактора распространения российской социально-культурной идентичности и формирования единых нравственно-идеологических установок с пророссийской ориентацией среди северокавказского населения. Впервые был привлечен ряд исторических документов, подтверждающих концепцию автора.

Ключевые слова: *Россия, Северный Кавказ, города Северного Кавказа, архитектурный облик, городская среда, общероссийская идентичность*

In the process of strengthening the position of Russia in the North Caucasus in the second half of the XIX – early XXth centuries the issue of the spread of the all-Russian identity in the region acquired special urgency. One of the effective mechanisms for implementing the strategic goals set by the government was the emergence of North Caucasian cities as points of support for Russian statehood. The present work is aimed at identifying the potential of the urban environment in solving this problem. In the course of the study, it was determined that the architectural appearance of the urban environment acted as the most important factor in the spread of Russian socio-cultural identity and the formation of common moral and ideological attitudes with a focus on Russia among the North Caucasian population. For the first time, a number of historical documents confirming the concept of the author were involved.

Keywords: *Russia, North Caucasus, cities of the North Caucasus, architectural appearance, urban environment, all-Russian identity*

В процессе укрепления государственности во второй половине XIX – начале XX вв. большую значимость для Российской империи имело утверждение ее позиций на все еще неспокойных северокавказских окраинах. Востребованность обретали задачи распространения общероссийской идентичности в регионе, опирающиеся на социокультурные механизмы государственного воздействия. Особенное внимание стало уделяться проблеме единой системы культурно-нравственных ценностей, приобщение к которым происходило на всех уровнях российско-северокавказского взаимодействия. Наиболее полно этот вектор социально-культурных контактов смог проявиться в условиях развивающейся городской среды. В молодых городах, появившихся на Северном Кавказе в целях упрочения влияния российской власти, стало формироваться определенное жизненное пространство, отвечающее потребностям и предписаниям этой власти. Выступая в качестве одной из важнейших категорий культуры, пространство городской среды транслирует ее идеологические и социально-культурные установки. Каждая культура обладает уникальными пространственными измерениями, на определенном уровне общего пространства культуры взаимообусловленность процессов способствует взаимодействию различных культурных форм и цивилизаций [1,364]. В границах города наиболее полноценно реализуется социальная функция культуры, направленная на поддержание единства и целостности общества, социально-культурную идентичность его членов. Особенно хорошо это проявлялось в условиях северокавказских городов, делающих первые шаги в своем развитии, формировании самобытного жизненного пространства, интегрировании в общероссийскую систему городской экономики и культуры. Важнейшим фактором распространения общероссийской идентичности на Северном Кавказе во второй половине XIX – начале XX вв. выступил архитектурный облик этих городов, ставший отражением новейших достижений в области российского градостроительства и архитектуры рассматриваемого периода, воплощением «русскости», русской культуры, оказавший существенное влияние на трансформацию мировосприятия местного населения и сыгравший роль значимого механизма адаптирования к новым социально-культурным реалиям в составе единого российского государства, соотнесения себя на индивидуальном и общественном уровне с гражданами империи.

Новые города на Северном Кавказе возводились и благоустраивались в рамках единой государственной политики России в области градостроительства и архитектуры, основные положения которой были прописаны «Строительным уставом» – главным документом того времени по регулированию архитектурно-строительного процесса. Посредством организации «техническо-полицейского надзора» государство осуществляло регулирование городского строительства, следило за соблюдением строгого соответствия городской планировки требованиям «Строительного устава». Это во многом определяло положительные результаты в деле благоустройства городских территорий [2, 2]. Так, в одном из циркулярных предписаний Министерства внутренних дел от 1867 года на имя начальника Ставропольской губернии о благоустройстве городов и селений, содержится целый ряд замечаний к застройке городских территорий и создания в городах благоприятной и комфортной жизненной сферы, отражающих государственную архитектурно-строительную концепцию. В частности, в документе говорится о том, что наружное благоустройство городов и вообще населенных мест постоянно составляло одну из важных забот и попечений правительства, что при составлении планов городов, прежде всего, в обязанность начальника губернии вменяется ограничивать пространство для города действительною надобностью, обращая внимание на средства для застройки всего отве-

денного под город пространства земли, чтобы не оставалось пустых и не застроенных мест. Для большей «правильности» и красоты городов общим правилом было постановлено, чтобы в известных кварталах были одни каменные строения, а при расположении улиц и образовании площадей принимались «соображения выгоды» в отношении народного здоровья, а также в отношении полицейском и хозяйственном. Правительством определялось также, где именно должны устраиваться те или другие заведения по их свойствам и назначению, а именно: торговые заведения для розничной мелочной и оптовой продажи в местах, безопасных от огня, избираемых по предъявительному соглашению с торгующими сословиями; заводы, мануфактуры, фабрики, торговые бани и бойни там, где они не могут вредить чистоте воздуха и воды, опасностью от огня городским строениям» [3, 3]. За нарушение предписанных «Строительным уставом» технических или других правил, виновные подвергались денежным взысканиям. Однако соблюдение правительственных законоположений не всегда было возможным в виду вполне объективных причин. В докладе начальнику Терской области от 1875 года терский областной инженер сетовал на то, что по недавнему существованию Терской области, бедности жителей и недостатку технических средств, от городов этих нельзя требовать того, что требуется от внутренних старых городов России и выражал мнение, что «самая новость этих городов возлагает на администрацию обязанность приучить жителей в этом отношении к порядку, а также, пользуясь множеством незастроенных или временно обстроенных мест, регулировать города и тем доставить будущим поколениям обывателей возможность обстраивать и содержать их без лишних затрат капиталов на ремонт и переломку, как это часто встречается в городах старых, первоначально дурно застроенных» [4, 2].

Период второй половины XIX – начала XX вв., ознаменованный рядом реформ в различных сферах российского социума, стал эпохой наиболее существенных преобразований в сфере архитектурно-строительных принципов благоустройства городов Северного Кавказа и приближения их внешнего облика и внутренней структуры в соответствие с общероссийской концепцией формирования городской среды. Знаковой стала городовая реформа 1870 года, в ходе которой было утверждено «Городовое положение», предопределившее дальнейшее развитие городского самоуправления. Новые регулярные планировочные решения, строго обозначенные приемы застройки городских территорий, внедрение новых типов сооружений и технологий возведения городских зданий внесли существенные изменения в архитектурный облик городов. С течением времени «Строительный устав» постоянно дополнялся статьями по нормативным основам проектирования и строительства, однако местная регламентация продолжала сохранять ориентацию на общероссийскую законодательную базу и обогащалась обязательными постановлениями городских дум, учитывавших местную специфику [2, 39].

Внешнему облику, благоустройству и красоте городов государством уделялось особое значение. Согласно глубокому убеждению Министерства внутренних дел, основанному на многосторонних наблюдениях и изучении городской жизни в России и в других государствах, «чистота и опрятность города имеет постоянно действующее влияние на нравственность жителей, приучая их к порядку – это один из способов, где посредством улучшения ежедневной внешней обстановки, незаметным образом достигается нравственное улучшение; обращаясь, собственно, к разведению садов и скверов, довольно указать уже на то одно, что в них будут находить здоровое и приятное для себя убежище дети городских обывателей. Указанный способ не следует употреблять в отдельности от других, его полезное действие ощущается только в совокупности и наряду с другими мерами народного воспитания…» [3, 10].

Преимущества в отношении формирования архитектурного облика городов Северного Кавказа второй половины XIX – начала XX вв. во многом были связаны с тем, что городская планировка изначально осуществлялась в строгом соответствии

с определенными государственными целями и единой концепцией. Градоначальники были свободны в выборе мест под те или иные строительные нужды и руководствовались не только требованиями, изложенными в «Городовом положении», но и общегосударственными культурно-идеологическими установками, призванными способствовать утверждению российской государственности на северокавказских территориях с помощью распространения единых общероссийских ценностей.

Первоначально закладываемые как военные укрепления и со временем разросшиеся, многие города Северного Кавказа нуждались в перепланировке и переустройстве. К примеру, в пояснительной записке к рапорту Комиссии по благоустройству города Грозный, адресованной Терскому областному правлению от 31 марта 1872 года, говорится, что с переименованием крепости в город стало быстро увеличиваться ее народонаселение, в связи с чем появилась необходимость расширить город и с этою целью предполагалось прибавить несколько кварталов по обеим сторонам р. Сунжа для раздачи желающим под возведение построек в соответствии с проектным планом. В целях правильной распланировки города в той части, где стояла крепость, предполагалось уничтожить крепостной вал и снести старые казенные и частные здания, отстоящие от берега на расстоянии семи сажень [5, 3 об.]. Грозный остро нуждался в перепланировке, к работе над которой незамедлительно приступили власти.

Интеграционная и информационная функции культуры создают в процессе ее освоения чувство общности, принадлежности к единому кругу и способствуют межпоколенной трансмиссии культурных ценностей, что обеспечивает долгосрочные перспективы их воздействия на социум [6,77]. Средствами архитектуры, ее малых форм, городская среда приобщала жителей Северного Кавказа к общей исторической памяти народов России. Так, при утверждении плана Грозного, помимо прочего, при застройке квартала, предполагаемого по Дворянской и Александровской улицам, было предусмотрено расположить в нем исключительно городские здания для учебных и благотворительных надобностей. На выкопировке плана города, утвержденном 23 марта 1888 года начальником Терской области генерал-лейтенантом Смекаловым, а позже высочайше утвержденном и одобренном Инженерным комитетом 8 января 1891 года, изображена Ермоловская площадь с окружающими ее кварталами. Площадь планировалась в целях сохранения в народе исторической памяти о временах покорения Кавказа. Так, на плане указан памятник Ермолову и памятники покорителям Чечни. Также присутствуют графические изображения Православной и Армянской церквей, костела, дома начальника округа, здания военного госпиталя, фонтана, пожарного депо. Предполагалась планом и постройка часовни богадельни, ограды и парка на старом месте, где покоились кости покорителей Чечни. В пояснительной записке к чертежу говорится: «Площадь, ныне занимаемую крепостью, предположено обратить в сад с очертаниями настоящей крепости, для сохранения памяти о ней на будущее время. Для сохранения памяти о старом боевом времени на Кавказе предположено также на местах, означенных на проектированном плане, в саду, поставить памятники более знаменитым генералам из числа участвовавших в покорении Чечни и назвать именами их, а также именами более выдающихся правителей края некоторые городские улицы. С той же целью, т.е. для сохранения в потомстве памяти о русских воинах, почивших при покорении края и о гражданах – пионерах русской цивилизации на Кавказе, предположено обратить старые, ныне упраздненные кладбища, где покоятся их кости в сад или парк, оградить этот сад каменною оградою, устроить в нем часовню и небольшую богадельню для успокоения старых инвалидов» [7, 27].

Пореформенная модернизация принесла на Северный Кавказ и индустриализацию, отразившуюся на городском облике. Развитие промышленности и городской

экономики и хозяйства приобретало значимые темпы. Городское пространство стало наполняться большими и малыми производствами. Это, в свою очередь, вносило определенные коррективы в городскую планировку. В соответствии со степенью вреда для чистоты воздуха и воды, а также степени опасности и причиняемого городским жителям беспокойства, все промышленные заведения подразделялись на четыре разряда. Заведения первого разряда допускались во всех частях городского поселения, второго разряда – во всех, кроме центральных частей, третьего разряда – в малонаселенных частях и окраинах, четвертого – совершенно не допускались в черте города [8, 38]. Такая градация позволяла заботиться не только о внешней красоте городов, но и о здоровье их населения и сохранении природных ресурсов. Основополагающим компонентом архитектурного облика городов, бесспорно, являются здания, улицы, дворы, парки, площади, сады, набережные, мосты, памятники и др. Ярчайшие архитектурные образы городской среды создают такие элементы городского декора как фасады жилых домов, величественные силуэты культовых сооружений, арки, тротуары, фонари, скамейки, колористическая организация пространства и освещение. Среди городов Северного Кавказа второй половины XIX – начала XX вв. своей архитектурой выделялся город Владикавказ, являвшийся административным центром Терской области. В указанный период во Владикавказе наблюдается бурное строительство. В архитектурную практику внедряются новые технологии, включающие в себя разнообразные стилистические оттенки, новые приемы в трактовке фасадов, отвечающие общероссийским тенденциям. В формирование его облика приняли участие настоящие профессионалы своего дела – архитекторы Богданов И.И., Грозмани В.И., Дескубес Е.И., Малама Н.Д., Томашевский В.И., Шмидт П.П., Уптон С.И. и другие. Благодаря их усилиям город приобретал столичный вид, богатый разнообразием палитры архитектурно-художественных приемов, сложной композиционной выверенной системой кирпичных кладок фасадов, стилистикой кованных ограждений балконов, ворот и филенчатых дверных полотен парадных, наверший, эркеров, лепнин, накладных металлических решеток, козырьков входов, которые были органично вплетены в архитектурно-художественный замысел зданий. Особый интерес представляли разные по конфигурации эркеры владикавказских зданий, украшенные орнаментальными элементами и лепным декором, и фасады с парадными входами, выполненные в разных стилистических решениях, но с большим художественным вкусом, с применением множества приемов художественной обработки дерева [9, 120]. Духовную возвышенность городу придавали многочисленные культовые сооружения – суннитская и шиитская мечети, лютеранская кирха, римско-католический костел, армянская и греческая церкви, многочисленные православные русские церкви и соборы. Эстетическую ценность несли и банковские и торговые здания, учебные и медицинские заведения, русский театр и исторический Терский областной музей, многочисленные кинотеатры, гостиницы, доходные дома, роскошные особняки богатых горожан, общественные здания, мосты, царская беседка.

Об утверждении главенствующей роли российской культуры, о распространяющейся общероссийской идентичности свидетельствовали и названия улиц, площадей, бульваров и скверов во Владикавказе, равно как и по всему Северному Кавказу. Так, в городе были устроены Пушкинский и Жуковский скверы, Гоголевский парк, Александровский, Московский, Сергиевский бульвары.

Большое значение городскими властями уделялось общественным рекреационным зонам. Особый шарм придавал Владикавказу парк Ерофеева, который посадил деревья и кустарники, соорудил фонтан, лодочный вокзал, ледяной каток и горки для катания, создал великолепные аллеи, устроил веранду для оркестра, а затем передал парк в дар городу. В начале XX в. в парке имелись два больших и несколько маленьких прудов с водоплавающей птицей. Поскольку через пруды

протекала речная вода, в них водилась рыба, специально в них были разведены раки. Аллеи парка покрывал морской песок. Сочетание благоустроенного парка с тихими прудами, соседство с быстрым Тереком и богатейший вид на снежные горы производили незабываемое впечатление на посетителей парка [10, 95].

Интерес горожан привлекал и владикавказский городской сад, который весной 1875 году начал приобретать свое прямое значение. Пресса отмечала, что почти ежедневно в нем «можно было видеть гуляющих, в особенности детей, которых, иногда, собирается такая масса, что невольно напоминает ту резвую и шаловливую толпу, которую приходилось наблюдать в Петербурге в Летнем саду, около памятника дедушки Крылова» [11, 331].

Застройка городской среды во второй половине XIX – начале XX вв. придала мощный импульс территориальному развитию Северного Кавказа. Формирование архитектурного облика северокавказских городов, выступив одним из важнейших факторов распространения общероссийской идентичности, способствовало приобщению местного населения к архитектурно-художественным достижениям России и его самоидентификации с системой городских поселений единого государства.

---

1. *Кочнев Д. С.* Жилая среда в социокультурном пространстве современного российского города // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 6. С. 364-367.

2. *Манонина Т.Н.* Государственное регулирование застройки городов России в XIX – начале XX века: на примере Западной Сибири: дисс…. канд. ист. наук: 07.00.10 / Манонина Татьяна Николаевна; Томск, 2011. 355 с.

3. Центральный Государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (далее – ЦГА РСО-А). Ф. 11. Оп. 62. Д. 60.

4. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 81.

5. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 69.

6. Канукова З. В., Туаева Б. В., Плиева З. Т. Художественная культура в процессах формирования гражданской идентичности//Известия СОИГСИ. 2017. №25 (64). С. 77-87

7. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 73.

8. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 2404.

9. *Цаллагов С. Ф.* Избранные научные труды. Владикавказ, 2014. 162 с.

10. *Цаллагов С. Ф.* Владикавказ – летопись в камне. Владикавказ, 2008. 136 с.

11. Статьи неофициальной части «Терских ведомостей» за 1875 год. Владикавказ. 1875.

А. А. Зангиев

ОСАДА И ШТУРМ КРЕПОСТИ КАРС ОСЕНЬЮ 1877 ГОДА

В данной статье рассматривается Кавказский театр русско-турецкой войны 1877-1878 гг., который военные историки считали второстепенным, по сравнению с Балканским. В истории войны кавказскому направлению уделялось гораздо меньше внимания, что предопределило его недостаточную изученность. Осада и штурм крепости Карс являются примером того, как победа одерживается не за счет колоссального численного превосходства – а за счет боевой выучки, тактической грамотности и прочих факторов, которые позволили одержать победу над противником.

***Ключевые слова**. Русско-турецкая война, Кавказский фронт, Балканы, осада, штурм Карс*

This article discusses the Caucasian theatre of the Russo-Turkish war of 1877-1878, which military historians considered of secondary importance compared to the Balkans. In the history of the war the Caucasian direction has been given much less attention, which resulted in insufficient study of the question. The siege and storming of the fortress of Kars are an example when victory is gained not due to tremendous numerical superiority, but at the expense of combat training, tactical skills, literacy and other factors that allowed to defeat the enemy.

***Keywords:** Russian-Turkish war, the Caucasian front, the Balkans, the siege, storming of Kars*

К осени 1877 года на Кавказском фронте сложилось относительное затишье. Пока на Балканах гремели бои вокруг осажденной русской армией Плевны, на Кавказском фронте наступила оперативная пауза в боевых действиях.

Российская сторона была вынуждена подавлять вспыхнувшие в Чечне и Дагестане антиправительственные восстания, очагами которых нередко выступали турецкие эмиссары, а так же готовиться после изнурительных летних боев, в ходе которых одни подразделения пережили беспримерную осаду в Баязете, другие приходили в себя после сражения при Драгмаре и после первой неудачной попытки осады крепости Карс. Турки так же использовали имевшееся время для того что бы привести в порядок свои войска, изрядно потрепанные в ходе весенне-летней кампании. Командующий турецкими войсками, Ахмет Мухтар-паша сосредотачивал имевшиеся резервы на стратегически важных направлениях, готовясь отражать наступление русских войск, однако его усилия не принесли успеха – и в результате Авлияр-Аладжинского сражения турецкие войска потерпели сокрушительное поражение и начали отступать с занимаемых позиций.

Крепость Карс представляла собой стратегически важную точку, откуда было легко контролировать все прилегающие окрестности и проходящие через местность маршруты. Так же крепость была прекрасно укреплена как с помощью труда человека в виде укрепленных фортов, так и силами природы в виде отвесных скал, глубоководных рек и сложных горных дорог, которые исключали концентрацию больших силы противника и их обеспечение всем необходимым.

Для осады Карса был переброшен отряд под командованием генерал-лейтенанта Ивана Давидовича Лазарева, численностью в 28 тысяч штыков и при 56 орудиях. Сразу же по прибытии 9 (21) октября, русские войска окружили крепость со всех сторон, отсекая туркам все пути к отступлению, и сразу же начали готовиться к оборудованию позиций для проведения штурма крепости. Командующий вой-

сками, генерал Лазарев прекрасно понимал, что находящихся в его распоряжении сил было недостаточно для полноценной осады, а сама крепость была слишком хорошо подготовлена для нахождения в долгосрочной осаде и могла находиться в окружении всю осень и зиму, что было недопустимо для русских.

По воспоминаниям очевидцев, французский генерал де-Курси при виде фортов Карса заявил главнокомандующему русскими что «Я видел Карские форты, и одно, что я могу посоветовать, это не атаковать их, на это нет никаких человеческих сил. Ваши войска так хороши, что они пойдут на эти неприступные скалы, но вы положите их всех до единого и не возьмете ни одного форта» [1]. Так же считали и турки, не ожидая штурма и готовясь к изматывающей осаде.

Осознавая необходимость штурма, русские приступили к тщательной подготовке данной операции. В первую очередь Лазарев получил из Александрополя дополнительно 63 орудия различного калибра (в том числе и осадные мортиры) и в результате количество орудий русских увеличилось с 56 до 119 единиц. Получив столь весомое усиление в артиллерии, и оборудовав специальные осадные батареи номер 1, 3 и 5, были начаты ежедневные обстрелы крепости и города для нанесения максимального урона туркам.

В тоже время велись другие приготовления к штурму. Для офицеров, которые непосредственно должны были вести войска в атаку распечатывались чертежи крепости, добытые еще до начала войны русскими военными агентами в Турции. Для преодоления высоких стен готовились штурмовые лестницы и прочее оборудование. Так же для штурма готовили специальные саперные части обеспеченные необходимыми инструментами – штурмовыми лестницами, динамитом, специальными шанцевыми инструментами и т.д. Данные подразделения должны были обеспечить прорыв в крепость основных сил отряда. Все приготовления велись в режиме строгой секретности, а бойцам специально сообщали, что штурм будет назначен на поздние числа ноября, дабы возможные турецкие агенты были дезинформированы относительно намерений командования русских частей.

Первой разведкой боем планировалась атака русских на турецкую контраппрошную батарею, которая вела контрбатарейную борьбу против орудий батареи номер 1, которая наиболее досаждала туркам, так как ежедневно выпускала до 70-80 снарядов по крепости и городу [2]. Однако планы русских были сорваны попыткой турок атаковать позиции осадных батарей номер 3 и 5, с целью их полного разгрома и ликвидации угрозы постоянных ежедневных артобстрелов, которые велись с позиций данных батарей по фортам Карса. Утром 24 октября (5 ноября) турки организовали вылазку из укрепления Канлы на позиции осадных батарей номер 3 и 5, однако пехотное прикрытие, находившееся возле вышеназванных батарей отбило атаку, и турки отошли обратно в Канлы.

По первоначальному плану штурм был назначен на рассвете, однако при более тщательном рассмотрении плана штаб отряда пришел к выводу, что при дневной атаке потери среди штурмующих подразделений будут зашкаливать и было решено проводить штурм ночью. События вечера 24 октября (5 ноября) подтвердили правоту тех, кто предложил штурмовать ночью.

Вечером 24 октября (5 ноября) под руководством генерал-майора Алахазова была предпринята атака на позиции контраппрошной батареи турок. По плану Алахазова были выдвинуты две колонны войск под командованием полковников Евсеева и Фаддеева. Колонна Евсеева под прикрытием артиллерийского огня атаковала позиции турок по фронту, и после скоротечного боя разбила батарею и вернулась на исходные позиции. Колонна Фаддеева из бойцов Кутаисского пола же попала в гораздо более сложную ситуацию. Потеряв связь с отрядом Евсеева и заблудившись на местности они вышли не к контраппрошной батарее, а к самому форту Хафиз-паши. Фаддеев принял рискованное, но единственно верное

решение – атаковать форт, пока противник не опомнился и не навалился на них всеми силами. В результате дерзкой атаки с трех направлений войска ворвались в форт, и захватили его, частично уничтожив или же пленив гарнизон крепости, в то время как уцелевшие смогли отступить в город. Несколько рот Кутаисского полка преследуя противника ворвались в сам город, тем самым вызвав панику у населения и турок. Но оправившись от первоначального шока турецкое командование немедленно бросило на горстку храбрецов все имевшиеся в распоряжении резервы. Отряд Фаддеева отражал атаки противника до самого утра, но из-за отсутствия подкреплений был вынужден отойти на исходные позиции. По возвращении из боя, они привели свыше 70 пленных, из которых до 10 офицеров, а так же принесли в качестве трофеев вражеский штандарт и семь орудийных замков. За этот подвиг Кутаисский полк был награжден Георгиевскими знаменами, а турки получив тяжелое поражение при нахождении в заведомо выгодных условиях больше не отваживались на какие-либо действия наступательного характера, находясь исключительно в обороне.

К 29 октября (11 ноября) была окончена постройка всех осадных батарей, с этого дня в течении следующих дней вплоть до самого штурма велся непрерывный артиллерийский обстрел фортов Карса из всех имевшихся в распоряжении орудий. Командование же в свою очередь не планировало начать немедленный штурм, несмотря на то, что все условия благоприятствовали подобному развитию событий, так как часть гарнизона покинула крепость, а общее моральное состояние личного состава было крайне неутешительно из-за пришедшей новости об очередном поражении турецких войск в ходе сражения под Деве-Бойну и лишь благодаря настойчивости и инициативности Лазарева удалось продавить идею немедленного штурма.

Первоначально штурм планировался на 1 (13) ноября, но из-за прошедших дождей и наступившей временной распутицы он был отложен на неопределенный срок. 3 (15) ноября Лазарев провел совещание с целью обсуждения плана штурма. Первоначально часть присутствующих поддерживала план с атакой на рассвете, но в ходе обсуждений было выдвинуто атаковать поздней ночью, так как ясная лунная погода располагала именно к ночному штурму. В результате сам Лазарев поддержал предложение о ночном штурме, и штурм был назначен на 5-6 (17-18) ноября. По плану русские войска, разделившись на семь отрядов должны были в течении вечера 5 (17) ноября выйти на исходные рубежи атаки, и после очередного артобстрела уже ночью 6 (18) ноября атаковать выбранные заранее укрепления. Пять отрядов под командованием: генерал-майора Комарова К.В., подполковника Меликова И.Л., генерал-майора Граббе М.П., полковника Вождакина, генерал-майор Алахазова Я.К. под общим руководством Лазарева, непосредственно участвовали в штурме укреплений с нескольких направлений. Отряды полковника Черемисинова и генерала Рыдзевского по плану должны были выполнять отвлекающий маневр перед позициями турок, привлекая к себе внимания турок. Так же по плану в тылу войск находился подвижный резерв, который был обязан обеспечить поддержку в случае сильного натиска противника или же крайне удачного развития боя. Всего по примерным подсчетам в самом штурме (без подсчета резервов и отвлекающих подразделений) непосредственно участвовало до 16000 бойцов.

В ночь на 6 (18) ноября в промежутке между 19 и 20 часами вечера, соблюдая абсолютную тишину и ничем себя не выдавая выдвинулись на исходные позиции, дабы начать одновременный штурм. Примерно в 21 час ночи началась перестрелка, однако турки не восприняли это с должным вниманием, так как в предыдущие дни помимо артобстрелов против турок действовали отряды добровольцев-разведчиков, которые добывали точные данные об укреплениях, вели разведку и беспокоили турок регулярными краткими стычками.

Благодаря внезапности атаки, отряду под руководством подполковника Меликова удалось оттеснить турецкие авангарды и в ходе ожесточенной схватки захватить укрепления Сувари. Менее удачно обстояли дела у отряда генерал-майора Граббе, чьи подразделения не смогли полностью захватить форты Канлы, сумев лишь частично захватить один из редутов. В ходе крайне тяжелого боя был убит сам Граббе, а так же два офицера – командир Перновского полка, полковник Белинский и командовавший 1 Кавказским стрелковым батальоном, майор Герич [3]. Уцелевшие войска в свою очередь заняли захваченные позиции, ожидая подкрепления. По приказу командования подкрепления в виде пехоты и конницы были переброшены, и ситуация стабилизировалась, и 2:006 (18) ноября форт Канлы был полностью занят, а его гарнизон был полностью разгромлен.

Отряд генерал-майора Алахазова выдвинулся в сторону форта Хафиз-паши, атаковал и полностью захватил укрепления противника совместно с войсками под руководством полковника Фаддеева, который в очередной раз проявил себя, сначала разгромив войска противника, которые угрожали его флагам, а затем в результате еще одной дерзкой атаки полностью захватил форт Карадаг и башню Зиарет [4].

Отряд генерал-майора Рыдзевского, выполнявший отвлекающие маневры так же сумел проявить себя, захватив позиции форта Араб, соседствовавшего с фортом Карадаг, захваченным Фаддеевым. Благодаря тому, что гарнизон форта был отвлечен на перестрелку с занявшими Карадаг бойцами Фаддеева, отряду Рыдзевского удалось незамеченными пробраться к самой линии траншей, и в результате к 6 часам утра Рыдзевский овладел всеми укреплениями форта Араб [5].

В результате всех этих действий все правобережные форты и укрепления Карса были захвачены русскими, а расположенные на левом берегу реки укрепления были отрезаны от воды, из-за чего обстановка для турок сложилась катастрофическая. Единственной возможностью спасения для них был прорыв кольца окружения и спасение бегством. Но и эта возможность была пресечена силами русской кавалерии под командованием Щербатова и Шереметьева. В результате прорваться удалось лишь нескольким десяткам людей – в основном командующим турецкими силами. В том числе и командующему турецкими войсками – Гуссейну-паше.

В результате штурма русскими войсками в плен было захвачено более 18000 солдат и офицеров противника, до 300 орудий различных калибров, множество стрелкового оружия, а так же склады крепости, буквально доверху набитые всевозможными продуктами, боеприпасами и прочим необходимыми вещами.

Данная операция поистине является достойным примером героизма и выучки русских солдат и офицеров, которые при заведомом превосходстве противника в личном составе, количестве орудий и прочих факторов игравших не пользу туркам, смогли осуществить штурм крепости меньшими силами чем оборонявший ее гарнизон. Данное событие по праву можно сравнить со штурмом Измаила легендарным Суворовым. Несмотря на заведомые ошибки и откровенную нерешительность со стороны высшего командования, личная храбрость, отвага и дерзость таких людей как Лазарев, Фаддеев, Алахазов, Рыдзевский и др. позволили провести молниеносный штурм и полностью разгромить неприятеля, захватив стратегически важную точку на театре боевых действий.

---

1. *Беляев Н. И.* Русско-турецкая война 1877-1878 гг, Москва 1956. https://litlife.club/bd/?b=239372 (дата обращения 18.10. 2018)

2. *Гиппиус В.* Осады и штурм крепости Карс в 1877 году, СПБ, 1885 https://www.runivers.ru/lib/book7602/398989/ (дата обращения 20.10.2018)

3. *Кишмишев С. О.* Война в Турецкой Армении 1877-1878 гг., СПБ, 1884, https://www.runivers.ru/lib/book7655/428421/ (дата обращения 24.10.2018)

4. Материалы для описания русско-турецкой войны 1877-1878 гг. на Кавказско-Малоазиатском театре: в 7 томах. – СПб., – Тф., 1904-1911. https://www.runivers.ru/lib/book3350/17102/ (дата обращения 26.10.2018)

5. *Самсонов А.* Ночной штурм Карса, 2017, https://topwar.ru/129635-nochnoy-shturm-karsa.html (дата обращения 28.10.2018)

6. *Широкорад А. Б.* Русско-турецкие войны 1676-1918 г. АСТ-Харвест, Минск, 2000, https://www.e-reading.club/book.php?book=137702 (дата обращения 30.10.2018)

Г. А. Засеев

«ТЕРСКИЕ ВЕДОМОСТИ» О МОБИЛИЗАЦИОННЫХ МЕРОПРИЯТИЯХ В ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В статье исследуется репрезентативность дореволюционной периодической печати, в частности, газеты «Терские ведомости» в качестве исторического источника. Проведенный контент – анализ газеты за второе полугодие 1914 года позволил исследовать вопрос о мобилизационных мероприятиях в Терской области в начале Первой мировой войны. Официальная часть, содержащая патриотические призывы и обращения высшего руководства страны и областного начальства, сообщения российских благотворительных обществ в комплексе с корреспонденциями о деятельности городских властей, церквей и национальных обществ, учебных заведений, частной благотворительности, сообщениями о добровольцах существенно дополняют монографические исследования о Терской области во время Первой мировой войны.

***Ключевые слова**: периодическая печать, первая мировая война, мобилизация, благотворительность*

The article explores the representativeness of the pre-revolutionary periodicals, in particular, of the newspaper «Tersky vedomosty» as a historical source. Conducted content analysis of the newspapers of the second half of the year 1914 allowed to explore the mobilization activities in the Terek region at the beginning of the First World War. The official part, containing the patriotic appeals and addresses of the highest leadership of the country and the regional government, reports of Russian charity societies in combination with correspondence on the activities of City Government, churches and the national societies, educational institutions, private charity, reports of volunteers significantly complement the monographic studies on the Terek region during the First World War.

***Keywords**: periodical press, the First World War, mobilization, charity*

Любой вооруженный конфликт является тяжелым испытанием и проверкой на прочность для каждой страны мира. Вдвойне это тяжелое испытание, когда конфликт разрастается до мирового масштаба. В Первую Мировую войну были вовлечены многие страны мира, включая и одну из самых больших на европейском

континенте – Российскую Империю. Без сомнения, эта война имела огромные последствия для России, приведя к цепи знаменательных событий, которые, в конечном итоге, стали причиной полного краха огромной империи. Несмотря на то, что Российская Империя была вынуждена выйти из Первой Мировой войны, она без сомнения играла одну из ведущих ролей на театре боевых действий. Многонациональная армия России, наравне с армиями Антанты, достойно сражалась с противником. Особенно важным является тот факт, что в этой жестокой войне самое непосредственное участие принимали и наши земляки – жители Северного Кавказа, а конкретнее – Терской области Российской Империи [1].

18 июля 1914, по всей Российской империи началась всеобщая мобилизация, ее центром в Терской области стал город Владикавказ. Нужно отметить, что немалый вклад в освещение мобилизации, проходящей в городе, внесла газета «Терские ведомости».

В первый же день мобилизации в газете был опубликован «Именной высочайший указ» от имени императора Николая II, в котором, в частности, приказывалось вызвать на службу казаков Донского, Терского и Кубанского войск, для укомплектования военных частей [2]. 22 июля 1914 года «Терские ведомости» опубликовали послание начальника Терской области и наказного атамана Терского Казачьего войска генерал-лейтенанта Сергея Николаевича Флейшера. В этом послании он просил императора Николая призвать на службу запасных воинских чинов армии и флота, а также выражал глубокую уверенность в том, что «все призванные жители области, без различия звания и состояния, будут выполнять свой священный долг перед Родиной» [3]. Формирование Терской казачьей дивизии, началось в первый же день мобилизации. 30 июля во Владикавказ прибыл генерал-майор Тигран Арютинов, который немедленно принял на себя командование Терской казачьей дивизией [4,10].

Но особое внимание, помимо самой мобилизации, уделялось благотворительным мероприятиям. Действительно, нужно отметить тот порыв и желание, с которым жители Терской области осуществляли самые различные пожертвования в пользу армии. Безусловно все это нашло отражение на страницах газеты.

При «Ставропольском Депутатском Дворянском Собрании» был открыт сбор пожертвований на нужды, вызванные военным временем: помощь раненым в битвах и заболевшим солдатам; на помощь семьям раненых и убитых и прочее. Помощь направлялась непосредственно в Дворянское Собрание, либо на имя Губернского предводителя дворянства. Во Владикавказ же пожертвования отправлялись по адресу «Вокзальный проспект, 27».

Сам начальник Терской области генерал-лейтенант Флейшер всячески поощрял и поддерживал благотворительность. С.Н. Флейшер дал добро на то, чтобы был немедленно учрежден «Особый Местный Комитет попечения». Комитет этот должен был помогать пострадавшим в боевых действиях, а в особенности, их семьям. Атаман Терского Казачьего войска выражал уверенность в том, призыв осуществлять пожертвования, непременно найдет отклик у населения. И действительно, население многочисленными манифестациями и серьезным патриотическим настроем, дало понять, что ему ни в коем случае не безразлична судьба солдат готовых отправиться на защиту Родины [5]. 31 июля 1914 года Начальник Терской области и Наказной Атаман Терского казачьего войска генерал-лейтенант Флейшер обращался к населению области с просьбой проявить понимание в связи с неудобствами военного времени: «вследствие перевозки войск и военных грузов, нормальное пассажирское и товарное движение по железным дорогам нарушено. Ввиду этого в городах вверенной мне области может оказаться временный недостаток предметов первой необходимости. Приняв со своей стороны все дозволенные законом меры к нормировке цен и к подвозу пищевых продуктов, я вместе с

тем обращаюсь к чувству патриотизма всего населения области и приглашаю его сохранять полное спокойствие, если ему придется испытать временные затруднения в удовлетворении своих потребностей, памятуя, что нашим братьям на поле брани предстоят гораздо более тяжкие лишения [6].

Интересным фактом является то, что супруга начальника Терской области Нина Яковлевна Флейшер не осталась в стороне, приняв участие в организации благотворительных мероприятий. «Мы убеждены, что владикавказское население, всегда отзывчивое на всякое доброе начинание, теперь, в минуты всеобщего подъема с особенною чуткостью отнесется к обращенному к нему призыву подать возможную помощь защитникам отечества и оставленным ими их семьям…» – приводила слова Н. Я. Флейшер газета «Терские ведомости» 24 июля 1914 года, с разрешения своего супруга, ею был учрежден «Владикавказский комитет попечения». Комитет организовывал сбор пожертвований на добровольной основе вещами, деньгами и предметами солдатского обихода: мыло, табак, почтовая бумага и конверты для писем. Также осуществлялся сбор госпитальных принадлежностей, таких как: халаты, куртки, белье, кожаные туфли и так далее. Все эти собранные вещи поступали в распоряжение учреждений Красного Креста на местах боевых действий.

Комитет брал на себя обязательство по уходу за пострадавшими на войне солдатами, которые были эвакуированы в пределы Терской области. Ну и конечно же Комитет оказывал посильную материальную помощь семьям воинов, а в особенности – детям, «отцы коих призваны под знамена по мобилизации, и кои лишены вследствие этого родительской помощи и надзора» [5]. Все пожертвования направлялись на имя председательницы комитета Н. Я. Флейшер.

Немаловажным является тот факт, что 25 июля 1914 года в городе Владикавказе были учреждены сокращенные шестинедельные курсы по подготовке сестер милосердия. Владикавказское управление Красного Креста объявляло, что зачисление на курсы происходило в Атаманском доме, ежедневно с девяти до двух часов дня. Здесь, стоит отметить, что количество желающих записаться на данные курсы было настолько велико, что были введен отбор кандидатов. На курсы зачислялись «лица в возрасте от 18 до 40 лет, христианского вероисповедания, хорошего образования и здоровья»[7]. Но и перед тем, как быть зачисленным на курсы, предстояло пройти предварительные испытания в особой комиссии.

Без сомнения, порыв с которым жители Владикавказа, в такое тяжелое время, откликнулись на просьбы о помощи, заслуживает уважения. Владикавказским общественным собранием было пожертвовано 1000 рублей на пособия семьям нижних запасных чинов, призванных на службу. 21 июля 1914 года в городе была проведена масштабная манифестация. Весь Александровский проспект был переполнен народом. Около 2000 манифестантов отправились ко дворцу генерал-лейтенанта Флейшера, громко произнося патриотические речи, сопровождавшиеся воодушевленным пением «Боже, Царя Храни!» [5]. В благотворительных мероприятиях принимало участие и старшее поколение жителей города. Пенсионеры города Владикавказа отчисляли процент со своих пенсий на нужды фронта. Коллежский советник А. М. Прокопович призывал всех пенсионеров собраться в помещении Общественного Собрания, для обсуждения вопрос связанных с благотворительностью. Более того, он лично выделил свой небольшой летний дом, находящийся в черте города, для создания в нем «Санатория владикавказских пенсионеров», предназначенного для раненых воинов, эвакуированных в город [5].

Такой порыв и желание жителей города действительно не могли остаться незамеченными. Высочайшую благодарность жителям Владикавказа выразил лично император Николай II: «На всеподданнейше доложенной телеграмме, подписанной генерал-лейтенантом Флейшером и генерал-лейтенантом Ирманом, с выражением

верноподданнических чувств жителей Владикавказа, Государь Император собственноручно изволил начертать: Сердечно благодарю жителей Владикавказа» [5].

В заключении, нужно отметить, что Великая война стала действительно тяжелейшим испытанием для всего народа Российской Империи. Фактически мобилизация проходила в сложных условиях, так как страна не была хорошо подготовлена к такому тяжелому испытанию. И тем значимее является тот факт, что жители Терской области, как единый организм откликнулись не только на призыв сражаться за Веру, Царя и Отчество, но и на призыв всеми силами оказывать материальную и моральную помощь воинам, которым предстояли тяжкие испытания, а также многочисленным их семьям и родным. Вклад простых жителей Терской области и города Владикавказа в организацию и поддержку различного рода благотворительных мероприятий, невозможно недооценивать и без сомнения нужно сохранить память об этих благих деяниях.

1. *Марзоев И.Б. Т., Атабиев Х.А.* Забытые герои забытой войны: из истории кабардинского конного полка // Известия СОИГСИ. 2015. №18 (57). С. 110-127.

2. «Терские ведомости».1914 г. №155.

3. «Терские ведомости».1914 г. №158.

4. *Киреев Ф.С.* Терская Казачья дивизия на фронтах великой войны». Владикавказ. 2014.

5. «Терские ведомости».1914. №159.

6. «Терские ведомости». 1914. №167.

7. «Терские ведомости».1914. №160.

А.Р. Исмаилова

ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ГОРОДСКИМИ ВЛАСТЯМИ ВЛАДИКАВКАЗА

Социальная защита населения остается одной из острых проблем современной России. Ставится вопрос формирования комплексной системы государственной, общественной и частно-благотворительной социальной помощи населению. Государственное управление этими процессами вызывает много вопросов, способных вызвать социальное недовольство. Проводимые реформы не всегда соответствует декларируемым целям. По- прежнему актуальны проблемы профессионального нищенства, детской безнадзорности, различных форм социальной патологии. В комплексном решении этих проблем должен быть учтен и исторический опыт дореволюционной страны, потому что созданные в то время формы благотворительности были утрачены советской властью, а их возрождение требует существенной оптимизации. Поэтому задачей статьи является исследование исторического опыта Владикавказа, а именно деятельности его управленческих структур по формированию и осуществлению социальной политики.

Ключевые слова: *социальная политика, социальное призрение, здравоохранение, образование, кудбтура, городская дума, благотворительность*

Social protection of the population remains one of the acute problems of modern Russia. The question of the formation of an integrated system of state, public and private charitable social assistance to the population is raised. State administration of these processes raises many questions, that can cause social discontent. The ongoing reforms do not always correspond to the declared goals. The problems of professional poverty, child neglect, various forms of social pathology are still relevant. For the comprehensive solution of these problems the historical experience of the pre-revolutionary country must also be taken into account, because the forms of charity created at that time were lost by the Soviet authorities, and their revival requires substantial optimization. Therefore, the task of the article is to study the historical experience of Vladikavkaz, namely the activities of its management structures in the formation and implementation of social policy.

Keywords: *social policy, social care, health, education, culture, city council, charity*

Одной из ранних форм социальной политики в России было социальное призрение. Во второй половине XIX века контроль за ним осуществляло МВД, приказы общественного призрения. Но во многих российских регионах вопросы социальной поддержки нуждающегося населения переходили к земским и городским учреждениям. В этот период интенсивно развивалась благотворительность, по всей стране появлялись лечебницы для неимущих, приюты, бесплатные харчевни, мастерские, которые взаимодействовали с городскими властями.

К началу XX в. число благотворительных заведений различного назначения исчислялось тысячами. Эта черта российской действительности была предана забвению в годы советской власти, когда переосмысление нравственных ценностей привело к искоренению благотворительности. Само слово благотворительность приобрело оттенок недостойности, презрения. Изменение политической и идеологической систем, появление новой структуры управления и хозяйствования привели к реорганизации системы общественного призрения и созданию новой административной системы социального обеспечения.

В условиях пореформенной России, вызвавшей новую экономическую реальность, общинная взаимопомощь, характерная для Северного Кавказа, если и сохранялась в рудиментном состоянии в селениях, то в городе совершенно не приживалась. Социальная защита городского населения функционировала в виде государственного социального призрения, общественной, а также частной благотворительности [1].

В рамках государственной системы социального призрения были организованы специальные государственные учреждения, ведавшие деятельностью школ, сиротских домов, госпиталей и больниц, богаделен для убогих, увечных, престарелых и др. Реформы 1860-х годов повлияли на организацию управления системой призрения. Функции общественного призрения были закреплены за городскими учреждениями, которые получали постоянные субсидии Государственного казначейства.

В пореформенное время появились новые формы социального обеспечения: организации по поиску работы, устройство общественных работ, содействие профессиональному обучению, улучшение санитарных условий жизни, основание школ и библиотек. Стала формироваться система социального страхования [2].

Одним из важнейших направлений деятельности городской администрации Владикавказа было развитие здравоохранения. В 1887 году на содержание медицинской части во Владикавказе было израсходовано из городских сумм 1939 рублей; для сравнения приведем сведения по другим городам: в Пятигорске – 1569 рублей, в Моздоке – 1424 рублей, в Кизляре – 1670 рублей, в Грозном – 1315 рублей, в Георгиевске – 1670 рулей. В марте 1878 года на заседании гласных думы

рассматривался вопрос об устройстве в городе Владикавказе временной больницы [3]. В 1902 году была открыта I Владикавказская городская больница на 24 койки, к 1911 году она расширилась до 60, а к 1913 году – до 90 мест. Работавшие в этой больнице врачи избирались Городской Думой на три года и утверждались в должности начальником Терской области. Гласные думы – врачи принимали личное участие в развитии медицинской службы, принимали малоимущих больных бесплатно в свой обеденный перерыв.

Большое значение придавала городская дума соблюдению санитарно- гигиенических норм, улучшению санитарного состояния базаров и профилактике заразных заболеваний. Приглашение на работу медицинского персонала, учреждение должности главного санитарного врача покупка медикаментов и медицинского инвентаря, постройка здания дезинфекционной камеры и ее оборудование, устройство экипажей для перевозки больных, открытие врачебно-питательных пунктов и организация страхования рабочих – эти вопросы решала дума только за один 1915 год.

Городская дума избирала санитарные комиссии, учреждала на определенное время ветеринарно-полицейский надзор за убойным скотом и мясными продуктами. Во время эпидемий дума особое внимание уделяла санитарному состоянию ночлежного дома, снижала цены на бани для малоимущих, организовала врачебно-питательные пункты, страховала рабочих. Весь город Владикавказ был разбит на 45 участков. На каждый избран санитарный надзиратель. Городская дума разрабатывала подробные инструкции по санитарной части и следила за их исполнением [4].

Городская администрация не отстранялась и от решения других социальных проблем. В круг деятельности городской думы входило и регулирование цен на основные продукты питания. Ежемесячно дума принимала соответствующие решения, а торговцы обязаны были выполнять обязательства по установленным ценам. При установке цен гласные городской думы должны были учитывать и интересы городской бедноты, но при этом не очень ущемлять интересы торгового капитала. Чаще всего по ценам принимались компромиссные решения. Городские власти поддержали почин других российских городов – организацию бирж труда для посредничества между работодателями и рабочими. Владикавказская городская дума своим постановлением ограничивала рабочий день 10 часами. Служащим парикмахерских разрешалось не работать по воскресным дням, в первые дни Пасхи, Нового года и на Рождество. В 1893 году Городская Дума удовлетворила просьбу ремесленников – «сидельцев» и приказчиков о сокращении рабочего времени в воскресенье и праздничные дни [4].

Важной статьей социальных расходов в деятельности думы были благотворительные нужды и попечительские дела. В городе были основаны ночлежный дом, приют для престарелых и увечных и приют для душевнобольных. Из городских общественных сумм г. Владикавказа выдавались ежегодные пособия обществу попечения о сиротах и больных детях Владикавказа, бесплатной частной Михайловской лечебнице, а также выделялись средства на воспитание подкидышей. Городские общественные учреждения содержались на средства, ежегодно ассигнованные городским управлением при содействии благотворителей.

На содержание городских общественных благотворительных учреждений из сумм г. Владикавказа только в 1896 году было израсходовано 7.933 руб. В 1887 году из всех городов Терской области на содержание благотворительных заведений больше всего средств было выделено во Владикавказе – 4680 рублей (в Пятигорске –359 рублей, в Грозном – 702 рублей) [5].

Городская дума большое внимание уделяла финансовому обеспечению школ, избирала попечительские советы учебных заведений. Например, постановлением городской думы Владикавказа от 1 марта 1878 года в городе открывалось женское бесплатное двухклассное училище для детей «беднейшего класса» на городские средства, предусмотренные в бюджете – 1166 рублей. В 1897 году городская дума

признала необходимым учредить школьную комиссию, в обязанности которой входил контроль за хозяйством училищ [6]. В 1915 году городская дума предложила училищной комиссии разработать проект учреждения в школах стипендий городской думы. Стипендиаты города по окончании обучения в означенных школах, в виде компенсации за полученные стипендии, должны были отработать на благо своего города определенное количество лет.

Особую заботу проявляла Владикавказская городская дума в решении вопросов открытия новых учебных заведений и строительства для них зданий. Самые почетные и авторитетные граждане города, в том числе гласные думы, избирались в попечительские советы учебных заведений.

Гораздо меньше внимания уделялось вопросам развития городской культуры, они финансировались явно по остаточному принципу. Внимание городского самоуправления было сосредоточено на самом крупном и зрелищном явлении городской культуры – театре, ставшем для города весьма доходной статьей [7]. Его сдавали антрепенерам, а вырученные средства поступали в городскую казну. В думе ставился вопрос о включении в бюджет определенной субсидии театру на устройство спектаклей для малоимущих горожан за небольшую плату, но такое решение не было поддержано. Аналогичная политика прослеживается и в отношении других объектов культуры – библиотек, кинотеатров, музея, городского парка.

К концу XIX века изменился объект государственной социальной помощи. Если первоначально социальное призрение было ориентировано на нищих и бездомных, то с середины XIX в. наметилась тенденция перехода к защите других малоимущих граждан, охране детства и материнства, ведению превентивных мероприятий по борьбе с бедностью.

Наряду с государственным социальным призрением динамично развивалась общественная благотворительность. Благотворительность являлась не только проявлением милосердия отдельными лицами и организациями, это была целая система со своими традициями и порядками.

В XIX веке в России стали появляться благотворительные организации, занимающиеся социальной помощью, одним из которых было созданное в 1802 году «Императорское человеколюбивое общество». Большой вклад в обеспечение социальной помощи внесли такие благотворительные учреждениям как «Попечительство о трудовой помощи», «Российское общество Красного Креста», «Всероссийское попечительство об охране материнства и детства». Эти общества имели свои филиалы на Северном Кавказе. Благотворительные общества активно функционировали во Владикавказе, в Нальчике, в Кизляре, в Грозном, в Майкопе и других городах Северного Кавказа. Их деятельность координировалась местной администрацией, которая пыталась привлечь их к решению вопросов школьного строительства, медицинского обслуживания и других. Взаимодействие государственной системы социальной защиты с общественной благотворительностью проявлялось и в традиции, по которой городские благотворительные общества возглавлялись представителями высшего начальства или их супругами. Например, председателем Благотворительного общества Владикавказа был начальник Терской области А. П. Свистунов, а почетной председательницей – его супруга.

В области народного образования большую поддержку населению оказывало «Общество распространения образования и технических сведений среди горцев Северного Кавказа», благотворительные общества в городах, «Общество всепомоществования учащимся», «Семейно-педагогическое собрание» во Владикавказе, «Общество распространения образования среди кабардинцев и горцев» (1907 г.) и др. [8]. Частные предприниматели также предпочитали оказывать содействие населению в области образования: жертвовать деньги на строительство школ, в фонды различных просветительских обществ, оплачивали обучение отдельным лицам.

На Северном Кавказе сеть благотворительных организаций пополнилась национально-культурными обществами, новыми комитетами и филиалами, которые создавали диаспорные группы [9; 10].

Рассмотренный материал не позволяет говорить о существовании единой системы общественного призрения. Оно было связано с городским самоуправлением и частной инициативой. Но четко определяются общие формы социального призрения: раздача денежных пособий, плата за лечение, призрение детства. Новые формы общественного призрения, как правило, были результатом частной инициативы, которая быстро распространялась в соседних областях.

После Великой Октябрьской социалистической революции все благотворительные организации, церковно-приходские учреждения, городские учреждения общественного призрения были упразднены, их место заняла единая система, возглавляемая Наркоматом социального призрения, а с апреля 1918 г. – Наркоматом социального обеспечения.

Смена идеологии в обществе привела к изменению субъекта помощи, но механизм социальной поддержки сохраняется и закрепляется в новой исторической реальности. Формы и способы социального призрения, выработанные в дореволюционное время различными государственными и общественными структурами, были использованы в формировании новой системы социальной защиты населения, которая стала сугубо государственным делом.

1. *Дзидзоева М. Г.* Становление и развитие системы социальной защиты населения на Северном Кавказе во II-й пол. XIX-нач. XX в. Владикавказ, 2004//Вестник Томского государственного университета.

2. *Махциева Н. С., Канукова З. В.* Из истории возникновения и развития социального страхования в Северной Осетии 2014. № 380. С. 92-96.

3. *Рубаева Э. М.* Из истории здравоохранительных мероприятий на Северном Кавказе в конце XIX – начале XX в.//Известия СОИГСИ. Выпуск 19 (58) 2016. С.59-68

4. *Уадати А. С.* Владикавказская городская дума (1875-1917 гг.)/ Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Владикавказ, 2008.

5. *Туаева Б. В.* Вопросы организации социального призрения на Северном Кавказе в пореформенный период//Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 208-212.

6. *Дзалаева К. Р.* Социально-культурные особенности развития школьного дела в Осетии (вторая половина XIX – начало XX вв.)//Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2016. Т. 16. № 2. С. 12-17.

7. *Дзалаева К. Р.* К Истории русского театра во Владикавказе// Известия СОИГСИ. 2017. № 24 (63). С. 158-184.

8. *Туаева Б. В., Гутиева Э. Ш.* Исторический опыт формирования городских сословий на Северном Кавказе: мещане в конце XIX – начале XX в.//Известия СОИГСИ. 2018. № 28 (67). С. 75-84.

9. *Канукова З. В.* Диаспора: функциональный анализ термина в российском историческом контексте//Вестник Владикавказского научного центра. 2011. Т. 11. № 4. С. 23-28.

10. *Туаева Б. В.* Город Моздок как российский геополитический и социально-культурный проект//Известия СОИГСИ. 2015. №16 (55). С. 53-57.

Е. И. Кобахидзе

ОБЩЕСТВЕННАЯ ИНИЦИАТИВА В СФЕРЕ НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В ОСЕТИИ

Становление в Осетии образовательного пространства происходило в условиях проведения на Северном Кавказе буржуазных реформ, оказавших влияние не только на экономическое, но и на социокультурное состояние региона. Потребности края в специалистах в разных областях экономики и управления выдвигали задачу образования народа в число первоочередных. Однако дефицит государственных средств приводил к противоречию между необходимостью в современном развитии Терской области и возможностями региональной системы народного просвещения. В подобных обстоятельствах забота о распространении начального образования во многом ложилась на негосударственные институты и само общество. Изучение общественных инициатив и практик в сфере народного просвещения составляет актуальную исследовательскую задачу. В статье на примере Осетии показан ряд негосударственных и частных инициатив в области образования, распространяющихся на учебные заведения разного уровня и дополняющих систему казенных образовательных учреждений. Начавшийся диалог государства и общества в сфере образования стал одной из социокультурных характеристик пореформенной Осетии.

***Ключевые слова**: Осетия, система народного просвещения, общественная и частная инициатива, начальная школа, благотворительность.*

Formation of educational space in Ossetia took place in the conditions of bourgeois reforms, which influenced not only the economic, but also the sociocultural state of the region. The needs of the region for specialists in different fields of economics and management ranked the task of educating the people among the top priorities. However, the lack of state funds led to contradiction between the need for the modern development of the Terek area and the possibilities of the regional system of public education. In such circumstances, the concern for the spread of primary education largely fell on non-state institutions and society. The study of public initiatives and practices in the field of public education is an actual research task. The article on the example of Ossetia shows a number of non-state and private initiatives in the field of education, extending to educational institutions of different levels and complementing the system of state educational institutions. Started dialogue between the state and society in the field of education has become one of the socio-cultural characteristics of post-reform Ossetia.

***Keywords**: Ossetia, public education system, public and private initiative, elementary school, charity.*

Во второй половине XIX в. в Осетии шли активные процессы формирования новой социокультурной среды, вызванные бурным развитием хозяйства и экономики региона после проведения буржуазных реформ. Изменившиеся условия жизни требовали большого числа достаточно грамотных специалистов в различных областях управления и материального производства, что выдвигало на первый план задачу образования народа. Начиная с 60-70-х гг. на волне либерализации общественного сознания к делу народного просвещения стала активно подключаться широкая общественность. И если во многих российских губерниях ведущую роль в организации начального обучения играли органы местного самоуправления, та-

кие, как, например, земства, то в регионах, где земские учреждения не вводились (и на Кавказе в том числе), забота о распространении начальной грамотности среди населения ложилась в основном на негосударственные институты и само общество. В условиях хронического дефицита казенных средств общественная и частная инициатива обнаруживала значительный ресурсный потенциал, способствующий заметному прогрессу учебного дела. Позволив самому обществу участвовать в образовательном процессе, государство разрушило монополию на образование, ранее ему принадлежавшую [1, 31].

В Осетии социальный состав энтузиастов просвещения был весьма разнородным – среди них были представители духовенства, местной управленческой элиты, купцы, мещане, общества просветительской направленности, профессиональные объединения. Одной из особенностей процесса складывания образовательного пространства в Осетии стало участие в нем православного духовенства.

С начала 1860-х гг. на Кавказе стало действовать Общество по распространению православного христианства (ОВПХ), которое, помимо миссионерской работы, занималось устройством школ в приходах для основной части горского крестьянства. Скудость средств ОВПХ заставляла его обращаться к сельчанам, которые охотно откликались на призыв устроить у них школу при церкви, хорошо осознавая практическую пользу образования. Общественные приговоры, выносимые на сельских сходах, свидетельствуют о значительном интересе к образованию со стороны горцев, что можно расценивать как адаптивную реакцию на быстро меняющиеся в пореформенные годы социальные реалии. Благодаря активной позиции сельских обществ, принимавших посильное участие в организации учебного процесса (возведение в приходах школьных зданий, обеспечение учителей жалованьем, покупка необходимых учебников, школьных принадлежностей и т.п.) число начальных школ постепенно росло, как и число их учеников [2, 55-56; 3,1]. Если к 1860 г. в Осетии действовало лишь около 10 приходских школ, то к концу столетия их число увеличилось до 33 (включая и школы грамоты) с общим количеством учащихся около 4 тыс. чел. [2, 1], а к 1917 г. начитывалось уже 62 начальных церковных школы [4, 229].

Пример частной инициативы представителей духовенства в сфере народного просвещения дает первая осетинская школа для девочек, устроенная в 1862 г. священником Аксо Колиевым, инспектором Владикавказского духовного училища и протоиереем Осетинской церкви во Владикавказе [5, 5]. С появлением этой школы началась новая эпоха в деле народного просвещения на Северном Кавказе, обеспечив девушкам из низших сословий доступ к образованию значительно раньше, чем в других областях региона и в самой России.

Стремительно растущее население кавказских городов, увеличение численности мещанского и низшего торгового сословий диктовали настоятельную необходимость увеличения числа городских училищ, где могли бы получать образование дети горожан. Но поскольку средства Министерства народного просвещения (МНП) не позволяли в полной мере удовлетворить их образовательные запросы, к устройству городских школ широко привлекались городские общества, сословия и частные лица, что было предусмотрено Положением о городских училищах от 31 мая 1872 г. (ст. 3). Именно их силами и открывались в кавказских городах новые реальные, профессиональные и низшие начальные училища.

Так, во Владикавказе в мае 1871 г. городским обществом было открыто бесплатное Константиновское одноклассное училище «для детей бедного класса населения, в особенности мещан и отставных нижних чинов», где детей малообеспеченных горожан обучали грамоте и письму. На содержание училища ежегодно отпускалось по 300 руб. из общественных городских сумм. Кроме того, владикавказский купец 2-й гильдии Иван Ситов «пожелал пожертвовать на то же училище, в течение 6 лет, по 200 руб. ежегодно и единовременное пособие на обзаведение

оного 150 руб.» [6, 272]. В качестве поощрения частной благотворительности Ситов в декабре 1872 г. был назначен почетным блюстителем этого училища [7, 62-63]. В 1875 г. в городе «на счет прибылей тамошнего общественного банка» открылось трехклассное городское училище, которое по ходатайству кавказского наместника великого князя Михаила Николаевича, поданному «согласно просьбе владикавказского городского общества», было поименовано Николаевским в честь великого князя Николая Михайловича [7, 629].

В 1888 г. в помещении библиотеки Николаевского городского трехклассного училища во Владикавказе разместился Музей Терской дирекции народных училищ. 23 сентября 1888 г. были утвердены «Правила о заведовании и порядке пользования книгами и учебными пособиями, находящимися в музее Терской дирекции народных училищ» [8, 265-267]: определялся состав экспозиции, порядок учета и пользования музейными экспонатами, обязанности заведующего музеем и т.п. Музей служил познавательным и учебно-методическим целям, а его посетители могли пользоваться книгами из каталога музея в самом помещении и на дому.

Свой педагогический музей и библиотеку имело и владикавказское одноклассное Константиновское училище. В музее насчитывалось 500 предметов, а библиотечный фонд состоял из 2687 книг. Имущество музея оценивалось в 8537 руб. 25 коп., и на его содержание МНП выделяло 625 руб., а Терское казачье войско – 150 руб. [9, 853].

Потребности времени в качестве первоочередной выдвигали задачу формирования на Кавказе слоя специалистов «промышленных профессий» (см. подробнее: [10]). В Осетии их подготовкой занимались два владикавказских учебных заведения: реальное училище, преобразованное из реальной гимназии в 1872 г. и относившееся к ведению МНП, и ремесленное училище, устроенное в городе в 1868 г. на средства городского общества и пожертвования частных лиц, названное Лорис-Меликовским. Наряду с горожанами в училище обучались дети из семей казаков и нижних чинов: так, в 1890 г. из 72 учеников 29 происходили из этих социальных категорий, 18 – из других городских сословий, 14 – из крестьян и 10 – из дворян [11, 256]. К концу XIX в. в училище насчитывалось уже 87 учеников.

В содержании обоих училищ участвовали городские и сельские общества и представители владикавказской предпринимательской и управленческой элиты (см.: [8, 337]). Благодаря их финансовой поддержке появлялись и ремесленные начальные школы для выпускников городских, уездных и двухклассных начальных училищ, а также низших и средних классов гимназий, реальных училищ и духовных семинарий.

Тогда же по инициативе и на средства Общества владикавказских ремесленников была учреждена Владикавказская ремесленная школа на 90 учащихся, предназначенная преимущественно для детей городских ремесленников. Наряду с Лорис-Меликовским училищем ремесленная школа сыграла «большую роль в адаптации к городскому хозяйству этнических групп, которые в большинстве своем были носителями аграрной культуры» [12, 116]. В другой ремесленной школе на 60 учеников обучали домашним ремеслам девочек из семей городских ремесленников [13, 210].

Власти поощряли открытие учебных заведений разного уровня за счет общественной и частной инициативы. Для регламентации их учебно-административной деятельности 13 апреля 1879 г. были изданы «Правила для частных учебных заведений в Кавказском учебном округе». Среди частных школ выделялись открытые, существовавшие за счет платы с учеников, и закрытые, где все расходы на содержание учащихся несли сами учредители. По характеру учебного курса частные учебные заведения делились на разряды: в первому (высшему) разряду относились шестиклассные (гимназии), ко второму – трехклассные (училища), к третьему

(низшему) – двухклассные и одноклассные (по типу школ ведения Св. Синода и МНП). Учредителям предоставлялся выбор учебных дисциплин, но с обязательным преподаванием Закона божьего и русского языка [14, 375].

Недостаток казенных средств наряду с относительно небольшим числом казенных и общественных учебных заведений обусловил появление в крупных городах Кавказа множества частных училищ, в том числе и первого разряда. Одним из них стала Владикавказская классическая мужская прогимназия, открытая 1 июля 1880 г. [15, 91] Поначалу она существовала на средства ее заведующего – преподавателя латинского языка и географии М. Н. Шимановского [12,117], но уже вскоре на ее содержание из государственного казначейства ежегодно стало выделяться 14970 руб. [15, 91]. 5 марта 1885 г. прогимназия была преобразована в гимназию [16, LIV], а в 1888 г. в ней открылся подготовительный класс [8,179]. По количеству учащихся (260 чел.) Владикавказская мужская гимназия занимала одно из первых мест на Кавказе. В 1889 г. в ней обучалось 327 чел., через десять лет – уже 500, а в 1907 г. в гимназии насчитывалось 634 ученика. В 1889 г. состоялся первый выпуск гимназистов, в котором было 22 человека. Тогда же гимназия получила собственное здание, выстроенное на средства жителей города и подаренное Министерству народного просвещения [16, LIV].

Проявлением активной общественной позиции в сфере народного просвещения по праву считаются многочисленные факты из истории благотворительности в Терской области. Частные пожертвования, благотворительные мероприятия в пользу учебных заведений, открытие школ на общественные средства, деятельность общественных организаций просветительской направленности существенно дополняли государственные меры в области образования. Благотворительные организации, развернувшие свою деятельность для «вспомоществования учащимся в учебных заведениях», оказывали финансовую поддержку ученикам из малоимущих семей. Среди такого рода организаций выделялись Общество вспомоществования учащимся в учебных заведениях г. Владикавказа (1880) и Общество распространения образования и технических сведений среди горцев Терской области (1882).

Основной целью Общества вспомоществования учащимся в учебных заведениях г. Владикавказа была материальная поддержка учащихся города, но, если позволяли средства, Общество помогало ученикам и выпускникам городских училищ, желающим продолжить образование, а также слушателям высших учебных заведений. Уже в год основания Общества материальную поддержку в размере 635,5 руб. получило 50 человек, в 1882 г. была оказана помощь 160 учащимся, в 1883 г. – 154, в 1884 г. – 131 [17, 62-63]. В последующие годы возрастал объем материальной помощи и увеличивалось количество детей, ее получивших.

Общество распространения образования и технических сведений среди горцев Терской области видело свою миссию еще шире: содействие школьному образованию среди горского населения области и распространении «между ними полезных технических и ремесленных знаний». Общество могло открывать за свой счет в городах и селах области как начальные школы, так и подготовительные школы для поступления в средние учебные заведения. Параллельно общеобразовательному курсу в них велось обучение ремеслам и чтению и письму на родном языке.

Но школ, где могли бы получать начальное образование низшие слои населения Владикавказского округа, было совершенно недостаточно для решения задач просвещения. Впрочем, нехватка учебных заведений начального уровня для широких слоев населения отличало российскую образовательную систему. Поэтому на рубеже 1890-91 гг. в синодальном Училищном совете обратили особое внимание на т.н. школы грамоты, которые, хотя и находились под управлением духовного ведомства, но организовывались для российских крестьян чаще всего в порядке личной или общественной инициативы [18, 1184].

В Осетии школы грамоты, где преподавали выпускники церковно-приходских школ, становились альтернативой церковной школе, поскольку разбросанность нескольких отселков одного прихода и их отдаленность от села, где размещалась церковь и школа при ней, исключали для их жителей возможность обучения в сельской школе. Так, только в 1898 г. были устроены школы грамоты в сел. Ахсау, Гуларе, Задалеске, Цомаде, Архоне, Кобане, Лисри и Ногкау [19, 83]. Каждую из них посещало от 40 до 60 человек, и, по свидетельству духовной училищной администрации, это число с каждым годом увеличивалось [2, 30]. В отчете обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева за 1896-1897 гг. даже было отмечено, что при средней численности учеников школы грамоты в 25 человек в целом по России во Владикавказской епархии в таких школах в среднем обучался 41 ученик, что по этому показателю выводило епархию на первое место в Российской империи [20, 225]. Несмотря на то, что школы возникали стихийно и, порой просуществовав лишь несколько месяцев, так же стихийно закрывались, само их появление стало реакцией на мощный социальный запрос на образование, возникший в среде осетинского крестьянства.

Об этом же свидетельствовали и воскресные школы – совершенно новый тип учебных учреждений, организуемых для тех, кто не мог посещать начальные школы ежедневно, а также для взрослых, желающих обучиться грамоте. С 1884 г. воскресные школы были приравнены к церковно-приходским и отнесены к синодальному ведомству. Однако их появлению и функционированию способствовала почти исключительно общественная и частная инициатива.

На Северном Кавказе, в Кубанской и Терской областях, воскресные школы устраивались в станицах и селах при поддержке чинов местных дирекций народных училищ. Особым циркуляром попечителя Кавказского учебного округа рекомендовалось учреждать воскресные школы по селам и станицам, результатом чего стало значительное число новых воскресных школ, появившихся в регионе в 90-е гг. XIX в. [21, 285] По характеру обучения они практически не отличались от городских, а преподавателями сельских воскресных школ были чаще всего старшеклассники-семинаристы или ученики обычных школ.

В Осетии первые мужская и женская воскресные школы появились в г. Владикавказе 10 марта 1891 г. «в ознаменование 10-летия благополучного царствования Государя Императора». Школы находились при Николаевском училище, и обучение в них велось в соответствии с программами низших городских училищ Министерства народного просвещения. Преподаванием в воскресных школах занимались лица, «жертвующие на это дело свой труд без всякого вознаграждения» [22,112]. Примечательно, что женская воскресная школа во Владикавказе была устроена по инициативе одной из выдающихся представительниц владикавказской педагогической интеллигенции В.Г. Шредерс, заведующей 1-м Владикавказским двухклассным женским училищем.

Следом возникли школы в Моздоке; при винокуренном заводе Сараджева; в селениях Садон, Алагир, Кадгарон, Ардон. В 1895 г. в Терской области действовало 24 воскресные школы (преимущественно станичные) [21, 285], где училось 1230 человек (650 мужчин и 580 женщин) [23, 42]. Но все возрастающий поток желающих учиться заставил Терское областное правление 12 июля 1895 г. принять решение об открытии вечерних классов для взрослых и воскресных – для детей при всех сельских и городских училищах [12, 118].

Все эти многочисленные и разнообразные факты проявления общественной активности свидетельствуют о заметной роли, которую стала играть общественная инициатива в деле народного образования, существенно дополняя, а порой и замещая деятельность государственных институтов, ответственных за распространение грамотности среди населения. В результате с 1860-х гг. в Осетии, как

и на Кавказе в целом, начинается новый период, отмеченный элементами начавшегося диалога государства и общества, выступающих как взаимодополняющие системы, в ходе взаимодействия которых формировалась своеобразная результирующая, определившая развитие в регионе народного просвещения и ставшая одной из качественных характеристик социокультурного состояния порфеорменной Осетии.

1. *Туманова А. С.* Частная инициатива в сфере народного образования дореволюционной России // Вестник Тамбовского университета. 2001. Вып. 2 (22). С. 30-39.

2. Научный архив СОИГСИ (далее – НА СОИГСИ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 7.

3. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 74.

4. Материалы по истории осетинского народа: Сборник документов по истории народного образования в Осетии. Орджоникидзе, 1942. Т. V.

5. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64.

6. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие. 1867-1871. Тифлис, 1891.

7. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Второе пятилетие. 1872-1876. Тифлис, 1890.

8. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Пятое пятилетие. Ч. 1. 1887-1889. Тифлис, 1890.

9. Кавказский календарь на 1912 год. Тифлис, 1911.

10. Кавказский календарь на 1891 год. Тифлис, 1890.

11. *Канукова З. В.* Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Изд. 2-е. Владикавказ, 2002.

12. *Кобахидзе Е. И., Гутиева Э. Ш.* Из истории профессионального образования в Осетии второй половины XIX в. // Известия СОИГСИ. 2017. Вып. 26 (65). С. 20-31.

13. Терский календарь на 1897 г. Владикавказ, 1896. Вып. 6.

14. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Третье пятилетие. 1877-1881. Тифлис, 1891.

15. История Владикавказа (1781-1999 гг.): Сборник документов и материалов. Владикавказ, 1991.

16. Терский календарь на 1898 г. Владикавказ, 1897. Вып. 7.

17. *Туаева Б. В.* Научные и культурно-просветительские инициативы северокавказской городской общественности (вторая половина XIX – начало XX вв.// Всероссийские Миллеровские чтения. 2011. № 2

18. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Пятое пятилетие. Ч. 2. 1887-1891. Тифлис, 1892.

19. Многонациональные и поликонфессиональные традиции Осетии. Исторический ракурс: Сборник документов / Сост. Н. Чиплакова, Л. Зассеева, Л. Ленник. Владикавказ, 2012.

20. Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1896 и 1897 годы. СПб., 1899.

21. *Абрамов Я. В.* Наши воскресные школы. Их прошлое и настоящее. СПб., 1900.

22. Терский календарь на 1894 год. В 2-х кн. Владикавказ, 1893. Кн. 1. Вып. 3.

23. Центральный государственный архив РСО-А. Ф. 123. Оп. 1. Д. 219.

Л. В. Кубанова

ЭТНИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОРЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТАБИЛЬНОСТИ В КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Одной из основных задач в сфере государственной национальной политики является объединение усилий государственных, муниципальных органов и институтов гражданского общества для обеспечения стабильности в межэтнической и межконфессиональной сфере. В Карачаево-Черкесской Республике большое значение имеет этническая культура, этноконфессиональные интересы, идентичность тех этносов и народов, которые представляют социальную структуру региона. Это касается как титульных народов, так и не титульных. Многонациональность и поликонфессиональность Карачаево-Черкесии являются позитивными факторами развития региона, которые исторически сложившись, объективно существуют и играют значимую роль в политической стабильности региона. Подтверждением служат приведенные автором результаты социологических опросов, проведенных в республике в последние годы, которые свидетельствуют о том, что в КЧР реализуется продуманная, нацеленная на реализацию интересов представителей различных этнических и религиозных групп, государственная национальная политика. Благодаря чему этноконфессиональная и межэтническая ситуация в регионе остается относительно стабильной.

Ключевые слова: *религиозный фактор, этнический фактор, политическая стабильность*

One of the main objectives in the sphere of the state national policy is uniting the efforts of the public, municipal authorities and institutes of civil society for ensuring stability in the interethnic and interconfessional sphere. In the Karachay-Cherkess Republic ethnic culture, ethnoconfessional interests, identity of those ethnoses and people which represent social structure of the region is of great importance. It concerns the title peoples, as well as not title ones. The multinational and multiconfessional character of Karachay-Cherkessia are positive factors of development of the region which having historically developed, objectively exist and play a significant role in political stability of the region. It is confirmed by the results of the sociological surveys conducted in the republic in recent years discussed by the author as they demonstrate that in Karachay-Cherkess Republic the state national policy thought-over, aimed at realization of interests of representatives of various ethnic and religious groups is implemented. These factors keep the region in the state of stability.

Keywords: *religious factor, ethnic factor, political stability.*

Термины «религиозный фактор», «этнический фактор» в последние годы становятся все более употребимыми в общественных науках, в частности, в религиоведении, политологии, этнологии, социологии. Карачаево-Черкесская Республика исторически сложилась как многонациональное и поликонфессиональное образование. С начала 1990 – х гг. произошёл масштабный рост этнического самосознания, сопровождавшийся возвращением к истокам «своей» веры и реанимацией религиозных этнокультурных традиций.

Главным политическим доктринальным документом, который существенно влияет на систему межэтнических и межконфессиональных отношений в КЧР является «Стратегия государственной национальной политики РФ до 2025 года»,

среди основных целей которой обозначены гармонизация национальных и межнациональных (межэтнических) отношений, обеспечение равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, отношения к религии и других обстоятельств [1].

Основными задачами по совершенствованию государственного управления в сфере государственной национальной политики Российской Федерации являются: объединение усилий государственных и муниципальных органов и институтов гражданского общества для достижения межнационального мира и согласия, регулирования вопросов, связанных с созданием условий для гармонизации межнациональных (межэтнических) отношений, развития межнационального (межэтнического) и межрелигиозного диалога. Среди задач по обеспечению межнационального мира и согласия, гармонизации межнациональных (межэтнических) отношений выделены: определение в качестве приоритетных задач в сфере государственной национальной политики для государственных и муниципальных органов и их должностных лиц вопросов, связанных с поддержанием межнационального мира и согласия, гармонизацией межнациональных отношений, профилактикой возникновения конфликтных ситуаций, содействием диалогу между представителями различных этнических общностей; вовлечение этнокультурных и общественных объединений, религиозных организаций в деятельность по развитию межнационального и межконфессионального диалога, возрождению семейных ценностей, противодействию экстремизму, национальной и религиозной нетерпимости.

Сфера межэтнических и межконфессиональных отношений в КЧР может быть охарактеризована как относительно стабильная. В Карачаево-Черкесии проживает более 80 национальностей. Среди них – представители 15 конфессий, основными среди которых являются ислам и православие. В республике зарегистрированы 172 религиозных организаций, в том числе более 120 мусульманских общин и более 30 православных приходов [2]. Мусульманские организации входят в состав Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесской Республики, Православные организации – в состав Пятигорской и Черкесской епархии Русской Православной Церкви.

В республике зарегистрировано 16 национально-культурных автономий, в качестве основного вектора деятельности которых, выступает этнокультурный [3]. В 2015 году был создан Межнациональный Совет общественных организаций Карачаево-Черкесской Республики, который способствует сохранению и развитию языков, культуры и традиций народов республики, межнационального мира и согласия в республике, а также координирует деятельность национальных организаций с органами государственной власти.

Нормативно-правовая и законодательная база КЧР в сфере межэтнических отношений соответствует уровню аналогичных федеральных законодательных актов и программ. В республике активно реализуются доктрины в сфере межэтнических и конфессиональных отношений. Одной из главных является Постановление Правительства КЧР от 31 октября 2013 года N 363 об утверждении государственной программы «Реализация государственной национальной, конфессиональной, информационной политики в Карачаево-Черкесской Республике на 2014-2020 годы» [4]. Основными целями программы являются: гармонизация межнациональных отношений; обеспечение равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, отношения к религии и других обстоятельств; достижение межэтнического и межконфессионального общественного согласия, предотвращение этнических конфликтов; сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов Карачаево-Черкесской Республики.

В соответствии с этой программой обеспечивается участие мусульманских и православных религиозных организаций в проведении семинаров, конференций,

встреч, способствующих межкультурному диалогу, противодействию этническому и религиозному экстремизму, особенно в молодежной среде. В республике налажен опыт сотрудничества религиозного, научного и педагогического сообщества. Мероприятия проводятся, как на муниципальном, так и на региональном уровнях.

Исполнительным органом государственной власти КЧР, занимающимся реализацией национальной политики, регулированием и межведомственной координацией в сфере межнациональных отношений, межконфессиональных отношений и связями с религиозными организациями является Министерство КЧР по делам национальностей, массовым коммуникациям и печати. В министерстве образована коллегия, являющаяся совещательным органом, членами которой являются руководители общественных национальных организаций, а также муфтий КЧР и благочинный приходов Северного Карачаево-Черкесского округа.

Лидеры ДУМ КЧР и Пятигорской и Черкесской епархии РПЦ активно участвуют в общественно-политической жизни республики. В свою очередь региональные и муниципальные органы власти оказывают поддержку в организации и проведении значимых для конфессиональной сферы мероприятий. Представители мусульманской уммы и православных организаций принимают совместное участие в проведении ежегодных мероприятий, посвященных памятным для народов республики датам: Дню памяти жертв массовых репрессий казачества, Дню возрождения карачаевского народа, Дню памяти жертв Кавказской войны, Дню Кубанского казачества, Дню депортации карачаевского народа, и др.

Между конфессиями налажены конструктивные гармоничные отношения. Практикуются взаимные поздравления с религиозными праздниками, крупные религиозные праздники (Ураза-байрам, Курбан-байрам, Радоница) объявляются Указами Главы КЧР в республике выходными днями.

Интерес жителей КЧР к религии, правилам адата, шариата, а также к практикам и принципам православия в последнее время растет. Это подтверждают данные социологических опросов, проводимых в республике.

Данные экспертного опроса [5], проведенного в КЧР, свидетельствуют о том, что респонденты под этноконфессиональным самоопределением понимают: следование культурным традициям и религиозным верованиям своего народа (35%), возможность свободного выбора религии и веры, либо выбора нерелигиозного мировоззрения (30,9%), путь к духовности через знание постулатов и догматов конкретной религии (14,4%); необходимость определиться с принадлежностью к определенной религии (10%); непосредственное участие в жизни соответствующей религиозной общины (6,2%). Большинство экспертов подчеркивают, что важнейшим в этноконфессиональном самоопределении является следование культурным традициям и верованиям своего народа и свободного выбора религии. Большинство экспертов (43,2%) наиболее значимым в реализации этноконфессионального самоопределения считают возможность вести нравственный и духовный образ жизни; 34,7% – возможность приобщить к религии предков своих детей; 10,5% – возможность найти ответы на сложные вопросы в общении со священнослужителями.

Среди основных направлений расширения этноконфессионального самоопределения на индивидуальном и групповом уровне эксперты в качестве приоритетных выделили:

– повышение общей грамотности населения в этноконфессиональном аспекте – 27,5%;

– подготовку компетентных современных священнослужителей с государственным мышлением – 22,5%;

– взаимное уважение представителей и лидеров разных конфессий, а также религиозной и светской частей общества – 21,8%;

– расширение курса «Основы религиозных культур» в школьных учебных программах – 9,2%;

– расширение социального и миротворческого служения конфессиональных институтов – 9,2%;

– повышение качества в вузах подготовки теологов – специалистов в сфере государственно-конфессиональных отношений – 8,5%.

Как видно из представленных ответов, основным, по мнению экспертов, является повышение религиозной грамотности населения, подготовка современных священнослужителей и взаимоуважение представителей разных конфессий.

Отмечая то, что в регионе есть межэтнические противоречия, только 6% экспертов связывают их с разницей культур и религий. Остальные эксперты подчеркивают, что они имеют конкретные формы проявления в конкретной среде или связаны с историческими или современными ошибками в реализации государственной национальной политики.

Четверть экспертов (25%) полагают, что национально – культурные организации в виде фондов, центров, домов и центров национальных культур, национально – культурных автономий, этнических советов, отвечают интересам граждан в сфере их этнической идентичности. Пятая часть опрошенных считают, что данные формы национально-культурного самоопределения направлены на сохранение этнокультурной самобытности сообществ и соответствуют демократическому развитию России.

Эксперты полагают, что, кроме сохранения и развития языков и этнической культуры, национально – культурные организации и автономии могут заниматься профилактикой межэтнических противоречий и разрешением этнических конфликтов – 24%; взаимодействовать с органами власти и управления в реализации направлений государственной национальной политики РФ – 20%; объединять представителей народов и этнических групп для защиты их прав в области культуры и языка – 17%; участвовать в реализации программ упрочения российского патриотизма и российской гражданской идентичности – 16%; участвовать в конкурсах на социально – значимые проекты и региональные гранты – 12%.

Таким образом, практически все эксперты не ограничивают сферу деятельности национально – культурных организаций и автономий только сферой культуры и языка, а расширяют её за счет участия в реализации государственной национальной политики РФ по всем направлениям.

Данные опроса показали, что многонациональность и поликонфессиональность Карачаево-Черкесии большинством экспертов рассматриваются как позитивные факторы развития региона, которые объективно существуют и исторически сложились. Жители республики оценивают многонациональность (полиэтничность) и поликонфессиональность региона как благоприятные факторы развития и взаимодействия жителей (36,7%), а также как его объективные и привлекательные характеристики (21,1%). Лишь десятая часть опрошенных (13,3%) считают полиэтничность и поликонфессиональность конфликтогенными факторами общественных отношений. Важное значение имеет сотрудничество национально – культурных и религиозных организаций с органами власти, а также возможность вести просветительскую работу среди населения и работать с молодежью. То, что национально-культурные и религиозные организации разоблачают и профилактируют религиозный экстремизм, терроризм, национализм и ксенофобию, имея для этого все ресурсы, отметили большинство опрошенных.

Результаты массового опроса, проведенного среди учащихся средних общеобразовательных учреждений, их родителей, а также студентов вузов республики по вопросам этнокультурного образования и межнациональным отношениям в Карачаево-Черкесской Республике [6], свидетельствуют о том, что являясь жи-

телями многонационального и поликонфессионального региона, молодежь КЧР, в целом, достаточно позитивно относятся к людям другой культуры (в большей степени либо позитивно, либо нейтрально). Подавляющее большинство опрошенных (91,3%) не испытывали к себе никакого негативного отношения, при этом 2% респондентов испытали его из-за языка, 5,2% из-за национальности, 3,3% из – за религии.

Большинство опрошенной молодежи [7] считает, что отношения между людьми разных национальностей в КЧР за последние пять лет улучшились (40%), при этом 15% опрошенных считают, что отношения ухудшились, 19% считают, что не изменились. По мнению респондентов именно работа общественных и религиозных отношений оказывает наибольшее влияние на этноконфессиональную ситуацию в регионе.

В Карачаево-Черкесской Республике большое значение имеет этническая культура, этноконфессиональные интересы, идентичность тех этносов и народов, которые представляют социальную структуру региона. Это касается как титульных народов, так и не титульных. Данные социологических опросов, отражающие общественное мнение, являющееся индикатором социальной, межэтнической или иной напряжённости в обществе свидетельствуют о том, что религиозные и этнические факторы играют значимую роль в политической стабильности в регионе. Изучение мнения населения подтверждает тот факт, что в КЧР реализуется продуманная, нацеленная на реализацию интересов представителей различных этнических и религиозных групп, государственная национальная политика.

---

1. Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Указом Президента РФ от 19 декабря 2012 г. N 1666). http://base.garant.ru/70284810/#ixzz5VJ6TUQJp

2. Религия. http://www.kchr.ru/left_menu/social_sphere/religion/

3. ПРОЕКТ ДОКЛАДА О состоянии гражданского общества в Карачаево-Черкесской Республике и роли Общественной палаты в его развитии. http://palatakchr.ru/wp-content/uploads/2018/04/Doklad-OP-KCHR-.pdf

4. Постановление Правительства КЧР от 31 октября 2013 года N 363 об утверждении государственной программы «Реализация государственной национальной, конфессиональной, информационной политики в Карачаево-Черкесской Республике на 2014-2020 годы». http://docs.cntd.ru/document/460268564

5. Экспертный опрос проводился на территории Карачаево-Черкесской Республики (КЧР) с 25 мая по 12 июня 2017 г. в соответствие с задачами проекта № 31.9430.20UIHM по Государственному заданию Министерства образования и науки РФ «Национально-культурное и этнорелигиозное самоопределение адыго-абхазских и тюркских народов на Северном Кавказе, в Крыму в условиях упрочения гражданского единства российской нации».

6. Социологический опрос проведен в КЧР в 2017 году в рамках реализации социального проекта «Право на этнокультурное образование и родной язык. Разработка модели общественного мониторинга в регионах России» № 68-рп от 05.04.2016.

7. Результаты анкетирования студентов, проведенных в 2018 году, приуроченного к проведению Экспертной встречи – круглого стола «Кавказ в контексте глобальных вызовов» в КЧР. Черкесск, СевКавГГТ, 2018.

Е. Г. Муратова

НОВЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФАКТОРЫ ИНТЕГРАЦИИ КАБАРДИНЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ В АДМИНИСТРАТИВНО-ПОЛИТИЧЕСКУЮ СИСТЕМУ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

В статье исследуется процесс укоренения новых социальных практик в общественной жизни кабардинцев и балкарцев в первой половине XIX веке; а также показано, какую роль они играли в формировании элементов общегосударственной праздничной культуры и общеимперской идентичности. Рассмотрен поступательный процесс политического сближения, социально-культурного сотрудничества и исторического взаимодействия кабардинцев и балкарцев с Россией. Показано, что общая история отмечена знаменательными памятными вехами и праздниками, которые сегодня важны для репрезентации определенных форм коллективной памяти и выражения политической солидарности.

Ключевые слова: *кабардинцы, балкарцы, социальные практики, праздничная культура, социокультурная интеграция, первая половина XIX века.*

The article studies the process of rooting new social practices into the social life of Kabardians and Balkars in the first part of the 19th century; and also shows what role they played in the formation of elements of a nationwide festive culture and universal imperial identity. The ongoing process of political approachment, socio-cultural cooperation and historical interaction of Kabardians and Balkars with Russia is revealed. It is shown, that the common history is noted by important milestones and holidays, which today are important for the representation of certain forms of collective memory and expression of political solidarity.

Keywords*: Kabardians, Balkars, social practices, festive culture, collective memory, socio-cultural integration, the first part of the XIXth century*

В исторической памяти ряда народов Северного Кавказа хронологический отрезок с конца XVIII до середины XIX в., в первую очередь ассоциируется с трагическими образами Кавказской войны и мухаджирства. Именно в это время произошло разрушение традиционной социоцивилизационной системы местных народов, повлекшее за собой кризис традиционных социальных институтов и практик. Наряду с этим начался другой, более масштабный, сложный и неоднозначный процесс – интеграция северокавказских обществ в административно-политическую систему Российской империи и включение их в новый социокультурный контекст.

Эта сложная многоаспектная проблема уже становилась предметом специального анализа в отечественной историографии. Достаточно назвать несколько обобщающих работ по данной теме, изданных за последние годы, чтобы продемонстрировать интерес к ней [1], [2]. Как показано в литературе на примере народов Кабардино-Балкарии, интеграция сопровождалась определенными изменениями социально-политических, экономических, административно-судебных условий жизнедеятельности местных этносов. На основе архивных материалов множество эмпирических фактов, указывающих на новые общественные практики, связанные с деятельностью российской администрации в XIX в., было собрано в работе С. Н. Бейтуганова [3]. Кроме того, ряд статей Д. Н. Прасолова посвящен исследованию вопросов формирования подданнических политических ориентаций и про-

никновению в общественный быт кабардинцев элементов общегосударственной праздничной культуры [4, 123-127].

Обращение к этой проблематике помимо собственного научного значения также обусловлено интересом к изучению феномена коммеморации в современной науке, особенно в условиях повсеместного пересмотра истории и ее свободных интерпретаций. На это указывают ученые, интересы которых так или иначе связаны с проблематикой прошлого и исторической памяти [5], [6, 47-62].

Цель статьи состоит в том, чтобы проследить, как постепенно в первой половине XIX веке в общественной жизни северокавказских народов укоренялись новые социальные практики; а также показать, какую роль они играли в формировании элементов общегосударственной праздничной культуры и общеимперской идентичности.

Одним знаковых событий на этом пути явилась организованная в 1829 г. командующим на Кавказской линии генералом Эммануэлем военная экспедиция к Эльбрусу с участием ученых Российской Академии наук под руководством академика Купфера. В ходе этой экспедиции учеными кроме естественнонаучных изысканий в области геологии и биологии Приэльбрусья были собраны этнографические и исторические материалы. В их числе – «Описание Кабарды», сохранившееся в фонде А. Я. Купфера [7, 2-8 об].

11 июля началось восхождение на Эльбрус. Не выдержав трудностей, его участники вернулись в базовый лагерь. И только один из участников экспедиции «вольный кабардинец» Килар Хаширов достиг вершины высочайшей горы Кавказа. Факт покорения Эльбруса был торжественно отмечен. В труде одного из участников этой экспедиции, венгерского ученого и путешественника Жан-Шарля де Бесса, есть специальная глава, описывающая банкет, «данный туземным князьям», по случаю этого знаменательного события: «23 – го числа, чтобы отметить удачную экспедицию, генерал дал обед старшинам Кабарды, Карачая, Орусбия и Черкесии. Выпили за здоровье императора Николая под троекратный залп из всех орудий. … По окончании обеда вызвали удальцов, которые сопровождали эту экспедицию, достаточно опасную, чтобы присудить торжественно должное вознаграждение смельчаку Килару, уже восстановившему свои силы после замечательного восхождения…Генерал воспользовался случаем, чтобы уравнять биев и узденей, которые нас сопровождали. Кучук Жанхот – предводитель Большой Кабарды – получил золотые часы, а уздени по куску сукна для черкесок» [8, 43-44].

Празднества по поводу восхождения на Эльбрус продолжились и 3 августа, когда генерал Эммануэль дал большой обед, чтобы отпраздновать один из дворцовых праздников и одновременно чтобы отметить именины своей супруги. Помимо генералов на службе в Константиногорске и участников экспедиции на Эльбрус на этом банкете присутствовали в том числе черкесские и балкарские князья и уздени. Жан-Шарль де Бесс описал это событие следующим образом: «Это было редкое зрелище такого разнообразного смешения костюмов русских офицеров с французскими фраками. Здешние князья, упомянутые мною, не казались в этом многочисленном собрании не к месту. Я восхищался их хорошими манерами и проворством, с коим они управлялись вилкой и ножом, повторяя движения сидящего рядом европейца, отчего можно было догадаться, что они уже не первый раз присутствуют на подобном празднестве…Вечером была иллюминация, фейерверк и танцы» [8, 52]. Кроме того для увековечивания памяти о покорении высочайшей вершины Европы на скале была выбита надпись, а на Луганском заводе отлиты чугунные памятные плиты, которые сохранились до наших дней. Одну из них можно видеть у здания Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований на ул. Пушкина в г. Нальчике.

Другим важным фактором процесса интеграция кабардинцев и балкарцев в административно-политическую систему Российской империи и включение их в

новый социокультурный контекст стали разнообразные формы контактов с представителями правящей династии. Начиная со второй четверти XIX в. в практику входят торжественные мероприятия, к участию в которых привлекали представителей этнических элит, а впоследствии и широкие народные массы. Такими мероприятиями стали, например, празднества по случаю пожалования Николаем I знамени «кабардинскому народу» и отправление депутации от кабардинского народа в январе 1844 г., которые способствовали повышению политического статуса местной аристократии.

28 февраля 1843 г. начальник Центра Кавказской линии генерал-майор Голицын направил рапорт генерал-лейтенанту Гурко, в котором, в частности, было сказано: «Я получил на днях прошение временного суда, оно ясно обнаруживает готовность почетнейших людей Кабарды доказать на деле правительству преданность…» [9]. По распоряжению Нейдгардта, Голицын объявил в Кабарде, что император Николай пожаловал кабардинцам знамя. Текст грамоты, дарованной Николаем I кабардинскому народу на пожалование знамени 2 марта 1844, приводит Кудашев в своем труде «Исторические сведения о кабардинском народе»: «Божиею милостию Мы, Николай Первый, император и самодержец всероссийский и прочая, и прочая, и прочая. Нашим верноподданным кабардинским жителям. Постоянное усердие, преданность и всегдашняя готовность к поднятию оружия против враждебных горцев, оказываемые кабардинскими жителями, обратили на себя особенное наше благоволение. В ознаменование коего Всемилостивейше жалуем кабардинским жителям почетное знамя, которое, препровождая при сем, повелеваем хранить оное, как знак Монаршего Нашего внимания, и в случае надобности, употреблять при ополчении против неприязненных Империи Нашей народов. Пребываем Императорскою Нашею милостию к кабардинским жителям благосклонны» [10, 126-127]. Перевод текста грамоты, по свидетельству современников, «произвел в кабардинцах восторг невыразимый». Завершением всех церемоний в связи с пожалованием знамени кабардинскому народу явилось его установление в доме начальника Голицына на специально приготовленном почетном месте [3, 170].

По поводу этого знаменательного события 6 декабря 1843 г. в крепости Нальчик – административном центре Кабарды и Центра Кавказской Линии, были организованы первые массовые государственно-праздничные мероприятия. Также не случайно они были приурочены ко дню тезоименитства Николая I. Праздничная церемония проходила с участием представителей всех кабардинских аулов и «старшин» соседних горских обществ: чегемцев, балкарцев, дигорцев и других. Было подготовлено роскошное пиршество с обильным и разнообразным угощением, которое завершалось редким и дорогим в те времена чаем. В ходе застолья каждая из четырех княжеских фамилий принимала определенных «почетных» гостей. Отдельное угощение было организовано для народа, который значительными массами прибывал на торжества. После захода солнца порядка трехсот владельцев и старшин были приглашены на прием в дом начальника Центра Кавказской линии В. С. Голицына. Здесь им была предоставлена возможность полюбоваться не только национальными, но и европейскими танцами в исполнении кабардинских и горских офицеров, проходивших службу в Санкт-Петербурге. В завершении празднества был произведен фейерверк, встреченный восторженным ликованием всех присутствующих. Торжество продолжалось три дня [3, 165]. Здесь следует отметить, что именно с этим почетным знаменем в 1877 году участвовал в русско-турецкой войне Кабардино-Кумыкский конный полк, а в Первой мировой войне – Кабардинский конный полк Кавказской конной дивизии [11, 23].

Не менее масштабными были мероприятия, связанные с отправкой в Санкт-Петербург депутации от кабардинского народа в январе 1844 года. Владельцы всех аулов Кабарды и другие почетные лица от соседних народов съезжались

в Нальчик, чтобы присутствовать при отъезде депутации. Принято считать, что целью депутации было выражение благодарности за подаренное знамя, но по мнению С. Н. Бейтуганова, своей главной задачей на предстоящей встрече с императором кабардинцы считали возвращение в свое время отторгнутых от них земель между рекой Этока и Золкой [3, 167]. Мнение Голицына, как местного начальника, заключалась в том, что одно слово императора о пожаловании земель кабардинцам «на вечные времена» могло надолго обеспечить спокойствие Кабарды. Несомненная заслуга князя состоит в том, что он тщательно подготовил успешную поездку депутации в Санкт-Петербург и дальнейшее решение этого жизненно важного для экономики Кабарды вопроса [3, 117].

В именном списке членов депутации, секретно приложенном к рапорту Голицына на имя генерал-лейтенанта Гурко от 5 января 1844 г., значатся имена депутатов: майор Мисост Атажукин, прапорщик Алхас Мисостов, прапорщик князь Кайтуко Хамурзин, князь Пшемахо Касаев; уздени: поручик Батырбек Тамбиев, прапорщик Мет Куденетов, прапорщик Магомет-Мирза Анзоров, Магомет Коголкин, корнет Камбот Докшукин, народный депутат Давлет-Гирей Тамбиев, народный эфендий Умар Шеретлоков. Кроме них в список занесены кандидаты: штабс-ротмистр Куденетов, корнет Али Тамбиев и корнет Кучук Анзоров [3, 2-3]. Голицын написал краткую, но содержательную характеристику на каждого члена депутации, поручившись за их благонадежность. В результате по высочайшему повелению в 1845 г. земли, лежавшие по левому берегу Малки и Кичмалки и по верховьям Золки и Этоки, были предоставлены в пользование кабардинцам, хотя этот участок еще несколько лет не был «за ними формально утвержден» [3, 169].

Интересно отметить, что сегодня самый старый из сохранившихся в Нальчике домов на углу улиц Суворова и Революционной, где Владимир Сергеевич Голицын прожил четыре года своего пребывания в должности начальника Центра Кавказской линии, носит название «голицынский» и украшен мемориальной доской.

20-е гг. XIX века также отмечены тесным взаимодействием балкарских элит с российской администрацией на Кавказе. Политически значимым является акт присяги 11 января 1827 года, принятой главами владельческих фамилий всех балкарских обществ [12, 452]. В ответе командующего на Кавказской линии генерал-лейтенант Эммануэля в частности говорилось: «…сим ответствую зная благое желание всероссийского великого государя императора Николая Павловича с коим его величество дарует мир и благоденствие всем покорящимся его высокой державе я принимаю от вас верноподанническую присягу всероссийскому великому государю императору Николаю Павловичу и наследнику его государю великому князю Александру Николаевичу, изъявляя сим Дигорскому, Чегемскому, Болкарскому, Хуламскому, Бизингинскому и Уруспиевскому народам покровительство, всякую справедливую защиту» [3, 18-19]. Затем балкарские владельцы выразили готовность поступить на российскую военную службу и ходатайствовали о сохранении своих древних прав, обычаев и о свободном исповедании ислама [13, 13-13об].

Важное значение в деле формирования общеимперской идентичности имело отправление в Санкт-Петербург балкарской депутации. В декабре 1852 – январе 1853 гг. представители владельцев пяти балкарских обществ посетили столицу Российской империи. Как сказано в одном из документов: «Государь Император удостоил благосклонным приемом прибывшую ныне в Санкт-Петербург депутацию от горских племен, сопредельных Большой Кабарде. Высочайше повелеть соизволил: Согласно ходатайству Генерала от Кавалерии Завадского, старшин племен Чегемского: Махака Малкарова и Джулай Келеметова; Балкарского: Кучук Мисакова, Кайт Мирзу Айдебулова, Хамзу Шаханова, Бек-бий Абаева и Чепало Амерханова; Урусбиевского: Исмаила Урусбиева; Хуламского: Умара Шакманова и Безингиевского: Чекана Суншева – произвести в прапорщики с назначением

всем сим лицам жалования по 75 рублей в год, и Чегемского племени прапорщика Кучук Баймурзова произвести в подпоручики, с назначением ему жалования до 90 рублей серебром в год» [14, 1-7].

В ходе этого визита депутаты изложили две просьбы. Во-первых, именовать высшее сословие балкарского народа прежним именем «таубий» (горский князь), понятным для подвластного им народа. Во-вторых, в связи с недостатком земли просили отдать в их пользование участки, находящиеся около гор и отделяющие их от владений кабардинцев. Если первая просьба была удовлетворена, и представители высшего сословия с этого времени официально стали именоваться «таубиями», то основная просьба о прибавлении балкарцам земли пока оставлена была без разрешения. Во время пребывания в Москве и Санкт-Петербурге представители балкарских обществ имели обширную культурную программу: экскурсии на каретах по городу, посещение Большого и Александрийского театров, театра-цирка и картинной галереи [3, 40-52]. Дворцы и все великолепие имперских столиц произвели огромное впечатление на депутатов.

Еще в 1828 году из представителей северокавказской аристократии был сформирован лейб-гвардии Кавказско-горский взвод (затем полуэскадрон), который позже стали называть собственный Его императорского Величества конвой. Помимо эффектных представительских функций на полуэскадрон возлагались большие политические надежды. Кроме знатного происхождения и приятной наружности к горцам, зачисляемым на службу в конвой, предъявляли следующие требования: они «должны быть преимущественно из тех, кои пользуются у единоплеменников особенным уважением, доказали преданность свою к русскому правительству и следовательно по возвращению из Петербурга могли бы действовать на умы единоплеменников своих в видах русского правительства» [15, 87].

В разное время командовали горским конвоем или занимали высокое положение Султан Хан-Гирей и его брат Адиль-Гирей, Бекмурза Айдемиров и Хату Анзоров, Измаил Куденетов, Фица Абдрахманов и другие черкесы [16, 4]. В 1842 г. для службы в Лейб-гвардии в Кавказско-горском полуэскадроне в Санкт-Петербург были отправлены и балкарские князья – Мамбулат Айдебулов и Батырбек Абаев, безенгиевский старшина – Шампало Суншев, хуламский – Али Шакманов и чегемский – Умар Балкароков [17, 128 и об].

Эскортирование высочайших особ было важнейшей составляющей службы конвоя. В 1837 году Лейб-гвардии Кавказский Горский полуэскадрон сопровождал Императора Николай I во время его путешествия на Кавказ.

Во время торжественных военных церемоний Собственный Его Императорского Величества Конвой обычно возглавлял процессию. Представителя императорской фамилии встречали в строю лицом к нему. Затем после салютования конвой перестраивался; перед экипажем были горцы, позади – казаки. Офицеры конвоя также несли караульную службу в Зимнем дворце, в Царском Селе и Петергофе. Конвой выполнял и различные церемониальные функции во время встреч высочайших гостей и во время последующих коронаций. Имея традиционное вооружение, в кольчугах и с длинными ружьями, горцы выглядели весьма эффектно. По словам очевидцев, своеобразный тип горского вооружения и их изящная внешность обращали на себя общее внимание, особенно же нравились иностранным высоким гостям русского Двора [18, 82-83]. Многие из адыгов и балкарцев, начинавшие свою карьеру в лейб-гвардии, становились кадровыми военными и достигали довольно высоких воинских чинов в российской армии, другие поступали на административную службу.

Таким образом, описанные социальные практики, связанные с официальными праздничными мероприятиями, служили своего рода механизмом закрепления патерналистской традиции, пришедшей на смену феодально-договорных отношений

XVI-XVIII вв. Прямые и опосредованные отношения с домом Романовых являлись существенным фактором включения северокавказских обществ в социокультурное пространство Российской империи и способствовали углублению процессов вхождения кабардинцев, балкарцев и других народов региона в политическое пространство многонациональной Российской империи и формированию у них общероссийской гражданской идентичности.

---

1. *Урушадзе А. Т.* Кавказ: взаимодействие культур (конец XVIII-середина XIX вв.). Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2016.

2. Века совместной истории: народы Кабардино-Балкарии в российском цивилизационном процессе (1557-1917 гг.). – Нальчик: Издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017.

3. *Бейтуганов С. Н.* Кабарда в фамилиях. Нальчик: Эльбрус, 1998.

4. *Прасолов Д. Н.* Романовы и проблемы интеграции кабардинского общества в социокультурное пространство Российской империи // Вопросы истории. 2014. № 9. С. 123-127.

5. *Мегилл А.* Историческая эпистемология. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007.

6. *Хобсбаум Э.* Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47-62.

7. Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук (далее СПб. ФА РАН). Ф. 32. Оп. 1. Д. 63. Л. 2-8 об.

8. *Жан Шарль де Бесс.* Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию, Армению, Переднюю Азию и Константинополь в 1829 и 1830 гг. // Гориславский Н. А., Зюзин С. А., Хаширов А. В. Первовосхождения на Эльбрус: Лето 1829 года, зима 1934 года. Нальчик: Изд-во М.и В. Котляровых, 2007. С. 43-44.

9. *Жан Шарль де Бесс*. Указ. соч. С. 52.

10. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики (далее ЦГА КБР). Ф. И-16. Оп. 1. Д. 252. Л. 8.

11. *Кудашев В. Н.* Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913

12. *Опрышко О. Л.* Кабардинцы и балкарцы в составе Кабардинского конного полка в Первой мировой войне 1914-1918 гг. Нальчик, 2014. С. 23.

13. *Муратова Е. Г.* Князь Владимир Сергеевич Голицын «Центральный» // Вопросы истории. 2015. №1.

14. ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 14. Д. 19. Л. 2-3.

15. Документальная история образования многонационального государства Российского. Кн.1. Россия и Северный Кавказ в XVI-XIX вв. М., 1998. С. 452

16. Российский государственный военно-исторический архив (далее РГВИА). Ф. 846. Оп. 16. Д. 6200. Л. 18-19.

17. РГВИА. Ф. 13454. Оп. 2. Д. 281. Л. 13-13об.

18. Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 1268. Оп. 6. Д. 223. Л. 1-7.

О. С. Мутиева

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ОТНОШЕНИИ «МИРНЫХ» И «НЕМИРНЫХ» ГОРЦЕВ В ГОДЫ КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЫ

В статье рассматриваются некоторые аспекты политики царизма в отношении народов Дагестана в годы Кавказской войны. В центре внимания кавказской администрации находились земельные и торговые отношения, как между различными категориями населения Дагестана, так и пришлыми народами. В статье делается вывод, что Кавказская администрация пыталась декларативным путем разрешить поземельные отношения, что часто приводило к ущемлению интересов одной из сторон конфликта. Перераспределение земельных угодий зажиточных горцев происходило в интересах лиц, отличивших особыми заслугами перед Российской империей. С целью принуждения к покорности, со стороны царских властей имели место запретительные меры и в отношении торговли «немирных» горцев с плоскостными местными народами, народами Закавказья. Главным фактором, определяющим отношение кавказской администрации к местному населению, была лояльность его к Российской империи.

Ключевые слова. *Кавказская война, Дагестан, «мирные горцы», «немирные горцы», лояльность к власти, земельные отношения, торговля.*

The article discusses some aspects of the tsarist policy towards the peoples of Dagestan during the Caucasian War.The focus of the Caucasian administration was on land and trade relations, both between different categories of the population of Dagestan and newcomers. The article concludes that the Caucasian administration tried to resolve land relations in a declarative way, which often led to infringement of the interests of one of the parties of the conflict. The redistribution of land of wealthy mountaineers occurred in the interests of those distinguished by special services to the Russian Empire. For the purpose of compulsion to obedience, on the part of the tsarist authorities, prohibitive measures were also taken against the trade in «non-peaceful» highlanders with the plane local peoples, the peoples of Transcaucasia. The main factor determining the attitude of the Caucasian administration to the local population was its loyalty to the Russian Empire.

Keyword. *Caucasian war, Dagestan, «peaceful highlanders», «non-peaceful highlanders», loyalty to power, land relations, trade.*

На протяжении всего периода кровавых событий Кавказской войны, политика российской стороны была направлена на то, чтобы любыми средствами привести местное население к покорности. Формы и средства давления во многом зависели от того, насколько население было лояльно к Российской империи. Власти на протяжении всего периода покорения активно использовали принцип избирательности в отношении «мирных и «немирных горцев». Надо отметить, что в силу разных обстоятельств, критерий отнесения к категории «мирные» и «немирные» был очень неустойчивым. Нередко военное командование, пытаясь сломить сопротивление «немирных» горцев, ущемляло интересы мирного населения. Что, в свою очередь, приводило к несоблюдению обязательств мирных горцев, присягнувших на верность Российской империи.

Наряду с силовыми методами, действенным средством покорения «немирных» горцев, стали экономические меры: выселение с плодородных земель, вырубка лесных массивов, запрет торговли и др.

Так, например, военная администрация, используя дефицит земельных угодий среди жителей горного Дагестана и Чечни, принуждало население вырубать близлежащие лесные массивы. Кроме того, в период военных компаний 40-х годов, опасения у русского командования вызывало и то, что местное население могло использовать лесные массивы как надежное убежище. Как верно писал по этому поводу Джон Баддели, военное командование, начав массовую вырубку лесов, «выиграли эту войну не мечом, а топором» [1, 9].

Как эффективный инструмент воздействия на горцев, военная администрация использовала запретительные меры в отношении торговых отношений между горскими и плоскостными народами. Начало этому было положено в бытность наместничества А.П. Ермолова, когда были изданы ряд приказов, ограничивавших торговые связи непокорных горцев Кумыкской плоскостью, с целью покорения горцев. Весьма красноречиво об этом свидетельствует текст письма министра финансов России Конкрина, который в середине XIX в. писал: «Жители Кизляра не только передают товары в Андию непокорную, но и получают из оной взамен бурки <…> Если непокорные нам горские народы будут получать все им нужное, – подчеркивал министр финансов России, – и беспрепятственно сбывать свои изделия и избытки, то не будет им надобности и покоряться нам» [2, 129].

Под запрет попали и продукты животноводства, которые издавна для народов Дагестана было выгодной товарной отраслью хозяйства. Отмечая данный факт, Е.Н. Кушева пишет: «разница в хозяйственной жизни нагорных и равнинных областей Дагестана обусловила обмен – в горах не хватало хлеба, и жители гор покупали его на равнине, т.е. обменивали на скот»[3,41]. Кроме того, «под опасением строжайшей ответственности», существенно была ограничена торговля с соседними народами Азербайджана, Грузии запрещалось отвозить в блокированные районы для продажи какие-либо товары [4,1398]. Такая ограничительная политика имело место повсеместно, вследствие чего, сказывалась пагубно на тяжелом экономическом положении горцев Дагестана и Чечни. Указывая на такие меры в отношении жителей, подвластных имамату, дагестанский ученый В.Г. Гаджиев писал: «официальные документы пестрят данными об арестах, задержаниях и угонах овец, принадлежащих «немирным», по терминологии тех лет, горцам <…> можно с уверенностью сказать, что в течение 30-летней борьбы у жителей имамата конфисковано было большое число овцепоголовья» [2]. Аналогичные оценки можно встретить и у других авторов [5, 269; 6, 32-33; 7, 35-36; 8, 37].

Ограничительная политика коснулась и рыбной ловли. Как известно, рыбный промысел, являлся источником для пропитания этих народов, но, в годы Кавказской войны, да и после ее окончания, рыбная ловля стала привилегией исключительно казачьего войска. Это, безусловно, создавало почву для недовольства плоскостных народов Дагестана и Чечни, живущих по берегам рек – Терек, Сулак и Аргун. В частности, на реке Терек, исключительным правом ловить рыбу обладало лишь Терское казачье войско. В связи с чем, народы, жившие по берегам реки, могли заниматься рыболовством, лишь при уплате оброка, о чем свидетельствует архивный документ (РГИА). В документе говорится, что «речные воды сдавались за плату их действительным, многовековым владельцам-кавказским горцам» [9,3].

В пореформенный период, реформы, проводимые российской администрацией на местах, часто ущемляли интересы местного населения, что вызывало у последних недовольство. В частности, в 1869 году, Александром II утверждает порядок административного деления Терской области, согласно которому, земли казаков почти везде располагаются чересполосицей с горскими наделами. Например, в Терской области за казаками была закреплена третья часть территории, хотя сами казаки составляли около 18% [10,24]. Надо сказать, что такой подход к решению земельного вопроса, когда земля распределялась между казаками и горцами

неравномерно, имел место и в последующие годы. В начале XX века, по архивным данным, «…у горцев на душу населения приходилось 0, 2 десятины, а в Кизлярском округе у казачьего населения имелось по 81,2 десятин в среднем на двор» [11, 84-85]. Из архивного документа, очевидно, что правительство само давало почву для обострения горско-казачьих отношений.

Декларативным путем кавказская администрация пыталась разрешать поземельные отношения между различными категориями населения Дагестана. Царское правительство, действуя по принципу «разделяй и властвуй», как, правило, ущемляло интересы одной из сторон земельного конфликта, что вызывало недовольство у последних. Политика царизма сводилась к тому, чтобы перераспределение земельных угодий зажиточных горцев происходило в интересах лиц, отличивших особыми заслугами перед Российской империей.

Правительство стремилось «задобрить» местных феодалов разного рода преференциями, в том числе и земельной собственностью. Указывая на это, дагестанский историк С. Ш. Гаджиева писала: «<…>земли, которые они получили с правом потомственного владения, без всяких условий от русского правительства и крупных местных владетелей за оказанные услуги им» [12, 120]. Власть могла в качестве наказания за антироссийские выступления, забрать у одних феодалов и передать другим.

Так, например, в 1818 году генерал А. П. Ермолов за антироссийские настроения, отстранил от власти Гасан-хана Мехтулинского, присоединив его земли к шамхальству Тарковскому [13]. В специальном указе, отмечая заслуги Мехти-Шамхала Тарковского перед государем и Российской империей говорилось: «… сохраняя верность в службе великого Государя нашего, и паче при последнем возмущении Дагестана (в котором, кроме г. Тарки, все владения Ваши приняли участие), оставаясь твердым в преданности к Его величеству и находясь при войсках Его, заслужили справедливое вознаграждение. Именем великого Государя моего, по власти, высочайше мне дарованной, присоединяю к владениям Вашим, в полное Ваше управление, имение изгнанных мною изменников: Султан-Ахмед-хана Аварского, брата его Дженгутайского бека Гасан-хана и Гирея, состоящее в селениях: Параул, Кака-Шура, Дургели и Казанище с окрестными деревнями. Надеюсь, что сия милость Государя Императора умножит усердие Ваше к его службе» [13, *38*]. Как известно, уже через два года, генерал А. П. Ермолов восстановил Мехтулинское ханство, поставив во главе его сына Гасан-хана Мехтулинского – Ахмед-хана, который верой и правдой служил интересам России.

В бытность наместничества А. П. Ермолова, в 1820 г. Ибах-бек получил терекеменские селения Деличобан и Шахбаз, «со всеми их пастбищными местами и выгонами», которые были отняты у Султанахмед-бека. После смерти в 1826 г. Ибах-бека его владение перешло к его детям» [14].

Перераспределение земельных угодий зажиточных горцев, как мы уже отмечали выше, вызывало у последних недовольство. По сведениям Ф. П. Скалона, «<…>один из сыновей хана Сурхай-хана имел в своем владении определенное количество деревень, с которых получали прежде ясак и подати». Они были возвращены Сурхай-хану Российским правительством, против чего выступила «ханша Баху», требуя передачи их ей, после чего и примирится с ним [15,277]. Другой сын аварского хана Абу-Султан – нуцал-хан писал императору Николаю I, чтобы возвратили, «принадлежащее ему имение», которое состоит из деревень Диргиль, Фераваль, Урела, половины деревни Алпаль, 6-ти загородов и 8-ми гор» [14, 235-239].

Русские власти закрывали глаза и на то обстоятельство, когда феодальные владетели, пользуясь их покровительством, беспрепятственно захватывали общинные земли.

Кроме того, после пленения Шамиля, российскими властями были переданы в казенную собственность Российской империи земли, конфискованные у мюридов.

Мало того, в казну передавались и земли, которые в свое время были захвачены Шамилем у населения. В надежде на то, что земли будут возвращены их прежним хозяевам, к русским властям неоднократно обращались с жалобами жители дагестанских аулов. Так, например, в жалобе жителя селения Хварши говорилось, что «Землями, принадлежащими моим предкам во времена аварских ханов, в период шариата распоряжался Шамиль. После падения Шамиля указанные участки перешли в казну» [16, 704-706]. Разумеется, такого рода жалобами население стремилось вернуть себе свою земельную собственность, которая им принадлежала испокон веков.

Таким образом, можно сделать вывод, что как в годы Кавказской войны, так и после ее завершения, кавказская администрация в своей политике с горскими народами, исходила из принципа, исключительной их лояльности к Российской империи. Если для «мирных» горцев это были разного рода преференции, то для «немирных», исключительно запретительные и ограничительные меры.

---

1. *Баддели Д.* Завоевание Кавказа русскими. 1720-1860. М., Центрполиграф. 2011.

2. *Гаджиев В.Г.* К вопросу о социально-экономической базе государства Шамиля // Товаро-денежные отношения в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1991

3. *Кушева Е.Н.* Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI – 30-е годы XVII в. / Акад. наук СССР. Ин-т истории. Москва, Изд-во Акад. наук СССР, 1963.

4. Акты собранные кавказскою археографическою комиссиею. Тифлис: Тип. Главного управления наместника Квказа, 1866-1904. Т. I-XII.

5. *Хрисанф.* Сведения об Аварском ханстве. 1828 г. // ИГЭД

6. Копия с рукописи сочинения Мочульского, бывшего офицера Ген. штаба «Война на Кавказе и Дагестане» часть I. Политическая 1844 г. // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН Ф.1. Оп.1. Д.115

7. *Маргграф О.В.* Очерки кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М.: С.В. Гурьянова, 1882

8. *Хашаев Х.-М.*О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., Изд-во АН СССР, 1961.

9. Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА). Ф.330. Оп.9. Д.205.

10. *Ратушняк В.Н.* Сельскохозяйственное производство Северного Кавказа в конце 19-нач.20 вв. Ростов на Дону, 1989.

11. Центральный государственный архив Республики Дагестан (далее – ЦГА РД) Ф.335. Оп.1. Д.2.

12. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки (Историко-этнографическое исследование). М., Изд-во АН СССР, 1961.

13. Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 8786

14. Феодальные отношения в Дагестане. XIX – начало XX вв.: Архивные материалы. М.: Наука, 1969.

15. Материалы по истории Дагестана и Чечни I половина XIX века). Т. III, 4.1. 1801-1839/Под ред. С. Бушуева и Р. Магомедова. Махачкала, 1940.

16. Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50 гг. XIX в.: Сборник документов. Сост. В. Г. Гаджиев и Х.Х. Рамазанов. Махачкала., Дагкигоиздат, 1959.

С.Я. Плахтий

КАК ЭТО БЫЛО. К ИСТОРИИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ДАТЫ ОСНОВАНИЯ ГОРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АГРАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

В статье, посвященной 100-летию Горского государственного аграрного университета, представлена история юбилейной даты, впервые актуализированная в процессе подготовки к 50-летнему юбилею вуза. Автор статьи и основной участник переговоров по поводу даты основания, впервые поделился своими воспоминаниями, которые сегодня являются историческим источником, восполняющим историю вуза-юбиляра.

***Ключевые слова**: Горский сельскохозяйственный институт, история основания, юбилейная дата*

In the article dedicated to the cetntennial of the Gorsky State Agrarian University the history of the anniversary date is presented, for the first time updated in preparation for the 50th anniversary of the Institution. The author of the article and the main negotiator on the question of the date of founding for the first time shared his memories, which at present are a historical source, providing the history of the University.

***Keywords**: Gorsky Agrarian University, history, anniversary date.*

Горскому аграрному университету исполняется 100 лет. Солидная дата. А я вспоминаю события 50-летней давности. Это было в 1968 году. Я работал секретарем парткомитета тогда еще Горского сельскохозяйственного института. Коллектив ГСХИ готовился впервые так широко и торжественно отметить свой полувековой юбилей. Было принято специальное постановление Северо- Осетинского обкома КПСС «О 50-летии Горского сельскохозяйственного института», создана комиссия по подготовке и проведению юбилея во главе с ректором института Г. Джанаевым. Следует отметить, что весь многотысячный коллектив института как-то необычно готовился к этой дате. На всех факультетах были созданы праздничные комиссии, разработано Положение о поощрении лучших студентов, преподавателей и сотрудников в честь юбилея. Среди студенческих групп началось соревнование по достойной встрече 50-летия института. Были проведены, без преувеличения будет сказано, сотни мероприятий в стенах вуза и за его пределами. По итогам научной деятельности за 50 лет прошли научные конференции преподавателей и студентов.

В то же время встал вопрос о написании истории института. Нужно было поднять, перелистать, перечитать тысячи страниц газет, архивного материала, встретиться с десятками людей, которые что-либо знали об истоках организации вуза [1.20-31; 2,3]. В этом смысле немалую помощь оказали аспиранты, студенты и молодые преподаватели во главе с Борисом Цугкиевым, тогда еще студентом зоотехнического факультета, а сейчас он уже профессор, декан факультета биологии и стандартизации. Такие преподаватели, как профессора Х.Б. Дзанагов, А.Б. Саламов, Д.А. Тарноградский, К.Н. Керефов, К.И. Трофименко, А.Р. Гюнтер, доцент А.М. Толпаров и многие другие помогли своими воспоминаниями, имеющимися у них подлинными документами воссоздать историю первого высшего учебного заведения в одной из автономных республик Северного Кавказа. Особенно бесценными были воспоминания Александра Рихардовича Гюнтера, бывшего ректором института в 20-х годах. Забегая вперед, скажу, что мне пришлось неоднократно встречаться с ним у него дома, в Москве, а потом мы еще долго переписывались.

Умер А. Р. Гюнтер в Москве в возрасте 93 лет. Это был высокообразованный и высококультурный человек, знал несколько иностранных языков, происходил он из прибалтийских немцев.

На торжественном собрании, посвященном 50-летию Горского сельскохозяйственного института и состоявшемся 24 декабря 1968 года в помещении Северо-Осетинского государственного драматического театра, Александр Рихардович Гюнтер рассказал об истории рождения института, о роли В. И. Ленина в его сохранении в трудные двадцатые годы. А дело было так. В то тяжелое время – гражданская война, разруха, голод – молодой советской республике не под силу было содержать все высшие учебные заведения России. Народный Комиссариат просвещения внес предложение наряду с другими вузами закрыть и Владикавказский политехнический институт. Когда стало известно об этом решении, делегаты VIII Всероссийского съезда Советов от Горской республики, Кабарды, Карачая, Дагестана и Балкарии в декабре 1921 года обратились с докладной запиской во Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет (ВЦИК). В ней отмечалось краевое значение института и необходимость сохранения его в интересах всего Северного Кавказа. Все делегаты, подписавшие докладную записку, были приняты «всероссийским старостой» Михаилом Ивановичем Калининым. Вместе с тем коллектив Владикавказского политехнического института послал делегацию из трех человек в Москву в связи с создавшимся положением. В состав делегации входили профессор А. Р. Гюнтер – руководитель делегации, профессор А. И. Дукельский и студент Рябов. Все они получили наказ: во что бы то ни стало отстоять вуз, сделать все возможное, чтобы его не закрыли. Вопрос – быть или не быть институту – настолько остро стоял, что наша делегация обратилась в Совет Народных Комиссаров России. Было другое время, были другие порядки, были другие люди, было другое отношение к проблемам высшего образования.

Просьба нашей делегации была внимательно рассмотрена, и вопрос вынесли на заседание Малого Совнаркома, на котором председательствовал В. И. Ленин. Здесь выступили А. В. Луначарский, И. В. Сталин. Народный комиссар Наркомпроса А. В. Луначарский попросил 30 минут для обоснования закрытия Владикавказского политехнического института. На это В. И. Ленин заметил: «Анатолий Васильевич! Чарлз Роберт Дарвин на заседании английского Королевского научного общества за 10 минут изложил суть своего великого открытия. Если вы хотите сделать подобное, мы вам дадим тоже 10 минут». Смущенный А. В. Луначарский выступил с 5-минутным сообщением. Выступил и А. Р. Гюнтер. Вот как об этом вспоминал он сам: «Горские народы в течение столетий мечтали о том, чтобы иметь свой вуз. И такой институт был создан новой властью, а теперь он закрывается. Мы полагаем, что это будет политической ошибкой. Не страшно то, что на несколько месяцев закрыт Московский университет, всякий человек поймет, что он снова откроется и будет действовать, но если закроют Владикавказский институт, то это может быть неправильно истолковано и сильно отразится на настроении горских народов. Даже контрреволюционное правительство, временно захватившее власть на Северном Кавказе в 1919 году, из тактических соображений не закрывало институт. И вдруг теперь, в 1922 году, советская власть, создавшая этот институт, закрывает его.

Ленин слушал внимательно и явно был на нашей стороне. Это повлияло на ход голосования. Совнарком, к нашей радости, 9 февраля 1922 года проголосовал за сохранение института. Эта весть дошла до студентов и преподавателей. Хотелось работать, работать и работать. Так был сохранен институт. Что еще сказать? Удивительное было время, и вспоминать о нем нельзя без волнения».

В период подготовки к торжеству случилось непредвиденное. В один из дней меня пригласил Г. Г. Джанаев и сообщил, что позвонил из Москвы В. Ф. Красо-

та – начальник Главного управления высшего и среднего сельскохозяйственного образования Министерства сельского хозяйства СССР и сообщил о том, что подготовку к юбилею следует прекратить, так как институту 50 лет исполнится лишь в 1973 году Рождение института, как утверждал В. Ф. Красота, состоялось в 1923 году. Возникли тысячи вопросов: как? почему? У нас же документы на руках! В чем дело? Первым секретарем Северо-Осетинского обкома КПСС в то время был Б. Е. Кабалоев, который поручил разобраться в этом вопросе П. И. Корнееву – второму секретарю обкома КПСС. Наши доводы показались П. И. Корнееву убедительными, и он позвонил в ЦК КПСС.

Через несколько дней он сообщил, что мне следует выехать в Москву. Вначале я должен был встретиться с В. Ф. Красотой и доказать ему, что институт на самом деле был образован в 1918 году, а если не получится, то меня примет зав. сектором науки и образования сельхозотдела ЦК КПСС Б. А. Рунов. Если и в ЦК не поддержат, сказал П. И. Корнеев, то придется согласиться с тем, что институт был основан в 1923 году. Я выехал в Москву, вооруженный архивными документами и уверенный в правоте нашего дела, встретился с В. Ф. Красотой. Он показал мне справочник, в котором было написано, что Горский сельскохозяйственный институт был основан в 1923 году. Разговор продолжался не более 15 минут и закончился безрезультатно.

Его аргументы были таковы. Так как первоначально институт был открыт как политехнический, а преобразован в Горский сельскохозяйственный Советом Народных Комиссаров РСФСР 20 августа 1923 года, то значит и годом рождения института следует считать 1923-й. Да, говорил я, на самом деле институт был создан как политехнический, и в нем были факультеты: горно-химический, экономический, гидроэлектромеханический, даже медицинский. Но из-за отсутствия достаточных средств они оказались мертворожденными, не дали ни одного выпускника и были закрыты. Но самое главное, объяснял я, в составе института был и агрономический факультет, который один оказался жизнеспособным и дал в 1923 году стране первый выпуск в количестве 22 агрономов. Именно на базе агрономического факультета и произошло преобразование политехнического института в Горский сельскохозяйственный институт. Я спрашивал В. Ф. Красоту, если ГСХИ создан в 1923 году, то как мог осуществиться выпуск 22 агрономов именно в 1923 году, откуда он взялся? Фактически сам выпуск и доказывал, что институт действовал как сельскохозяйственный именно с 1918 года. Но В. Ф. Красота пропустил мои доводы мимо ушей и сказал: «Ничем помочь не могу».

Я встретился в ЦК КПСС с Борисом Александровичем Руновым. Он на меня произвел сильное впечатление своей эрудицией, интеллигентностью, профессионализмом. На его груди я увидел Звезду Героя Советского Союза. За чаепитием он рассказал мне о себе и я понял, что он человек интереснейшей судьбы. «Жили мы очень бедно, – начал свой рассказ Борис Александрович. Отец ушел на фронт, а нас четверо детей, три сестры и я остались у мамы, которая работала машинисткой. В 16 лет я начал чинить обувь многим жителям поселка, зарабатывая на хлеб. В 1943 году в возрасте 18 лет был призван в армию. После войны поступил учиться в Московский институт механизации и электрификации сельского хозяйства. Затем аспирантура, работа ассистентом, доцентом, секретарем комитета комсомола института. И вот сейчас я работаю здесь». Я спросил Бориса Александровича, а за какой подвиг он получил звание Героя Советского Союза. Он согласился рассказать: «Это было 1 мая 1945 года. До Победы оставалось несколько дней. Шли последние бои в Берлине. У каждого из нас было хорошее настроение. И вдруг последовал срочный приказ – немедленно выступать. Большая группировка немцев, сосредоточенная в лесу, пыталась прорваться и выйти из окружения и захватить штаб армии. Когда мой взвод подошел к лесу, на нас

неожиданно двинулась громадная масса немцев. Я только успел крикнуть нашим солдатам немедленно отступить, а сам пытался каким-то образом остановить немцев, но тут же был окружен. Немецкий офицер вытащил пистолет и уперся им мне в живот. Но раньше я уже держал в руках гранату. Она сдерживала немца нажать на курок пистолета. Как только я был окружен, первое, что пришло мне в голову – как мало я не дожил до конца войны. Придется погибать 1 мая 1945 года. А как не хотелось! Здесь меня выручило знание немецкого языка и хладнокровие. Я объяснил немцам, что Берлин пал, наши войска штурмуют рейхстаг, немецкие генералы бегут. Я предложил им сдаться, сложить оружие, чтобы они сохранили для себя жизнь. «Вы можете меня убить, – сказал я, – но наши танки и солдаты стоят и ждут вашего решения. Вы будете все уничтожены». Все мои разговоры и стояние сотен немецких солдат и офицеров продолжалось 30-40 минут. Затем, сначала по одному, а потом практически все солдаты бросили оружие на землю. Мне удалось принудить, как потом выяснилось, 600 немцев сдаться и они были взяты в плен. За успешную операцию при взятии в плен большой группы немцев, которые выходили на штаб нашей танковой армии, мне было присвоено звание Героя Советского Союза».

Несмотря на то, что я говорил очень эмоционально, Б. А. Рунов выслушал меня внимательно, задал несколько вопросов, затем поднял телефонную трубку, и я услышал: «Владимир Филиппович! Горскому сельскохозяйственному институту следует разрешить торжества, посвященные 50-летию вуза. Аргументы веские и обоснованные. Тов. Плахтий сейчас подойдет к вам». Борис Александрович положил трубку и, чтобы как-то снять мою эмоциональную напряженность, рассказал случай, связанный с В. Ф. Красотой. Оказывается, раньше он работал ректором Саратовского ветеринарного института. В то время трудно было с кормами, а у ветеринарного института имелось большое поголовье крупного рогатого скота. Куда бы ни обращался В. Ф. Красота, никто ему не мог помочь с приобретением кормов. Создалось критическое положение. Тогда он дает телеграмму на имя министра сельского хозяйства СССР В. Мацкевича: «Кормов нет. Скот дохнет. Красота». Эту телеграмму В. Мацкевич зачитал на одном Всесоюзном совещании работников сельского хозяйства. Зал так среагировал, что пришлось объявить перерыв. Мы долго смеялись с Борисом Александровичем, и я, окрыленный, помчался в Минсельхоз. В. Ф. Красота уже по-другому встретил меня. До моего прихода был подписан приказ «О 50-летии ГСХИ». Я тут же из приемной позвонил Г. Г. Джанаеву. Он только и смог сказать: «Не может быть! Молодец!»

Так сложилось, что я поддерживал отношения с Б. А. Руновым в течение десятков лет. В 1998 году он подарил мне свою книгу «Вспоминая прошлое, думаю о будущем» с дарственной надписью. Он прожил долгую и очень содержательную жизнь. Его не стало в 2017 году в возрасте 92 лет. А ведь я хотел пригласить его на 100-летие Горского государственного аграрного университета, к которому он имел прямое отношение.

Готовясь к 50-летию института, мы, конечно, мечтали о том, что было бы хорошо, если бы институт наградили орденом Ленина, тем более что история института непосредственно связана с именем В. И. Ленина. Но это был не такой простой вопрос. Я помню, мы писали, как мне казалось, очень убедительное обоснование по этому вопросу в обком КПСС. Руководством республики такое решение было принято, и соответствующая просьба была направлена в Москву. Однако наше предложение не прошло. Как я помню, суть отказа состояла в том, что такую награду могли бы дать в связи с 75-летнем института. Видимо, существовал такой установочный порядок. Но наш институт свое 75-летие отмечал в 1993 году, когда вообще уже забыли о наградах, тем более об ордене Ленина. К 50-летию коллектив Горского сельскохозяйственного института все же был отмечен. Первый секретарь

Северо- Осетинского обкома КПСС Б.Е. Кабалоев сообщил участникам торжественного собрания, что ЦК КПСС и Президиум Верховного Совета РСФСР приняли решение наградить наш коллектив Почетной грамотой Верховного Совета РСФСР. И еще об одной необычной награде хочется упомянуть. Она была связана с открытием института в 1918 году.

Как-то, в период подготовки к торжествам, Б.Е. Кабалоев пригласил Г.Г. Джанаева и меня к себе. Он поинтересовался тем, как продвигаются юбилейные дела. Мы подробно рассказали о том, что сделано, что еще не успели сделать, какие проблемы нас волнуют. Обратились с некоторыми просьбами. После этого Б.Е. Кабалоев, рассуждая о предстоящем событии в жизни не только вуза, но и всей республики, спросил: «А вы не знаете, что интересного, а может быть и необычного, произошло при открытии института в 1918 году? Может быть, какой-то необычный подарок был вручен институту, или что-то связано было со студенчеством?» Мы сообщили ему, что Совет Народных Комиссаров при открытии института вручил студенческому коллективу Памятное Красное знамя. В ответ на это он сказал, что посоветуется с правительством и Президиумом Верховного Совета республики по этому вопросу.

На торжественном собрании Б.Е. Кабалоев после вручения Почетной грамоты Верховного Совета РСФСР сказал: «Товарищи! Областной комитет партии, Президиум Верховного Совета и Совет Министров республики поручили мне выполнить еще одну приятную миссию: вручить коллективу Горского сельскохозяйственного института Памятное Красное знамя областного комитета партии, Президиума Верховного Совета Северо-Осетинской АССР и Совета Министров республики в знак выдающихся заслуг коллектива института». Помимо этого, председатель Президиума Верховного Совета республики Т.С. Хетагурова огласила указы о присвоении почетных званий и о награждении почетными грамотами преподавателей и сотрудников. Следует отметить, что щедро были отмечены члены коллектива нашего института. Так, Почетной грамотой Президиума Верховного Совета РСФСР были награждены 7 человек. Почетной грамотой нашей республики –11 человек, 4 ученым было присвоено почетное звание заслуженного деятеля науки Северо-Осетинской АССР. Министерство сельского хозяйства СССР тоже отметило представителей института. Приказом министра В. Мацкевича только значком «Отличник социалистического хозяйства» были награждены 32 человека, Почетной грамотой – 26 человек, объявлена благодарность 27 сотрудникам института. Следует подчеркнуть, что Президиум Верховного Совета Кабардино- Балкарской АССР наградил институт и 9 преподавателей почетными грамотами, а профессору А.Б. Саламову было присвоено почетное звание заслуженного деятеля науки республики. Среди награжденных в честь юбилея значились такие известные педагоги и ученые, как профессора Х.Б. Дзанагов, А.Б. Саламов, М.В. Нехотяев, Ф.Я. Коновалов, Е.К. Льгов, К.И. Трофименко, Д.А. Тарноградский, К.К. Бзаев и другие. Почетную Грамоту Президиума Верховного Совета СОАССР получил и я, хотя проработал в институте всего один год. Мало того, министр сельского хозяйства Советского Союза В. Мацкевич наградил меня Почетной грамотой. Я думаю, что эта награда была вручена мне за усердие, проявленное при решении вопроса о дате открытия Горского сельскохозяйственного института.

С именем Александра Рихардовича Гюнтера связана еще одна история, но случившаяся уже в 60-е годы. В конце 1969 года я был зачислен в аспирантуру МГУ им. Ломоносова. Находясь в Москве, я нередко встречался с А.Р. Гюнтером, часто перезванивался с ним. Он жил на проспекте Мира, всегда приглашал меня к себе и был очень хлебосольным. Пока мы беседовали, его жена Ирина Владимировна на кухне уже стряпала нам обед. На столе, как правило, выставлялись многочисленные закуски и обязательно коньяк. Хотя давно прошли торжества, идея награждения института орденом Ленина все не покидала нас. Г.Г. Джанаев по своей линии также

предпринимал меры по этому поводу. Его другом был заместитель министра сельского хозяйства РСФСР В. Г. Агибалов, выпускник нашего института, который также поддерживал идею награждения института орденом. Г. Г. Джанаев позвонил мне в Москву и посоветовал встретиться с В. Г. Агибаловым. Последний в беседе со мной предложил: пусть А. Р. Гюнтер как человек, видевший В. И. Ленина и говоривший с ним, обратится с письмом к секретарю ЦК КПСС, члену Политбюро М. А. Суслову и выскажет мысль о награждении. В. Г. Агибалов посоветовал, что будет лучше, если в письме поднять вопрос о присвоении Горскому сельскохозяйственному институту имени В. И. Ленина. Эта идея понравилась нам. Такое письмо было написано, и мы с А. Р. Гюнтером стали ждать ответа. Сообщили об этом Г. Г. Джанаеву. Прошло недели две, и я услышал в телефонной трубке радостный голос Александра Рихардовича: «Звонил помощник М. А. Суслова, интересовался подробно о том, кто я, где работаю и действительно ли я встречался с В. И. Лениным. Выслушав меня, он сказал, что, вероятно, Михаил Андреевич примет вас». Я тут же позвонил Г. Г. Джанаеву, а затем поехал к А. Р. Гюнтеру. Мы устроили праздничный обед, выпили по традиционной рюмке коньяка и стали рассуждать о том, что, безусловно, имя Ленина институт теперь получит, но главное то, что добились этого мы!..

Но шло время, а звонка из ЦК КПСС все не было и не было. И вот однажды Александр Рихардович позвонил мне и грустным голосом сообщил, что звонил помощник Суслова и сказал, что Михаил Андреевич принять его не может из-за большой занятости. «Как же так? – воскликнул я. – В. И. Ленин в 1922 году, когда, казалось, было не до проблем института, затерявшегося где-то на Кавказе, принял вас, а в 1970 году у Суслова нет такой возможности? Перегруженный?!» На этом все наши усилия по этому делу и завершились.

Еще один эпизод. Случилось так, что во время торжеств, посвященных 50-летию ГСХИ, А. Р. Гюнтер не был отмечен наградой. Эта ошибка была исправлена в июне 1969 года, т. е. через полгода после юбилея. Был опубликован указ Президиума Верховного Совета Северо-Осетинской АССР о присвоении почетного звания заслуженного деятеля науки республики профессору Гюнтеру Александру Рихардовичу. В то время я уже учился в Москве в аспирантуре МГУ им. Ломоносова, и мне было поручено вручить А. Р. Гюнтеру соответствующие документы. Конечно, я мог купить букет гвоздик, коробку конфет, бутылку шампанского и вручить их вместе со свидетельством в кругу его семьи.

Но я решил иначе. В это время А. Р. Гюнтер работал профессором Московского архитектурного института. Я встретился с ректором этого института профессором Юрием Николаевичем Соколовым и сообщил ему о цели своего визита.

В беседе с ним я рассказал о биографии А. Р. Гюнтера, связанной с Северной Осетией. Конечно, ни ректор, ни коллектив института не знали, что Александр Рихардович встречался с В. И. Лениным. Ю. Н. Соколов был приятно удивлен и принял решение провести специальное заседание ученого совета по этому вопросу и попросил меня не только вручить Гюнтеру свидетельство о присуждении ему почетного звания, но и рассказать о нем. Были назначены день и время заседания, на которое А. Р. Гюнтер приехал вместе с супругой Ириной Владимировной. Я явился со своим другом, тоже аспирантом МГУ им. Ломоносова Тадеушом Самборским, ныне видным дипломатом Польши. Не буду рассказывать, как проходил совет, только подчеркну, что А. Р. Гюнтер впервые за все годы работы в этом институте был удостоен такого искреннего внимания и уважения. Ректор Московского архитектурного института Ю. Н. Соколов сделал все для того, чтобы этот день надолго остался в памяти Александра Рихардовича.

Как-то в одну из встреч с А. Р. Гюнтером я попросил его записать на магнитофонной ленте воспоминания об институте и его знаменитой поездке в Москву. Он выполнил мою просьбу, и я передал эту ленту Г. Г. Джанаеву.

Но вернемся к истории открытия института. В августе 1918 года инициативная группа, в состав которой входили такие крупные ученые, как профессора И. Г. Есьман, С. А. Гатуев, А. В. Запрягаев, Н. В. Мазараки и приват-доцент Московского университета Ф. Раздорский представили в Народный Комиссариат просвещения Терской области проект создания высшего учебного заведения. Эта инициатива ученых была поддержана комиссаром народного просвещения Я. Л. Маркусом. Проект вынесли на рассмотрение Совнаркома области, и он был принят. 4 октября 1918 года текст подписанного Декрета об открытии на Тереке первого высшего учебного заведения появился во всех газетах Терской области на следующий день – 5 октября. Официальное открытие института состоялось в декабре 1918 года в здании Владикавказского реального училища. Это было большое событие в политической и культурной жизни нашего многонационального края. На него съехались со всех сторон представители различных общественных организаций, правительства.

…Час дня. В зал входят члены Совета профессоров во главе с ректором И. Г. Есьманом. Воцарилась тишина. Слово предоставляется Якову Львовичу Маркусу. Он сказал: «Члены Совета института, Совет Народных Комиссаров вручает вам Декрет-Грамоту об открытии рассадника науки. А вам, товарищи студенты. Совет Народных Комиссаров вручает Красное знамя». От имени коллектива института выступил первый ректор Иосиф Гаврилович Есьман. В своей речи он выразил мечту ученых и студентов своего поколения: «Приглашаю мысленно заглянуть вперед, переселиться в будущее лет на 50-80. Мы увидим… равнины, изрезанные оросительными и осушительными каналами, плодородные поля и сады. На заводы и рудники, на поля и в дома людей потечет электрический ток. Трудолюбивое, мирное, счастливое население, свободные люди, равные между собой, не будут знать национальной вражды и ссор. Им нечего будет делить между собой, так как каждый будет иметь все, что необходимо для благополучия и счастливой жизни». Так официально был открыт институт. Сбылась мечта многих поколений горцев о высшем образовании.

С тех памятных дней прошло 100 лет. За эти годы на долю института выпали неисчислимые испытания, над ним сгущались тучи, была угроза закрытия вуза, но коллектив института выстоял, выжил и победил.

Наше поколение по праву гордилось тем, что за 50 лет было подготовлено более 10 тысяч высококвалифицированных специалистов, действовало 8 факультетов и один из первых в стране факультет среднего образования. На 40 кафедрах работали 240 преподавателей, среди них было 14 профессоров и докторов наук, 100 доцентов и кандидатов наук. В 1968 году в институте обучалось 5 тысяч студентов. За 50 лет было защищено более 500 докторских и кандидатских диссертаций.

Но сегодня пройден путь длиной в 100 лет. И пройден он славно. Нынче бывший Горский сельскохозяйственный институт преобразован в Горский государственный аграрный университет.

Коллектив института всегда гордился своими выдающимися учеными и педагогами. Среди них профессора И. М. Иосифов, А. М. Панков, В. И. Де-Фриу, И. С. Грабовский, К. Х. Дзокаев, З. С. Чернецкая, Е. В. Рубилин, С. В. Зонн, Э. А. Штебер, В. Ф. Раздорский, Г. Б. Богданов, В. Н. Покровский, А. Б. Саламов, Ф. Я. Коновалов, Н. В. Рязанцев, Д. А. Тарноградский, А. И. Петрусов, И. Н. Соболев, В. П. Христианович, К. И. Трофименко, Х. Б. Дзанагов, Г. Ф. Мухин, Г. Е. Немерюк, Г. Г. Джанаев, Г. К. Льгов, Д. И. Войтко, М. В. Нехотяев, Г. С. Авсаджанов.

Несколько слов особо хочется сказать о бывшем ректоре Горского сельскохозяйственного института Георгии Георгиевиче Джанаеве, с которым мне довелось работать в течение нескольких лет. Нередко мы по-разному оценивали ту или иную ситуацию, но добрые отношения сохранили до сегодняшнего дня. Выходец

из сельской местности, родом из Моздока, Г. Г. Джанаев прошел сложный, но насыщенный большими событиями и свершениями жизненный путь. Он прошел солдатом всю Великую Отечественную войну – с первого до последнего ее дня. Став студентом- фронтовиком агрономического факультета, Георгий Георгиевич спустя годы занял должность декана, а затем и ректора старейшего вуза на Кавказе. Он возглавил его в 1962 году и в течение 20 лет руководил многотысячным, очень интересным, интернациональным коллективом, где, на мой взгляд, всегда поддерживались лучшие общечеловеческие традиции. Обладая природной сметкой и необыкновенным трудолюбием, Г. Г. Джанаев смог вместе с коллективом добиться в то время серьезных успехов. Он возглавил вуз, в котором действовало всего 3 факультета, причем один из них был на грани закрытия. В самом начале своей работы он определил главное звено в цепи всей деятельности вуза – это развитие науки. Он смог привлечь одаренную молодежь к научным исследованиям, создавал для них необходимые условия. На всех факультетах были открыты советы по защите кандидатских диссертаций, а на некоторых факультетах – и докторских. Не случайно за эти два десятилетия были подготовлены и защищены сотни докторских и кандидатских диссертаций. За это время были открыты пять новых факультетов. Велось огромное строительство. По существу, в центре Владикавказа вырос вузовский городок. Для студентов была построена прекрасная база отдыха в Дербенте, где тысячи студентов и работали, и отдыхали. В Министерстве сельского хозяйства СССР Г. Г. Джанаев пользовался большим авторитетом. Я вспоминаю одну из встреч с зам. министра сельского хозяйства СССР Г. И. Воробьевым, ранее работавшим первым секретарем Краснодарского крайкома партии. Хочу напомнить, что и в те годы нередко приходилось выбивать средства для становления вузов. Так вот. Мы поставили перед Г. И. Воробьевым несколько вопросов, связанных с развитием нашего института. На это требовались серьезные ассигнования. Г. И. Воробьев, обращаясь к Г. Г. Джанаеву, сказал: «Денег лишних нет, но учитывая то, что вы являетесь одним из лучших ректоров сельскохозяйственных вузов страны и проявляете настойчивость в развитии сельскохозяйственных наук, подготовке кадров для регионов страны, я поставлю вопрос на коллегии Минсельхоза о выделении дополнительных средств на развитие вашего вуза». И действительно, через некоторое время был получен приказ, который удовлетворял нашу просьбу.

Г. Джанаеву была вручена грамота за подписью Президента России Б. Ельцина о присвоении ему почетного звания заслуженного деятеля науки Российской Федерации. Он принимал активное участие в общественной жизни, возглавлял Совет старейшин нашей республики.

Сегодня в аграрном университете успешно преподают, ведут научные исследования, проводят разнообразную работу со студентами практически все бывшие выпускники этого вуза. Да, это другое поколение наставников, но они с честью продолжают традиции своих предшественников.

---

1. *Кобахидзе Е. И., Гутиева Э. Ш.* Из истории профессионального образования в Осетии второй половины XIX в. //Известия СОИГСИ. Выпуск 26 (65) 2017. С.20-31

2. *Цориева И. Т.* Развитие системы профессионально-технического образования в Северной Осетии в 1940-1980-е гг//Известия СОИГСИ. 2015. № 16 (55). С. 58-64.

3. *Цориева И. Т.* Развитие естественно-технических отраслей вузовской науки в Северной Осетии во второй половине 1950-х – первой половине 1960-х гг.// Известия СОИГСИ. 2014. № 13 (52). С. 32-39.

фото 1. Выступает Гюнтер А. Р. – ректор ГСХИ, встретившийся с В. И. Лениным 9.01.1922 г. в Кремле по вопросу о сохранении института на Кавказе

фото 2. Студенты Горского сельскохозяйственного института на уборке винограда в совхозе «Комсомольский» Чечено-Ингушетии. 1983 год

фото 3. Президиум торжественного заседания, посвященного 50-летию ГСХИ, 24.12.1968 год

З. Т. Плиева

ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Вопросы, связанные с формированием национальной политики, всегда актуальны в полиэтничных государствах. Российская Федерация имеет беспрецедентный опыт политического и культурного сосуществования различных этносов в рамках одного государства. В XIX веке в Российской Империи происходило активное и всестороннее изучение присоединённых территорий Кавказа. Северо-Кавказский регион в наши дни, как и два столетия назад является самым многонациональным и поликультурным регионом страны. Нельзя не учитывать опыт формирования национальной политики царского правительства в XIX веке, так как именно в этот период происходит интеграция фронтирных Северо-Кавказских территорий и процесс вовлечения кавказских этносов в единое российское политическое и культурное пространство. Некоторые результаты деятельности царских чиновников, военных и исследователей актуальны для принятия значимых решений в области национальной политики и сегодня. Например, изучение исторического значения и стратегической роли Военно-Грузинской дороги, как главной транспортной магистрали на Кавказе и традиционного места взаимных контактов кавказских народов, рассматривалось в XIX веке как важный аспект в выработке комплекса мероприятий национальной политики. В новых реалиях изменившихся государственных границ, для поддержания межнационального согласия на Кавказе, как и в первой половине XIX века необходимо учитывать географический фактор, значение транспортных магистралей в деле формирования современной национальной политики.

***Ключевые слова*:** *Национальная политика, Северный Кавказ, Военно-Грузинская дорога, полиэтничность.*

Issues related to the formation of national policies are always relevant in polyethnic states. The Russian Federation has an unprecedented experience of political and cultural coexistence of various ethnic groups within one state. In the XIX century, an active and comprehensive study of the annexed territories of the Caucasus took place in the Russian Empire. The North Caucasus region today, as well as two centuries ago, is the most multi-ethnic and multicultural region of the country. It is impossible not to take into account the experience of the formation of the national policy of the tsarist government in the XIX century, since it was during this period that the integration of the frontier North Caucasian territories and the process of involving Caucasian ethnic groups into a single Russian political and cultural space. Some results of the activities of tsarist officials, military and researchers are relevant for making meaningful decisions in the field of national policy today. For example, the study of the historical significance and strategic role of the Georgian Military Highway, as the main thoroughfare in the Caucasus and the traditional place of mutual contacts between Caucasian peoples, was considered in the 19th century as an important aspect in developing a set of national policy measures. It is necessary to take into account the geographical factor, the importance of transport routes in the formation of modern national policy in the new realities of the changed state borders, in order to maintain interethnic harmony in the Caucasus.

***Keywords*:** *national policy, the North Caucasus, the Georgian Military Highway, polyethnicity.*

В процессе осуществления мероприятий национальной политики на Северном Кавказе, активно проводимых в первой половине XIX века после вхождения территорий региона в Российскую Империю, царскому правительству важно было учитывать множество факторов – природно-географический, демографический, этнический, религиозный.

Присоединение Кавказа к России в течение второй половины XVIII – первой половины XIX в. требовало серьёзного всестороннего изучения территорий и народов их населяющих. В связи с тем, что, конечной целью царского правительства являлось централизованное и безболезненное осуществление управления на всей территории государства, обязательное решение вопросов по урегулированию процессов интеграции полиэтничной окраинной периферии обусловило необходимость выработки особой национальной политики на Северном Кавказе.

Кавказ в целом горный регион, и, безусловно, данная природная особенность влияла на социально-политическое и экономическое развитие народов, населявших Северный Кавказ. Ограниченность и сложность хозяйственной деятельности в условиях гор не могли не отразиться на особенностях социального развития народов, населяющих горные и предгорные территории. Многочисленные исследования экономической и социально-политической сфер жизни населения горных районов в различных точках земного шара подтверждают схожие элементы в традициях, способах ведения хозяйства, что объясняется влиянием ландшафта на хозяйственную и общественную жизнь. В одинаковой естественно-географической среде формируются близкие по типу устойчивые хозяйственно-культурные комплексы, способные сохраняться в течение тысячелетий.

Изучение вопросов, связанных с формированием российской национальной политики на Северном Кавказе, не теряют своей актуальности. Северо-Кавказский регион в наши дни, как и два столетия назад в эпоху присоединения к Российской Империи, является самым многонациональным и поликультурным регионом нашей страны. Нельзя не учитывать опыт формирования национальной политики царского правительства в XIX веке, так как именно в этот период были заложены основы совместного сосуществования и вовлечения представителей кавказских народов в единое российское политическое и культурное пространство.

Российским властям, начиная с последней четверти XVIII в., предстояло пройти сложный этап установления взаимоотношений с вольнолюбивыми народами Северного Кавказа. Нужно было понять, кто они – новые граждане Российской Империи. Благостные ожидания безболезненной интеграции региона, отдельные представители которого на протяжении многих веков заключали дружеские договоры, вступали в династические браки и сами изъявляли желание войти в состав Империи – не оправдались, так как российская колонизация в любом случае попирала горскую вольницу, тем более, в период активной реисламизации региона. Должно было пройти время, чтобы российское руководство смогло объективно оценить ситуацию на Северном Кавказе. Географический фактор, выделенный С. М. Соловьёвым как один из основных в социально-политическом развитии этносов, на Северном Кавказе в виду его сложных ландшафтных особенностей, почвенно-климатических условий, речных бассейнов, определял не только формирование доминирующих хозяйственно-культурных комплексов, но и складывание этнических и государственных границ в тесной связи с результатами военно-политических конфликтов и колонизационными процессами. Эсер С. С. Анисимов в своем путеводителе по Военно-Грузинской дороге сообщал устоявшийся взгляд на этническую карту Большого Кавказа: «В результате в горных ущельях и в замкнутых котловинах Б. Кавказа появилось раз-

нообразное по племенному составу населения. Здесь отдельные племенные группы, обособленные друг от друга, выработали свои языки и наречия, вследствие очень слабого общения друг с другом. При таком обособленном распределении различные языки и наречия не только сливались друг с другом, но в одноплеменных группах возникали с течением времени значительные различия и в языке, и в типе. Таким образом, единые народности распадались на несколько родственных племён. Если прибавить к этому, что различие климата и других условий природы создавало различный хозяйственный быт, то станет очевидно, что в разных местностях Кавказа в виду разнообразия типов хозяйства, создавались очень большие различия в общем складе жизни или, как говорят, культуры материальной, общественной и духовной и в физических типах населения»[1,30].

Пониманию сложных социально-политических процессов в полиэтничном регионе способствовало открытие важнейшей единицы в структуре горского общества – рода, что позволило определить ключевое влияние родовых отношений на социальные процессы у некоторых народов Северного Кавказа. Безусловно, сложный горный ландшафт повлиял на особенности социально-экономического развития, возникновение диалектов внутри полилингвальной среды: «По легенде древних писателей на Кавказе насчитывалось 300 различных языков. В первом веке христианской эры в греческой колонии Диоскурии (нынешнем Сухуме), для торговых сношений с кавказскими народами, приходилось, будто бы держать переводчиков на 150 языках. Арабы называли Дагестан – «город языков». Все эти свидетельства говорят, что население Кавказа с древних времён поражало наблюдателей своей разноплемённостью и разноязычием [1,29].

«Горам народы Кавказа обязаны самим своим существованием, ну и особенностями своего характера, конечно. Можно без преувеличения сказать, что горы создали людей, а люди со всей страстью и беспримерным мужеством сражались за свои любимые горы, где они были практически непобедимы» – указывает Бадлэлли [2,11], обращая внимание, что неприступность и дикость гор помогали сохранять самобытность и обороняться, но при этом делали невозможность объединения различных племён, что обрекало все попытки сопротивления российским властям.

Отдельно хотелось бы сказать о транспортно-коммуникационном аспекте, так как дороги, связывающие сложнодоступные места расселения народов Северного Кавказа, являлись не только транспортной необходимостью, но и местом взаимных контактов. «Прежде всего, надо отметить, что Кавказ лежал, так сказать, на дороге народов, т.е. на пути, где в течение веков происходило движение народов из Азии в Европу и из Европы в Азию»[2,11].

Значение же узких горных троп и их расположение было особенно актуальным в эпоху Кавказской войны, когда знание местности позволяло горцам уходить от погони и совершать дерзкие набеги. Своей гордостью считали подробные карты горной местности на Северном Кавказе немецкие альпийские бригады, которые в рамках масштабной операции по захвату Кавказа «Эдельвейс» в 1942 г. успешно провели ряд удачных действий в горах. В частности, уже в августе водрузили с нескольких сторон флаги с фашистской свастикой на Эльбрус. Советские войска в отличие от немцев в первый период битвы за Кавказ не владели подробными и чёткими картами горных троп и дорог.

Актуальность и стратегическая важность транспортного сообщения сохраняется и сегодня, когда в горной местности проходит граница Российской Федерации с Грузией, Азербайджаном.

Как известно, главной магистральной артерией Кавказа считается Военно-Грузинская дорога, связывающая Европу с Азией. «Школьной скамьёй жизни» назвал её на своём полотне осетинский просветитель и классик литературы

Коста Хетагуров, указывая на значение дороги для своих земляков. А. Баддэлли, рассматривая Кавказскую войну, также отмечал Грузинскую дорогу, как некую константу, которая позволяла упорядочить понимание и знание народов, населявших Северный Кавказ: «Осетины, кабардинцы и татары к западу от грузинской дороги, а также ингуши, хевсуры, а другие занимались разбоями и грабежами и не раз поднимали восстания, но в целом приняли господство России, которое по большей части было номинальным и предполагало определённое равенство сторон, и редко причиняли ей серьёзные неприятности. Между двумя основными театрами действий этой горной войны лежал огромный горный массив, и их соединяла единственная нить – Грузинская дорога» [2,29].

Многоязычной неповторимостью Северокавказского региона восхищались многие исследователи региона. Баддэлли указывает: «Аль Азири называл восточные районы Кавказа «горой языков», потому что, по его мнению, народы, населяющие эти земли, разговаривали на 300 различных языках. Конечно, необходимо сделать скидку на склонность восточных людей ко всякого рода преувеличениям, но даже совсем недавно трезвомыслящие европейцы высказали мнение, что только в Дагестане люди говорят на 40 различных наречиях в силу чего предполагалось, что большинство из них никак не связаны друг с другом…Кавказ населён великим множеством различных народностей и племён, которые говорят на великом множестве языков и наречий. Как замечает генерал Комаров, чем более недоступна долина, в которой живёт тот или иной народ, тем меньше его численность и тем более заметны его различия (лингвистические и др.) с другими народностями и группами»[2,12].

Третий имам Шамиль хорошо представлял себе этническую и лингвистическую пестроту региона, где создавал своё мюридское государство. Его объяснение данному феномену приводит Бадделли: «по его мнению, Александру Великому не понравилась эта земля из-за её сурового климата и огромных неосвоенных территорий, поэтому он решил сделать местом ссылки преступников со всего мира» [2,26]. В этих словах вождя горцев чувствуется горечь поражения и глубокая обида на сподвижников, предавших их общее дело. Тем самым Шамиль объяснял пороки горцев столь неблагородным происхождением. Но, как известно, Александр Македонский не был на Кавказе. «Горная гряда, соединяющая Каспийское и Черное моря, оказалась прибежищем многих народностей, которые по очереди были то завоевателями, то завоёванными, следует искать не в географическом положении и природных условиях, а в чём-то другом. Выдавленные в горы, где легко держать оборону и куда с неохотой пойдут преследователи, они либо прижились среди тех, кто пришёл туда раньше их, либо исчезали и растворялись среди других народов по всему миру» [2,12]

Рассматривая феномен самого полиэтничного района Северного Кавказа – Дагестана, исследователи, отдавая дань пестроте и сложности взаимоотношений дагестанских этносов обращают внимание на один из крупнейших народов Дагестана- аварцев.

Понимание важности установления крепких политических отношений с аварскими ханами у российских властей было с самого начала процесса включения дагестанских территорий в состав Российской Империи. Вдова аварского хана Паху Бике была облагодетельствована, ей и её сыновьям платили жалованье, обещали неприкосновенность и позволяли и дальше чувствовать себя владетелями на этой территории. Взамен же требовали содействовать подчинению аварцев русским властям и запрет поддаваться мюридистской проповеди. Однако как сообщает Дубровин, рассказывая о деятельности одного из главных идеологов Кавказской войны- Магомете Ярагском,: «Мулла Магомет не прекращал своей деятельности. Он рассылал свои прокламации, раздавал персидские деньги, доставленные ему Нох-ханом, и старался склонить на свою сторону ингушей и в особенности тага-

урцев. Хотя тагаурцы скоро осознали свою ошибку и покорились, а деревня Узени-Юрт была дотла уничтожена генерал-майором Лаптевым, но мулла Магомет не падал духом и не унимался. Он ограничил свою деятельность одною Чечнёй, говорил проповеди, в которых старался доказать, что предсказание его об освобождении правоверных от русского владычества народом сильным и могущественным, близки к осуществлению (персами)» [3,12]

Н. Дубровин подчеркивает, что активного выступления населения Чечни в тот момент не наблюдалось, и объясняет это агрессивными и воинственными действиями Ермолова: «Не надеясь на собственные силы и помня погром, нанесённый им (Ермоловым) чеченцы не решились поднять головы и оставаться до времени спокойными» [3,154].

Как известно, сменивший попавшего в опалу Главноуправляющего гражданской частью и пограничными делами в Грузии, Астраханской и Кавказской губерниях, командующего Отдельным Грузинским корпусом А. П. Ермолова, Паскевич, во многом старался противопоставлять свою политику на Кавказе предшественнику. Но вызвано это было скорее всего не распространённым мнением об их сложных взаимоотношениях и желанием действовать не как предшественник, а именно поиском нужных мероприятий и желанием как можно быстрее замирить регион.

Собираясь в свой победоносный поход в Персию, Паскевич оставил начальникам отделов инструкции, в которых советовал действовать только «ласкою и угрозами, но не прибегать к мерам решительным. Советовалось поддерживать сношения с людьми нам преданными, оберегать дороги, где можно учредить обывательские параулы, сформировать местную милицию и прочее» [3,154].

Дальше в своем распоряжении он обращает внимание на то, насколько разным должен быть подход в отношениях с различными регионами Дагестана: «От командующего войсками в Дагестане главнокомандующий требовал подчеркивая, что с воинственными акушинцами нужно быть особенно бдительными: «Со старшинами акушинцев и кадием, писал Паскевич в своей инструкции, – надлежит быть в частых сношениях, вызывать иногда важнейших оных в Шемаху, дабы они лично могли удостовериться в силах наших и спокойствии повсюду существующем, ласкать их сколь возможно более. Угощать и отпускать в обратный путь, награждать» [3,154].

Таким образом, Паскевич в начале своей службы на Кавказе в должности делал ставку на задабривание местной верхушки и ласковое с ними обращение.

Всячески подчёркивая верность данному курсу Ситягин докладывал барону И. А. Дибичу: «Ваше превосходительство изволите увидеть, что я во всех случаях употребляю меры кроткие, но осторожные» [3,155].

Ситуация в Чечне была сложнее. У российских властей отсутствовало на тот момент понимание тейпового устройства и уровня антироссийских настроений. «Относительно чеченцев главнокомандующий не оставил никаких инструкций. Тогда как чеченцы были более других мятежным» [3,154].

Таким образом, можно наблюдать насколько сложным и многогранным был процесс вовлечения в единое государственное, культурное, экономическое пространство народов Северного Кавказа.

Изучение различных вопросов, связанных с формированием российской национальной политики на Северном Кавказе в XIX в., является крайне востребованным и актуальным в современных политических условиях, когда мы наблюдаем продолжение «Большой игры» ведущих мировых и региональных держав на Кавказе. Сохранение межнационального согласия на Северном Кавказе является важной государственной задачей руководства Российской Федерации, в решении которой нужно, безусловно, обращаться к истории российско-кавказских отношений в XIX в.

1. *Анисимов С. С.* Военно-грузинская дорога (экскурсионные книжки члена профсоюза). М.1925
2. *Д. Бадделли* «Завоевание Кавказа русскими. 1720-1860»: Центрполиграф; М., 2011.
3. *Дубровин Н. Ф.* История войн и владычества русских на Кавказе. Т. 1-6. СПб., 1871-1888.

Д. Н. Прасолов

СЪЕЗДЫ ДОВЕРЕННЫХ БОЛЬШОЙ И МАЛОЙ КАБАРДЫ И ПЯТИ ГОРСКИХ ОБЩЕСТВ В ПУБЛИЦИСТИКЕ Г. БАЕВА

Гаппо Баев принадлежит к числу наиболее деятельных представителей северокавказской интеллигенции конца XIX – начала XX в. Круг его интересов включал многие вопросы экономической, административно-судебной, социокультурной жизнедеятельности народов Терской области. Источниковой базой исследования являются публицистические статьи Г. Баева, в которых затрагивались проблемы функционирования Съездов доверенных кабардинцев и балкарцев. Анализ его публикаций показывает, что Г. Баев не только был прекрасно осведомлен об особенностях главного института «обычного самоуправления» в Нальчикском округе, но и высоко оценивал его значение в общественной жизни. Позитивный опыт регулярной деятельности кабардинских и балкарских доверенных учитывался Г. Баевым как один из аргументов в продвижении его проектов введения земств в Терской области.

***Ключевые слова**: кабардинцы, балкарцы, съезд доверенных, народный сбор, Гаппо Баев, публицистика, местное самоуправление, Нальчикский округ, Терская область.*

Gappo Baev belongs to the most active representatives of the North Caucasian intellectuals of the end of the XIX – the beginnings of the XXth centuries. The focus of his interests included many questions of economic, administrative and judicial, sociocultural activity of the people of the Tersky region. Source basis of the research is formed by the publicistic articles of G. Baev in which issues of functioning of the Congresse of entrusted Kabardians and Balkars were touched. The analysis of his publications shows that G. Baev has not only been perfectly informed on the features of the main institute of «usual self-government» in the Nalchik district, but also highly appreciated its value in public life. Positive experience of regular activity of the Kabardian and Balkar trustees was considered by G. Baev as one of the arguments in promoting his projects of introducing zemstvo in the Tersky region.

***Keywords**: Kabardians, Balkars, congress of trustees, people's gathering, Gappo Baev, journalism, local government, the Nalchik district, the Tersky region.*

В начале XX в. в среде кавказской интеллигенции стали высказываться мнения о необходимости введения в крае земского самоуправления. В Терской области одним

из наиболее последовательных сторонников этого преобразования был осетинский общественный деятель Г. Баев. Обосновывая свои проекты, он указывал на готовность местного населения к таким нововведениям, ссылаясь на опыт деятельности сборов (съездов) доверенных. С конца 1850-х гг. окружные администрации собирали представителей сельских обществ для регулярного избрания судей окружных судов, а также для обсуждения множества других общественных вопросов, связанных с реализацией социальных преобразований, регулированием поземельных отношений, борьбой с преступностью, распоряжением общественными суммами, развитием местного благоустройства и образования.

Возникновение, развитие и содержание этой практики в отношении различных народов Терской области дифференцировалась в зависимости от социально-политических традиций местного населения и особенностей их интеграции в состав российского государства. По признанию современников, которое подтверждается разнообразными источниками, наиболее регулярной и разноплановой деятельностью отличались съезды доверенных Большой и Малой Кабарды и пяти горских обществ, проводившиеся в Нальчикском округе. Развитие этой практики и расширение функций съездов доверенных в начале XX в. позволяют по-новому оценивать пореформенное социально-экономическое развитие, а также эволюцию политической и правовой культуры народов Терской области, что дает основание говорить о гибкости административных практик коронных властей, находившихся в поиске оптимальных форм властного взаимодействия с местным населением.

С 1860-х гг. съезды (сборы) доверенных сельских обществ Кабарды и пяти Горских (балкарских) обществ действовали как регулярные выборные окружные собрания, на которых представители коренного населения привлекались к решению различных вопросов местной жизни. Оформленные приговорами результаты обсуждения после согласования с начальником округа и утверждения начальником Терской области вступали в силу. Съезды доверенных стали особенным опытом интеграции региона в систему управления на Северном Кавказе, усвоения новаций общероссийской политической культуры, а также локальной интеграции самоуправления в Нальчикском округе, в рамках которой кабардинцы и балкарцы получили возможность взаимодействовать по многим ключевым вопросам жизнедеятельности.

О деятельности съездов доверенных («народных сборов» в терминологии Г. Баева) упоминается в нескольких статьях осетинского публициста и общественного деятеля.

В одной из статей серийного очерка «Из жизни горцев. Кабарда» в газете «Казбек» [1] он анализировал проблемы хозяйственного развития народов Нальчикского округа. В материале подчеркивалась важность «общенародного постановления» 20 августа 1863 г., которое закрепило признание народными представителями кабардинской земли в общинной собственности. Автор также отмечал, что установленные в 1889 г. «общественным общенародным приговором», отчисления от эксплуатации Кабардинских общественных пастбищ, ежегодно дающие до 25 тыс. руб., можно было бы использовать с большей пользой для развития местного школьного образования, а не только для стипендий обучающимся за пределами Нальчикского округа. Несмотря на то, что сведения о решениях народных сборов в Кабарде Г. Баев заимствовал из публикаций М. М. Ковалевского и Евг. Максимова, размышления о необходимости более эффективно использовать общественные ресурсы приближали автора к глубокому пониманию возможностей местного самоуправления в деле хозяйственного и поземельного регулирования. «Кабардинская общественная сумма», распоряжение которой осуществлялось по приговорам съездов доверенных, была учреждена еще кавказским наместником

кн. Барятинским в 1858 г. По мнению Г. Баева, порядок 40-летней давности устарел и по новому финансовому законодательству сумма могла быть преобразована в народный банк.

Более подробно, с привлечением новых данных, автор затронул эту проблему в брошюре «Народный кредит в Терской области». С оптимизмом он заключал: «Кабарда имеет самобытное земское самоуправление, покоящееся на целом ряде законодательных актов и полную возможность создать у себя истинно-народный банк. Мы глубоко верим в то, что культурный по своим славным историческим традициям, мирный по своему характеру, кабардинский народ и горцы Кабарды (балкарцы. – *Д. П.*) сумеют общими условиями повести это дело согласно потребностям жизни» [2,33-34].

В 1901 г. в «Кавказском вестнике» Г. Баев опубликовал большой очерк «О введении местного самоуправления в Терской области» [3,114-126]. Повторяя ранее публиковавшиеся сведения о земельных постановлениях съездов доверенных, автор дополняет их новыми выводами: «В Кабарде собрания выборных до настоящего времени сохранились во всей своей силе. Важнейшие вопросы местного благоустройства были решены этими народными сборами» [3,121]. При этом деятельность съездов доверенных кабардинцев и балкарцев уже рассматривалась в сравнении с аналогичными, но не регулярными собраниями осетин, ингушей, чеченцев и кумыков.

Наиболее подробно в обзоре анализируются собрания осетин, начиная с «общего величайшего народного сбора» 1859 г. Как наиболее продуктивные Г. Баев оценивал результаты съездов доверенных во Владикавказском округе «в памятное для осетин управление их Округом полковн. А. Фр. Эглау, с 1863 по 1874 г.». Автор сообщает, что «в Осетии по ходатайству народного сбора были введены мировые и общие судебные учреждения, ибо население здесь благодаря христианству и просвещению сблизилось в гражданском отношении с русским населением» [3, 119]. Однако, хотя эти мероприятия проводились и впоследствии, но утратили регулярность. Не удивительно, что в 1901 г. К. Хетагуров с энтузиазмом откликнулся на известие о возобновлении этой практики – начале работы в слободе Алагир совещания «представителей осетин Владикавказского округа о нуждах населения», на котором было принято решение ежегодно проводить собрания народных представителей в селении Ардон [4, 286-287].

Обобщая факты «из истории обычного земского самоуправления среди горцев Терской области», Г. Баев выражал убежденность в «громадной пользе этих собраний», обосновывая необходимость упорядочить «оригинальную форму местного земского самоуправления, приобретшую все права гражданства в местной жизни и нуждающуюся лишь в более правильной организации и законодательной санкции» [3, 122-123].

После административных преобразований в Терской области в 1888 г., Малая Кабарда была выделена из Нальчикского округа и передана в состав Сунженского отдела, при сохранении участия в пользовании кабардинскими общественными пастбищами, возможности обращения в Нальчикском горском словесном суде и получения кредитов Кабардинскую общественную сумму. В 1905 гг. Баев заключил договор с 9-ю малокабардинскими обществами о представлении их интересов в ходатайстве перед высшим кавказским руководством о воссоединении с Большой Кабардой в рамках Нальчикского округа [5,122-123]. К ходатайству была составлена пояснительная записка, в которой была дана следующая характеристика функций органов «земского управления Нальчикско-Кабардинского округа»: «Органом распорядительным является собрание доверенных от сельских обществ Большой и Малой Кабарды и 5-ти горских обществ, созываемое ежегодно весною и осенью для избрания народных судей, уполномоченных и доверенных для ведения отдельных отраслей земского хозяйства и казначея Кабардинской общественной суммы.

Приговора народных съездов утверждаются смотря по важности их Главноначальствующим или начальником Терской области в порядке надзора и законности, они доходят на уважение и утверждение и высшего правительства. Ревизия общественных сумм и учет доверенных возложена на членов горского словесного суда. Исполнительными органами, заменяющими функции земских управ, являются – казначей кабардинской общественной суммы, лесничий кабардинского общественного лесничества и доверенных по заведыванию запасными землями» [6, 26 об.]. По неизвестным причинам этот фрагмент не вошел в серию статей в «Пятигорском листке» [7, 336 и 337], опубликованных на основе ходатайства в июне 1905 г.

Историческую обусловленность и насущную необходимость восстановления административного единства двух частей Кабарды, Г. Баев обосновывает длительным опытом развития самоуправления: «Вся история управления Кабардой, и некоторые учреждения этого народа указывают, что почва для широкой народно-земской работы давно подготовлена. Такими учреждениями являются – народные сборы, общественный кабардинский капитал, общественные земли, кабардинский суд, горская школа, кабардинское общ. лесничество и др.». Далее автор дает ретроспективный обзор истории съездов доверенных: «Огромное значение для правильного управления горским населением имели обычные народные сборы, на которых объявлялись населению распоряжения правительства и местного начальства, со своей же стороны население доводило до сведения правительства и местного начальства о своих народных нуждах. Народные сборы, сохранившиеся до сих пор только в Кабарде, дали возможность этому населению разрешить целый ряд важных вопросов своего благоустройства. Так, сборы выбрали судей в народный суд и депутатов, – представителей своего народа перед правительством, поверенных для ведения своих дел в судах и у администрации» [7, 342 и 343].

В июле 1842 г. народным сбором «по доверенности народа кабардинского» было решено обратиться к военному министру А.И. Чернышеву с прошением о возвращении кабардинцам пастбищ по рекам Малке, Золке и Этоко [7, № 337]. Положительные результаты этого ходатайства отмечаются и Г. Баевым: «Ходатайства народных сборов не раз удостаивались Высочайшего согласия: так в 1844 году Высочайше повелено было возвратить кабардинцам Зольские пастбища; в 1863 году сословно-поземельная комиссия, руководимая графом Лорис-Меликовым, для решения поземельного вопроса созвала в слободе Нальчик представителей Малой и Большой Кабарды; после жарких прений был составлен известный акт за подписью всех представителей народа, причем вся Кабарда постановила: кабардинская территория составляет общее достояние народа, без различия сословий и народ желает пользоваться всеми землями на общинном праве и по народным обычаям» [8, 39-42].

Г. Баев подробно охарактеризовал всю неразрывность жизнедеятельности кабардинских субрегионов, апеллируя к возможности оказать значительное содействие развитию народа в условиях, сложившихся с восстановлением в 1905 г. Кавказского наместничества. С начала 1890-х гг. представители Малой Кабарды дважды официально ходатайствовали о восстановлении административного единства с Большой Кабардой. Ходатайство с участием Г. Баева было удовлетворено и воссоединение оформлено приказом по Терской области 24 августа 1905 г. [9, 38].

Таким образом, данные об опыте деятельности «народных сборов» (съездов доверенных), как важнейшего учреждения окружного местного самоуправления кабардинцев и балкарцев, в публицистике Г. Баева имели значение ключевых аргументов в его проектах введения земств в Терской области и в ходатайстве по восстановлении административного единства Большой и Малой Кабарды.

1. *Баев Г.* Из жизни горцев. Кабарда // Казбек. 1899. № 441.
2. *Баев Г.* Народный кредит в Терской области. Владикавказ, 1908.
3. *Айларова С. А.* Баев Г. О введении земского самоуправления в Терской области//Известия СОИГСИ. № 6 (45). 2011.
4. *Хетагуров К.* Народное совещание // Полное собрание сочинений в 5-ти томах. Владикавказ, 2000. Т.4.
5. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (далее – ЦГА РСО-Алания). Ф.224. Оп.1. Д.145.
6. ЦГА РСО-Алания. Ф.224. Оп.1. Д. 30.
7. *Баев Г.* Присоединение Малой Кабарды к Большой. Кабарда//Пятигорский листок. 1905.
8. Территория и расселение кабардинцев и балкарцев в XVIII – начале XX в. Сост. Х. М. Думанов. Нальчик, 1992.
9. Управление Центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской республики. Ф.6. Оп.1. Д.668.

С. А. Секинаев

АВГУСТОВСКИЕ СОБЫТИЯ ВО ВЛАДИКАВКАЗЕ

На протяжении всего советского периода истории нашей страны трагические события первой четверти XX века в судьбе терского казачества исследователи сознательно обходили стороной. Долгие годы советская историческая литература искажала правду о народном восстании казаков под руководством Г. Ф. Бичерахова в июне 1918 года, о целях и задачах Казачье-крестьянского Совета, созданного в те дни на Тереке. События лета-осени 1918 года на Тереке, как и бои за Владикавказ, впоследствии получившие название «Августовских событий», представлялись в рамках советской идеологии. В постсоветское время появились исследования с новым взглядом на эту историю. В настоящей статье предпринимается попытка определить реальные причины Августовских событий во Владикавказе, политику большевиков, за столь короткий срок всколыхнувшую обширную территорию в Терской области

***Ключевые слова**: Терская область, Казачье-крестьянский Совет, горцы Августовские события*

Throughout the Soviet period in the history of our country, researchers deliberately bypassed the tragic events of the first quarter of the XXth century in the fate of the Terek Cossacks. For many years the Soviet historical literature distorted the truth about the people's uprising of Cossacks led by G. F. Bicherakhov in June 1918, the goals and objectives of the Cossacks and Peasants'Council established in those days on the Terek River. The events of the summer-autumn of 1918 as well as the battles for Vladikavkaz, subsequently called «August events» were interpreted within the frame of the Soviet ideology. The new approach to their study appeared in the post-Soviet period. This article attempts to identify the real causes of the events in Vladikavkaz, the policy of the Bolsheviks, in such a short time turmoiling the vast territories in Terek area

***Keywords**: The Terek region, Cossacks and Peasants'Council, Highlanders August events*

В череде печальных событий, потрясших Терскую область в 1918 г., восстание терских казаков против большевиков занимает особое место. Восстанием была охвачена почти вся Терская область и соседние уезды Ставропольской губернии, оно имело характер народной борьбы. В советской историографии это восстание называют выступлением и именуют не иначе как «бичераховщина», по фамилии одного из его организаторов – инженера Георгия Бичерахова. Руководителей борьбы терских казаков за свои права, в защиту своих станиц от грабежа и террора комиссаров и красногвардейцев в советских учебниках называли белобандитами, белопогонниками, врагами казачества и народов Терека [1,28]. На эту тему написано много исторических трудов и художественных книг, авторы которых старались донести до общества «единственно верную» историю терских казаков и их атаманов, офицеров старой русской армии [2]. Восставшим приписывали буржуазные лозунги, и даже монархизм, стараясь стереть из памяти лозунг этого восстания – «За Советскую власть без большевиков» [3,45]. В последние годы, особенно в связи с юбилейными датами, появились новые исследования по Гражданской войне в Осетии [4,5,6].

Центром большевизма в Терской области был Владикавказ, и не раз среди казачьего офицерства звучали голоса разогнать большевиков здесь, как это уже было сделано в Моздоке. Но, при всем накале противостояния, Терский казачье-крестьянский совет не желал этого. В Совете преобладали левые взгляды. Здесь считали, что занятие Владикавказа казаками настроит горцев против них. Г. Бичерахов неоднократно заявлял, что Терский казачье-крестьянский совет воюет не с народной властью, а с большевиками. Но иначе считали многие офицеры. Главным инициатором занятия Владикавказа стал начальник штаба Владикавказской линии Генерального штаба полковник С. Соколов [7,5]

План захвата Владикавказа состоял в следующем. Полковник Соколов с отрядом из архонских и ардонских казаков вступает в город и занимает Совдеп. Одновременно выступают отряды самообороны Владикавказа, руководимые полковником Беликовым и осетины Осетинской слободки, во главе с полковниками Ивановым и Горшковым. Казаки станиц Сунженской и Тарской занимают Владикавказский железнодорожный вокзал. Змейские казаки перерезают железную дорогу в районе Эльхотово, чтобы к Владикавказу не подошло подкрепление. Кроме этого, в поддержку казаков должны были выступить осетинские отряды полковников Кибирова, Голиева и другие. Общая численность задействованных в операции людей была не более 1000 человек. План был разработан, но его требовалось согласовать с Казачье-крестьянским советом и получить от него разрешение на занятие Владикавказа. Для этой цели в Моздок отправился полковник Данильченко. Сейчас трудно сказать, получил ли полковник Данильченко разрешение на занятие Владикавказа. Разные источники противоречат друг другу. Скорее всего, Бичерахов решил, что в случае успеха он поддержит полковника Соколова, а в случае неудачи обвинит его в самодеятельности [8]. Во Владикавказе в эти дни проходил 4-й съезд народов Терской области, в работе которого принимал участие Чрезвычайный комиссар на Северном Кавказе Г.К. Орджоникидзе. Как представитель Москвы Орджоникидзе обладал неограниченными полномочиями и сыграл заметную роль в событиях на Тереке в 1918 г.

Несмотря на то, что части Красной армии Терской республики находились на нескольких фронтах, во Владикавказе Советы опирались на значительные силы. В первую очередь это был 1-й Владикавказский пехотный полк (800 человек). Большая его часть охраняла 4-й съезд народов Терской области, который проходил в здании бывшего кадетского корпуса на окраине города, остальные красноармейцы находились в Совдепе (бывший штаб 21-й пехотной дивизии) и бывших казармах Апшеронского полка. В июне 1918 г. во Владикавказ прибыл отряд грузинских

большевиков во главе с Гегечкори (300 человек). В городе так же находились: красноармейский отряд из китайцев (400 человек), отряд керменистов-осетин (200 человек), часть отряда Беленковича, рабочая самооборона Курской и Молоканской слободок и артиллерийская часть. Кроме этого, на вокзале стоял бронепоезд, на котором во Владикавказ прибыл Орджоникидзе [9].

Руководители большевиков располагали информацией о том, что казаки планируют захват Владикавказа, но само нападение застало их врасплох. На Преображение 24 июля (6 августа н.ст.) в 4 часа утра на рысях с 3 сотнями казаков (4-я сотня находилась в резерве) прошел полковник Соколов Владимирскую слободку, сразу же перешел на деревянный мост и устремился к Совдепу. Захватив в 1-м реальном училище нижний этаж, и забрав там винтовки, казаки вывели во двор Апшеронского собрания сонных красноармейцев. Те, не долго думая, юркнули в здание 2-го реального, которое тоже было занято красными. Проснулись и жильцы верхнего этажа, огляделись и быстро сориентировались: привязали на веревках ручные гранаты и начали забрасывать ими нижний этаж (в окна), другие сверлили пол и в образовавшиеся отверстия бросали бомбы. На улице показались небольшие группы красных и открыли огонь по отдельным казакам; группы увеличивались и стали кольцом сжимать 1-е реальное училище. Несколько китайцев- красноармейцев взобрались на соседнюю с училищем колокольню и начали обстреливать окрестности из пулемета. У деревянного моста сотни полковника Соколова были встречен полковником Литвиновым, который собрал отряд из офицеров и добровольцев. Вместе с казаками отряд Литвинова принял участие в атаках на Совдеп и в последующих боях в городе.

В первый день операции площадь перед зданием Совдепа стала ареной ожесточенных боев. По свидетельству очевидцев, вся площадь была покрыта телами погибших казаков и красноармейцев. В плен к казакам попало несколько десятков красноармейцев (в том числе 50 китайцев) [10]. Здание Совдепа было захвачено 3-й сотней (около 50 казаков) во главе с хорунжим Сагайдаковым. Оказавшись в окружении и не получив поддержки, когда кончились патроны, хорунжий Сагайдаков и 17 оставшихся в живых казаков в 11 часов утра сдались. Когда полковник Соколов перешел деревянный мост, часть казаков пошла на Совдеп, другая – в центр города, а мост остался без охраны. Он был занят красноармейцами, и 4-я сотня войскового старшины Савченко не смогла его пройти. Среди казаков, оставшихся в центре города, началась паника. Тем временем, в поддержку казаков выступила осетинская самооборона во главе с полковниками Ивановым и Горшковым, а также сотня осетин-гизельцев во главе с полковником Голиевым. В течение всего первого дня операции на поддержку полковнику Соколову подходили небольшие отряды из казачьих станиц (Архонской, Сунженской, Тарской, Ардонской, Николаевской, Змейской) и осетинких селений (Гизели, Хумалага, Владимирского, Ардона). К концу дня восставшие контролировали почти всю левобережную часть города и центр. В руках большевиков осталась южная окраина Владикавказа (Молоканская слободка с кадетским корпусом) и северная (вокзал, военный госпиталь, Совдеп и Курская слободка). В южной, части обороной города руководил Совнарком, а северной – Г. К. Орджоникидзе, заведующий военным отделом Совдепа С. Мартынов и руководитель самообороны Курской слободки П. Огурцов. В первые дни не было связи между южным и северным очагами обороны.

Первоначально успех был на стороне восставших. Казаками было арестовано и расстреляно несколько десятков большевиков. Советские историки говорят о более чем 100 человек, расстрелянных казаками, и называют стандартный список погибших: Н. Кесаев, Ф. Камалов, И. Никитин, Ф. Серобабов, С. Шмулевич, Огнев, Чхубиани. Имена других не упоминаются, и трудно сказать, кто они. Зато известно, что целый ряд видных большевиков (некоторые из которых были в черном списке

полковника Соколова как подлежащие расстрелу в первую очередь), попав в плен, избежали расстрела. Это были члены Терского совнаркома Ю. Фигатнер, А. Андреев, К. Дигуров, во главе с самим председателем Терского Совнаркома Ю. Пашковским и командиром грузинского отряда А. Гегечкори и другими. Есть несколько версий о том, почему они были отпущены. Некоторые источники пишут, что они были арестованы не казаками, а осетинами из отряда полковника Иванова. Иванов и Дигуров вместе выросли, поэтому Иванов отпустил Дигурова и остальных. Другие считают, что эти арестованные были членами Съезда народов Терской области, и их опустили по просьбе Съезда. Что произошло на самом деле, неясно, но наиболее вероятна вторая версия, так как левые взгляды преобладали среди гражданских руководителей восстания.

27 июля (9 августа) атака казаков и осетин на правобережную часть пошла энергичней; красноармейцы эвакуировали магазин Зингера и Совдеп. Восставшие с боем продвинулись до улицы Льва Толстого, перейдя деревянный мост под пулеметным огнем противника. Продвигаться к Госпитальной улице без соответствующей артиллерийской подготовки было невозможно, так как на ней были хорошо приспособлены к обороне дом умалишенных, старая тюрьма, госпитальная ограда и городская больница [11].

На следующий день боевые действия были не столь энергичны. Имело место лишь продвижение отставшего правого участка полковника Рощупкина и частичное выдвижение фронта на Госпитальной улице. На Молоканском фронте казаки заняли сильно охватывающее (в «клещи») положение. Там все время готовились к атаке, но почему-то ни верхне-осетинцы, ни гизельцы в решительную атаку не перешли. Тем временем, молокане заговорили о мире, что сказалось на настроении Молоканского фронта, так как заявление их было, безусловно, неискренним, а, между тем, им поверили, главным образом, в штабе полковника Соколова. На четвертый день боев в городе, Орджоникидзе решил, что город удержать невозможно и отдал приказ об оставлении Владикавказа. Его бронепоезд и красноармейцы, оборонявшие вокзал, ушли к Беслану. Напоследок бронепоезд выпустил по городу все оставшиеся снаряды. Г. К. Орджоникидзе позднее вспоминал: «Бронированный поезд под командованием Автономова в продолжение четырех дней громил город из орудий. А когда было решено уходить, был дан приказ выпустить все оставшиеся снаряды. И бронепоезд дал по городу за ночь 200 выстрелов». Можно представить, что творилось на улицах Владикавказа после этих артобстрелов. Ведь стреляли не по целям, а просто по городу. К этому следует добавить, что город также обстреливался гаубицами, стоявшими у кадетского корпуса.

2 (15) августа во Владикавказ прибыл Г. Бичерахов. Выступив с докладом на заседании временного Исполкома, он в очередной раз заявил, что лично был против нападения на Владикавказ и что Казачье-Крестьянский Совет воюет лишь с большевиками, а не с народами Терской области. Затем председатель временного Исполкома И. Семенов кратко рассказал о задачах новой власти: «Областной Народный совет выделил временный исполнительный комитет, задачи которого немедленное водворение мира и создание порядка в области, необходимого для созыва 5-го Народного областного съезда, который и выделит постоянную народную власть и будет полным хозяином, чтобы судить все наши поступки. Мы не знаем, удастся ли нам довести дело до конца, но мы примем все меры, чтобы выполнить возложенную на нас задачу. Мы не будем входить в оценку действий казачье-крестьянского совета, ибо, повторяю, это дело 5-го областного Народного съезда. Сейчас нужно найти все средства, чтобы выйти из создавшегося положения, дабы спасти дело всей демократии в области» [12]. Бичерахов прибыл вместе с новым командующим всеми боевыми силами во Владикавказе генералом Мадритовым. Эта кандидатура не устроила казаков, так как для них Мадритов был чужаком, А между тем положе-

ние противоборствующих сил начало кардинально меняться. Боеприпасов казакам по-прежнему не хватало, у единственного орудия есаула Антонова было лишь три снаряда, броневик сотника Григорьева сломался и попал в руки красных, казаки и добровольцы заметно устали. Отряды осетин стали больше грабить, чем воевать. Этот факт отмечен во многих источниках. Но, кроме этого, на стороне большевиков выступили ингуши [13]. Как было сказано выше, Г. К. Орджоникидзе отбыл в Беслан, оттуда направился в Ингушетию и призвал ингушей поддержать советы, за что они могли получить земли казачьих станиц по Сунже. Ингушам такие слова пришлись по нраву и четыре сотни ингушских всадников под командованием бывшего полковнике Муссы Саутиева и полного георгиевского кавалера Хизира Орцханова двинулись на Владикавказ. Сотни Саутиева и Орцханова, наступавшие на вокзал и слободку Шалдон, были отбиты, так как ингуши были плохо обучены уличным боям. Но еще более значительные сиво ингушей стали окружать станицы Сунженскую, Тарскую, Воронцово-Дашковскую и Фельдмаршальскую. Последний факт стал решающем в падении Владикавказа. Казаки стали покидать город и отправляться на защиту родных станиц. Видя, что казаки уходят, упал боевой дух отрядов самообороны и Добровольческого отряда [14].

На помощь красным из Грозного прибыл отряд рабочих (300 человек) под командованием бывшего офицера Генштаба М. Левандовского. Стали подходить отряды керменистов (осетинских большевиков) из селений Заманкул (400 человек) и Зильги (400 человек). Вновь вернулся бронепоезд Г. К. Орджоникидзе, который с боем занял владикавказский вокзал. Кроме этого, еще один бронепоезд стал обстреливать станицу Архонскую, создавая впечатление, что на нее готовится наступление. Это вынудило и архонцев уходить из города. Ситуация стала критической, удержать город возможности не было [15, 57]

4 (17) августа, ночью, все участники Августовских событий во главе с временным Исполкомом покинули город. Так печально закончились одиннадцатидневные бои во Владикавказе, получившие позднее название Августовских событий. Главная масса ушедших с оружием в руках казаков, офицеров и добровольцев отошла в станицу Архонскую, недалеко от Владикавказа.

Сейчас трудно судить об общем числе погибших. Известно лишь, что архонские казаки потеряли убитыми 100 человек. Погибло несколько десятков казаков из станицы Ардонской. Было убито 22 осетина (в т.ч. поручик Алексей Дзампаев, подпоручик Александр Дзахсоров, прапорщик Цалоев). Из погибших также следует отметить полковника Александра Иванова, подъесаула Вячеслава Изюмского, надворного советника Ивана Бычкова. Немало было жертв и среди мирных жителей города. Красноармейцы стреляли из гаубиц с одной улицы на другую. Чтобы выбить противника из домов последние поджигали. Таким образом, выгорели целые улицы (остовы некоторых домов стояли до середины 1930-х гг.) [16-18].

Но главная трагедия для жителей Владикавказа началась, когда казаки и добровольцы покинули город. Начались поиски и аресты всех подозреваемых в мятеже. Председатель Терской ЧК К. Цинцадзе писал: «Было расстреляно несколько десятков главарей контрреволюционного восстания». Кто был среди этих «десятков главарей», сказать трудно, потому что все, кто был замешан в восстании, ушли из Владикавказа, остались лишь те, кто не чувствовал за собой вины. К. Цинцадзе сам говорит об этом: «Следует отметить, что почти все меньшевики и эсеры из состава Терского правительства убежали вместе с контрреволюционерами». Это естественно, видные контрреволюционеры, конечно же, не ждали, пока их арестуют. Все организаторы мятежа во Владикавказе остались живы и в дальнейшем участвовали в Белом движении. Это полковники Иван Беликов, Степан Соколов, Николай Рошупкин, Алексей Данильченко, Борис Литвинов, Михаил Иванов, Константин Горшков, Павел Золотарев и другие. Владикавказ покинули все, кто опа-

сался мести большевиков. После городских боев опустели целые улицы, жители которых покинули Владикавказ. Так на улице Тифлиссской опустели 28 домов, на Владимирской – 27, на Ардонской -12… [19, 243].

Расстрелы за Госпитальным кладбищем, которые начались во время Августовских событий, продолжались. В дневнике «Полгода во Владикавказе» анонимный автор писал: «16 сентября -…в кукурузе валяются трупы убитых людей, еле присыпанных землей так, что видны конечности. 18 ноября – Сегодня, говорят, расстреляно 13 человек-контрреволюционеров. На завтра приговорено к смерти еще 60. 19 ноября – трупы 16 расстрелянных валялись за Алагирским заводом. 2 декабря – расстреляно не 13 казачьих офицеров, а 167» [20].

Августовские события были большой трагедией, и один из организаторов Терского восстания, полковник Николай Букановский так сказал: «Я считаю, что владикавказские события принесли много горя. Они, может быть, на 80 процентов ухудшили дело, но я ни минуты не сомневаюсь, что полковник Соколов, полковник Данильченко поступили так, как должны были поступить». Сейчас мы понимаем, что он был прав. Необходимо было бороться за свои права. Говоря о причинах неудачи Августовских событий, можно отметить, в первую очередь, слабую организованность и плохую координацию всех задействованных в операции сил, отсутствие единоначалия и конкретного плана действий после занятия Владикавказа у восставших. Наконец, восставшие не были едины, поскольку среди них были, с одной стороны, сторонники левых взглядов (Бичерахов, Семенов, Полюхов и другие), а с другой – казачье офицерство, желавшее соединиться с Добровольческой армией.

Совершенно верно причины неудачи Августовских событий отметил один из участников Терского восстания 1918 гг. Горбач: «С первого же дня стало ясным, что операция принимает затяжной характер и это – благодаря причинам, приведшим в конечном итоге и к полной нашей неудаче. Осетины оказались слабыми союзниками, ибо не считались ни с какими распоряжениями начальников, не проявляли большого порыва, а по ночам даже уходили с позиций. Казаки тоже не сознавали как будто всей важности предпринятой операции. Энергия их падала с каждым днем и, как только распространился слух (оказавшийся верным) о нападении ингушей на станицы Тарскую и Сунженскую, потянулись защищать свои дома даже и те, на чьи станицы никто и не нападал, бросая по недомыслию своему так блестяще начатое дело. Вся тяжесть борьбы легла на плечи добровольцев, главным образом офицеров, вышедших с оружием в руках при первых же выстрелах. С первых же дней боев они выполняли задачи, которые никому нельзя было поручить, неизменно проявляя выдающиеся мужество и самоотверженность» [21, 32].

Так закончился один из трагических и одновременно героических эпизодов истории Терского казачества. Политика большевиков по отношению к терскому казачеству привела к одному из масштабных казачьих восстаний периода Гражданской войны, охватившего всю территорию Терской области. Казаки не могли не защищать свои привилегии и особый статус. Но казачество, не было однородным в социальном отношении, что явилось главной причиной углубившегося в нем раскола. Зажиточное и подавляющее большинство среднего казачества боролись против большевиков и Советской власти, беднейшие слои – меньшинство казачества на стороне большевиков сражались за Советскую власть. Таким образом, проявлялись обострившиеся до невиданной остроты классовые противоречия [22].

На мой взгляд, Августовские события и в целом Терское белогвардейское восстание продемонстрировали недальновидность и пассивность основной массы казачества, а также мужество и героизм тех, кто не побоялся выступить против попрания своих прав.

1. *Гальцев В.К.* К истории разгрома бичераховцев на Тереке. Орджоникидзе, 1959.

2. *Запоев Ю.К.* Правда о братьях Бичераховых //Моздокский Вестник. 2010. Вып. 4

3. *Дзидзоев В.Д.* Белый и Красный террор на Северном Кавказе в 1917-1918 годах. Владикавказ, 2000.

4. *Канукова З.В., Гутиева Э.Ш., Плиева З.Т.* Революция 1917 года и гражданская война на северном кавказе: исследовательские традиции и перспективы// Гражданская война на Северном Кавказе: грани осмысления. Материалы международной научной конференции. Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства РСО-А. 2017. С. 104-111.

5. *Марзоев И.Т.* От монархии к советам: коллаборационизм в среде осетинской аристократии//Гражданская война на Северном Кавказе: грани осмысления. Материалы международной научной конференции. Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства РСО-А. 2017.

6. *Дзалаева К.Р.* Революция 1917 года в судьбах осетинской интеллигенции// Гражданская война на Северном Кавказе: грани осмысления. Материалы международной научной конференции. Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства РСО-А. 2017. С. 22-32.

7. *Бурда Э.В.* Терское казачье восстание. 1918 год. Нальчик, 2016.

8. *Бурда Э.В.* Бичераховское восстание как основное событие начала Гражданской войны на Северном Кавказе. // Актуальные проблемы социальной истории. Сборник научных статей. Вып. 10. – Новочеркасск; Ростов-на-Дону, 2009.

9. *Безугольный А.Ю.* Генерал Бичерахов и его Кавказская армия 1917-1919. Москва. 2011.

10. *Киреев Ф.С.* Владикавказская операция // Альманах «Белая гвардия». №8. М., 2005.

11. *Малиев Н.Д.* Историография Великой Октябрьской Социалистической революции и гражданской войны на Тереке. Орджоникидзе, 1977.

12. *Писаренко Д.С.* Терское казачество: Три года революции и борьбы 1917-1920. Материалы и воспоминания. М., 2016.

13. 13 Терский казак. 1918. № 73.

14. *Лобанов В.Б.* Терек и Дагестан в огне Гражданской войны: Религиозное, военно-политическое и идеологическое противостояние в 1917-1920-х годах/ Науч. ред. В.И. Голдин. СПб.: Владимир Даль, 2017.

15. Гражданская война в Северной Осетии по воспоминаниям участников. Орджоникидзе, 1965.

16. Терский казак. 1918. № 60.

17. Терский трудовой казак. 1918. № 61.

18. 18. Терский казак. 1919. № 12. 15 февраля.

19. *Бурда Э.В.* Терское казачество и Российское государство 16-21 вв. История взаимоотношений. М., 2015.

20. Полгода во Владикавказе. Отрывки из анонимного дневника (1918-1919 гг.), Владикавказ, 2007.

21. *Горбач А.И.* Белое движение в Терской области //Сопротивление большевизму 1917-1918 гг. М., 2001. С 457.

22. *Секинаев С.А.* Георгий Бичерахов // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2018. Вып. 20.

Н. Г. Соловьева

ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НАРОДОВ СОВРЕМЕННОЙ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

В статье исследуется демографический фактор как один из основных элементов формирования взаимоотношений между народами современной Карачаево-Черкесии. Хронологические рамки охватывают период административно-территориальных и социальных перемен – конец XIX – начало XX веков. Цель исследования – показать процесс формирования демографии Карачаево-Черкесии в условиях российской действительности. Взаимоотношения народов современной Карачаево-Черкесии формировались под влиянием демографического фактора в период становления российской государственности, государственности ее национальных районов. Межнациональные связи, установившиеся в результате межкультурной коммуникации русского населения и народов северокавказского региона, постепенно привели к консолидации общества. Исследование регионального аспекта формирования взаимоотношений в многонациональной среде имеет особую новизну в рамках междисциплинарных исследований. Выявление специфических черт этого процесса будет содействовать разработке инверсионного подхода исследования обозначенной гуманитарной проблемы.

Ключевые слова: *демографический фактор, взаимоотношения, казаки, иногородние, народы Карачаево-Черкесии*

The article examines the demographic factor as one of the main elements of the formation of relations between the peoples of modern Karachay-Cherkessia. The chronological framework covers the period of administrative-territorial and social changes-the end of XIX – the beginning of XXth centuries. The aim of the research is to show the process of formation of the Karachay-Cherkessia demography in the conditions of the Russian reality. Relations between the peoples of modern Karachay-Cherkessia were formed under the influence of the demographic factor in the period of formation of the Russian state, the statehood of its national areas. Interethnic relations established as a result of intercultural communication between the Russian population and the peoples of the North Caucasus region, gradually led to the consolidation of society. The study of the regional aspect of the formation of relationships in a multinational environment has a special novelty in the framework of interdisciplinary research. The identification of the specific features of this process will contribute to the development of an inversion approach to the study of the identified humanitarian problem.

Keywords: *demographic factor, relationship, the Cossacks, non-residents, the peoples of Karachay-Cherkessia*

На формирование взаимоотношений между народами любой страны влияет ряд факторов. Одним из них, немаловажным, является демографический фактор. Чем страна богаче по своему национальному составу, ее субъекты в частности, тем ее межкультурная коммуникация сложна и разнообразна и проистекает из межкультурных и межконфессиональных отношений. Исследование демографии отдельно взятых регионов, в частности Карачаево-Черкесии в период перемен – конец XIX – начало XX веков, поможет приподнять завесу проблемы взаимоотношений народов, населяющих их.

Коренными жителями современной Карачаево-Черкесии являлись народы адыго-абхазской и тюркской групп языков. К первой группе относят адыгские народы: кабардинцев, черкесов и др. Ко второй – карачаевцев, ногайцев и др. В. Потто так описывал месторасположение некоторых народов Кавказа: «От берегов Черного моря далеко на восток, до лесистой Чечни, в границах, очерчиваемых с севера Кубанью и Малкой, с незапамятных времен, живут черкесские племена, широкой полосою занимая северные склоны Кавказского хребта, то плотно примыкая к ним, то оттесняемые от них на прилежащие равнины другими народностями: абазинами – между Лабой и Урупом, карачаевцами, расположившимися вокруг величавого Эльбруса, осетинами – в верховьях Терека, в землях, прорезываемых Военно-Грузинской дорогой» [1, 269].

В начале XIX века на кубанской равнине расселились бжедухи, темиргоевцы, адамиевцы. В междуречье Кубани и Лабы осели кубанские ногайцы. В верховьях Лабы, Белой и Зеленчуков обитали абазинские этнические группы. Высокогорный район Приэльбрусья, истоков Кубани и ее первых притоков заселяли карачаевцы [2, 55].

Следует отметить, что в 60-90-е годы XIX века на Северном Кавказе, в том числе и на территории современной Карачаево-Черкесии, происходил отток коренного населения (махаджирство – эмиграция, переселение в Турцию), что серьезным образом сказалось на социальном и экономическом развитии данной территории.

После образования казачьих станиц на Зеленчукской линии и установления российской власти состоялось расселение здесь адыгов, которые решили остаться на Кавказе и не уходить в Турцию (бесленеевцы, основавшие два аула – Тазартуковский (ныне Бесленей) и Докшоковский (ныне Вако-Жиле). В их числе были и кабардинцы, осевшие в аулах Касаевском (ныне Хабез), Хахандуковский (ныне Алибердуковский), Атлескеровский (ныне Жако) и Хумаринский (ныне Хумара).

Значительное увеличение русского населения на территории современной Карачаево-Черкесии началось с первой половины XIX века. В категорию переселенцев попадали в основном казаки и крестьяне. По положению от 30 сентября 1832 года на Кавказскую линию разрешалось переселяться из внутренних губерний России крестьянам, у которых земельные участки составляли ниже 5 десятин на душу населения. Этим правительство пыталось ускорить заселение казачьих районов и ослабить растущее малоземелье в центре страны. Большинство переселенцев было из Курской, Орловской, Рязанской, Полтавской, Слободско-Украинской и других губерний. Процесс переселения продолжался и в последующие годы.

В это же время шло формирование и других населенных пунктов, с другим этническим составом. В 1864 году на берегу реки Аксаут греческие беженцы из Турции основали село Хасаут-Греческое. Предводителем переселенцев был Иван Харибов. В 1894 году в селе построили первую школу, рядом возвели церковь Святого Дмитрия [3,163]. А в 1865 году рядом со станицей Усть-Джегутинской возник поселок, где жили греки и евреи: 65 мужчин, 59 женщин [4, 45].

Таким образом, во второй половине XIX века демография расселения народов современной Карачаево-Черкесии была разнообразна, что было связано со сложной многоступенчатой системой формирования целого комплекса населенных пунктов, охваченных переселенческим процессом. В результате этого на данной территории проживали как горцы и казаки, так и евреи, выходцы из Дагестана (поселок Еврейско-Джеганасский); немцы (селения – Александр, Великокняжеское, Рождественское); эстонцы (село Хусы-Кардоникское и поселок Марухо-Эстонский); греки (село Хасаут-Греческое); осетины (село Георгиевско-Осетинское) [5,30].

Увеличение населения Кубанской области шло по двум направлениям: за счет естественного прироста и за счет притока извне. Естественный прирост составлял 430 тысяч человек, а приток населения извне – 946, 4 тысячи человек [6,210-213]. Большинство переселенцев были выходцами из Центральной России и некоторых

губерний Украины, где сильны были пережитки крепостничества. Более четверти переселенцев пришли на Кубань из губерний Юга, где капитализм уже получил большое развитие [7,75]. Так, на территории Карачаево-Черкесии в 1875 году переселенцы с Украины на левом берегу Большого Зеленчука основали хутор Киево-Жураковский. Первыми жителями хуторских землянок были семьи Пинчуковых, Марченко, Жураковских [8,75].

На протяжении всего XIX века на Кубани селились и армяне. Чаще всего они проживали в крупных станицах и городах, которые являлись центрами торговли, или вблизи них, образуя так называемые национальные слободы. На территории современной Карачаево-Черкесии на левом берегу Кубани южнее села Дружба был образован хутор Ново-Георгиевский. Местные жители называли хутор «Армяновка» по основной национальности его жителей. В 1920 году армянская диаспора состояла здесь из 160 человек. В настоящее время хутор не существует. Многие его жители переселились в соседнее село Дружба. Сохранилось хуторское кладбище, которое и сейчас посещают потомки первых хуторян [8,114].

Таким образом, Кавказский край, в том числе и Кубанская область, в 1890-1892 годы по национальному составу являлся одним из многонациональных административно-территориальных единиц Российской империи. По данным П. П. Надеждина, демография Кубанской области слагалась из следующих составляющих: русских – 1262000, поляков – 3000, немцев – 7759, латышей – 10000, греков – 200, армян – 44385, абазин – 10000, черкесов – 105000, кабардинцев – 12000, евреев – 5652 человека [9,165]. Таким образом, по его сведениям в Кубанской области в конце XIX века наибольшее количество составляли русские (1262000) и черкесы (105000).

Многонациональность населения предполагала наличие различных конфессий на исследуемой территории. В конце XIX века в Кубанской области официально насчитывалось 1439951 православный, 17412 сектантов, 11385 армяно-григориан-цев, 6328 католиков, 7778 лютеран, 1105 меннонитов, 5115 иудеев, 95755 мусульман-суннитов, 215 язычников [9,164]. Таким образом, конфессиональный фактор развития Кубанской области слагался из большинства представителей православной веры (1439951) и мусульман-суннитов (95755), которые активно взаимодействовали в процессе совместного проживания.

В исследуемый период у русского населения и северокавказских народов существовало ярко выраженное имущественное и социальное неравенство. В структуре российского общества своеобразную обособленно-замкнутую социальную группу составляло казачество. В Кубанской области оно численно превалировало так же, как в Баталпашинском отделе. В 1881 году казачье население в нем составляло 67196 человек (мужчин – 34053, женщин – 33143). Всего в Баталпашинском отделе имелось 24 станицы [10,98].

В станицах жили не только казаки, но и крестьяне-переселенцы из центральных и южных губерний России. Все поселенцы в станицах не казачьего сословия автоматически попадали в разряд «иногородних», которые не имели права на земельный участок и не пользовались общественными правами. «Иногородние» не имели права на получение участка для постройки дома, не могли принимать участие в сельских сходах, так как не обладали правом голоса. Их дети не могли посещать станичной школы, а если это им разрешали, то за особую плату. Чтобы вести хозяйство, построить дом, «иногородние» должны были арендовать землю у казаков, уплачивая высокую «посаженную» и арендную плату, что содействовало росту арендных отношений [2,301]. Таким образом, национальный признак у русского населения Карачаево-Черкесии играл заметную роль в дифференциации общества, его структурных подразделений, формировал особые внутри общественные отношения.

В процессе заселения русским населением Кубанской области, современной территории Карачаево-Черкесии, помимо казачьих станиц, появились и крестьян-

ские селения. Так, в Баталпашинском уезде возникли селения Богословское, Казьминское, Ольгинское и Успенское и др. Ф. А. Щербина и Е. Д. Фелицын отмечали, что «им суждено было внести в жизнь казачества более сильную экономическую струю, чем их счастливым предшественникам, и в некоторой степени видоизменить даже сам характер поселочных форм Кубанской области» [11, 157].

Активный приток иногородних в Кубанскую область начался в 1868 году, что объяснялось принятием закона, разрешающего лицам не войскового сословия приобретать в собственность усадебные строения, находящиеся на казенном балансе. Разместившись большей частью по станицам, изредка в поселках и хуторах, они образовали целые хуторские поселения на землях частных владельцев. Часть переселенцев была принята станичными обществами в число своих членов, то есть они стали «приписными» казаками, а их дети уже казаками «природными» [11].

Деление на коренных и иногородних распространялось и на горские аулы. Это относилось и к вновь образуемым аулам. В них первые поселенцы входили в разряд коренных, а последующие – в разряд иногородних. Иногородние в свою очередь делились на две категории: имевшие оседлость и не имевшие оседлости. Первыми считались владельцы земельного участка или арендаторы. Вторые жили за счет найма на работу. По общим данным, проведенной «подворной» переписи станиц за 1901-1907 годы, численность иногородних в Баталпашинском отделе составляла 15,9% [12]. Увеличение в начале XX века численности населения отдела, как и Кубанской области, в целом, происходило за счет внешних факторов – переселенческой политики. В 1912 году в Баталпашинский отдел было переселено 18276 человек. Это были выходцы из Воронежской, Курской, Полтавской, Харьковской губерний [13]. Постоянный приток населения из-за переселенцев привел к тому, что число лиц не войскового сословия к 1900 году превысило общую численность казаков, а к 1913 году составило 57,2% населения Кубанской области.

Свершившаяся революция расставила новые приоритеты развития общества. 10 ноября 1917 года вышел декрет «Об уничтожении сословий и гражданских чинов», в котором четко определялись задачи развития советского общества, в частности – борьба с казачеством. В последующие годы эта задача воплощалась в жизнь. В частности, 24 января 1919 года появилось Циркулярное письмо Оргбюро (б), в котором ставился вопрос о выселении казаков в центральные районы России и заселении освободившихся казачьих станиц пришлым населением [14]. Репрессивные меры привели к демографическому движению, сказавшемуся на общей демографии регионов, где проживали казаки. Так, осужденных казаков верховьев Кубани выселяли в Архангельскую область, Среднюю Азию, за пределы Северо-Кавказского края без права возвращения в родные места.

В 20-е годы XX столетия национальный состав Карачаево-Черкесской области оставался пестрым. В 1923 году здесь проживало 137529 человек. «В ней насчитывается свыше 30 национальностей… Главную массу населения Области составляют великороссы: их 37, 21% общего числа душ, но под великороссами часто объединяются и другие национальности, особенно украинцы. Это происходит потому, что опрашиваемые относительно национального происхождения дают ответы «русские». Между прочим, Карачаево-Черкесская область населена по преимуществу украинцами, которые в некоторых населенных пунктах сохранили в чистоте свой язык. Тесное сожительство великороссов и украинцев повели к ассимиляции, которая резко заметна в разговорной речи. Следующими по численности населения являются карачаевцы. Они занимают самую горную часть области, располагаясь в восточной и юго-восточной части его (ущелья рек Кубани, Теберды, Даута, Джегуты и Мары) … В последнее время среди карачаевцев замечается тяга к выселению на равнины. Они (карачаевцы) составляют 33,57% от общего числа населения; за ними по численности следуют кабардин-

цы. Это старожилы Области, остатки прежней Адыгейской земли – черкесы, их 9,04%; кабардинцы и черкесы занимают более плоскостную часть области» [15].

Таким образом, взаимоотношения народов современной Карачаево-Черкесии в конце XIX – начале XX веков формировались под влиянием демографического фактора в условиях становления и развития российской государственности, государственности ее национальных районов [16]. Межнациональные связи, установившиеся в результате межкультурной коммуникации русского населения и народов северокавказского региона, постепенно привели к консолидации общества, их прогрессивному развитию.

1. *Потто В. А.* Кавказская война: В 5 томах. Т. 2. М., 2007.

2. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.). М., 1988.

3. *Михайлов И. В.* Населенные пункты Карачаево-Черкесской Республики. Черкесск, 2001.

4. Государственный архив Краснодарского края (ГАКК). Ф. 249. Оп. 1. Д. 2905.

5. *Кипкеева З. Б.* Российский фактор в миграциях и расселении закубанских аулов XIX века (территория современной Карачаево-Черкесии) // Практические опыты исторического регионоведения. Вып.30. Армавир, 2002.

6. *Яцунский* В. К. Изменения в размещении населения в Европейской России в 1724-1916 гг. // История СССР. 1957. №1.

7. *Рашин А. Г.* Население России за 100 лет. М., 1956.

8. Михайлов И. В. Населенные пункты Карачаево-Черкесской Республики. Черкесск, 2001.

9. *Надеждин П. П.* Кавказский край: природа и люди // П. П. Надеждин. Адапт. изд. Краснодар, 2010

10. Памятная книжка Кубанской области на 1881 год. Екатеринодар, 1882.

11. *Щербина Ф. А., Фелицин Е. Д.* Кубанское казачество и его атаманы / Ф. А. Щербина, Е. Д. Фелицин. М., 2008.

12. *Куракеева М. Ф.* Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции. Черкесск, 1999. С. 43.

13. *Невская В. П.* Аграрный вопрос в Карачаево-Черкесии в эпоху империализма. Черкесск, 1972. С. 16.

14. Баталпашинская правда. 1920. №27.

15. Вестник статистики Карачаево-Черкесской автономной области. Баталпашинск. Октябрь, 1923. №1.

16. *Матвеев В. А.* Межэтнические конфликты на Северном Кавказе: опыт урегулирования в условиях обострения революционного кризиса в России летом 1917 г.//Известия СОИГСИ. Выпуск 29 (68) 2018. С.84-96.

Х. В. Тедеев

МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОМОЩЬ ТЫЛА ФРОНТУ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (НА ПРИМЕРЕ ЮГО-ОСЕТИНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ)

***В** статье исследуется участие населения Юго-Осетинской автономной области в оказании помощи фронту и Красной Армии в годы Великой*

Отечественной войны. При этом формы и методы оказания поддержки фронту были разнообразны. Архивные источники позволяют выделить основные из них – благотворительная финансовая помощь Красной Армии и военно-промышленному комплексу, осуществляемая как лично отдельными гражданами, так и от лица различных сельскохозяйственных и промышленных организаций; сбор средств на постройку военной техники; рационализаторское движение; разнообразное вспомоществование бойцам Красной Армии и членам их семей; обеспечение условий для размещения эвакуированных материальных и человеческих ресурсов; оказание различной помощи регионам, пострадавшим от оккупации. Сделан вывод о том, что общественная инициатива стала решающим фактором, обеспечившим героическую победу Красной Армии над фашистскими агрессорами.

***Ключевые слова** – Великая Отечественная война, Фонд помощи фронту, денежные пожертвования, рационализаторское движение.*

The article analyzes the problem of participation of the population of the South Ossetian Autonomous region in assisting the front and the Red Army during the Great Patriotic war. At the same time, the forms and methods of supporting the front were diverse. Archival sources allow to allocate main of them – charitable financial assistance to the Red Army and the military-industrial complex, carried out personally by individual citizens and on behalf of various agricultural and industrial organizations; fundraising for the construction of military equipment; rationalization movement; various assistance to soldiers of the Red Army and their families; providing conditions for the placement of evacuated material and human resources; rendering various help to the regions which have suffered from occupation. It is concluded that this circumstance was the decisive factor that ensured the heroic victory of the Red Army over the Nazi aggressors.

***Key words**: Great Patriotic war, Fund of assistance to the front, monetary donations, rationalization movement.*

Великая Отечественная война в настоящее время по-прежнему остается актуальной исследовательской темой, что неудивительно, учитывая значимость и беспрецедентность данного события для мировой истории. В связи с этим историография данного события растет, в научный оборот вовлекаются все новые ранее неизученные аспекты военной истории. В частности, развивается тенденция «регионалистики» в контексте исследования данного события [1;2].

Иными словами, в настоящее время активно исследуются военные действия на отдельных территориях СССР, а также вклад организации тылового обеспечения на них. Последний аспект актуален не только в контексте исследования причин победы советского народа, но и для исследования возможностей и характеристик советской экономической системы в целом. Справедливо утверждение А. В. Волобуева о том, что «осмысливая уроки этого эпохального события XX века, нельзя не видеть, что к числу важнейших источников победы Советского Союза следует отнести единство фронта и тыла Воюющая армия опиралась на поддержку гражданского населения, получала от него постоянную помощь, в том числе – финансовую и материальную. Свою лепту в общее дело борьбы с врагом внесли все регионы страны, многое зависело и от организаторской деятельности местных органов власти, их своевременных и решительных действий, умения сплотить людей, направить на выполнение задач, выдвинутых войной» [3, 3].

Настоящее исследование представляет собой вклад в дальнейшее изучение вышеуказанной проблематики, в связи с чем в центре его внимания находятся во-

просы организации поддержки тылом военной инфраструктуры и бойцов советской армии в годы Великой Отечественной войны. Данный вопрос исследуется на материалах Юго-Осетинской автономной области.

Многочисленные источники свидетельствуют о том, что с началом Великой Отечественной войны абсолютное большинство советских граждан охватил колоссальный патриотический подъем – фактически любой советский гражданин был готов пожертвовать всем ради достижения победы над агрессором. Это обстоятельство красноречиво подтверждали не только действия бойцов Красной Армии на фронте, особенно в ходе Московской компании, но действия советских граждан, оставшихся в тылу.

К патриотическим движениям в поддержку армии относится создание Фонда обороны страны, свидетельствующее о единстве фронта и тыла. Он складывался из добровольно вносимых денежных средств, облигаций государственных займов, драгоценностей, продовольствия. Финансовые и материальные ресурсы шли на нужды вооруженных сил. Движение за создание Фонда обороны в первые полтора месяца войны еще не имело определенных форм. Приемом денежных пожертвований и ценностей занимались различные организации и учреждения. В конце июля 1941 г. в газете «Правда» был опубликован обзор писем под заголовком «Трудящиеся предлагают создать Фонд обороны» [4].

Сообщалось, что добровольные взносы можно вносить в любое отделение Госбанка на специальный счет. 31 июля 1941 г. коллектив московского станкозавода «Красный пролетарий» через газету «Правда» обратился ко всем рабочим, инженерно-техническим сотрудникам, деятелям науки и искусства Советского Союза с призывом начать «ежемесячно до конца войны производить отчисление однодневного заработка в Фонд обороны страны, за счет которого можно дать новые тысячи самолетов, танков, сотни тысяч пулеметов, винтовок и прочего боевого снаряжения для окончательного разгрома злейшего врага человечества – фашизма». С 1 августа 1941 г. сообщения о поступлениях в Фонд обороны систематически публиковались в сводках Совинформбюро. В целях пропаганды движения оно широко освещалось в центральной и местной печати [4].

Эта инициатива была поддержана в советских республиках. Важно подчеркнуть, что создание Фонда обороны явилось инициативой самих народных масс, одобренной Центральным комитетом партии, местными партийно-государственными структурами и общественными организациями. Такого массового патриотического движения за создание Фонда обороны, какое развернулось в годы Великой Отечественной войны, страна прежде не знала.

В результате по инициативе трудящихся всей страны был создан благотворительный фонд обороны, который первоначально функционировал стихийно, но уже к августу организационно оформился.

При этом источники свидетельствуют о разнообразных вариантах участия населения в деятельности этого фонда, основными из которых являлись следующие:

– ежемесячные отчисления однодневного или двухдневного заработка;

– единовременные частные взносы наличными деньгами;

– безвозмездная передача государственных облигаций;

– передача на фронт различных ценностей и продовольствия, которая осуществлялась как частным образом, так и от лица различных трудовых коллективов.

Следует отметить, что к началу 1942 г. в фонде обороны были накоплены беспрецедентно большие, учитывая уровень и качество жизни абсолютного большинства советских граждан финансовые средства. Так, по данным А.В. Волобуева, только в одной Воронежской области на счет фонда обороны в Госбанке к 1 декабря 1941 г поступило 17,2 млн рублей, к 16 декабря —уже 19,7 млн рублей. От населения было принято 368 г платины, 1148 г золота, 35599 г серебра [3,16-17] По данным Е.В. Бо-

лонкиной, трудящиеся Красноярского края уже к октябрю 1941 г. внесли в фонд более 9 млн. р. Всего же за годы войны красноярцы внесли в фонд почти 188 млн р. наличными и 104 млн р. облигациями государственных займов. Банковские работники края также отчисляли часть своего заработка в фонд обороны. В 1941 г. коллективом конторы было отчислено однодневного заработка 57 тыс. рублей, сдано по облигациям в фонд обороны более 80 тыс. р. [5, 91]. За годы войны народы Дагестана сдали в Фонд Обороны страны на производство танков, самолетов около 350 млн. рублей, выделили 370 млн. рублей на государственные займы, на средства жителей республики были построены три тяжелых бронепоезда, отправлено на фронт 150 вагонов теплых вещей, 130 вагонов с подарками, на 60 млн. рублей было размещено билетов денежно-вещевой лотереи. Кроме того, женщинами Дагестана было изготовлено миллиона пар шерстяных носков и перчаток [6]

Еще одной формой косвенной финансовой помощи государству в войне явился государственный займ. В экстремальной ситуации, когда финансовое напряжение в стране усилилось, важным источником пополнения государственного бюджета стали дополнительные поступления денежных средств от граждан по подписке на военные займы. В кредитовании государства приняло участие городское и сельское население, жители различных республик, краев и областей. За период войны было выпущено четыре государственных займа, каждый в двух выпусках на запланированную сумму 72 млрд. рублей, не считая государственного займа третьей пятилетки, который был принят 2 июня 1941 г., но размещался уже в период боевых действий. К середине июня 1941 г. подписка на государственный заем четвертого года третьей пятилетки дала государству 10530 млн. рублей. Кроме того, с началом войны была успешно осуществлена дополнительная подписка на этот займ. К середине июля 1941 г. среди населения страны было размещено облигаций этого займа почти на 300 млн. рублей. Первый военный заем был выпущен в апреле 1942 г., его подписная сумма – 10 млрд рублей. Подписка проходила в атмосфере высокого патриотического подъема. Труженики тыла, зная, что деньги, полученные от займа, пойдут на строительство боевой техники, ежемесячно отчисляли свой оклад на эти цели. Так, например, на митинге рабочих третьего цеха завода № 356 Сталинского района Свердловска 13 апреля 1942 г. выступивший старый кадровый рабочий Гаврилов рассказал, какую роль займы сыграли в индустриализации страны, какое значение они имеют в военное время, и призвал весь коллектив подписаться на месячный заработок. К концу смены большинство членов коллектива приняли участие в подписке. На 17 часов 15 апреля 1942 г. среди жителей района было свыше 80% подписавшихся на заем на сумму 20337 рублей [7, 75-79].

Вышеуказанные формы помощи фронту были характерны и для Юго-Осетинской автономной области Грузинской ССР. Учитывая преимущественно сельскохозяйственную специализацию экономики района, особую роль в этом процессе сыграли трудящиеся колхозов.

В этой связи необходимо отметить, что, несмотря на условия военного времени, объективно сопряженные со значительными трудностями в сфере организации сельскохозяйственного производства и его кадрового обеспечения, оно не только не было дезориентировано и продолжало осуществляться в соответствии с установленными плановыми показателями, но и демонстрировало тенденции к росту производительности и интенсификации. При этом достижение вышеуказанных результатов являлось непосредственным следствием не только административного диктата, установленного в сельскохозяйственной сфере в период осуществления коллективизации сельского хозяйства в 1930- е гг., но и личной инициативы тружеников колхозного тыла, реализуемой на основании ярко выраженного патриотического мировоззрения большинства сельских обывателей. Об этом свидетельствует и отсутствие сколь-нибудь значимых социальных проте-

стов, появление которых могло стать объективным следствием целенаправленной политики контролирующих органов, направленной на добровольно-принудительную активизацию личной инициативы колхозов по превышению установленных плановых показателей.

В результате сельскохозяйственные труженики автономной области с первых дней войны активно включились в процесс оказания разнообразной помощи фронту.

Характерными примерами личного героизма стали действия отдельных руководителей организаций области. Так, директор второй Сталинирской школы Кимы Кумаритова, который публично дал обязательство «до окончания войны и полного разгрома фашизма» ежемесячно вносить в фонд обороны 650 рублей из заработной платы. Директор югоосетинского театра Борис Галаев сдал из своей зарплаты в фонд помощи фронту первый взнос 700 руб., и ежемесячно до конца войны вносил двухнедельный заработок. Председатель колхоза села Хетагурово Мелитон Джиоев ежемесячно до окончания войны вносил в фонд десятидневный заработок [8]. Председатель небольшого колхоза Верхний Рук Джавского района М. Плиева в октябре 1941 г. пожертвовала в фонд обороны 2000 руб. и внесла еще 2000 руб. государственных займов.

Архивные документы свидетельствуют о многочисленных фактах оказания фронту финансовой помощи различными организациями области. В первую очередь, это касается колхозов. Несмотря на существенные трудности, с которыми столкнулись югоосетинские колхозы в условиях военного времени, практически все участвовали в формировании фонда помощи фронту.

Вместе с тем, следует отметить, что в активизации благотворительной помощи фронту определенную роль сыграл административный диктат областного комитета КП Грузии. В сентябре 1941 г. им было вынесено Постановление о создании специальной комиссии, которая обязывала городские и районные комиссии на предприятиях, учреждениях, колхозах, среди домохозяев вести учет добровольных поступлений, контролировать отправку собранных вещей на склады.

Кроме того, согласно Постановлению правительства Южной Осетии, уже с 1941 г. вступали в действие хлебный, мясной и фонд обороны страны. В течение всей войны устанавливался строгий контроль над их поступлением от каждого колхоза, каждого района. Размер сдачи зерна устанавливался согласно площади пашни и норме сдачи в центнерах. Устанавливалась облагаемая земельная площадь по сдаче зерна в хлебный фонд фронта. Так, в 1945 г. она составляла 2166,8 га на урожай 1945 г. [8].

В этих условиях благотворительное движение помощи фронту приобрело значительный размах, о чем свидетельствуют следующие факты.

Так, колхозники Знаурского района в сентябре 1941 г. сдали в фонд обороны более 20 тон зерна, 180 центнеров картофеля, более 6 кг. мяса, 100 кг. меда. От населения района в это же время поступило более 28000 рублей наличными, государственных займов было взято на сумму свыше 175000 рублей. В октябре 1941 г. колхозники небольшого селения Верхний Рук Джавского района передали в фонд обороны свыше 700 кг. мяса, 100 кг. сыра и 5000 руб. в форме государственных облигаций [9]. Сельскохозяйственные труженики Ленингорского района в октябре 1941 г. внесли в фонд обороны более 1 млн. кг. шерсти, более 180 центнеров зерна, 800 кг. сыра, а также 78000 руб. облигациями государственного займа и 1400 г. серебра, 3, 8 гр. золота [10].

В результате, уже в 1941 г. в фонд обороны поступило свыше 55000 кг мяса, 2000 кг сыра, 200 кг шерсти, 2000 кг картофеля; собрано 2000 тонн металлолома, внесено 62000 руб. облигациями на сумму 3435000 руб. и др. [8].

В дальнейшем особой заботой руководство Южной Осетии была организация

помощи оказавшимся в тяжелом положении голодающим районам, освобожденным от фашистской оккупации. Материалы архивов, многочисленные факты и цифры повествуют о заботе областного государственного и партийного руководства об освобожденном населении пунктов, которые остались на оккупированной фашистами земле.

В 1943 г. Сталинирский, Дзауский, Знаурский, Ленингорский районы сообщали, что для фонда обороны и братской помощи этими районами посеяно 250 га. земли, выделено для посева 184 га. земли, выделено крупного рогатого скота 239 голов, овец и коз 1096, свиней 52. Сотни документов, прочитанных и еще неизвестных, говорят о том, что помощь населению после изгнания фашистского нашествия для руководства Южной Осетии была безотлагательной и не единовременной. В 1944 г. небольшая по численности Южная Осетия отправила населению освобожденных районов 286 голов скота, а для воспроизводства – 186 голов [8].

Почти одновременно с созданием Фонда обороны денежные средства населения стали поступать на строительство танковых колонн и эскадрилий самолетов, катеров и бронепоездов. В этом проявилось стремление советских людей помочь стране ликвидировать численное превосходство армии противника в основных видах вооружения и ускорить разгром фашистской Германии и ее союзников. Однако в начальный период войны это движение еще не приобрело должного размаха. Количественные и качественные сдвиги в нем произошли с конца 1942 – начала 1943 г. На патриотическую активность граждан большое влияние оказали успехи Красной армии под Сталинградом. Добровольные взносы на строительство танковых колонн, авиаэскадрилий, артиллерийских установок поступали в Фонд Красной армии, который имел в Государственном банке СССР самостоятельный счет.

1. Существенную роль в деле сбора финансовых средств на нужды фронта сыграли комсомольские организации автономного района. Так, в октябре 1941 г. трудящаяся молодежь предприятий Сталинирского района выступила с инициативой сбора средств на строительство танковой колоны имени Комсомола Юго-Осетии [10, 348.] В декабре 1941 г. на эти цели было собрано 39700 рублей от 1800 комсомольцев [10, 357].

2. Показательно, что инициативы по сбору финансовых средств на постройку военной техники исходили с самого начала исходили не только от комсомольцев, но и от пионеров. В частности, в апреле 1942 г. пионеры и школьники автономной области выступили с инициативой сбора средств на постройку танка имени З. Космодемьянской [10, 1684].

Итак, следует констатировать, что труженики Юго-Осетинской автономной области внесли существенный вклад в формирование фонда помощи фронту. По состоянию на 1 января 1943 г. по СССР кроме денежных средств было сдано 12,6 кг платины, 110 кг золота, 9155 кг серебра, на 1 млн 409 тыс. рублей других драгоценных предметов, на 9 млн 290 тыс. рублей иностранной валюты, на 2 млрд 439 млн рублей облигаций. Помимо этих взносов труженики тыла внесли в Фонд обороны сотни тысяч тонн зерна, десятки тысяч тонн мяса, шерсти и других продуктов и сырья [12] Вместе с тем, следует отметить, что при сборе средств на оборону страны был допущен ряд злоупотреблений и беззаконий руководителями районов, нарушался принцип добровольности, о чем поступали сигналы с мест в высшие эшелоны власти. Высшие государственные и партийные органы осуждали подобные действия, расценивали их как грубую ошибку, вредную практику.

Распространенной формой оказания финансовой помощи фронту со стороны комсомольских организаций автономной области являлось участие в «воскресниках», дополнительных рабочих днях, средства за работу в которых передавались в фонд обороны. Трудовой энтузиазм в период проведения воскресников, декадников, месячников проявила молодежь. В 1941 г. состоялось три Всесоюзных комсо-

мольско-молодежных воскресника: 17 августа – с участием свыше 9 млн. человек; 7 сентября в ознаменование Международного юношеского дня – 13 млн. участников; 23 ноября – 4 млн. участников [13, 147]

Население Южной Осетии также принимало участие в такого рода мероприятиях. Так, например, а августе 1941 г. в таком мероприятии участвовали 6400 комсомольцев области, стоимость трудодней которых была перечислена в фонд обороны. В сентябрьском «воскреснике» принимали участия более 4000 комсомольцев. Помимо перечисления трудодней безвозмездно ими было заготовлено 53 кубометра дров семьям военнослужащих [14, 34]

В военную пору новой формой трудового состязания стали комсомольско-молодежные фронтовые бригады. Они работали по-фронтовому, перевыполняя норму выработки на 150-200%, причем помимо собственно бригад существовали также фронтовые смены, группы, участки. Достижения передовых рабочих популяризировали партийные органы, комсомол, профсоюзы. В заводской печати, на партийных и комсомольских собраниях обсуждались примеры трудового героизма. Проводилась агитационно-пропагандистская работа на производстве и среди населения (митинги, беседы). В коллективах использовалась военная терминология: гвардейцы тыла, фронтовые бригады, производственные победы и прочее. На многих предприятиях устная и наглядная производственная агитация развертывалась в цехах.

Соответственно, движение рационализаторов с началом Великой Отечественной войны получило в Южной Осетии новый импульс и содержание. Как свидетельствуют источники, множество тружеников стремилось перевыполнить трудовую норму с меньшими затратами ресурсов. Так, например, в январе 1943 г. тракторист Сталинирской МТС Наказной Д. М. выполнил в конце 1942 г. трудовую норму на 127 процентов, сэкономив при этом 2300 кг. горючего [10, 1705].

Еще одной формой поддержки военнослужащих являлся сбор одежды для нужд фронта. Примечательно, что инициатива, проявляемая в этом направлении, практически сразу после начала боевых действий была организационно оформлена, в связи с чем в Юго-Осетии действовали инициативные комиссии по сбору теплых вещей для нужд фронта [10, 400] При этом партийные органы обязали комсомольские организации области активно содействовать данному процессу [11, 1684].

Труженики тыла югоосетинской области стремились не только финансово поддержать военно-промышленный комплекс и действующую армию, но и реализовывали разнообразные формы поддержки семьям военнослужащих. Инициатива в этом вопросе принадлежала партийным органам. Уже 2 июля 1941 г. бюро Сталинирского горкома партии приняло Постановление, в соответствии с которым предполагалось оперативно организовать выплаты материальных пособий членам семей военнослужащих действующего фронта [11, 19].

Важным направлением помощи фронту стало размещение в области эвакуированной инфраструктуры и граждан прифронтовых районов. В декабре 1941 г. при руководстве со стороны партийных органов в области была оперативно подготовлена инфраструктура для размещения и учета эвакуированных сельскохозяйственных ресурсов и гражданских лиц, которых было принято не менее 500 [11, 1720.]

Итак, проведенный краткий анализ форм и методов помощи, реализуемой гражданским населением Южной Осетии армии на всех этапах Великой Отечественной войны, позволяет констатировать, что оно внесло значимый вклад в трудовой подвиг всего советского народа. Об этом свидетельствует, в первую очередь, инициативность оказания такой помощи, а также многообразие ее форм.

1. *Багаев А. Б.* Осетины – герои Советского Союза // Известия СОИГСИ. 2016. № 22 (61). С. 77-96.

2. *Дзадзиева Е. А.* Военно-медицинские подразделения в Северной Осетии в годы Великой Отечественной войны//Известия СОИГСИ. Выпуск 20 (59) 2016. с.82-91

3. *Волобуев А. В.* Материальная и финансовая помощь тыла фронту в годы Великой Отечественной войны (на материалах областей центрального Черноземья). Курск, 2009.

4. «Правда». 1941. 29 июля, 31 июля.

5. *Болонкина Е. В.* Помощь сибирского тыла фронту в годы Великой Отечественной войны (на примере Красноярской краевой конторы Госбанка СССР) // Вторая мировая война: предыстория, события, уроки. – Чита, 2015. С. 90-92.

6. *Эмирханов И. А.* Трудовой подвиг дагестанцев в 1941-1945 гг.: всенародная помощь фронту [Электронный ресурс] URL: https://os-russia.com.

7. Экономика победы. К 65-летию победы СССР в Великой Отечественной войне. – 725 с.

8. *Джиоева Е. А.* Помощь Юго-осетинской автономной области фронту // Южная Осетия. – 23 июня 2015. – № 78. [Электронный ресурс]. – URL: http://ugo-osetia.ru/index.php/society/item/4848.

9. «Заря Востока». – 27 сентября 1941г.

10. Партархив Юго-Осетинского обкома КП (б) Грузии, ф. 5.

11. Партархив Юго-Осетинского обкома КП (б) Грузии, ф. 1.

12. Великая война и Великая Победа народа. В 2-х кн. Кн. 2. М., 2010.

13. *Вознесенский Н. А.* Военная экономика СССР в период Отечественной войны. М., 1948. – 345 с.

14. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. М-1. Оп. 6. Д. 269.

Д. В. Хапсаева

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА В СИСТЕМЕ ГОРОДСКОГО УПРАВЛЕНИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ВЛАДИКАВКАЗА

В статье предпринимается попытка исследования исторического опыта формирования экологической политики и природоохранной деятельности городских властей Владикавказа. Накопленный опыт деятельности законодательной и исполнительной власти города имеет большой потенциал, использование которого возможно в комплексном решении проблемы формирования эффективной системы управления охраной окружающей среды. Анализ экологической политики городского управления убеждает в неправомерности обвинений в колонизаторской сущности, хищничестве и разорении природных богатств национальных окраин, и показывает реальные попытки сохранения традиций народной экологии в условиях вызова пореформенной модернизации XIX века.

Ключевые слова: *народная экология, городской образ жизни, капитализация экономики, политика городской власти, исторический опыт*

The article attempts to study the historical experience of shaping environmental policy and environmental management of municipal authorities of Vladikavkaz.

The accumulated experience of the legislative and executive authorities of the city has great potential, the use of which is possible in a complex solution of problems formation of the environmental management system. The analysis of ecological urban management policy convinces in improper accusations of colonialist entity, predatory behaviour and the destruction of the natural resources of national surburbs, shows real attempts to preserve the traditions of folk ecology in the context of the challenge of the post-reform modernization of the XIXth century.

Keywords: *folk ecology, urban lifestyle, the capitalization of the economy, the policy of the city authorities, the historical experience.*

Экологически сбалансированное развитие экономики и социальной сферы значительно актуализировано перспективами развития туристско-рекреационного комплекса в СКФО [1] и существенно осложнено экологическим неблагополучием в регионе. Экологические проблемы касаются не только города, но если сельские районы в течение длительного времени сохраняли свои народные экологические нормы, то город и связанная с ним урбанизация образа жизни всего городского социума всегда считался мощным разрушителем традиционной культуры, в особенности ее экологической составляющей [2]. Поэтому формирование эффективной системы управления охраной окружающей среды в городском пространстве является важной проблемой, в комплексном решении которой нужно учитывать и исторический опыт деятельности законодательной и исполнительной власти, который имеет большой потенциал.

Владикавказ впервые столкнулся с экологическими вопросами в 1870-х годах. Город как центр экономического развития Северного Кавказа, где активно развивалась промышленность, должен был решать проблему несоответствия экологических традиций новой системе хозяйства.

Жители полиэтничного Владикавказа в своем большинстве были выходцами из сельских районов, горожанами первого поколения, которые пытались в городских условиях не терять традиционных способов жизнеобеспечения. Принесенный ими в город экологический опыт поддержки и сохранения окружающей природы включал не только эмпирические навыки, но и традиции природопользования, экологические нормы, основанные на философии общения горцев с природой и направленные на поддержание ландшафтно-хозяйственного равновесия. Оно проявлялось в бережном, рачительном и даже экономном отношении к природным ресурсам, часть которых (вода, дерево, животный мир и пр.) относилась к сакральным объектам поклонения. Традиционная религия осетин долгое время была гарантом защиты окружающей природы от истребления.

В городе горожане находили возможность заниматься сельским хозяйством. Они арендовали землю у городской управы под полевые посевы, огороды и сады. Известно, что 1905 году количество арендованной земли составляло 1.369 десятин [3,104]. Горожане-осетины занимались огородничеством, садоводством, пчеловодством, частично и хлебопашеством. Администрация продавала жителям сенокосные участки на восточном и западном выгонах города. Как правило, в отчетах городских властей состояние огородных посевов, картофеля и хлеба оценивалось как хорошее [4]. Осетины просили городскую управу расширить площадь для своих пастбищ, брали в аренду новые участки земли, активно торговали сельскохозяйственной продукцией. Горожане выращивали фрукты, зелень, торговали домашней птицей и продуктами скотоводства. В декабре 1915 года они даже ставили вопрос об открытии сельскохозяйственного общества, обращались с ходатайством о созыве собрания учредителей и организаторов общества к правительственному агроному Терской области А. Каменецкому.

Сохраняя традиционный образ жизни и систему жизнеобеспечения, новые

горожане пытались сохранять и связанные с ними традиции и представления, но капитализация пореформенной экономики подвергла их основательной трансформации. Она привела к резкому увеличению использования природных ресурсов, охотничьих и рыбных промыслов, добыче полезных ископаемых. Активную деятельность развернули горнопромышленники и другие предприниматели. Стали бесконтрольно вырубаться леса, резко сократилась древесная растительность.

Администрация Терской области не оставляла без внимания беспокойство общественности по поводу пагубного воздействия на природу. Издавались отдельные законы по охране природы, поощрялось развитие ряда важных отраслей промышленности, разведение новых, ценных пород скота, разных видов растениеводства [5]. Устраивались всевозможные выставки, где награждались лучшие производители сельскохозяйственной продукции, которые грамотно вели свое хозяйство. Терское областное начальство было озабочено проблемой искусственного лесоразведения и восстановления загубленных лесных массивов.

Городская дума Владикавказа с момента основания придавала большое значение вопросам охраны природы. Площадь зеленых насаждений общего пользования – сады, скверы, бульвары – составляла 22,4 га. По инициативе Городского головы Гапо Баева, внесшего большой вклад в развитие города [6,7], городской сад постановлением городской думы был передан в ведение Владикавказского общественного собрания, которое взяло на себя следующие обязательства: «1) содержать сад в надлежащей чистоте и исправности; 2) улучшать и поддерживать растительность сада, заменяя сгнившие и высохшие деревья новыми; 3) поставить на аллеях достаточное число скамеек; 4) освещать главные аллеи сада 60 фонарями до часу ночи; 5) при улучшении средств собрания устроить экипажную дорогу от Александровского проспекта вдоль стены почтовой станции и вывести ее к задним воротам сада». Все эти обязательства были выполнены. В 1897 году городская дума Владикавказа постановила произвести очистку от кустарников местности около Лысой горы. Необходимая сумма была ассигнована думой, работа была успешно проведена.

В сфере городского землепользования были и нарушения. Например, земля, отчуждаемая какому-либо лицу под огороды, застраивалась усадьбой и т.п. В таких случаях городская дума строго наказывала нарушителя.

В июне 1891 года городские власти решили установить новый порядок управления городскими лесными дачами, пригласить для решения этой задачи специалиста и поручить ему «как общий надзор за лесом под контролем думы, так и в особенности выработку плана будущей эксплуатации леса и для выработки условий сдачи леса ученому лесничему».

Городские власти проявляли также заботу об охране зеленых насаждений. Так, 23 февраля 1871 года Владикавказское городское общественное управление обратилось к начальнику Терской области со следующей просьбой: «В городе Владикавказе устроено 6 бульваров и 1 набережная с посадкой на них деревьев. Кроме этого, в настоящем году предложено около второго моста через р. Терек набережную усадить деревьями в виде рощи, и как за засаженными деревьями, так и вновь предлагаемыми к посадке необходимо иметь наблюдение. Городское управление ввиду соблюдения интересов города по содержанию в надлежащем виде деревьев на бульварах признает необходимым нанять 1 человека, опытного в садоводстве, с жалованьем в год по 120 рублей из городских сумм. О чем Владикавказское городское общественное управление домов имеет честь покорнейше просить разрешение о производстве из городских сумм по 120 руб.» [8,56].

Городская дума ходатайствовала о постройке новых и ремонте существовавших мельниц, расположенных по р. Терек. Однако это ходатайство было отклонено областным начальством. Сохранился интересный документ – резолюция начальника Терской области, в которой содержится обоснование отказа на ходатайство

гласных городской думы**:** «…Я вполне присоединяюсь к взгляду на необходимость развития всякого рода промышленности, в том числе и мукомольной, но не могу допустить, чтобы промышленные заведения строились вопреки указаниям закона и, притом, во вред здоровью населения. Что мельницы вредны, я убедился личным осмотром их в прошлом году, при чем видел, что канавы содержатся грязно, и что содержать их чище трудно, так как отбросы не уносятся водой канавы; быстрота же Терека тут не причем, так как не по Тереку устроены мельницы, а на канавах,…переустройство и расширение их, равно как и возведение новых – я не допущу, пока закон будет представлять мне на то право, так как мельницы могут строиться ниже города по течению Терека, *и там не загрязнять воды в городе*» [9,17].

Столь разумное и совсем не современное отношение к вопросу со стороны чиновника, попытки соблюдения экологических норм в условиях рыночных отношений и частнособственнической психологии, были вполне осознанным ответом на вызовы цивилизации.

Обстоятельный и беспристрастный анализ экологической политики убеждает в неправомерности обвинений в колонизаторской сущности, хищничестве и разорении природных богатств национальных окраин.

Современный экологический кризис, императивы человеческого выживания требуют все более активной разработки и реализации глобальной стратегии, учитывающей интересы общества, человека и природы. В этой связи особенно актуализируется обращение к прошлому, к исторически сложившимся традициям и нормам.

Почитание объектов природы с религиозным чувством поклонения и уважения, может стать позитивным фактором возрождения экологической культуры в современных условиях, когда религия стала неотъемлемой частью жизни общества. Возрождение конфессиональной, в частности, православной культуры, должно включать и ее экологическую этику.

Исторический опыт отношения человека к природе, природоохранные мероприятия городских властей, социальная активность социума должны быть учтены в новой стратегии поведения человека и общества, живущего в нарушенной природной среде.

---

1. *Гуриева Л. К.* Экологические проблемы развития туристско-рекреационного комплекса Юга России// Современные тенденции регионального развития: баланс экономики и экологии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. ИСЭИ ДНЦ РАН. 2014. С. 372-378.

2. *Канукова З. В.* Экологическая культура осетин: традиции и инновации// Устойчивое развитие горных территорий. 2009. Т. 1. № 1. С. 100-102.

3. *Канукова З. В.* Аграрная традиция в городской культуре Терской области// Всероссийские Миллеровские чтения. 2012. Т. 3. С. 103-111.

4. *Дзалаева К. Р.* Формирование новой системы ценностей у народов Северного Кавказа во второй половине XIX – начале XX вв.//Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2017. Т. 18. С. 28-39.

5. *Дарчиева С. В.* Проблемы политико-административного управления на Северном Кавказе в начале XX в. (на примере Терской области) //Известия СОИГСИ. 2016. № 22 (61). С. 47-55.

6. *Дарчиева С. В.* Вклад Георгия Васильевича Баева в городское самоуправление Владикавказа (1905-1917 гг.) //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 10-1 (60). С. 74-77.

7. *Айларова С. А., Бузарова И. В.* Приметы модернизации: хозяйственно-эконо-

мическое развитие Северного Кавказа по материалам неофициальной части «Терских ведомостей» (60-70-е гг. XIX в.)//Известия СОИГСИ. 2016. № 20 (59). С. 51-70.
8. ЦГА РСО-А. Ф.12. Оп. 7. Д. 360. Л. 56.
9. ЦГА РСО-А. Ф.12. Оп.7. Д.360.

И.Т. Цориева

НАРТИАДА В ХУДОЖЕСТВЕННО-ОБРАЗНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАХАРБЕКА ТУГАНОВА

В статье рассматриваются вопросы визуальной интерпретации нартовского эпоса в творчестве Махарбека Туганова и сохранения его произведений. Отмечается влияние на формирование мировоззрения художника революционных тенденций в европейском искусстве начала XX в. История творческого наследия художника драматична, как и история века, в котором он жил и творил. Многие его картины, иллюстрации, этюды, ценнейшие записи фольклора пропали или погибли в годы революции, войн и военных конфликтов. Самое значительное полотно художника «Пир нартов» долгие годы пролежало в музейных запасниках. Однако сегодня все более осознается масштаб личности Туганова и его вклада в осетинскую культуру. Об этом свидетельствуют регулярно проводимые выставки, популяризация его трудов. Все это дает основание надеяться, что XXI в. будет более благосклонным к наследию деятелей национального искусства, а музеи, вопреки политическим и идеологическим веяниям времени, профессионально и технически будут способствовать сохранению памятников культуры.

***Ключевые слова**: Махарбек Туганов, художник, героический нартовский эпос, нарты, картины, иллюстрации.*

The article deals with the issues of visual interpretation of the Narts'epic in the works of Maharbek Tuganov and of the preservation of his heritage. The influence on the formation of the artist's worldview of the new trends in European art at the beginning of the XXth century is noted. His passion for the romantic direction of the Art Nouveau style is emphasized, which aroused his interest in the ancient layers of traditional culture, folk art, heroic epic. The history of preservation of the artist's heritage is dramatic, as is the history of the century in which he lived and worked. Many of his paintings, illustrations, etudes, the most valuable records of folklore disappeared or died during the years of revolution, in wars and military conflicts. His most significant painting «The Feast of the Narts» for many years was locked in the museum storerooms. But today the scale of the personality of Tuganov and his contribution to the Ossetian culture is becoming more and more recognized. Regular exhibitions testify to this popularizing his works. All this gives reason to hope that the XXIst century will be more benevolent to the heritage of the national artists, and museums will professionally and technically contribute to the preservation of cultural monuments, despite the political and ideological trends of time.

***Key words**: Maharbek Tuganov, artist, heroic Narts'epic, Narts, paintings, illustrations.*

В многонациональной культуре России XX в. Махарбек Сафарович Туганов – личность большого творческого дарования – занимает достойное место. Его на-

следие – свидетельство таланта художника, просветителя, педагога, фольклориста и этнографа. М.С. Туганов является одним из основоположников осетинского профессионального искусства, реформатором, соединившим русскую академическую школу живописи, европейский художественный опыт и национальную культурную традицию [1].

Как известно, в конце XIX – начале XX в. в рамках стиля модерн получило развитие романтическое направление, обращенное к национальным традициям, использовавшее элементы национального фольклора, народного творчества. Это направление оказало большое влияние на формирование мировоззрения художника, во многом определив его путь в искусстве. Подобно многим современникам он обратился к древним, забытым пластам национальной истории и культуры, к фольклору, мифам, осмысливая их сквозь новые веяния в мировом культурном процессе [2,12].

Именно они служили для Махарбека Туганова источником вдохновения. Особый интерес вызывал нартовский эпос – выдающийся памятник устного народного творчества кавказских народов. Нартиада не просто предоставляла ему материал для создания художественных образов. Она служила источником познания истории и культуры осетинского народа, его нравственно-этических идеалов. Художник записывал тексты эпоса от народных сказителей, исследовал их как фольклорист и историк и воссоздавал на бумаге, картоне, холсте замечательные яркие образы эпических героев. Сегодня его иллюстрации к героическим сказаниям осетин признаны выдающимся явлением национальной культуры. Они входят в сокровищницу художественного нартоведения. Но признание достижений М. Туганова в деле визуальной интерпретации эпоса пришло далеко не сразу.

Первая попытка осмысления нартовских сказаний изобразительными средствами, предложенная юношей на вступительных экзаменах в Петербургскую академию художеств, провалилась. Эскиз «Пир нартов», изображавший танцевавших на столе героев Нартов, вызвал удивление среди членов приемной комиссии [3,4].

Критическая реакция экзаменаторов не отвратила М. Туганова от желания продолжать работу над эпическими сказаниями, но убедила в необходимости учиться создавать образы мифических героев. Своими учителями в этом деле он избрал В. Васнецова, И. Билибина, М. Врубеля – признанных художников-иллюстраторов древнерусской истории, народных былин и сказок. Приезжая домой на каникулы, он продолжал много работать: искал и записывал новые варианты сказаний; расспрашивал стариков о древних обычаях, об одежде, оружии, рисовал древние памятники, изучал орнаменты, разрабатывал технику их исполнения [3, 5].

Приобретенные в результате многолетнего труда знания и опыт живописца позволили вновь приступить к работе над сюжетами народного эпоса. Произведения Туганова по нартовской тематике впервые экспонировались в 1910 г. во Владикавказе на выставке местных художников. Через три года, на следующей выставке коллекция его работ, в том числе иллюстраций к эпосу, исполненных акварельными красками в стиле модерн, заметно пополнилась. Своей яркой неординарностью они вызывали искренний интерес публики. Примерно к этому же времени относится первый опыт книжной иллюстрации «Нартов», представленный в сборнике «Дигорское сказание», изданном художником на собственные средства [4].

Накануне Первой мировой войны художник отвез в Вену 50 листов акварельных иллюстраций для издания их отдельным альбомом. Уезжая на родину, рассчитывал вскоре вернуться, но начавшаяся война нарушила все планы. В первые послереволюционные годы Туганов еще надеялся вернуть свои работы: пытался выписать их через Осетинское историко-филологическое общество, но безрезультатно [5, 243].

Мощный импульс традиция художественной интерпретации народного эпоса в творчестве Махарбека Туганова, как и в национальном искусстве в целом, полу-

чила в советский период истории России. 1920-е – 1940-е гг. – время кардинального переустройства общественной жизни страны. Оно вместило драматические и героические события периода революции, гражданской войны, социалистического строительства, Великой Отечественной войны, послевоенного восстановления хозяйства. Для осуществления грандиозных планов советской модернизации страна нуждалась в людях особого склада, подвижниках и патриотах, готовых к самопожертвованию ради социалистических идеалов. В новых политико-идеологических реалиях использование возможностей традиционной культуры, эпического наследия народов СССР в пропагандистских целях, в воспитании общественных настроений стало одним из ведущих направлений культурной политики [6,174].

Воспринятый художником социально-политический заказ времени определил содержание его последующих творческих исканий. Главным героем его произведений был сильный человек, готовый под давлением тяжелых жизненных обстоятельств выдержать любые трудности и преодолеть любые преграды на пути к высокой цели. «Люди на полотнах Махарбека наделены такой физической и духовной энергией, что невольно убеждаешься – героическое в человеческом характере есть черта ведущая, оно в нем неиссякаемо», – отмечал Н. Джусойты [7, 8-9].

В 1920-е – начале 1950-х гг. художник создал десятки графических листов с изображением нартовских героев; его иллюстрации использовали в изданиях нартских сказаний; в его оформлении шли спектакли по пьесе «Нарт Батраз» М. Шавлохова на сценах театров Северной и Южной Осетии. В живописных и графических произведениях мифические могучие и прекрасные герои Нартиады будто оживали, представляя мужественный, гордый и свободолюбивый народ.

Среди работ, созданных художником по мотивам Нартиады, самым значительным по замыслу и исполнению стало художественное полотно «Пир нартов». Первая попытка воспроизведения этой темы, как мы помним, была предпринята художником в 1901 г. во время вступительных испытаний в Академию художеств. Четверть века спустя Туганов реализовал свой замысел в графическом варианте, написанном акварельными красками. В третий раз художник вернулся к этой теме, воспроизведя ее на огромном живописном полотне, уже в самом конце жизни.

По мнению искусствоведов и историков культуры, ни одна другая работа Туганова не была композиционно столь сложной и насыщенной. Одних только главных персонажей в ней насчитывается более двух десятков. Художественное полотно представляет сюжет из бытования нартов: танец-соревнование на краях чаши с пивом. Оно поражает зрителей богатством и убедительной достоверностью характеристик созданных образов, костюмов, бытовых деталей; при этом пронизано светлым жизнеутверждающим началом [8,18].

Картина была заказана Республиканским художественным музеем. Однако ко времени начала работы над ней художник был уже далеко немолод и нездоров. К тому же, он испытывал большие материально-бытовые трудности. Подчас не было даже финансовых возможностей, чтобы купить масляные краски. Существенно затрудняли работу и малые размеры мастерской, которые не позволяли увидеть картину в перспективе [9, 139]. Тем не менее, за полтора месяца до кончины художника работа над «Нартами» была завершена [10, 26].

Но судьба последнего творения мастера была драматичной. Она попала под очередную волну идеологических гонений на деятелей национальной культуры, которых обвиняли в националистических «извращениях», в увлечении «патриархальным прошлым». Отвергнутая приемочной комиссией как «художественно несостоявшееся произведение», картина на долгие годы была отправлена в запасники музея. По сути, ее открытие для широкой зрительской аудитории состоялось в 1973 г. на первой обширной персональной выставке художника в Орджоникидзе. Сегодня «Пир нартов» является одним из самых ценных экспонатов Республиканского ху-

дожественного музея, где хранится, как и большинство работ Туганова [11, 433]. Об огромной популярности картины свидетельствуют многочисленные репродукции картины, украшающие страницы книг, календарей и пр.

Таким образом, в конечном итоге судьба «Пира нартов» сложилась счастливо. Однако, несмотря на столь благополучное завершение «музейной» истории картины, все же приходится признать, что в целом время было жестоко к «летописцу» в жанре эпоса. Многое из произведений мастера пропало безвозвратно. Среди них уже упоминавшаяся первая серия иллюстраций к «Нартам», затерявшаяся в Вене в годы Первой мировой войны. Пропали картины, этюды и зарисовки художника, вместе с ними ценнейшие записи фольклора, богатый фамильный архив во время разгрома его дома в 1919 г. в родовом селе Дур-Дур. Погибли и фрески, украшавшие стены этого дома, созданные в годы учебы в Академии Художеств. В 1945 г. в результате пожара в Краеведческом музее в Цхинвале сгорела часть произведений М. Туганова, в том числе иллюстрации к эпосу. Вновь спасать картины художника пришлось во время грузино-осетинского конфликта в 1991 г. Некоторые из них тогда были вывезены в Северную Осетию и в настоящее время хранятся во Владикавказе, в Республиканском художественном музее. О еще одной потере стало известно в 2011 г. Из Государственного музея Республики Южная Осетия пропала картина «Расстрел тринадцати коммунаров в Цхинвали в 1920 году» [12, 97].

Это событие всколыхнуло общественность Южной и Северной Осетии. Многие задавались вопросом: виноваты ли музейные работники, проявившие халатность, или повинно все общество, демонстрирующее равнодушие к культурным ценностям народа. На этом фоне было особенно актуальным прозвучавшее более полувека назад обращение М. Туганова к деятелям культуры о необходимости «навести порядок в экспозиции художественного музея и музея литературы», сохранить творческое наследие народа, оказывать поддержку молодым художникам [13, 126].

В целом история творческого наследия выдающегося осетинского художника М. Туганова драматична, как и история века, в котором он жил и творил. Вместе с тем, сегодня, чем дальше во времени, тем больше осознается масштаб личности и его вклада в осетинскую культуру. Свидетельством тому пристальное внимание к многогранному творческому наследию на регулярно проводимых выставках, благодаря популяризации его трудов. Растет интерес и к гражданской позиции художника, исследователя и пропагандиста народного творчества. Все это позволяет надеяться, что XXI в. станет более благосклонным к наследию не только Туганова, но и других деятелей национального искусства, а музеи профессионально и технически будут способствовать сохранению памятников культуры, вопреки политическим и идеологическим веяниям времени, прихотям власти и моды.

---

1. Осетины / Отв. ред. З. Б. Цаллагова, Л. А. Чибиров. М.: Наука, 2012.

2. *Бязрова Л.* Творчество Махарбека Туганова в контексте времени // Национальный колорит. 2011. № 1 (11).

3. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (далее – НА СОИГСИ). Ф. Искусство. Оп. 1. Д. 26. Пап. 1.

4. Дигорон кадæнгæ. Владикавказ: Б.и., 1911. (на осет. яз.)

5. НА СОИГСИ. Ф. Искусство. Оп. 1. Д. 1. Пап. 1.

6. *Цориева И. Т.* Художник Махарбек Туганов – иллюстратор нартовского эпоса // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 22 (61)

7. *Джусойты Н.* Творить из прошлого будущее // Махарбек Туганов. Статьи, воспоминания, письма. Цхинвали: Ирыстон, 1986

8. *Дзантиев А. А.* Художники Северной Осетии. Л.: Художник РСФСР, 1988.
9. *Махарбек Туганов*. Статьи, воспоминания, письма. Цхинвали: Ирыстон, 1986.
10. НА СОИГСИ. Ф. Абаева В. И. Оп. 1. Д. 54.
11. *Цагараев В. А.* Искусство и время: Очерки по истории визуальной культуры алан-осетин. Владикавказ: Ир, 2003.
12. *Цориева И. Т.* Художник на переломах времени (К 130-летию со дня рождения Махарбека Сафаровича Туганова) // Известия СОИГСИ. 2011. Вып. 6 (45).
13. *Туганов М. С.* Наши задачи // Махарбек Туганов. Литературное наследие / Сост. Д. А. Гиреев и Э. М. Туганов. Орджоникидзе: Ир, 1977.

Г. В. Чочиев

ЧЕРКЕССКОЕ РАБОВЛАДЕНИЕ И РАБОТОРГОВЛЯ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ И МЕРЫ ПО ИХ ОГРАНИЧЕНИЮ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX В.)

Массовая иммиграция в Османскую империю в 1850-х – 1860-х гг. черкесов и представителей других народов Северного Кавказа способствовала значительному распространению в стране рабовладения и работорговли, проистекавших как из традиционной социальной структуры переселенческих групп, так и экономических и общественно-политических реалий принявшего их государства. В настоящей статье на основе главным образом турецких источников рассматриваются особенности межсословных отношений и конфликтов в кавказских иммигрантских общинах и эволюция политики османского руководства в данном вопросе. С целью преодоления порожденных «черкесским рабством» проблем Порта в течение последней трети XIX в. предпринимала постепенные, но последовательные шаги, направленные на ограничение данного феномена, приведшие к концу османской эпохи к его фактическому исчезновению.

Ключевые слова: *Османская империя, северокавказские иммигранты, рабовладение, работорговля, освобождение от рабства, межсословный конфликт.*

Mass immigration to the Ottoman Empire in the 1850s – 1860s of the Circassians and representatives of other peoples of the North Caucasus contributed to the significant spread of slaveholding and slave trade in the country, stemming both from the traditional social structure of the migrant groups and the economic and socio-political realties of the state that adopted them. In this article, on the basis of mainly Turkish sources, the particularities of inter-class relations and conflicts within Caucasian immigrant communities and the evolution of the Ottoman leadership's policy in this respect are considered. In order to overcome the problems posed by the «Circassian slavery», the Porte during the last third of the 19th century took gradual but consistent steps to limit this phenomenon, leading to its actual vanishing by the end of the Ottoman era.

Keywords: *Ottoman Empire, North Caucasian immigrants, slavery, slave trade, manumission, inter-class conflict.*

Начиная с XVI в. Западный Кавказ являлся одним из двух, наряду с «черной» Африкой, основных источников поступления рабов в Османскую империю. Хотя в

1857 г. ее власти под давлением Англии вынуждены были ввести запрет на торговлю африканскими рабами [1, 115], ввоз кавказских невольников легально продолжался вплоть до массовых черкесских иммиграций 1860-х гг. Необходимо иметь в виду, что кавказские рабы и особенно рабыни, как правило, представляли собой товар, ориентированный на элитные слои османского общества, и занимали привилегированное положение в местной иерархии невольников, что порой давало Порте основание объяснять свой отказ запретить приток рабов с Кавказа стремлением сохранить им возможность «…сменить дикость на цивилизацию, а бедность и нужду – на благополучие и счастье» (нота английскому послу от 13 января 1857 г. [2, 24316]).

Однако после вынужденного исхода в течение конца 1850-х – первой половины 1860-х гг. большей части автохтонного населения Северо-Западного Кавказа в султанские владения черкесское рабство и работорговля превратились во внутреннюю проблему османского государства, отныне регулируясь лишь его законодательством. Так, уже в первых инструкциях по расселению иммигрантов Порта, не ставя под сомнение права черкесских рабовладельцев, в то же время предписывала им обеспечить своих рабов жильем и средствами к существованию [2, 28947].

Следует отметить, что османские источники не дифференцировали различные группы зависимого населения внутри северокавказских общин – собственно рабов, холопов, крепостных и др., – обозначая всех их унифицированными терминами *эсир* (араб. «раб, пленник») или *кёле* (тур. «раб»). Вместе с тем достаточно четко проводилось различие между традиционно распространенным в Османской империи домашним (гаремным) и привнесенным в широких масштабах кавказскими иммигрантами сельскохозяйственным рабством.

Согласно официальным данным, в 1867 г., то есть вскоре после завершения основных волн иммиграции, в собственности прибывших на османскую территорию северокавказцев находилось более 150 тыс. «рабов» [3, 1407], при том что общая численность переселенцев на этом этапе оценивалась приблизительно в 600-700 тыс. чел. [4, 71-73].

Многочисленные свидетельства указывают на имевшую место в период северокавказских иммиграций и колонизации тенденцию к ужесточению представителями феодально-рабовладельческого класса эксплуатации зависимых групп, а также к распространению своих владельческих претензий на свободных членов общин, в том числе детей, как правило с целью их продажи на местном рынке [5, 40-42].

Нетрудно заметить, что иммигрировавшая в османские пределы кавказская традиционная знать не замедлила включиться в давно отлаженную систему ближневосточной работорговли, сулившую немалый доход ввиду стабильно высокого спроса на товар данного рода. Впрочем, на весьма раннем этапе отмечаются и различные формы реакции рабов и порабощенных лиц на такое положение. Примером может служить история, изложенная в жалобе властям поселенного в Карсском санджаке (округе) некого Хаджи Исмаил-бея «из предводителей черкесского племени дигор». В сентябре 1861 г. он отправился по делам в Стамбул, приобретя накануне (или, возможно, уже в пути) четырех юношей-рабов для продажи в столице империи. Однако в самом начале путешествия, во время остановки в недавно основанном осетинами-дигорцами селе Хамамлы [6, 71-72], юноши, похитив имущество своего нового владельца, бежали через российскую границу, вероятно, в расчете найти приют у соплеменников на Кавказе. Османское правительство со всей серьезностью отнеслось к прошению Исмаил-бея и по каналам внешнеполитического ведомства вступило в переписку с российскими инстанциями, результаты которой нам неизвестны [7, 758/38-1].

С другой стороны, в условиях крайнего обнищания и лишений переселенцев отмечались и факты продажи свободными лицами собственных детей и родственников, равно как и самопродажи в рабство [8, 69-73]. Данное положение порождало конфликты и тяжбы иммигрантов как друг с другом, так и с коренным населе-

нием, а противоречащая шариату практика порабощения свободнорожденных мусульман вызывала недовольство в обществе, ставя Порту перед необходимостью реагирования на создавшуюся ситуацию.

Уже в ноябре 1860 г. в представленном правительству докладе Высшего совета по правовым решениям (*Меджлис-и вала*) отмечалось, что поселение северокавказцев в османских владениях «целыми племенами» вместе со своими традиционными лидерами способствует сохранению в их среде торговли детьми и прочих «диких обычаев» и подрыву общественной безопасности, в связи с чем рекомендовалось впредь по возможности отделять феодалов от их общин, а сами общины дробить и рассредоточивать мелкими группами по местным мусульманским селам [3, 894].

В 1862 г. правительство приняло первую ограничительную меру в данной сфере, запретив продажу «ногайских, черкесских и абхазских рабов пожилого возраста» [9, 550/51]. В 1865 г. были закрыты стихийно возникшие во многих городах иммигрантские невольничьи рынки. В том же году был издан указ о предоставлении вольной рабам после смерти их хозяев в случае отсутствия у последних прямых наследников [10, 23910].

Упомянутые решения, судя по всему, сплошь и рядом легко обходились на практике, хотя и свидетельствовали о растущем осознании властями необходимости ужесточения контроля за оборотом кавказских невольников. В целом на этом этапе Порта явно предпочитала лавировать между интересами рабовладельцев и рабов, не желая излишне раздражать ни тех, ни других и опасаясь дестабилизации обстановки в районах черкесской колонизации.

Тем не менее во многих регионах представители иммигрантской феодально-рабовладельческой знати, обеспокоенные перспективой ослабления своего влияния и экономического могущества, под различными предлогами препятствовали поселению своих «подданных» в соответствии с требованиями властей, зачастую явно злоупотребляя их терпением. Об этом свидетельствуют, например, сведения, содержащиеся в составленной в феврале 1864 г. докладной записке главы администрации округа Амасья, куда в течение ряда лет направлялись значительные массы переселенцев для постоянного или временного размещения. О межсословных взаимоотношениях в прибывших в округ общинах записка сообщала: «…У каждого племени и рода имеется один или несколько беев, рабами которых считаются все члены племени. Даже после прибытия в Османское государство они не оставляют своих прежних обычаев и, не признавая законов, выполняют только приказы беев. Многие из этих беев, будучи богатыми, ссужают находящимся у них в подчинении соплеменникам деньги и зерно под сто процентов. Кроме того, они забирают себе поденные пособия, предназначенные государством для рабов и других мухаджиров, оставляя им лишь небольшую часть. Главное же – поскольку бумаги на предоставленную государством рабам землю выписываются на имя беев, рабы не могут воспользоваться своими наделами и, целиком завися от милости своих хозяев, влачат жалкое существование. Если свободные, будучи не в силах далее терпеть это положение, сбегают по пять-десять человек, чтобы затем впасть где-то в нищету, то рабы, не имея возможности бежать, гибнут на месте от голода и наготы» [10, 22848].

Ввиду многочисленности подобных донесений с мест правительство в конце 1864 г. разработало специальную инструкцию для провинциальных чиновников, которая включала в себя следующие положения по вопросу черкесского рабства: «… Поскольку предводители мухаджиров привыкли держать своих рабов и свои племена в состоянии угнетения, а это противоречит справедливому строю и законам государства, предводители и рабы при поселении должны по мере возможности – но так, чтобы не вызывать шума и раздоров – размещаться в разных местностях. Поскольку же эти предводители в своей стране привыкли продавать и покупать рабов невзирая на их возраст, никоим образом не должна допускаться, согласно ранее принятому по-

становлению, торговля лицами, достигшими в рабстве возраста сорока лет. Также не должны допускаться побои и пытки по отношению к рабам, а в случае их совершения их хозяева и виновные должны представать перед судами на местах и нести законное наказание. И если в результате разбирательства будет установлено, что кто-либо нанес своему рабу тяжелое повреждение или увечье путем побоев и пыток, то помимо предусмотренного законом наказания он должен немедленно утрачивать всякое отношение к этому рабу, а тот впредь должен считаться свободным человеком… Хотя до настоящего времени каждая рабская мухаджирская семья рассматривалась как отдельное домохозяйство, документы на выделенную ей землю оформлялись на имя ее господина. Отныне же документы на нарезаемые таким семьям участки с указанием порядкового номера каждой семьи должны передаваться на хранение в местные администрации, а самим рабам выдаваться временные справки об этом. В дальнейшем по мере обретения семьями свободы эти документы должны оформляться на их имя в соответствии с их номерами и выдаваться им в руки. При этом в период их пребывания в рабском статусе совершенно недопустимы вмешательство и вторжение их господ на эти земли, хотя стороны могут по обоюдному согласию заключить договор об их совместном использовании на условиях испольщины» [10, 22848].

С конца 1860-х гг., после завершения расселения и обустройства основной массы кавказских иммигрантов, в османских официальных документах фиксируется всплеск сообщений о спорах между рабовладельцами и рабами относительно социально-правового статуса последних, жалобах рабов на плохое обращение с ними и присвоение продуктов их труда, их неповиновении, бегстве, обращении за защитой в британские, реже российские консульства и т.п. [8, 201-216] На этом фоне в конце 1871 г. появилось правительственное постановление о полном запрете черкесской работорговли и мерах по обеспечению его неукоснительного проведения в жизнь [5, 43]. Несмотря на то, что легитимность самого института рабства не ставилась под сомнение этим актом, он, по-видимому, был воспринят в невольничьей среде как демонстрация проэмансипационистских настроений Порты, спровоцировав в последующие годы сотни исков в шариатские и светские суды об аннулировании имевших место в предыдущий период незаконных порабощений и самопорабощений, изъятий детей, разделений семей и т.д. [11, 32] Примечателен также факт существования в эти годы в Стамбуле тайной «компании», инструктировавшей и поощрявшей черкесских *джарие* (араб. «рабыня, наложница») к действиям в данном направлении [12, 130].

Реакция черкесских феодалов-рабовладельцев на такое развитие событий проявилась, с одной стороны, в их давлении (в основном лоббистском и петиционном, но, как правило, безуспешном) на Порту с целью ее склонения к отмене указанных решений, а с другой – в попытках силового принуждения рабов к подчинению, местами приведших к ожесточенным межсословным столкновениям [5, 43]. Хотя их разрастание было предотвращено благодаря оперативным военно-полицейским мерам, материалы межведомственной переписки данного периода не оставляют сомнений в чрезвычайной обеспокоенности властей сложившейся ситуацией.

В этих условиях в качестве компромиссного «окончательного решения» проблемы правительством была предложена согласующаяся с исламским правом система самовыкупа из рабства (*мукатебе*) по формуле «свобода в обмен на землю» [1, 139-140]. Правда, еще на стадии обсуждения она послужила толчком для очередного витка конфликтов, свидетельствовавших о крайне высокой степени социальной напряженности во многих северокавказских общинах. В ряде регионов члены зависимых сословий, вдохновленные явно аболиционистской, на их взгляд, позицией государства, стали предпринимать массовые акции неповиновения своим хозяевам, нередко сопровождавшиеся угрозами в их адрес и посягательством на их собственность. Судя по многочисленным жалобам черкесских феодалов, отказ аграрных рабов (крепостных и др.) от работы в господских хозяйствах наносил немалый урон

и зачастую подрывал основы экономического благосостояния знати [13, 166/52]. В конце 1873 г. властям стало известно о состоявшемся в селении Мандыра Адрианопольского вилайета тайном собрании рабовладельцев, на котором было принято решение о создании вооруженного формирования из 300 человек с целью «побиения и разорения» непокорных рабов, однако эти планы были своевременно пресечены, а их инициаторы отправлены в тюрьму [14, 181].

В сущности, основным камнем преткновения на пути правительственного варианта освобождения рабов являлся размер и порядок уплаты выкупа. Рабовладельцы, как правило, утверждали, что ценность земельных наделов рабов значительно уступает их собственной рыночной стоимости, и потому изъявляли согласие предоставить им свободу лишь при условии возмещения государством данной разницы дополнительной землей или деньгами. Рабы же, не будучи в состоянии удовлетворить аппетиты хозяев, также ожидали помощи от властей либо обращались к более радикальным действиям. Так, в августе 1874 г. в расположенном недалеко от Стамбула местечке Чорлу того же вилайета более тысячи рабов, объединившись, потребовали от своих хозяев немедленно и безо всякого выкупа признать их свободными. Ультиматум был отвергнут феодалами, заявившими о необходимости выплаты «достойной компенсации» за вольную. Более того, располагая преимуществом в вооружении, господа попытались силой заставить своих подданных отказаться от этих требований. Данное противостояние, похоже, было использовано Портой для демонстративного принуждения обеих сторон к урегулированию на основе мукатебе и создания тем самым необходимого прецедента. Прибывший в Чорлу в сопровождении армейских подразделений и нескольких полевых орудий губернатор вилайета зачитал черкесским лидерам правительственное постановление, согласно которому не желавшие более оставаться в рабском статусе лица подлежали безоговорочному освобождению, а числившиеся за ними земли – передаче в собственность их бывших хозяев. Несмотря на неравноценность в глазах последних такого обмена, большая часть феодалов вынуждена была разоружиться и принять предъявленные им условия, хотя около 90 наиболее непримиримо настроенных из них были арестованы, а некоторые затем отправлены в ссылку. Получившие же вольную рабы были расселены по другим частям вилайета среди коренного населения, где власти повторно выделили им земельные участки и сельскохозяйственный инвентарь [12, 132; 8, 152-153]. Вскоре было объявлено о возможности внесения выкупа также в денежной форме в рассрочку.

Массовая реализация на практике механизма мукатебе привела в течение последней четверти XIX в. к кардинальному сокращению количества черкесских аграрных рабов, повсеместно обретавших свободу. Данная политика подкреплялась усилиями властей по разрешению локальных межсословных конфликтов, включавшими в себя порой жесткие меры принуждения в отношении сторон. В то же время обращает на себя внимание факт обезземеливания и пауперизации определенной части освобождаемых рабов и последующего зачисления многих из них в армию [15, 20/20]. В этой связи примечательно постановление Порты 1882 г. о возможности отсрочки полного погашения земельного выкупа рабами в случае их поступления на военную службу [5, 43].

С другой стороны, очевиден постепенный переход черкесской землевладельческой знати от прямой эксплуатации зависимых сословий к использованию различных форм аренды и наемного труда в своих хозяйствах.

К началу XX в. черкесское рабство в Османской империи продолжало сохраняться практически исключительно в его гаремной форме в среде высших слоев общества. Усилиями черкесских национал-активистов оно также было законодательно отменено вскоре после конституционной (младотурецкой) революции 1908 г. [16] Согласно докладу правительства от 1 апреля 1913 г., общее

число рабов и рабынь в стране к этому времени уже не превышало 2 тыс. чел. [17, E-84/15].

В целом можно констатировать, что феномен черкесского рабства и работорговли в поздней Османской империи оказал значительное влияние на процессы социальной адаптации и трансформации кавказских переселенческих групп и их интеграции в местное общество, а легальный и нелегальный оборот кавказских рабов и рабынь и острые межсословные конфликты в иммигрантских общинах зачастую имели серьезные экономические и политические последствия на региональном и общеимперском уровнях. Вместе с тем под воздействием постепенных и осторожных, но достаточно последовательных усилий государства по разрушению феодально-патриархальной структуры кавказских общин, а также под определенным давлением на нее «снизу», со стороны не желавших более мириться со своим зависимым статусом категорий иммигрантского населения, на османской почве в течение нескольких десятилетий произошли эрозия и фактическое исчезновение данного архаичного института как сколько-нибудь значимого элемента общественной жизни.

---

1. *Toledano E. R.* Osmanlı Köle Ticareti (1840–1890). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994. 254 c.

2. T. C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (далее – BOA). İ. DH.

3. BOA. İ. MM.

4. *Habiçoğlu B.* Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler. İstanbul: Nart Yayıncılık, 1993. 187 c.

5. *Kanbolat H., Taymaz E.* Kafkas-Osmanlı İlişkileri ve Köle Ticareti // Tarih ve Toplum. 1990. № 79. C. 35-44.

6. *Чочиев Г. В.* Несколько османских документов о поселении осетин в Анатолии // Известия СОИГСИ. 2017. № 23 (62). С. 67-74.

7. BOA. BEO.NGG.d.

8. *Erdem Y. H.* Osmanlı'da Köleliğin Sonu (1800–1909). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004. 247 c.

9. BOA. A. MKT.UM.

10. BOA. İ. MVL.

11. *Чочиев Г. В.* Некоторые проблемы адаптации черкесских иммигрантов в Османской империи во 2-й половине XIX в. (по обращениям иммигрантов к властям) // Вестник КБИГИ. 2015. № 3 (26). С. 27-34.

12. *Çiçek K., Saydam A.* Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyyet. Trabzon: Derya Kitabevi, 1998. 420 c.

13. BOA. A. DVN.

14. *Şen Ö.* 19. Yüzyılda Osmanlı Devletindeki Köle Ticaretinde Kafkasya Göçmenlerinin Rolü // Toplum ve Ekonomi. 1994. № 6. C. 171-191.

15. BOA. Y. PRK.ASK.

16. *Gölen Z.* İkinci Meşrutiyetin İlanından Sonra Çerkes Teavün Cemiyeti'nin Çalışmaları: Çerkez Köleliğini Önlemeye Yönelik Faaliyetler // Toplumsal Tarih. 1998. № 57. C. 53-58.

17. BOA. DH.İ. UM.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абаева Фатима Олеговна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Айларова Светлана Ахсарбековна – д.и.н., зав. отделом истории СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Алиева Алла Ивановна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (г. Москва)
Алхасова Светлана Михайловна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН (г. Нальчик)
Бесолова Елена Бутусовна – доктор филологических наук, зав. отделом языкознания СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Бирабасова Мурзият Аскербиевна – кандидат филологических наук, доцент старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Битиев Батраз Александрович – научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Борокова Лиля Арабиевна – старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Боташева Сафиназ Казбековна – кандидат филологических наук, доцент СКГГТА (г. Ставрополь)
Бритаева Анжела Борисовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Булгарова Марием Амербиевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Вольная (Керцева) Галина – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А (г. Владикавказ)
Габуниа Зинаида Михайловна – доктор филологических наук, профессор Кабардино-Балкарского государственного университета им. М. М. Бербекова (г. Нальчик)
Гармышев Денис Александрович – аспирант Института истории и международных отношений Южного Федерального университета (г. Ростов)
Гобаев Урузмаг Олегович – магистрант исторического факультета СОГУ (г. Владикавказ)
Говенько Татьяна Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (г. Москва)
Гостиева Лариса Казбековна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Гутиева Эльмира Тамерлановна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)

Гутнов Феликс Хаджимурзаевич – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Дарчиев Анзор Валерьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Джапуа Зураб Джотович – доктор филологических наук, академик, президент Академии наук Абхазии (г. Сухум)
Джафарзаде Рухолла – аспирант Тегеранского университета (г. Тегеран)
Дзалаева Камила Руслановна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Дзапарова Елизавета Борисовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Дзахоев Марк Сосланович – магистрант исторического факультета СОГУ (г. Владикавказ)
Дзлиева Дзерасса Майрамовна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Зангиев Аркадий Асланович – магистрант исторического факультета СОГУ (г. Владикавказ)
Засеев Георгий Асланович – магистрант исторического факультета СОГУ (Владикавказ)
Ионова Сара Хасамбиевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Исаева Лариса Абдурахмановна – кандидат филологических наук, доцент кафедры методик начального образования Чеченского государственного педагогического университета (г. Грозный)
Исмаилова Ада Рафаэльевна – магистрант Финансового университета при Правительстве РФ (г. Москва)
Кайтова Ирина Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент СОГУ им. К.Л. Хетагурова (г. Владикавказ)
Канукова Залина Владимировна – доктор исторических наук, профессор, директор СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Капланова Аминат Исмаиловна – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Кобахидзе Елена Исаковна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник СОИГСИ им. В.И. Абаева (г. Владикавказ)
Кодзати Ирида Ахсаровна – научный сотрудник Института истории и археологии Правительства РСО-А (г. Владикавказ)
Кубанова Лиана Владимировна – кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Кудаева Зинаида Жантемировна – доктор филологических наук, профессор Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова (г. Нальчик)
Кудзиева София Олеговна – магистрант исторического факультета

СОГУ (г. Владикавказ)

Кудзоева Анжела Федоровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры осетинского языка и литературы СОГУ им. К. Л. Хетагурова (г. Владикавказ)

Курмангулова Шахидат Азаматовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*

Кцоева Султана Гильмидиновна – доктор исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)

Мамчуева Фатима Османовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*

Моргоева Лариса Батрбековна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела языкознания СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)

Мураткова Фаризат Хамзетовна – кандидат филологических наук,научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*

Муратова Елена Георгиевна – доктор исторических наук, профессор Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова

Мутиева Оксана Саидовна – кандидат исторических наук, зав. кафедрой Дагестанский государственный университет народного хозяйства (г. Махачкала)

Плахтий Сергей Яковлевич – кандидат исторических наук, профессор СОГМА (г. Владикавказ)

Погосян /Хахбакян/ Гагик Гайкович – зам. директора ИПСИ ЧКР, редактор научно-аналитического журнала «Регион и Мир» (г. Ереван)

Прасолов Дмитрий Николаевич – кандидат исторических наук, зав. сектором этнологии и этнографии Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН (г. Нальчик)

Плиева Залина Тимуровна – кандидат исторических наук, доцент Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова

Рахно Константин Юрьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опошном (Украина); старший научный сотрудник Института народоведения Национальной академии наук Украины (Украина)

Салбиев Тамерлан Казбекович – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник Центра Скифо-аланских исследований (г. Владикавказ)

Сатцаев Эльбрус Батрбекович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)

Секинаев Сослан Асланбекович – магистрант исторического факультета СОГУ (г. Владикавказ)

Сокаева Диана Вайнеровна – кандидат филологических наук**,** старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)

Соловьева Наталья Георгиевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» инсти-

тута гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Таказов Федар Магометович – кандидат филологических наук, зав. отделом фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Тедеев Хетаг Валерьевич – преподаватель кафедры всеобщей истории Юго-Осетинского государственного университета (г. Цхинвал)
Туаллагов Алан Ахсарович – доктор исторических наук, зав. отделом археологии СОИГСИ им.В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Фидарова Римма Японовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Хадикова Алина Хазметовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Хапсаева Дана Валерьевна – магистрант Финансового университета при Правительстве РФ (г. Москва)
Хужева Людмила Корнеевна – кандидат филологических наук, доцент, зав. кабардино-черкесского отдела Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (*г. Черкесск)*
Цаллагова Искра Нартовна – кандидат филологических наук старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Цибиров Герлик Иласович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Цопанова Рита Георгиевна – доктор филологических наук, профессор СОГУ им. К. Л. Хетагурова (г. Владикавказ)
Цориева Инга Тотразовна – доктор исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Цуциев Аслан Аркадьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии СОИГСИ ВНЦ РАН им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Чибиров Алексей Людвигович – кандидат филологических наук, доцент, зав. Центра Скифо-аланских исследований (г. Владикавказ)
Чочиев Георгий Витальевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева (г. Владикавказ)
Чшиев Владимир Таймуразович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А (г. Владикавказ)
Шепко Лариса Георгиевна – доктор исторических наук, доцент Донецкого национального университета (Донецк)
Шовгенова Тамара Алиевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп)

СОДЕРЖАНИЕ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Алиева А. И. УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИК (Вс. Ф. Миллер и Н. С. Трубецкой) 3
Борокова Л. А. СЮЖЕТНЫЙ СОСТАВ АБАЗИНСКИХ БЫТОВЫХ СКАЗОК 10
Говенько Т. В. А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ И В. Ф. МИЛЛЕР – ЛЮБИМЫЕ УЧЕНИКИ Ф. И. БУСЛАЕВА: К ЮБИЛЕЮ АКАДЕМИКОВ 15
Джапуа З. Д. СОПОСТАВЛЕНИЕ ТРЕХ ПУБЛИКАЦИЙ ОДНОЙ РАННЕЙ ЗАПИСИ НАРТСКОГО ЭПОСА АБХАЗОВ 28
Капланова А. И. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ НОГАЙСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК 40
Кудаева З. Ж. СЕМАНТИКА ЗМЕИ В МИФОПОЭТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ АДЫГОВ 45
Кудзиева С. О. ВСЕВИДЕНИЕ И ВРАЧЕВАНИЕ В МИФАХ О СОЛНЕЧНЫХ БОЖЕСТВАХ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ 49
Мамчуева Ф. О. ОБРАЗ БОЖЕСТВА ОХОТЫ В КАРАЧАЕВСКОЙ И ОСЕТИНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ: СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ (В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ И ОСЕТИНСКИХ ОХОТНИЧЬИХ ПЕСНЯХ И ЛЕГЕНДАХ) 53
Рахно К. Ю. ЛОСЬ В ВЕРОВАНИЯХ ВОЛЖСКИХ БУЛГАР: ИНДОИРАНСКИЙ КОНТЕКСТ 61
Салбиев Т. К. СКИФСКАЯ ЦАРСКАЯ ИНСИГНИЯ И ОСЕТИНСКАЯ ЗАГАДКА О ЛУКЕ И СТРЕЛЕ (проблема культурно-исторической преемственности) 69
Сокаева Д. В. САКРАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ: ТРАНСФОРМАЦИЯ (СУС, УОВС – 365С*) 76
Таказов Ф. М. НАРТЫ И ЛИСЬЯ ШКУРА: ИНИЦИАЦИОННЫЕ МОТИВЫ 81
Чибиров А. Л., Гутнов Ф. Х. НЕКОТОРЫЕ ПОДРОБНОСТИ ПЕРЕПИСКИ Ж. ДЮМЕЗИЛЯ С В. И. АБАЕВЫМ (К 120-летию со дня рождения Ж. Дюмезиля) 86

ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Абаева Ф. О., Дзлиева Д. М. ОБ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ОСЕТИНСКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ 98
Бирабасова М. А. СИНТАКСИЧЕСКИЕ СЛОЖНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В НОГАЙСКОМ ЯЗЫКЕ 106
Габуниа З. М., Бесолова Е. Б. О ЯЗЫКОВОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЕРБАЛЬНОЙ АГРЕССИИ В СМИ 109
Гутиева Э. Т. ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ 115
Джафарзаде Р. МЕТАФОРА В РУССКОМ ЯЗЫКЕ И ЕЁ ЭКВИВАЛЕНТЫ В ПЕРСИДСКОМ 124
Кодзати И. А. ОСОБЕННОСТИ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ОБЫЧАЯ И ОБРЯДА В ОСЕТИНСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ 128
Кудзоева А. Ф. ТЕКСТЫ СОВРЕМЕННЫХ ОСЕТИНСКИХ ПЕСЕН: ЯЗЫКОВАЯ НОРМА И РЕЧЕВАЯ ПРАКТИКА 135
Моргоева Л. Б. СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ КОНЦЕПТА *«ДУНЕ» – «МИР», «ВСЕЛЕННАЯ»* В ОСЕТИНСКОМ ЯЗЫКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ 140
Мураткова Ф. Х. О НЕКОТОРЫХ НАЗВАНИЯХ ОБУВИ В АБАЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ 145
Сатцаев Э. Б. КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ИРАНСКИХ ЯЗЫКАХ 150
Хужева Л. К. ЛЕКСИКА МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОМ ЯЗЫКЕ 157
Цаллагова И. Н. ЗООНИМИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ДИГОРСКОГО ВАРИАНТА ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА: МОРФОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА 165
Цопанова Р. Г. ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «УАРЗТ» («ЛЮБОВЬ») В РОМАНЕ А. А. ГУЧМАЗТЫ «ДÆ УДЫ ФАРН» 169

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Алхасова С. М. ПРОБЛЕМА ЛИРИЧЕСКОГО ВОПЛОЩЕНИЯ ПОЭТИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА (ПОЭМА «ДЕМОН») 175
Бритаева А. Б. ОСЕТИНСКАЯ ДЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК КАНАЛ ВОСПРОИЗВОДСТВА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НАРОДА 180
Дзапарова Е. Б. ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОСВЕТИТЕЛЯ ГАГУДЗА ГУРИЕВА 187
Курмангулова Ш. А. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ПОИСКИ ПОЭТЕССЫ КАДРИИ ТЕМИРБУЛАТОВОЙ 197
Фидарова Р. Я. Кайтова И. А. Вс.Ф. МИЛЛЕР И НОВАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПАРАДИГМА В ОСЕТИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВЕКОВ 203
Шовгенова Т. А. ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА: ПРИНЦИПЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ И ВЗАИМООБОГАЩЕНИЯ (на примере адыгейской литературы) 209

ЭТНОЛОГИЯ

Битиев Б. А. «ПОИСК ЖЕРТВ СНЕЖНОГО ОБВАЛА» В ОСЕТИИ (по зарисовке М. С. Туганова) 213
Боташева С. К. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЭТНИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРОВ В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ 218
Вольная (Керцева) Г. Н. АНТРОПОМОРФНЫЕ ЦЫРТЫ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ 222
Гармышев Д. А. СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ НА КАВКАЗЕ: РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ НА ЗАЩИТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ 226
Гостиева Л. К. В. Ф. МИЛЛЕР И Б. П. ГАТИЕВ 229
Дзахоев М. С. М. М. КОВАЛЕВСКИЙ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ 237
Ионова С. Х., Булгарова М. А. ОСЕТИНСКИЕ ТОПОНИМЫ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ 241
Исаева Л. А. МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА 245
Канукова З. В., Дзалаева К. Р. ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫЙ ОБЛИК ОСЕТИНСКОГО СЕЛЕНИЯ: ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ПОРЕФОРМЕННАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ (КОНЕЦ X1X-НАЧАЛО XX В.) 249
Кцоева С. Г., Гутнов Ф. Х. К ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИДЕИ ЕДИНОГО БОГА (ХУЫЦАУ) В ЭТНОРЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ОСЕТИН 255
Погосян /Хахбакян/ Г. Г. ПАМЯТНИКИ АРМЯНСКОГО НАСЛЕДИЯ В РЕСПУБЛИКАХ РФ: СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ, ИНГУШЕТИЯ И ЧЕЧНЯ 261
Туаллагов А. А. О СЕМАНТИКЕ НАЗВАНИЙ И ИЗОБРАЖЕНИЙ **265**
Хадикова А. Х. НРАВСТВЕННЫЙ КОДЕКС «ÆГЪДАУ» КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН В СИСТЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ОСЕТИН **272**
Цибиров Г. И. НИНА ФЕДОРОВНА (ФАЦБАЕВНА) ТАКОЕВА – ПЕРВАЯ ОСЕТИНКА ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ЭТНОГРАФ 278
Чшиев В. Т. ОБРАЗ АФСАТИ ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ И ИЗОБРАЖЕНИЯ СО СЦЕНАМИ ОХОТЫ НА БРОНЗОВЫХ ПОЯСАХ КОБАНСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАВКАЗА 281
Шепко Л. Г. О НЕКОТОРЫХ АТРИБУТАХ РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ САРМАТОВ 289

ИСТОРИЯ

Айларова С. А. ОБ ОСЕТИНСКОМ ПРОСВЕТИТЕЛЕ И ИСТОРИКЕ АЛЕКСАНДРЕ КОДЗАЕВЕ.....295
Гобаев У. О. МИГРАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА НА ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В 1990-2000 гг.....301
Дзалаева К. Р. АРХИТЕКТУРНЫЙ ОБЛИК ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ КАК ФАКТОР РАСПРОСТРАНЕНИЯ ОБЩЕРОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.....304
Зангиев А. А. ОСАДА И ШТУРМ КРЕПОСТИ КАРС ОСЕНЬЮ 1877 ГОДА.....310
Засеев Г. А. «ТЕРСКИЕ ВЕДОМОСТИ» О МОБИЛИЗАЦИОННЫХ МЕРОПРИЯТИЯХ В ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ.....314
Исмаилова А. Р. ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ГОРОДСКИМИ ВЛАСТЯМИ ВЛАДИКАВКАЗА.....317
Кобахидзе Е. И. ОБЩЕСТВЕННАЯ ИНИЦИАТИВА В СФЕРЕ НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В ОСЕТИИ.....322
Кубанова Л. В. ЭТНИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОРЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТАБИЛЬНОСТИ В КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССКОЙ РЕСПУБЛИКЕ.....328
Муратова Е. Г. НОВЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФАКТОРЫ ИНТЕГРАЦИИ КАБАРДИНЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ В АДМИНИСТРАТИВНО-ПОЛИТИЧЕСКУЮ СИСТЕМУ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.....333
Мутиева О. С. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ОТНОШЕНИИ «МИРНЫХ» И «НЕМИРНЫХ» ГОРЦЕВ В ГОДЫ КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЫ.....339
Плахтий С. Я. КАК ЭТО БЫЛО. К ИСТОРИИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ДАТЫ ОСНОВАНИЯ ГОРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АГРАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА.....343
Плиева З.Т. ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.....352
Прасолов Д. Н. СЪЕЗДЫ ДОВЕРЕННЫХ БОЛЬШОЙ И МАЛОЙ КАБАРДЫ И ПЯТИ ГОРСКИХ ОБЩЕСТВ В ПУБЛИЦИСТИКЕ Г. БАЕВА 357
Секинаев С. А. АВГУСТОВСКИЕ СОБЫТИЯ ВО ВЛАДИКАВКАЗЕ.....361
Соловьева Н. Г. ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НАРОДОВ СОВРЕМЕННОЙ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.....368
Тедеев Х. В. МАТЕРИАЛЬНАЯ ПОМОЩЬ ТЫЛА ФРОНТУ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (НА ПРИМЕРЕ ЮГО-ОСЕТИНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ) 372
Хапсаева Д. В. ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА В СИСТЕМЕ ГОРОДСКОГО УПРАВЛЕНИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ВЛАДИКАВКАЗА 379
Цориева И. Т. НАРТИАДА В ХУДОЖЕСТВЕННО-ОБРАЗНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАХАРБЕКА ТУГАНОВА 383
Чочиев Г. В. ЧЕРКЕССКОЕ РАБОВЛАДЕНИЕ И РАБОТОРГОВЛЯ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ И МЕРЫ ПО ИХ ОГРАНИЧЕНИЮ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX В.) 387

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 393

FOLKLORE STUDIES

Aliyeva A. I. TEACHER AND HIS STUDENT (Vs. F. Miller and N. S. Trubetskoy) 3
BOROKOVA L. A. SUBJECT STRUCTURE OF ABAZA HOUSEHOLD FAIRY TALES 10
Govenko T. V. A. N. VESELOVSKY AND V. F. MILLER – F.I. BUSLAYEV'S FAVORITE DISCIPLES: TO THE ANNIVERSARY OF THE ACADEMICIANS 15
Japua Z. D. COMPARISON OF THREE PUBLICATIONS OF ONE EARLY RECORD OF THE ABKHAZ NARTA EPOS 28
Kaplanova A. I. THE PRESENT STATE OF NOGAI FOLK TALES 40
Kudaeva Z. ZH. SEMANTICS OF SNAKE IN MYTHOPOETIC VIEWS OF THE ADYGS 45
Kudzieva S. O. OMNISCIENCE AND HEALING IN THE SOLAR DIVINITIES MYTHS OF INDO-EUROPEAN MYTHOLOGY 49
Mamchueva F. O. IMAGE OF THE DEITY OF HUNTING IN KARACHAY AND OSSETIAN TRADITIONAL CULTURE: COMPARATIVE ASPECT (in Karachay-Balkar and Ossetian hunting songs and legends) 53
Rakhno K. Yu. ELK IN TRADITIONAL BELIEFS OF VOLGA BULGHARS: INDO-IRANIAN CONTEXT 61
Salbiev T. K. THE SCYTHIAN ROYAL INSIGNIA AND THE OSSETIAN RIDDLE ON BOW AND ARROW (problem of cultural and historical succession) 69
Sokaeva D. V. SACRAL IMAGES AND SYMBOLS: TRANSFORMATION (CMS, WOVS – 365C *) 76
Takazov F. M. NARTS AND FOX SKINS: INITIATION MOTIVES 81
Chibirov A. L., Gutnov F.Kh. SOME DETAILS OF THE CORRESPONDENCE OF J. DUMEZIL .. WITH V. I. ABAEV (On the 120th anniversary of the birth of J. Dumezil) 86

LINGUISTICS. ETHNOLINGUISTICS

Abaeva F. O., Dzlieva D. M. ON THE ETHNOLINGUISTIC FEATURES OF OSSETIAN MUSICAL INSTRUMENTS 98
Birabasova M. A. SYNTACTIC COMPLEX CONSTRUCTIONS IN THE NOGAI LANGUAGE 106
Gabunia Z. M., Besolova E. B. ON LANGUAGE REPRESENTATION OF VERBAL AGGRESSION IN THE MEDIA 109
Gutieva E. T. PROBLEMS OF TRANSLATING PHRASEOLOGICAL UNITS IN LEXICOGRAPHIC PRACTICE 115
Jafarzade Ruholla. METAPHOR IN THE RUSSIAN LANGUAGE AND ITS EQUIVALENTS IN PERSIAN 124
Kozati I. A. PECULIARITIES OF REPRESENTING CUSTOM AND RITUAL IN OSSETIAN PHRASEOLOGY 128
Kudzoeva A. F. TEXTS OF MODERN OSSETIAN SONGS: LANGUAGE NORM AND SPEECH PRACTICE 135
Morgoeva L. B. SEMANTIC FIELD OF THE CONCEPT «DUNE» – «WORLD», «UNIVERSE» IN OSSETIAN LANGUAGE AND FOLKLORE 140
Muratkova F. Kh. ABOUT SOME FOOTWEAR TERMS IN THE ABAZA LANGUAGE 145
Sattsaev E. B. TIME CATEGORY IN IRANIAN LANGUAGES 150
Khuzheva L. K. LEXIS OF MATERIAL CULTURE IN THE KABARDINO-CHERKESS LANGUAGE 157
Tsallagova I. N. ZOONIMICHESKAYA LEXIKA DIGORSKOY VARIANT OF THE OSSETIAN LANGUAGE: MORPHOLOGICAL CHARACTERISTICS 165
Tsopanova R. G. VERBALIZATION OF THE CONCEPT «UARZT» («LOVE») IN THE NOVEL BY A. A. GUCHMAZTY «DA UDY FARN» 169

LITERARY CRITICISM

Alkhasova S. M. THE PROBLEM OF THE LYRICAL EMBODIMENT OF POETIC TRANSLATION (poem «Demon») 175
Britaeva A. B. OSSETIAN CHILDREN'S LITERATURE AS A CHANNEL OF REPRODUCTION OF PEOPLE'S SPIRITUAL VALUES 180
Dzaparova E. B. TRANSLATION ACTIVITIES OF THE ENLIGHTENER GAGUDZ GURYEV 187
Kurmangulova Sh. A. SPIRITUAL AND MORAL SEARCHES OF THE POETESS OF KADRIA TEMIRBULATOVA 197
Fidarova R. Ya., Kaytova I. A. Vs.F. MILLER AND NEW CULTURAL PARADIGM IN OSSETIA AT THE TURN OF THE XIX-XXth CENTURIES 203
Shovgenova T. A. FOLKLORE AND LITERATURE: THE PRINCIPLES OF MUTUAL INFLUENCE AND MUTUAL ENRICHMENT (on the example of Adygey literature) 209

ETHNOLOGY

Bitiev B. A. «SEARCH FOR THE SNOW SLIDE VICTIMS» IN OSSETIA (M. S. Tuganov's sketch) 213
Botasheva S. K. INTERACTION OF ETHNIC AND RELIGIOUS FACTORS IN THE FORMATION OF ETHNOCONFESSIONAL CONSCIOUSNESS 218
Volnaya (Kertseva) G. N. ANTHROPOMORPHIC STELAS IN NORTH OSSETIA 222
Garmyshev D. A. COLLISION OF CIVILIZATIONS IN THE CAUCASUS: THE RUSSIAN EMPIRE PROTECTING TRADITIONAL CULTURE 226
Гостиева А.К. 229
Dzhaev M. S. M. M. KOVALEVSKY AND SOME ISSUES OF OSSETIAN STUDIES 237
Ionova S. Kh., Bulgarova M. A. OSSETIAN TOPONYMS OF KARACHAY-CHERKESIA 241
Isaeva L. A. INTERNATIONAL RELATIONS AS A FACTOR OF THE DEVELOPMENT OF CULTURAL SOCIETY 245
Kanukova Z. V., Dzalaeva K. R. ECONOMIC AND CULTURAL APPEARANCE OF OSSETIAN SETTLEMENT: TRADITION AND POST-REFORM MODERNIZATION (the end of the XIX-beginning of the XXth centuries.) 249
Ktsoeva S. G., Gutnov F. Kh. TO THE PROBLEM OF RELIGIOUS CHARACTERISTIC INTERPRETATION OF THE IDEA OF ONE GOD (HUTSAU) IN THE ETHNO-RELIGIOUS WORLDVIEW OF THE OSSETIANS 255
Poghosyan / Khakhbakyan / G. G. MONUMENTS OF THE ARMENIAN HERITAGE IN THE REPUBLICS OF THE RUSSIAN FEDERATION: NORTH OSSETIA-ALANIA, INGUSHETIA AND CHECHNYA 261
Tuallagov A. A. ON SEMANTICS OF NAMES AND IMAGES 265
Khadikova A. Kh., Tsutsiev A.A. MORAL CODE «AGDAU» AS A HISTORICAL PHENOMENON IN THE SYSTEM OF THE ETHNIC AND CULTURAL HERITAGE OF THE OSSETIANS 272
Tsibirov G. I. NINA FEDOROVNA (FATSBAYEVNA) TAKOEVA – FIRST OSSETIAN PROFESSIONAL ETHNOGRAPHER 278
Chshiev V. T. THE IMAGE OF AFSATI OSSETIAN FOLKLORE AND TRADITIONAL NATIONAL RELIGION AND IMAGE WITH SCENE OF 281
Shepko L. G. ABOUT SOME ATTRIBUTES OF RITUAL PRACTICE OF SARMATIANS HUNTING ON BRONZE BELTS OF COBAN ARCHAEOLOGICAL CULTURE OF CAUCASUS 289

HISTORY

Ailarova S. A. ABOUT OSSETIAN ENLIGHTENER AND HISTORIAN ALEXANDER KODZAEV 295

Gobaev U. O. MIGRATION POLICY ON THE TERRITORY OF NORTH OSSETIA IN 1990-2000-s 301
Dzalaeva K. R. URBAN ARCHITECTURAL APPEARANCE OF THE ENVIRONMENT AS A FACTOR OF TRANSMITTING ALL-RUSSIAN IDENTITY IN THE NORTH CAUCASUS IN THE SECOND HALF OF THE XIXth – BEGINNING OF THE XXth CENTURIES 304
Zangiev A. A. THE SIEGE AND STORM OF THE FORTRESS OF CARSE IN THE FALL OF 1877 310
Zaseev G. A. «TERSKY VEDOMOSTI» ABOUT MOBILIZATION ACTIVITIES IN THE TERSKY REGION AT THE BEGINNING OF THE FIRST WORLD WAR 314
Ismailova A. R. FROM THE HISTORY OF THE FORMATION OF SOCIAL POLICY BY CITY AUTHORITIES OF VLADIKAVKAZ 317
Kobakhidze E. I. PUBLIC INITIATIVE IN NATIONAL EDUCATION IN OSSETIA 322
Kubanova L. V. ETHNIC AND RELIGIOUS FACTORS OF POLITICAL STABILITY IN THE KARACHAY-CHERKESS REPUBLIC 328
Muratova E. G. NEW SOCIAL PRACTICES AS FACTORS OF INTEGRATION OF KABARDINS AND BALKARIANS IN THE ADMINISTRATIVE AND POLITICAL SYSTEM OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE FIRST HALF OF THE XIXth CENTURY 333
Mutieva O. S. SOME ASPECTS OF THE POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE IN RELATION TO «PEACEFUL» AND «NON-RESIDENTIAL» MUNICIPANTS IN THE YEARS OF THE CAUCASIAN WAR 339
Plahtiy S. YA. HOW IT WAS. ON THE HISTORY OF DETERMINATION OF THE FOUNDATION DATE OF THE MOUNTAIN STATE AGRARIAN UNIVERSITY 343
Plieva Z.T. THE FORMATION OF THE CONCEPT OF THE STATE NATIONAL POLICY IN THE NORTHERN CAUCASUS IN THE FIRST HALF OF THE XIXth CENTURY 352
Prasolov D. N. CONGRESSES OF THE TRUSTEES OF BIG AND LITTLE CABARDA AND FIVE URBAN SOCIETIES IN PUBLICISM OF G. BAEV 357
Sekinaev S. A. AUGUST EVENTS IN VLADIKAVKAZ 361
Solovyov N. G. DEMOGRAPHIC FACTOR OF FORMING THE RELATIONSHIPS OF THE PEOPLES OF MODERN KARACHAY-CIRCASSIA AT THE END OF THE XIX – THE BEGINNING OF THE XXth CENTURY 368
Tedeev Kh. V. MATERIAL PROVISION FOR THE FRONT FROM THE REAR DURING THE YEARS OF THE GREAT PATRIOTIC WAR (on the example of the South Ossetian Autonomous Area) 372
Khapsaeva D. V. ECOLOGICAL POLICY IN THE SYSTEM OF URBAN MANAGEMENT: HISTORICAL EXPERIENCE OF VLADIKAVKAZ 379
Tsorieva I. T. NARTIADA IN ARTISTIC INTERPRETATION OF MAHARKBEK TUGANOV 383
Chochiev GV. CHERKESS SLAVE-OWNING AND SLAVE TRADING IN THE OTTOMAN EMPIRE AND MEASURES TO RESTRAINING THEIM (second half of the XIX – beginning of the XXth centuries.) 387

Научное издание

Всероссийские Миллеровские чтения:
Вып. VI

Технический редактор — *Е.Н. Маслов*
Компьютерная верстка — *А.В. Черная*
Дизайн обложки — *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 01.12.2018.
Формат бумаги 60×84 $^{1}/_{16}$. Гарнитура шрифта «Warnock».
Усл.п.л. 23,36. Тираж 100 экз. Заказ №123

Северо-Осетинский институт гуманитарных
и социальных исследований им.В.И.Абаева – Филиал ФГБУН ФНЦ
«Владикавказский научный центр российской академии наук»
362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: soigsi@mail.ru362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@mail.ru

Отпечатано ИП Цопанова А.Ю.
362002, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3