

СОДЕРЖАНИЕ

I. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

БЯЗРОВ А. В. ФОРМИРОВАНИЕ АНТИТУРЕЦКОГО ВОЕННОГО БЛОКА В ИРАНО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЯХ КОНЦА XVI В.	3
ПЛИЕВА З. Т. ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМИЗАЦИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА	11
ПРЯДКИНА Д. И. РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ СТАНИЦЫ АЛАГИР (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВВ.)	17
ДАРЧИЕВА С. В. К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ ПАРЛАМЕНТАРИЗМА В РОССИИ (1906-1917 ГГ.)	30
БЕТРОЗОВА М. А. РОЛЬ ВЫДВИЖЕНЧЕСТВА В ПОПОЛНЕНИИ КАДРОВОГО АППАРАТА КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ В (20-30-Е ГОДЫ XX ВЕКА)	36
НОГАЕВ Н. Э. ПРЕЗИДЕНТ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН ХАТАМИ С. М. И ИРАНСКАЯ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ «ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ» НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВВ.	39
ЧИКАИДЗЕ Ц. М. СТАНОВЛЕНИЕ ОБЩЕАРАБСКОЙ РЕГИОНАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ — ЛИГИ АРАБСКИХ ГОСУДАРСТВ (ЛАГ)	48
БАЛЛАЕВА А. А. СМИ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ИМИДЖА РЕГИОНА (НА ПРИМЕРЕ ЮФО)	56
ХУБАЕВА Л. К. ПЕРСИДСКАЯ ШКОЛА ВО ВЛАДИКАВКАЗЕ	63

II. КУЛЬТУРНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ДАРЧИЕВ А. В. К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОДНОГО ФАМИЛЬНОГО ИМЕНИ У ОСЕТИН	67
МУСАЕВ М. А. ТРАДИЦИИ ИЗУЧЕНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН В МАДРАСАХ ДАГЕСТАНА В XVII-XIX ВЕКАХ (НА ПРИМЕРЕ АСТРОНОМИИ)	75
АЛБЕГОВА М. С. АЛУТОН — ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ АЛАН-ОСЕТИН	92
ЦАЛЛАГОВА М. В. СПОСОБЫ ВЕДЕНИЯ ПЧЕЛОВОДСТВА У ОСЕТИН	95
АТАЕВ О. Ю. ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ В ОСЕТИИ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX ВВ.) ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЩЕСТВА	100

БАГАЕВ А.Б. ПОЯВЛЕНИЕ РУЖЬЯ В КОМПЛЕКСЕ ВООРУЖЕНИЯ ОСЕТИН	109
ГАГИЕВ В.Т. ЧАНКИ И ЧАНКА-БЕКИ ДАГЕСТАНА	116
ГАДАЕВА А.В. ПРОФИЛАКТИКА ДЕТСКОЙ БЕСПРИЗОРНОСТИ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ	120
ДЗАЛАЕВА К.Р. ВКЛАД ОСЕТИНСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В РАЗВИТИЕ ЖЕНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НА- ЧАЛО XX ВВ.)	125
ЦАЛЛАГОВА И.Н. ЛЕКСИЧЕСКИЙ СОСТАВ ПЕРВИЧНЫХ И ВТОРИЧНЫХ НОМИНАЦИЙ ЗАГАДАННЫХ ДЕНОТАТОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ОСЕТИНСКИХ ЗАГАДОК)	133
 III. ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ЯЗЫКЕ, ФОЛЬКЛОРЕ, МИФОЛОГИИ И ЛИТЕРАТУРЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	
КОЛХИДОВА Э.М. ПРОБЛЕМА ЖЕСТОКОСТИ В РОМАНЕ АЛЕША ГУЧМАЗТЫ «БЛАГОРОДСТВО ТВОЕЙ ДУШИ»	142
ЖИЛТЕЖЕВ Х.Ч. ОСОБЕННОСТИ ВЫРАЖЕНИЯ ЧИСЛА СОБСТВЕННЫХ ИМЕН СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ В КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОМ ЯЗЫКЕ	148
БРИТАЕВА А.Б. ТРАДИЦИИ ЖИВОТНОГО ЭПОСА В СОВРЕМЕННОЙ ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ СКАЗКЕ	156
ГУРИЕВА М.М. ЭТНОМЕНТАЛЬНАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ОСНОВА ЛИРИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ М. ЦАГАРАЕВА	162
ГУРИЕВА М.Ч. КОСТА ХЕТАГУРОВ И МУЗЫКА	168
ДАРЧИЕВА М.В. ПРАЗДНИЧНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ОСЕТИН: КУЛЬТОВЫЙ ТЕРМИН АЛАРДЫ	176
СЮЖЕТЫ О ВСЕМИРНОМ ПОТОПЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ТАБАСАРАНЦЕВ	183
МУРТУЗАЛИЕВ Ю.М. ФЫДЫ ФЭЛГОНЦ ПОЭТЫ ПРОЗЭЙЫ (ЦӘРУКЪАТЫ АЛЫКСАНДРЫ РАДЗЫРД «КУ, ТАНГУГА...» -МÆ ГÆСГÆ)	193
ТЪЕХТЫ Т.Т. ФЫДЫ ФЭЛГОНЦ ПОЭТЫ ПРОЗЭЙЫ(ЦӘРУКЪАТЫ АЛЫК- САНДРЫ РАДЗЫРД «КУ, ТАНГУГА...»-МÆ ГÆСГÆ)	193
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ СОИГСИ	197

I. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

А. В. БЯЗРОВ,
ассистент кафедры истории
древнего мира и средних веков СОГУ г. Владикавказ

ФОРМИРОВАНИЕ АНТИТУРЕЦКОГО ВОЕННОГО БЛОКА В ИРАНО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЯХ КОНЦА XVI В.

В 80-е гг. XVI в. между Ираном и Россией возник проект военного сотрудничества. Они оказались в сложном положении перед лицом общей угрозы со стороны Османской империи и ее вассала — Крымского ханства. Неудачи в войне с турками в Закавказье, вторжения узбекских ханов в Хорасан, которые усугублялись внутренними междоусобицами, ставили Иран перед необходимостью поиска надежного союзника. Стремительное распространение турецкой агрессии на север угрожало также интересам внешней политики России, могло привести к стратегическому охвату ее южных границ. Под контролем Османской империи оказалась русско-иранская торговля.

В таких условиях между Ираном и Россией устанавливался тесный дипломатический контакт. Весной 1586 г. шах Мухаммед Худабендэ направил в Москву дипломатическую миссию во главе с Анди-беком. Иранский посол вёл в Посольском приказе переговоры о заключении

антитурецкого военного блока. За вступление в войну против Турции, участие в изгнании турков из Ширвана Худабендэ обещал уступить России оккупированные турками прикаспийские города — Баку и Дербент. Об этом свидетельствует грамота отправленного в 1588 г. в Иран ответного посольства Г. Васильчикова. На приёме у Аббаса 1 российский посол говорил, что отец его, «взяв Дербень да Баки, хотел нам поступиться. И мы речь у отца твоего человека любовно выслушали» [1, 3-4, 18, 23].

Стараясь не допустить более тесного контакта между Россией и Ираном, оградить себя с севера, турецкий султан в 1586 г. обратился к московскому государю с предложением выступить против Ирана. Об этом рассказали отправленные в Грузию послы Р. Биркин и П. Пивов в октябре 1586 г. иранскому купцу Маамуту: султан Мурад за союз против шаха обещал московскому государю «те города, которые позанимал. А которые подошли к государю нашего вотчине к Астрахани, и он тех городов хотел государю нашему поступитца». Однако, руководствуясь стратегическими соображениями, российское правительство не поддержало предложений турецкого султана [2, 49].

Таким образом, в ирано-российских взаимоотношениях Ирана и России чрезвычайно важное место занял вопрос о союзе двух государств, имевших общие стратегические цели. Завязавшийся контакт ставил ближайшей целью перехват дороги на Тереке с целью преградить крымской коннице дорогу при переходе через Северный Кавказ в Закавказье. Тем не менее, ирано-российские переговоры в Москве не привели к подписанию какого-либо соглашения, поскольку в отношении Турции царское правительство проводило осторожную и выжидательную политику.

Между тем, в Иране произошли значительные перемены. Провинции были охвачены народными движениями. На северо-востоке страны возникла угроза новых узбекских вторжений в Хорасан, а на западе османская армия оккупировала обширные районы. В условиях надвигавшейся угрозы распада и усиления вражеской оккупации шах Мухаммед Худабендэ, под давлением хорасанских эмиров племён Устаджлу и Шамлу, отрёкся от власти в пользу своего младшего сына — 16-летнего Аббас-мирзу (1587-1629) [3, 112].

Весной 1588 г. вместе с миссией Анди-бека из России в Иран выехало ответное российское посольство во главе с князем Г. Б. Васильчиковым. Перед ним были поставлены информационно-разведыва-

тельные задачи. Царскому послу поручалось разведать о положении дел в Иране и его внешней политике. Об этом свидетельствует содержание царской грамоты и проект речи дипломата на шахской аудиенции. Васильчикову предписывалось повторить речь Анди-бека в Москве. Шах Худабендэ выражал желание быть с Россией не только в дружбе, но и в «докончанье и в соединенье... стояти против турского салтана и против всех недругов заодин и помочь бы дати нам, отцу твоему... рать своя с вогненным боем на турского...» [4, 453]. Следовательно, царское правительство в ответ на устное предложение шаха о заключении антитурецкого военного союза изъявило желание оформить договор документально.

Русский дипломат отправлялся в Иран с тем, чтобы договориться с шахским двором о документальном оформлении антитурецкого союза, но, как оказалось, Аббас I, осознавая нецелесообразность наведения порядка в стране в условиях продолжения кровопролитной войны, выступил инициатором переговоров с Турцией. За время пребывания в Иране миссии Васильчикова на приемной аудиенции шаха побывало три турецких посольства [5, 112]. Двусторонние переговоры привели к заключению невыгодного и унижительного для сефевидов Стамбульского мирного договора. Данным документальным актом было зафиксировано отторжение от Ирана огромной территории. По его условиям, господство турок было закреплено в Восточной Грузии, Восточной Армении, Ширване, части Западного Ирана с городами Хамадан и Зенджан, Азербайджане (кроме Ардебилля и Талыша) и Дербенте. Об этом свидетельствует также статейный список Васильчикова: «А поимал турской у шаха города большие места, опричь волостей и пригородов, опричь Тавриза и Шемахи, и Ширване и Баки Дербени, город Эревань, Шеброн, Кебеля, Агдаш... лутчие города Кызылбашех ни были, те все за турским» [6, 109].

Стамбульское соглашение оказало значимое влияние на инструкции, данные Васильчикову в Москве. Но, тем не менее, русскому послу удалось установить контакт с новым правительством Ирана, определить основные направления взаимной политической и экономической заинтересованности. Кроме того, ему удалось добиться признания шахским двором целесообразности постройки русских военных крепостей на Северном Кавказе и договора 1587 г. о протекции России над Кахетией.

Для дальнейших успехов российской политики на Кавказе необходимо было решить «дагестанскую проблему». Терский городок и

Кабарда не являлись достаточной опорой для укрепления позиций Русского государства на Кавказе, Волжско-Астраханской магистрали, поскольку в непосредственной близости от них находился протурецки настроенный тарковский шамхал. В 1591 г. из Терской крепости в Дагестан было направлено войско во главе с русским воеводой Григорием Засекиным с целью прервать отношения тарковского шамхала и турецкого султана. Ему удалось занять реку Койсу (Сулак), построить на ее берегу крепость и восстановить у впадения Сунжи в Терек Сунженский острог [7, 17]. Тем самым «северокавказский путь» оказался запертым для Турции.

Дальнейшее развитие дипломатического сотрудничества между Ираном и Россией показало, что вопрос о заключении военного союза не был снят с повестки дня. Перемирие с Турцией зафиксировало отторжение от Ирана огромной территории, что естественно вызвало у шахского правительства стремление к войне-реваншу. С повторным обещанием за военную помощь в войне с Турцией передать России помимо Дербента и Баку, Шемаху, в конце 1590 г. Аббас I через своих послов Анди-бека и Бутак-бека тайно обратился к русскому царю. Согласно материалам Посольского приказа, форма предложенного соглашения не представляется ясной, поскольку ограничивается «докончаньем» и «соединеньем», т. е. предложением шаха о дружбе и военно-политическом сотрудничестве. Следовательно, новый шах решил убедиться в серьезности намерений московского правительства в отношении совместных военных действий.

В начале 90-х гг. внутривосточная обстановка в Иране продолжала оставаться крайне напряженной. Государство переживало серьезный экономический упадок. Северо-западные области были захвачены турками, большая часть Хорасана с Мервом, Гератом и Мешхедом захвачена армией хана Бухары. Султан Индостана, претендуя на Афганистан, также находился во враждебных отношениях с шахом. Положение Ирана осложнялось межклановыми противоречиями и народными восстаниями [8, 180]. Ослабленное двумя войнами Сефевидское государство нуждалось в проведении коренных преобразований.

Летом 1591 г. из Ирана в Москву выехало посольство во главе с Каем. 24 июня 1592 г. его принимали в Посольском приказе. Проинструктированный шахом посол сообщил, что Иран возобновил военные действия против Турции и призывал Россию вступить в антитурецкую коалицию: «А ныне шахов приказ со мною ко государю

вашему о Дербень Баки да Шемаха. Места великие, а ныне стоят даровые, потому что людей в них мало, а от Терки всего днищ с пять. И ныне те города плохо взять и государь бы под них послал людей своих, а шахово величество тех городов вашему поступитца». При этом он заявил, что «шаховых людей (под Шемахой) стоят 20 тысяч, и промышляти со своей стороны» [2, 167-168, 177]. Следовательно, изложив предложение шаха о привлечении терского гарнизона к военным действиям против Турции, Кай, тем самым, пытался втянуть Россию в войну с Турцией.

На фоне ухудшения русско-турецких отношений в 1591-1592 гг. между Россией и Ираном велись переговоры, в которых значимая роль отводилась ситуации на Кавказе. Московское правительство консультировалось с шахским двором по поводу своих акций в регионе. Заинтересованные в укреплении общей границы, сефевиды одобрительно восприняли действия русских войск в Дагестане.

Посредством заверений, изложенных Каем, шах Аббас рассчитывал оправдаться перед русским царем Федором Ивановичем за заключение мира с Турцией. В то же время, за оказание военной помощи он обещал уступить России прикаспийские города — Дербент и Баку. Однако и на сей раз переговоры ограничились лишь общими фразами сторон об объединении.

Весной 1594 г. из Ирана в Москву вновь был отправлен Анди-бек. К тому времени выявились результаты завоевательного похода русских в Дагестан. Воевода Хворостинин не сумел удержаться Тарках и отступил к Сунже. Предварительная беседа в Посольском приказе выявила изменившуюся позицию шахского двора, который отстаивал свои права на Дагестан. В грамоте, адресованной Фёдору Ивановичу, говорилось: «Да ведомо учинилось, что Шевкальской царь помыслил вашей земле лихо учинити и с вашими терскими воеводами ратитца. И нашего величества к вам любовь такова: другу вашему друг, а недругу вашему недруг есми, а наших ратных людей на недругов твоих устремление подлинно и нашим споможеньем терские ваши люди в Шевкалову землю вшед и путь найдут, и его извоюют. И то вперед вашей любви и прибавленье, и вперед, которое вашей стороне вам годно покажетца, и вы б своего повеленья нам не пожалели, нам вестно учинили. Да послал есми к твоему величеству... вернийшего своего посла Гади бека о тайних о великих делех приказал есми в тайности известити словом... Борису Фёдоровичу, (чтобы) способство о тех великих делех учинил, к твоему царскому величеству те речи тай-

ные донёс». Завершается грамота выражением надежды шаха, чтобы «прежнего обычая не порушить...» [2, 210-211, 216].

Внимательно выслушав доклад Анди-бека, «царь Фёдор приговорил з бояры: послать к кизылбашскому Аббас шаху послов своих, а в наказе им написать: говорити шаху о докончанье и соединенье о том, чтоб поступился государю шах городов, которые ныне за турским, Дербени да Шемахи да Баки, а доступал бы их шах, а государь ему учнёт помогати людьми...» [2, 219].

На основании приведённых фактов следует полагать, что миссия Анди-бека была вызвана наступательными действиями России на Кавказе, к которым в Иране отнеслись с неодобрением. В грамоте излагалось требование, чтобы впредь о военных акциях в Дагестане ставили в известность шахский двор. Послу поручалось заверить русского царя в дружбе шаха и заявить, что шамхал является вассалом Ирана. Чтобы не нарушить прежние соглашения с Ираном и не навредить переговорам о военном сотрудничестве, продвижение России в направлении Дагестана и Грузии было временно приостановлено. В этом заключался смысл и успех иранского посольства 1594-1595 гг.

Перемирие с Турцией Аббас I намеревался использовать как передышку для подавления внутренних восстаний и подготовки к войне с Бухарским ханством и Османской империей. Турки наступали, имея пехоту, вооружённую огнестрельным оружием, и артиллерию. Молодой и энергичный шах взялся за восстановление пошатнувшейся мощи Ирана, принялся проводить реформы. При помощи англичан — братьев Ширли, иранских военачальников — Аллаверди-хана, Ферхад-хана, Караманлу и других была проведена военная реформа, преследовавшая важные военно-политические цели. Наряду с феодальным ополчением создана регулярная армия, рассчитанная на подъём боеспособности войск. Создавая новую пехоту и конницу, Аббас I старался расформировать феодальное ополчение (черик), поставить его в зависимое положение от племенных вождей. В кратчайший срок был сокращён численный состав армии с 60 до 30 тыс. человек. Ее ядро состояло из 10-тысячного корпуса конницы (гулямов), 12-тысячного корпуса пехотинцев-стрелков (туфенгчи), вербовавшихся среди местного населения и артиллерийского корпуса (топ-хане). Одним из главных компонентов новой армии было войско кули. Оно комплектовалось из черкесов, грузин и армян [9, 90; 29].

Следствием коренных преобразований Аббаса I, его внутренней

политики явилось превращение Ирана в достаточно мощное централизованное государство. Руководящая роль в нём перешла к иранскому оседлому элементу. Шаху удалось покончить с сепаратистскими стремлениями крупных феодалов, подчинить их центральной власти и создать боеспособную дисциплинированную армию. Существенно упрочилась военная мощь, возрос экономический потенциал страны. Обеспечив жестокими репрессиями покорность и повиновение народных масс в провинциях, Аббас приступил к подготовке к войне с Турцией.

Боеспособность новой армии была испытана в войне с Бухарским ханством. В 1597 г. близ Герата кызылбаши одержали крупную победу над узбеками, отвоёвали область Хорасан с городами Нишапур, Мешхед, Герат и Мерв. Впоследствии численность регулярной иранской армии была увеличена до 120 тыс. человек [10, 107]. Год спустя 100-тысячная армия узбекского хана Хорасана Абдуллы-хана потерпела сокрушительное поражение.

Устранив угрозу с востока, шах мог сосредоточиться на турецком направлении, ожидая удобного момента для возобновления войны. При этом он возлагал большие надежды на созданную в 1595 г. военную коалицию с Кахетией и Картлией, а также на братьев Ширли, призванных из Англии с целью реорганизовать иранскую армию [11, 143]. Согласно К. Байани, с момента пребывания в Иране до отправления во главе шахского посольства в Европу в 1608 г. англичане отлили около 500 пушек и произвели около 60 тысяч мушкетов [12, 36].

Между тем, к концу XVI в. позиции Турции на Кавказе значительно ослабли. Феодалные междоусобицы, крестьянские восстания и война с Австрией привели к ее упадку. Воспользовавшись бедственным положением Порты, в 1596 г. против султана выступил картлийский царь Симон. В течение трех лет ему удалось поднять восстание, разбить захватчиков и овладеть крепостью Гори. Но борьба в одиночку со столь сильным противником оказалась ему не под силу. В 1600 г. в битве при Парцхиси Симон был пленён и отправлен в Стамбул. Наследником пленённого царя в 1601 г. был избран царевич Георгий X (1601-1606). Уход Симона с политической арены значительно ослабил антиосманские силы Грузии [13, 120].

Одним из главных приоритетов внешней политики Ирана в конце XVI в. Было проведение дипломатических мероприятий. Устанавливались и поддерживались двусторонние отношения со многими странами Азии и Европы. Во время своего пребывания в Иране Э. Ширли довел

до сведения шаха Аббаса, что короли Испании, Священной Римской империи, Венеции, Франции, Польши, Англии и Шотландии готовы объединиться с Ираном в борьбе против Османской империи [17,36]. Шах Аббас обращался за поддержкой к России. Расширение международных связей, стремление заручиться поддержкой ряда государств могло обеспечить сефевидам успех в предстоящей войне с Турцией.

Таким образом, рассматриваемый период был благоприятным для создания антитурецкой коалиции во главе с Россией и Ираном. Однако вследствие объективных и субъективных причин этот проект не имел успеха. Камнем преткновения в разрешении «турецкого вопроса» стала «кавказская проблема». Неблагоприятно складывавшаяся международная обстановка объективно подталкивала и Иран, и Россию к заключению союзного договора, но противоречия на Кавказе не позволили двум державам должным образом его оформить.

Литература

1. Веселовский Н. И. Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Т. III. СПб., 1890-1898.
2. Бушев П. П. История посольств и дипломатических отношений Русского и Иранского государства в 1586-1612 гг. М., 1976.
3. Байат О. Книга Орудж-бека Байата, Дон-Жуана Персидского. Баку, 1988.
4. Новосельцев А. П. Русско-иранские отношения во второй половине XVI века. // Международные связи России до XVII вв. М., 1961.
5. Malcolm J. History of Persia. Vol. I. London, 1815.
6. Веселовский Н. И. Указ. соч.
7. Кушева Е. Н. Русско-дагестанские отношения в XVI–XVII вв. Махачкала, 1958.
8. Иванов М. С. История Ирана. М., 1977.
9. Умаханов М. С.-К. Борьба народов Дагестана в 1600–1660 гг. против иранской агрессии. Диссер. канд. ист. наук. Москва, 1968.; Петрушевский И. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI–XIX вв. Баку, 1949.
10. Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Баку, 1924.
11. Bayani K. Les relation de l'Iran avec l'Europe occidentale a l'epoque Safavide. Paris, 1937.
12. Новосельцев А. П. Освободительная борьба Закавказья в XVII–XVIII вв. // Вопросы истории. № 9. М., 1969.
13. Don Juan of Persia. A shi'ah catholic 1560–1604. London, 1926.

З. Т. ПЛИЕВА,
доцент СОГУ, г. Владикавказ

ПРОБЛЕМЫ ИСЛАМИЗАЦИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX ВЕКА

Среди многих серьёзных проблем, с которыми сталкивается любое федеративное государство, всегда остается острым вопрос конфессионального сосуществования различных этносов. Россия — полиэтническое государство с самого своего основания, поэтому национальный, а так же религиозный вопрос всегда находился в сфере основных государственных интересов. Сейчас немаловажная роль в общественной и политической жизни народов Северного Кавказа принадлежит религии, а именно, одной из самых больших в мире конфессий — мусульманству. Важной страницей в исламизации региона явились события начала XIX века, проходившие под эгидой идеологии мюридизма, явившемся апофеозом утверждения ислама в Дагестане и Чечне, подразумевавшим внедрение ислама во все стороны жизни горцев, в основе которого лежало суфийское самопостижение. Данной проблеме посвящено немало исследований как зарубежных, так и отечественных историков. Однако в большинстве из них не уделяется внимание специальному рассмотрению системы мюридизма, а единичные работы, посвященные этой теме, описывают интересующее нас явление с точки зрения явного политического заказа, не раскрывая глубокую социальную, внешнеполитическую и теологическую суть мюридизма. Вместе с тем, повышенный интерес, который испытывает общество как к проблеме взаимоотношений России и Кавказа, так и к специфике религиозных воззрений кавказских горцев, говорит о явной актуальности данного вопроса.

Дореволюционная дворянско-буржуазная историография видела в мюридизме, подчас лишь жестокий мусульманский фанатизм кавказских народов. Причины и цели горского движения укладывались в лозунги джихада — священной войны против неверных — «гяуров». Представители мусульманских кругов и местной буржуазно-националистической историографии пишут лишь о национально-освободительном движении горцев Кавказа, проходившем в виде газавата неверным. То же самое мы находим и на страницах доступных нам зарубежных исследований.

Интересный материал содержится в «Актах, собранных Кавказской археографической комиссией» (АКАК) [1]. Это издание охватывает период от 1799 до 1862 г. Большой интерес представляют приложения к двенадцатому тому, в которых содержатся отчеты А.И.Барятинского по управлению Кавказом и ценнейший источник — дневник А.И.Руновского. Характеристики А.И.Барятинского содержат интересную информацию о внутренней политике Имамата. Аполлон Руновский состоял в качестве правительственного пристава при Шамиле, во время калужской ссылки последнего и был обязан собственноручно вести секретный дневник, который следовало ежемесячно представлять в Петербург дежурному генералу Главного штаба. Именно у Руновского находим утверждение Шамиля, что зародыш священной войны, бесспорно, лежит в основании мусульманской религии [1, 415]. Имам представляет мюридизм, как глубокое многозначное явление, уходящее своими корнями к традиционным восточным исламским центрам. Этому мнению мы, бесспорно, можем доверять, так как Шамиль являлся уважаемым во всем мире мусульманским ученым, постигшим все ступени духовного образования и имевшего одну из самых богатых библиотек.

Очень ценными источниками, хоть и малочисленными, являются работы различных деятелей мюридизма и имамата, местных мусульманских ученых мулл. Сочинение «Адабуль Марзия» Джемалэддина Казикумухского [2], объявленного в имамате тарикатским шейхом Дагестана и Чечни, содержит установки и правила поведения для мюридов, постигающих тарикат накшбандийского толка в Дагестане и Чечне. Но этого нельзя добиться самостоятельно, без руководителя и наставника. В сочинении Джемалэддина провозглашается культ шейха, нужный для того, чтобы сделать мюридов покорными воле своего учителя.

В «Хронике Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах

в период Шамиля» находим: «Затем Аллах всевышний оказал им милость и послал к ним истинного ученого, точно познавшего тарикат, храбреца Гази Мухаммеда» [3,34]. Автор был одно время секретарем Шамиля. Основная часть работы «Блеск дагестанских шашек в некоторых шамилевских битвах была написана в 1851-1856 гг., но Мухаммед Тахир постоянно пополнял ее и дальше, а после его смерти дело продолжил сын. Однако царская цензура сочла произведение крамольным, поэтому полное и качественное издание книги произошло лишь в 1941 г. Один из первых опубликованных источников, принадлежащий перу дагестанских историков — «Сказание очевидца о Шамиле» Гаджи Али [4]. Гаджи Али пользовался большим доверием Шамиля, который поручал следить ему за своими приближенными и высшим духовенством. В своем произведении он остался верен своему имаму — описывая в праведном гневe неблаговидные поступки обогащавшейся верхушки имамата (в том числе детей Шамиля) автор подчеркивает его святость: «Дела приняли дурное направление, потому что поступки рабов были соединены с несправедливостью, и все старания Шамиля поправить дела были тщетны. Он оставался один, без помощников, и часто повторял слова одного арабского поэта: «Я вижу тысячу человек, строящих здание, которое может разрушить один; что же может построить один человек, когда сзади него тысячи разрушителей» [4, 35]. Гаджи-Али дает характеристику мюридам: «Быть мюридом значит истинно верить в бога и поклоняться ему; одинаково стараться делать людям добро, не ослушиваться имама; не лгать перед ним; не изменять ему ни в чем; не брать взятки с народа; не воровать, но если что нужно, то попросить; главное же исполнять без замедления все приказания имама, как бы они трудны не были» [4, 78]. Конец имамата автор описывает такими словами: «Гнев божий снизошел на Шамиля и Бог попустил его врагам завладеть казною его, драгоценностями и имением» [4, 71].

В XIX — начале XX в. о Кавказе писали больше этнографы и военные. Некоторые авторы, пользуясь исключительно русскими документами и воспоминаниями очевидцев и путешественников, объясняли это якобы тем, что у кавказских народов нет ни исторических источников, ни письменности. Первым из чеченцев, писавших об истории своего народа на русском языке, был видный просветитель Умалат Лаудаев. В опубликованном им в 1872 г. историко-этнографическом очерке «Чеченское племя» [5] впервые очень неохотно, открывается внутрительповая обстановка, показываются родовые взаимо-

отношения. Лаудаев приходит к выводу, что ислам коренным образом изменил стиль поведения и образ жизни чеченцев, а духовенство фанатизировало их действия, занимаясь подстрекательством к войне и грабежам: «До принятия ислама чеченцы были миролюбивее своих соседей. Тогда как кабардинцы и другие племена, занимаясь для своего пропитания одними грабежами, и понятия не имели о хлебопашестве, чеченцы деятельно занимались им... По принятии магометанства все изменилось у чеченцев. Коран вселяет в них непримиримую вражду к иноверцам; соплеменные галгаи, оставшиеся в язычестве, как и некоторые осетины, делаются их религиозными врагами. До того дружественные, русские и чеченцы начинают неприязненные друг против друга действия. Духовенство еще более возбуждает фанатизм народа; оно ночные набеги и воровство называет войною за веру, а падшим в этих подвигах людям обещает рай, называя их газаватами, т.е. пострадавшими за веру. Впрочем, это делалось более из личной корысти духовенства» [5,168-169]. Возможно, оригинальность взглядов автора явилась причиной того, что имя этого просветителя известно на Кавказе менее чем того заслуживает.

В дореволюционной российской официальной историографии основную причину долголетней Кавказской войны видели в исламе, учении мюридизма, а так же как следствие вмешательства исламистов Турции и Ирана, хотя это влияние отнюдь не является главной причиной войны. Так, штабс-капитан Генерального штаба К.И. Прушановский в 1841 г. состоял при командире Отдельного кавказского корпуса именно в качестве исследователя истории края. Ему удалось собрать богатый материал о первых моментах проповеди Магомета Ярагского в 1825-27 гг. Нужно отметить, что большинство авторов в своих рассказах о зарождении мюридизма в Кюринском ханстве обычно используют записки К.И.Прушановского [7].

Мирза Мухаммед Али (Александр Касимович) Казем-Бек, видный русский востоковед азербайджанского происхождения, член-корреспондент Петербургской Академии Наук и знаток ислама, первый декан факультета Восточных языков Петербургского университета, известный российский публицист лично встречался с Шамилем. М.Казем-Бек смелее выдвинул идею о том, что движущей силой мюридизма на Кавказе была не только религия, но и политическая обстановка в России и на Кавказе. Он один из первых убедительно доказал политический характер кавказского мюридизма. Хотя само учение, считает Казем-Бек, было распространено еще в X-XII вв. Говоря о

Шамиле, Казем-Бек с уважением замечает: «Одаренный глубоким и честолюбивым умом, Шамиль лучше всех должен был чувствовать переход из мюридизма обыкновенного в мюридизм политический» [8, 49].

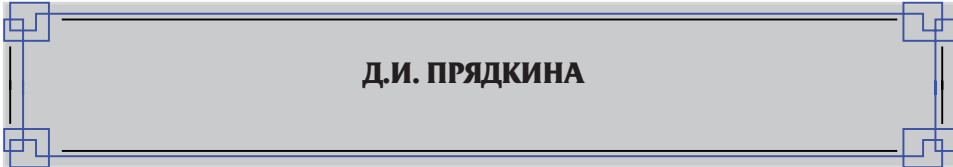
У Н.А.Добролюбова был свой взгляд на все составляющие Кавказской войны, в том числе и на мюридизм: «Не строгое учение мюридизма было причиной восстания горцев против русских. Коренною причиною была ненависть к русскому господству» [9, 156].

К сожалению, несмотря на неугасаемую актуальность религиозного фактора на Северном Кавказе, исследователи данной проблемы не имеют достаточно полного доступа к источникам по этому важному вопросу, и многие документы, как сокрушался еще Н.И.Покровский «все еще остаются погребенными в архивах» [6, 27]. Хотелось бы также отметить, что последние трагические события на Северном Кавказе, явились поводом для появления на научной и публицистической арене спекулятивных выступлений лжеисториков и журналистов, преследующих свои меркантильные интересы, чьи опусы на животрепещущую тему перманентной Кавказской войны ничего кроме вреда не приносят. Видимо не в силах, тех исследователей, которые стремятся познать и помочь приблизиться желающим к неразгаданным и интересующим общество проблемам, остановить этот поток дешевого низкосортного товара. Порой поражает абсолютное непрофессиональное манипулирование фактами и участниками событий. Полное дилетантство, например, выказывают авторы, ссылающиеся на некоего собирательного Покровского, который у них фигурирует то с инициалами М.Н., то Н.И., а ведь это два совершенно разных историка, представляющих различные школы. Однако ученые разных конфессий и национальностей продолжают работать над этой интереснейшей проблемой, обнаруживая новые исторические источники и сталкиваясь с порой неожиданными, но столь важными фактами, которые преподносит нам мюридизм уже в современной своей ипостаси.

Литература

1. Дневник полк. Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в гор. Калуге с 1859 по 1862 год. // АКАК. Тифлис, 1873. Т.5.
2. Джемалэддин Казикумухский. Адабуль Марзия // Сб. свед. о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. II.

3. Тахир аль-Карахи М. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах: Пер. с араб. Махачкала: Библиотека фонда Шамиля, 1990.
4. Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле // ССОКГ. 1873. Вып.7.
5. Лаудаев У. Чеченское племя. Примечания к статье «Чеченское племя» // Поэма об Алгузе. М., 1993. С.144-190.
6. Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля / Под ред. В.Г.Гаджиева, Н.Н.Покровского. М.: РОССПЭН, 2000.
7. Прушановский К.И. Выписка из путевого журнала... // КС. 1902. Т.23. С.1-73.
8. Казем-Бек М. Мюридизм и Шамиль // Избранные произведения. Баку, 1985. С.22-65.
9. Добролюбов Н.А. Полн. собр. соч. М., 1937. Т.4.



Д.И. ПРЯДКИНА

**РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ СТАНИЦЫ АЛАГИР
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВВ.)**

История российских городов Северного Кавказа — это большой и очень важный пласт истории Российского государства. Здесь переплелись судьбы многих народов — русских, украинцев, немцев, армян, грузин, греков, евреев и т.д. Эти этнографические группы принимали активное участие в развитии экономики, социально-политической и культурной жизни северо-кавказских городов. Первоначально возникая как крепости или станицы со временем они становились все более полиэтничными и поликонфессиональными. Здесь зарождались и развивались новые формы городской жизни, выделявшие города Северного Кавказа от центрально-российских. В этом регионе каждый народ находил свою экономическую нишу, демонстрируя успехи в торговле, строительстве, промыслах, образовании.

История российских городов и станиц Северного Кавказа развивалась под влиянием процессов, обусловленных рядом исторических, социально-экономических и политических факторов. Являясь важным звеном в осуществлении колонизационно-переселенческой политики царского правительства, эти города и станицы во второй половине XIX — начале XX вв. сыграли особую роль в этнической структуре Северной Осетии.

Колонизационно-переселенческая политика царского правительства в Северной Осетии проходила в два основных этапа:

I этап «военный» — 30-е гг. – 50-е гг. XIX в. Образование казачьих станиц Архонская (1838 г.), Ардонская (1838 г.), Николаевская (1842 г.), Змейская (1849 г.), возникновение и развитие Горской станицы (Алагир).

II этап «гражданский» — 60-е гг. XIX в. — начало XX вв [1, 123].

В эти периоды русское население было сосредоточено во Владикавказе, в Алагире, казачьих станицах и на хуторах, расположенных на землях помещиков Тугановых. Объектом настоящего исследования является Алагир и его русское население.

Задачи статьи сводятся к историко-этнографическому изучению Алагира, выявлению социальных и этнических последствий миграционного процесса, рассмотрению материальной и духовной культуры русского населения в условиях иноэтнической среды.

Царское правительство давно имело в планах разведку и разработку серебро-свинцовых руд в Алагирском ущелье. В 1840 году было открыто Садонское месторождение, которое начал разрабатывать рудопромышленник грек по происхождению Спиридон Чекалов.

Спиридон Чекалов покинув свою родину — Трапезундский пашалык в Турции развернул плодотворную деятельность в Осетии. «Этот грек прежде состоял подрядчиком каменных работ при постройке мостов и проч. по военно-грузинской линии и как видно имел значительный капитал. Получив известие о подземных богатствах Садонского ущелья, он, как человек в высшей степени предприимчивый и решительный, вошел в соглашение с 4-мя осетинскими фамилиями садонцев и стал добывать на их землях серебро и свинец, предварительно испросив разрешение начальства. Для производства работ по примитивному способу, Чекалов пригласил некоторых соотечественников, преимущественно занимавшихся на родине тоже горными работами на турецких рудниках Киснишхана. Некоторое время греки добывали, при всем несовершенстве знания, порядочное количество свинца и часть серебра, из коих первый металл сдавался в артиллерию Кавказского корпуса, а второй на Санкт-Петербургский монетный двор» [2, 110].

На протяжении нескольких лет российские чиновники и горные инженеры исследовали Садонское месторождение и пришли к выводу, что оно богато серебром и свинцом, в котором очень нуждались российские войска.

В 1846 году Чекалов со своими работниками-греками прекратил добычу серебро-свинцовой руды. В Садон был командирован горный

инженер одного из алтайских заводов Рейнкс. После его подробного отчета, царское правительство отправляет разведывательный отряд, состоящий из 80 мастеровых уральских заводов.

Первая партия рабочих прибыла в апреле 1850 году из ближайшего к Кавказу Луганского литейного завода Екатеринославской губернии и была размещена в больших госпитальных палатках, так как на месте — левом берегу реки Ардон, отведенном под станицу, не было никаких жилых строений. Для охраны переселенцев была назначена команда Донских казаков, земляков луганцев. Получив пособие по 30 рублей на каждого рабочего, переселенцы стали строить дома, покупая в соседнем осетинском селении Салутардане строительные материалы. Итак появилась первая алагирская улица — Луганская. Затем стали прибывать рабочие с уральских заводов, из Томской губернии. Пока уральские рабочие не построили себе дома, их приютили луганцы. Последними поселенцами стали рабочие с Алтайских заводов, той же Томской губернии, заставшие уже станицу в несколько улиц, так что недостатка для временного их размещения не было [3, 113].

Таким образом, возникла Горская станица Алагир, с русским коренным, рабочим населением.

По планировке станица Алагир почти ни чем не отличается от станиц Архонская, Николаевская, Змейская и др. Она была обнесена валом и рвом, по которому проходила вода из реки Црау, что давало возможность жителю брать воду, почти не выходя из своего дома. Выйти из слободы можно было только тремя воротами: первые из них, обращенные на север, к Ардону, назывались Ардонскими, и здесь находилась сторожевая вышка, поставленная на четырехсаженном круглом деревянном столе с вьющейся ступенчатой лесенкой. Здесь находился главный въезд в завод. Отсюда осуществлялось сообщение с внешним миром. За Ардонскими следовали Црауские ворота (по реке Црау) с подъемным мостом и обращенные к западу, к лесу. Наконец, третьи ворота — Садонские, соединявшие завод с садонскими рудниками.

Рабочие образовывали отдельные улицы по своим географическим принадлежностям — Луганская, Екатеринбургская, Барнаульская и т.д. Улицы Алагира похожи на Владикавказские — такие же прямые и продольные.

Русские семьи, окончательно осевшие в Алагире: из Екатеринославской губернии Луганского литейного завода — Панковы, Санниковы, Толмачевы; из Томской губернии уральских заводов — Ни-

колаевы, Панфиловы, Волковы, Петелены, Никитины, из алтайских заводов — Гавриловы, Орловы, Савельевы, Потемкины и др. [4, 8-9].

В 1853 году русские переселенцы начинают работать на алагирском серебряно-свинцовом заводе, построенном под руководством горного инженера подполковника А.Б. Иваницкого за счет российского государства и находящемся в ведении Горного департамента [5, 10].

Завод имел вид квадратного укрепления с башнями и бойницами, наподобие средневековой крепости, построенный из тесанного, трахитового камня. Кладкой камня занимались греческие строители и русские рабочие. По всему периметру завода были расставлены будки с часовыми. Никто не должен был входить в ворота завода вооруженным, «туземцы отцепляют у ворот своих кинжалы и передают караульному солдату» [6, 61].

Положение рабочих серебро-свинцового завода было тяжелым. До освобождения от крепостной зависимости, чтобы предотвратить бегство рабочих, Алагир был обнесен крепостными стенами с вышками и бойницами. Они охранялись вооруженными казаками, казармы которых были расположены неподалеку от домов работников завода. Почти ежедневно устраивалась вечерняя перекличка. За самовольную отлучку и малейшее опоздание на работу рабочих жестоко поролли. Все виды работы осуществлялись примитивным способом. Продолжительность рабочего дня составляла 12-16 часов. После отмены крепостного права многие рабочие из числа уральских и алтайских крепостных вернулись на родину, оставшаяся часть пошла работать на правах свободного найма. Каждому рабочему и членам его семьи после объявления царского манифеста было вручено свидетельство, в котором указывалось место работы, возраст, вероисповедание, особые приметы, дата переезда в Алагир, прежнее местожительство на Урале или Алтае [7, 9].

В итоге, крестьянская реформа освободила крепостных рабочих от личной зависимости. Предприниматель больше не имел права вмешиваться в личную жизнь рабочего. А рабочий мог в любое время перейти на другое место работы или вернуться на Родину.

В 1866 году в Алагир прибыла партия переселенцев из Вятской губернии Главно-Холуницких железоделательных заводов в количестве 197 человек. Примерно в это же время приехали 55 отставных солдат кавказской армии, поселившиеся в домах уехавших на Родину рабочих. Новоселы очень быстро слились с коренным, русским населением Алагира [8, 60].

После приезда переселенцев из Вятской губернии и отставных солдат кавказской армии заметно растет Алагир. Появляются новые жители, но уже незначительное число русских, а большей частью имеретины из Рачинского уезда Кутаисской губернии и осетины Алагирского ущелья [9, 51].

С.И. Толмачев приводит сведения о численности населения Алагира в 1883 [10] и 1899 гг. [11, 123] :

1883 г.		1899 г.	
Коренных жителей		Коренных жителей	
Мужского пола	516	Мужского пола	676
Женского пола	461	Женского пола	599
Всего:	977	Всего:	1275
Имеретин		Имеретин	
Мужского пола	304	Мужского пола	398
Женского пола	252	Женского пола	338
Всего:	556	Всего:	736
Осетин		Осетин	
Мужского пола	152	Мужского пола	502
Женского пола	129	Женского пола	447
Всего:	281	Всего:	949
Разночинцев		Разночинцев	
Мужского пола	57	Мужского пола	97
Женского пола	69	Женского пола	102
Всего:	126	Всего:	199
Всего 1940 человек		Всего 3159 человек	

Под коренными жителями имеется ввиду русское население Алагира и Садона, а также русские «переселенцы-кочевники», проживающие временно в Алагире. К числу разночинцев относились: служащие и отставные офицеры, чиновники, мещане, крестьяне, купцы и т.д., чаще русские и греки по происхождению.

Сопоставив данные, приведенные в таблице можно сделать вывод, что население Алагира за 16 лет выросло почти вдвое. К 1883 году русское население преобладало над остальным, а вот к 1899 году, наоборот, кавказский элемент значительно превышает численность русского населения. В 80-е гг. XIX в. имеретин в два раза больше, чем осетин, а к началу XX в. количество осетин превышает численность имеретин и догоняет русское население.

Развитие Алагира и увеличение численности населения дали толчок в востребованности таких профессий как плотники, столяры, строители, каменщики, угольщики, пильщики леса, кузнецы, печники.

С.И. Толмачев в своей статье «Селение Алагир. Его прошлое и настоящее» описал основные занятия русского населения станицы: «Все почти обыватели Алагирской волости занимаются преимущественно плотничными, столярными, каменными и кузнечными работами, а также распилкою леса; остальная же самая меньшая часть работает при Алагирском заводе и руднике по заготовлению древесного угля, добыче и переплавке серебро-свинцовых руд. Хлебопашеством никто из обывателей не занимается и это обстоятельство многими ставится в укор Алагирцам, тогда как отсутствие этого промысла объясняется тем, что почва Алагирской земли, отведенной в наделе обществу, по влажности своей совсем не пригодна для возделывания на ней хлебных растений, исключая кукурузы, которую впрочем стали понемногу засевать в последние два года и нет сомнения, что со временем увеличат засе́вы в последние два года и нет сомнения, что со временем увеличат засе́вы этого хлеба» [12, 108-109].

Печники Алагира до прибытия в 1877 году артели из Ростова были единственными мастерами по устройству печей в Терской области. Жители Владикавказа и других Терских городов и станиц хвалясь теплотой помещений, с гордостью подчеркивали, что ими был приглашен печник — алагирец [13, 283].

О женских занятиях и детском труде С.И. Толмачев пишет: «Положение женщин и детей как у коренного населения, так и у пришлого почти одинаково: женщины преимущественно занимаются домашними работами, дети до 12 лет обучаются в школах и затем мальчики отдаются в обучение мастерствам, в услужение или помогают отцам в их работах. Инородческий элемент никакого влияния на бытовую жизнь коренного населения не имеет» [14, 123-124].

В статьях газеты «Терские ведомости» за 80-90-е гг. XIX в. сообщается об общественных заведениях Алагира — Волостное правление, военно-инженерное ведомство, административные и судебные учреждения, полиция, окружной воинский и военно-конный призывной участок, пожарная служба, почтовая станция, общественная библиотека, Алагиро-Салугарданская школа, двухклассное духовное училище для мальчиков с пансионом, горно-заводской госпиталь, кузница,

торговые лавки, сапожная мастерская, мануфактурная лавка, питейные заведения, базар и т.д.

Волостное Правление размещалось в общественном доме. Оно состояло из волостного старшины, писаря, старосты Садонских рудников, десятника, девяти судей.

При Волостном правлении имела пожарная служба, образованная из добровольцев, и одна пожарная труба с бочкой [15, 286-287].

Алагиро-Салугарданская школа — первая смешанная русско-осетинская школа, была основана на деньги Общества Возрождения Православного Христианства на Кавказе, главной ее целью было религиозно-нравственное воспитание детей. В школу принимались русские и осетинские мальчики с семилетнего возраста. Первоначально в школе преподавали два учителя обучались 32 русских мальчика и 70 осетинских мальчиков [16, 108-113].

Развлекательных учреждений для (проведения свободного времени) досуга и отдыха в Алагире вплоть до начала XX века практически не было. Алагирский житель, Борис Макаев, в газете «Терские ведомости» опубликовал заметку о скромном досуге алагирцев: «Жизнь в нашем захолустье идет, — день за день — к смерти ближе. Нет никаких увеселений, развлечений, обмена мыслей, — ничего подобного. Только, благодаря чинам Черноморского полка, теперь ушедшего на войну, есть у нас миниатюрная общедоступная библиотека, где оставшиеся семейства черноморцев и другие любители чтения проводят свободные часы дня и вечера. Любители божественной службы и говельщики ждут у своих окон, не послышится ли благовест, чтобы не пропустить поучения нашего многоуважаемого пастыря. Торговцы, сидя на прилавочках, выжидают своих благодетелей — покупателей. Поклонники Бахуса исправно посещают свое любимое учреждение и, не всегда имея деньги, сначала равнодушным взглядом окидывают полки, обильно уставленные разного вида посудинами, ведут посторонние разговоры, и кончают тем, что начинают выпрашивать соблазнительную касушку в счет будущих благ. Ничего-неделатели, всегдашние лентяи, шатаются по улицам и заглядывают в окна, не выглянет ли примасленная и расфранченная рыхлая красавица-дочка мастерового... День и ночь, сутки прочь... А дома сидеть — голодать и холодать — тоже не весело» [17, 171].

В Алагире, в рассматриваемый период были распространены три типа домов. Первый тип — самый распространенный — плетневая хата. Хаты, «мазанки» были не большого размера, компактно распо-

ложенные по узким и прямым улицам Алагира. «Домик этот состоял из двух комнат и сеней, имел двухскатную крышу, покрытую соломой. Стены его обмазывали с обеих сторон раствором глины и белили известью» [18, 10].

Второй тип — кирпичный дом, заимствованный у казаков близлежащих станиц Ардон, Архонская и Николаевская. Дом имел прямоугольную форму, состоял из 3-4 просторных комнат, каждая комната имела выход на застекленную террасу, проходящую по всей длине дома — традиционный элемент русского зодчества. Дом строился на высоком фундаменте, имел двухскатную крышу, покрытую черепицей. Н.Я. Динник, побывавший в 80-е гг. XIX в. в Алагире сделал вывод, что русское население здешних краев «живут вообще не дурно». «Почти все они имеют порядочные домики, крытые черепицей и окруженные садами» [19, 49].

Третий тип — деревянный дом или квадратный, благоустроенный кирпичный дом. Дом строился на высоком фундаменте, имел четырехскатную крышу, покрытую черепицей и длинную, застекленную террасу. В таких домах было много больших, смежных комнат, количество которых варьировалось от 4 до 6. Обязательным атрибутом подобного дома было крылечко у парадного входа. Третий тип домов могли себе позволить российские офицеры, осетинские помещики и разбогатевшие горные инженеры и некоторые рабочие Алагирского завода [20, 10].

Для строительства деревянных домов, изготовления мебели, кухонной утвари и различных поделок алагирцы использовали липу и дуб, произрастающие в лесах соседних предгорий [21, 49].

Станица Алагир имела большой участок пахотной и сенокосной земли, купленной казной для рабочих завода у соседних осетинских селений. Каждой семье выделялся небольшой участок земли, на которой они выращивали кукурузу и картофель.

Земля обрабатывалась в основном женщинами, не работающими на заводе. Во время полевых работ семьи рабочих помогали друг другу.

Благодаря русским переселенцам в Северной Осетии начало развиваться садоводство. В середине XIX века на своих приусадебных участках жители Алагира стали сажать плодовые деревья и выращивать овощи. С.И. Толмачев описывает возникновение садоводства: «Оно началось с 1852 года насаждением казенного сада при доме горного начальника Алагирского серебро-свинцового завода горного инженера полковника Иваницкого, любителя всего прекрасного

и полезного; к тому же он состоял членом Кавказского сельскохозяйственного общества, тогда уже существовавшего по инициативе наместника Кавказского князя Воронцова, вообще желавшего распространить в здешнем краю всякую промышленность, несмотря на тревожное положение неумиротворенной еще страны. Спустя некоторое время, в Алагире поселился по торговым делам курский мещанин Андрей Андреевич Яковлев, обративший серьезное внимание на садоводство, и стал разводить в своей усадьбе фруктовые деревья, пользуясь прививками из казенного сада. Дело у него пошло также хорошо, как и в казенном саду. Фрукты получались отменного качества и заслужили громкую известность, в особенности зимний сорт так называемой Алагирской груши. В то же время заведен сад при церкви, а после того садоводством занялся горный инженер Павел Петрович Семянников и, наконец, с 1870 года охватила всех мания к разведению садов не только в Алагире, но и в окрестных туземных селениях, при чем для последних Алагир был поставщиком дичков и прививок» [22, 126-127].

Каждый рабочий двор в Алагире имел несколько голов крупного и мелкого рогатого скота, лошадей, приусадебный участок, на котором выращивали овощи и фрукты. Многие русские рабочие сдавали свои участки в аренду осетинам, которые научились у них сажать картофель [23].

Жители Алагира разводили скот, для своих потребностей, а не для продажи.

Толмачев С.И. приводит данные о наличии скота в селении Алагир к 1 января 1899 года: [24, 126]

а) у коренных жителей:	
Быков	4 шт.
Коров и телят	222
Лошадей и жеребят	143
	369 шт.
б) у имеретин	
Быков	114
Коров и телят	166
Буйволов	8
Лошадей и жеребят	133
Свиней	255
	676 шт.

в) у осетин	
Быков	99 шт.
Коров и телят	271
Буйволов и буйволят	16
Коз и баранов	283
Лошадей и жеребят	261
	930 шт.
г) у разночинцев	
Коров и телят	90 шт.
Буйволов	4
Лошадей и жеребят	35
	128 шт.

Приведенная таблица С.И. Толмачева показывает, что русское население занималось скотоводством в меньшей степени, это занятие по-прежнему оставалось прерогативой горцев.

Жители Алагира питались в основном, мясом, овощами и фруктами. Муку и зерно покупали в равнинных станицах и во Владикавказе. В соседних предгорных лесах собирали грибы и ягоды.

Переселенцы, находясь вдали от Родины, не забывали свою традиционную, русскую кухню и передавали из поколения в поколение секреты приготовления щей, лапши, пирогов, лепешек, блинов и других национальных блюд.

«Осетины, в домашней жизни почти не употребляют жидкой пищи, на рудничной работе непременно требуют русских щей», писал какой-то путешественник.

Эти русские щи сыграли немалую роль в сближении русских рабочих с осетинскими. Установился обычай, по которому осетинские рабочие отдавали свои пайки русским домохозяйкам, которые готовили им из них вкусные, горячие обеды [25, 19-20].

Основным средством передвижения у русского населения была бричка, осетины пользовались арбой, в которую запрягали лошадей. Алагирская арба считалась хорошего качества, прочная и вместительная, поэтому ее стали использовать для транспортировки руды [26, 13-14].

В 1950 году была заложена первая православная церковь, а в 1853 году строительство было окончено и состоялось торжественное открытие. Проект собора в византийском стиле был разработан князем Гагариным. Вознесенский собор и колокольня с двумя колоколами были построены из тесанного трахитового камня. Внутри стены

и купол были украшены великолепными фресками. В среднем ярусе собора были установлены самобойные часы, подаренные князем Барятинским [27, 124-125].

Русские жители Алагиря были очень набожными, они отмечали почти все церковные праздники. Особенно долго готовились и пышно праздновали Пасху [28].

Алагирская волость стала постоянным местом заработка не только для русских переселенцев, но и для безземельных и малоземельных горцев-осетин, которые приезжали из близлежащих сел — Верхнего и Нижнего Садона, Хода, Згида, Мизура и т.д. Осетины трудились на Садонских рудниках и Алагирском серебросвинцовом заводе, обучаясь различным горняцким профессиям у русских мастеровых. Именно в это время начинается зарождение (формирование) осетинского рабочего класса, важную роль в этом процессе сыграли русские рабочие. Бывали случаи, когда осетины и русские проживали вместе. Осетин, работавших на серебросвинцовом заводе и не имевших своего собственного жилья в станице принимали к себе, давали приют в своих домах русские рабочие.

М.С.Тотоев писал: «История рабочих Садонских рудников и Алагирского завода не знает здесь каких-либо случаев столкновений на почве национальных различий, наоборот, она свидетельствует о том, что между русскими рабочими и рабочими-осетинами существовали братские взаимоотношения. Имеется немало случаев, когда они в беде всегда выручали друг друга, приходили друг другу на помощь» [29, 69].

Совместная тяжелая работа на Алагирском серебросвинцовом заводе и взаимопомощь сдружили русских рабочих с кавказскими народами, особенно с осетинами. До отмены крепостного права осетины активно выступали в защиту русских рабочих, которых безжалостно избивали за любой малейший проступок. После этих выступлений крепостная палочная дисциплина была практически отменена за несколько лет до крестьянской реформы 1861 года.

Дружба осетин с русскими проявлялась в очень интересном обычае — куначестве. Осетины отдавали своих сыновей в русские семьи, чтобы они научились русскому языку. Русские рабочие тоже проявляли большой интерес к осетинскому языку, многие из них в совершенстве владели разговорной осетинской речью [30, 15-16].

Гостеприимные дома осетин всегда радушно встречали русских рабочих. На каждый осетинский национальный праздник, куывд, свадьбу приглашались новые друзья — русские рабочие.

В заключении можно сказать, что русские переселенцы Алагиря сыграли большую роль в зарождении рабочего класса в Осетии. После основания алагирского серебро-свинцового завода, многие осетины пришли работать на завод, обучаясь у русских мастеровых горняцкой профессии. Овладев этой профессией, осетины уезжали на заработки не только в Российские губернии, но и за границу — в Соединенные Штаты Америки, Канаду и т.д.

Русское население явилось проводником более высокой земледельческой культуры, способствовало распространению новых сельскохозяйственных культур: овощей и фруктов.

Благодаря русским переселенцам в Алагире развивается промышленность и торгово-экономические отношения, открываются базар, лавки, магазины и т.д.

В едином экономическом пространстве под воздействием русской культуры в этнически неоднородной среде Алагиря, складывались многообразные формы сотрудничества и добрососедства, формировались общие интересы и потребности, объединявшие представителей, казалось бы, совершенно разных культур, традиций.

В общем русле русско-осетинских отношений в Северной Осетии в конце XIX — начале XX вв. происходил важный процесс расширения связей русского и осетинского народов между собой в экономической, социальной и культурных сферах.

Литература

1. Канукова З.В. Русское население в этнической структуре Северной Осетии (вторая половина XIX — XX вв.) // Роль России в истории Осетии. Орджоникидзе, 1989.
2. Толмачев С.И. Селение Алагир. Терский сборник. Выпуск 5. Владикавказ, 1903.
3. Толмачев С.И. Селение Алагир. Терский сборник. Выпуск 5. Владикавказ, 1903.
4. Калоев Б.А. Историко-этнографический очерк Садонских рудников (до нач. XX в.). Орджоникидзе, 1958.
5. Ортабаев Б.Х. Развитие промышленности и торговли в Северной Осетии в конце XIX — начале XX вв. Орджоникидзе. 1978.
6. Миллер В.Ф. В горах Осетии. Русская мысль. Т.9. 1881.
7. Калоев Б.А. Историко-этнографический очерк Садонских рудников (до нач. XX в.). Орджоникидзе, 1958.
8. Попов К.П. Алагир. Владикавказ. 1996.

9. Тэсич-Вольный. История серебро-свинцового завода «Севкавцинк». Орджоникидзе. 1934.
10. Толмачев С.И. Селение Алагир. Его прошлое и настоящее. (Окончание) // Терские ведомости. 1883. №10.
11. Толмачев С.И. Селение Алагир. Его прошлое и настоящее. (Продолжение) // Статьи неофициальной части Терский Ведомостей., 1883.
12. Толмачев С.И. Селение Алагир. Его прошлое и настоящее (Продолжение) // Статьи неофициальной части Терский Ведомостей. Владикавказ, 1883.
13. Селение Алагир // Терские ведомости. Неофициальная часть. Владикавказ. 1881.
14. Толмачев С.И. Селение Алагир. Терский сборник. Выпуск 5. Владикавказ, 1903.
15. Селение Алагир. // Терские ведомости. Неофициальная часть. 1881.
16. Из сел. Алагир. // Терские ведомости. Неофициальная часть. 1881.
17. Борис Макаев. Алагир. // Статьи неофициальной части «Терских Ведомостей» за 1877-1878 гг.
18. Калоев Б.А. Историко-этнографический очерк Садонских рудников (до нач. XX в.). Орджоникидзе, 1958.
19. Динник Н.Я. Осетия и верховья Риона. Записки кавказского отдела императорского русского географического общества. Книжка XIII. Выпуск первый. Тифлис, 1884.
20. Калоев Б.А. Историко-этнографический очерк Садонских рудников (до нач. XX в.). Орджоникидзе, 1958.
21. Динник Н.Я. Осетия и верховья Риона. Записки кавказского отдела императорского русского географического общества. Книжка XIII. Выпуск первый. Тифлис, 1884.
22. Толмачев С.И. Селение Алагир. Терский сборник. Выпуск 5. Владикавказ, 1903.
23. Гургоко Газданов. Из Алагир. // Терские ведомости. 1884. №59.
24. Толмачев С.И. Селение Алагир. Терский сборник. Выпуск 5. Владикавказ, 1903.
25. Дзахо Гагуев. Руда и металл. Москва, Ленинград, 1932.
26. Калоев Б.А. Историко-этнографический очерк Садонских рудников (до нач. XX в.). Орджоникидзе, 1958.
27. В.И. Ларина. Очерки истории городов Северной Осетии. Орджоникидзе, 1960.
28. Из слободы Алагир. // Терские ведомости. 1884. №33.
29. М.С. Тотоев. Из истории дружбы осетинского народа с великим русским народом. Орджоникидзе, 1963.
30. Калоев Б.А. Историко-этнографический очерк Садонских рудников (до нач. XX в.). Орджоникидзе, 1958.

С.В. ДАРЧИЕВА,
снс СОИГСИ им. Абаева, г. Владикавказ

**К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ
ПАРЛАМЕНТАРИЗМА В РОССИИ
(1906-1917 ГГ.)**

В современном общественном сознании, и в научной — юридической и политологической — литературе, под российским парламентом начала XX в. подразумевается Государственная дума. Для более полного осмысления политико-правовых аспектов деятельности Думы необходимо проанализировать роль думской политической системы в формировании правового государства в России. Первый опыт такого анализа был предпринят еще до 1917 г. рядом российских юристов, которые стремились доказать неизбежность превращения Российской империи в конституционное государство, а самой Думы — в полноценный парламент [1]. В советской историографии преобладала отрицательная оценка реформистских тенденций в системе государственной власти России в начале XX в. Общеизвестно одностороннее определение этих реформ как «побочного продукта революционной борьбы», как «политики лавирования и уступок». Однако такой подход представляется малопродуктивным, он фактически вычеркивает из политической истории нашей страны интереснейший и поучительный «думский сюжет», либо утрирует и упрощает события. Для современного этапа исследований характерно стремление рассмотреть взаимодействие демократических и авторитарных тенденций в развитии российского конституционализма

в сравнительном контексте [2]. Исторические обстоятельства возникновения народного представительства в России общеизвестны: масштабы революционного движения в России заставили властную элиту решать назревшую потребность политико-экономических перемен. По словам М. Вебера «страна буквально повисла в воздухе свободы». Обветшавшая политическая система в ходе «половинчатых и противоречивых решений официальной власти, неуверенных ее шагов вперед и мгновенных отступлений назад» приобретает новые «государственно-правовые формы» российской монархии. Конституционные преобразования, предпринятые императором Николаем II, не были временным волеизъявлением: они тщательно готовились опытными правоведами, редактировались, обсуждались. Их историческая значимость неоспорима, как результат синтеза реформ и революционного натиска. Преобразование государственного строя на конституционных началах протекает в сложных условиях. Принимаются важнейшие юридические акты, составившие правовую основу государственной реформы 1905-1906 гг.

К числу этих актов относится знаменитый Манифест 17 октября 1905 г., новая редакция Основных государственных законов (утвержденных 23 апреля 1906 г.), учреждение Государственной думы и преобразование Государственного совета; а также Бюджетные правила 8 марта 1906 г. Обновление законодательства завершилось пересмотром состава Основных законов, некоторым законам была дана новая редакция. Все это явилось фактом оформления первой российской конституции, хотя акта с таким названием и не было издано. Вместе с тем, важно уяснить, что речь идет по существу о первой российской конституции, впервые введенной в жизнь, несмотря на все ее видимые недостатки.

Историческим назначением и главной задачей Государственной думы было выведение страны из глубочайшего экономического, политического и межнационального кризиса. Объективная оценка реальных событий, происходивших в стране, была высказана историком и депутатом кадетской фракции А.А. Кизеветтером: «Властвовать над Россией при помощи военной силы можно еще и без Думы; но управлять Россией, то есть правомерно регулировать жизненные процессы великой страны — без Думы уже невозможно» [3].

И вот в связи с этим сразу встает несколько вопросов, о которых, видимо, нужно говорить. Можно ли считать российскую Государственную думу парламентом в общепринятом в мировой практике

смысле слова? С этим вопросом неразрывно связан и другой — что представлял собой сложившийся в 1905-1907 гг. в России государственный строй? И в дореволюционной, и в современной литературе на этот счет можно встретить самые различные, зачастую противоположные точки зрения. Главным предметом споров остается определение формы правления и природы политического режима России в период конституционных реформ. Он определяется как конституционная монархия, дуалистическая монархия, октроированный конституционализм, мнимый или даже лжеконституционализм. В историко-правовой литературе продолжается дискуссия, можно ли рассматривать конституционную монархию как особую и самостоятельную форму правления или же следует говорить о ней как о переходной форме связывающий абсолютизм и парламентаризм. Согласно классическому правовому представлению, конституционализм как форма правления отличается от абсолютизма тем, что представляет собой правовое государство, а по сравнению с парламентаризмом конституционализм не является принципиально иной формой государства, но представляет собой лишь особую форму правления. Не вступая здесь в дискуссию по существу, отметим, конституционализм, и парламентаризм по-разному отвечают на вопрос о характере отношений народного представительства и правительства, законодательными и исполнительными органами власти. Конституционализм имеет место там, где правительство обладает независимостью по отношению к парламенту. Парламентаризм, напротив, означает зависимость правительства от воли парламента. По поводу двух этих определений можно привести один принципиальный спор: в ходе полемики с министром финансов Владимиром Николаевичем Коковцовым П.Н. Милюков, (лидер кадетской партии, депутат Думы) потребовал создания «парламентской следственной комиссии для ревизии дорог, на что министр заявил: У нас, слава Богу, парламента нет». П.Н. Милюков на это неудачное заявление парировал, Слава Богу, у нас есть конституция. Позже, вспоминая этот эпизод, П.Н. Милюков в своих «Воспоминаниях» пояснил, что Дума, не имевшая права формировать правительство, не может считаться парламентом. К этому следует добавить, что непременным признаком парламента как выборного, представительного органа помимо права формирования кабинета, партий большинства является также независимость парламента от воли монарха в определении времени и сроков работы представительного органа. Государственная дума Российской империи не

имела, по меньшей мере, двух основных прав парламента. Не случайно тот же П.Н. Милюков называл постоктябрьский режим мнимоконституцией, а И.Л. Горемыкин в бытность премьером употреблял еще более хлесткое определение: — «пародия на западноевропейский парламент». На наш взгляд политическую ситуацию в России в 1906–1917 гг., наиболее точно характеризует термин «Думская монархия», смысл этого термина раскрывается как первые шаги нового конституционного строя в условиях представительного начала при сохранении исторически традиционных функций верховной власти.

Общая оценка Думы не может быть однозначной. До 1906 г. окраины не имели законной возможности представлять на общегосударственном уровне свои интересы. В связи с созданием Государственной думы регионы и народы страны впервые получили выборное представительство. Миллионы людей стали избирателями, почувствовав свою причастность к государственным делам. Развитие законодательного процесса, когда подготовка и принятие законов перестали быть делом исключительно профессиональной бюрократии, а в обсуждение законопроектов постепенно вовлекалось все большее число людей, явилось неизбежным следствием политических перемен в российском обществе.

С началом работы народного представительства политическая жизнь Российской империи приобретает новое, достаточно четко оформленное региональное измерение. Благодаря деятельности политических партий, легальной трибуной для которых стала Дума, появилась возможность более адекватного отражения общенациональных и национальных интересов. Однако образование народного представительства осуществлялось силами, на деле несколько не заинтересованными в его эффективном функционировании. Именно это во многом предопределило возможности Думы в сфере законодательства и плодотворной реализации своих решений, а также коллизии взаимоотношений исполнительной и представительной ветвей власти. Обе первые Думы вряд ли могли бы оказать какое-либо влияние на политику правительства, ибо Совет министров был ответствен только перед императором; к тому же думская законодательная компетенция блокировалась консервативной верхней палатой (Государственным советом), правом вето царя и перекрывалась чрезвычайным законодательством. Проводя правительственную политику, Государственная дума (начиная с III созыва) из фактора объединения демократического движения, набравшего силу в различ-

ных регионах страны, стала превращаться в фактор его разобщения по национальному принципу. Противостояние центра и окраин под давлением самодержавной власти разрешалось в пользу центра и одновременно приводило к катастрофическому углублению конфликта по нескольким политическим направлениям: власть и общество; центр и регионы; Дума и правительство; русские и инородцы, православные и иноверцы; коренные жители и переселенцы.

Несмотря на краткий по историческим меркам срок своего существования, Государственная дума Российской империи оказала влияние на развитие политической культуры в стране. Важно отметить, что многие депутаты, являясь представителями национальных политических элит, именно в Думе приобрели свой первый парламентский опыт и формировались как политические деятели. От Северного Кавказа в работе Государственной Думы четырех созывов были: Гайдаров Ибрагим, депутат третьей Думы, от Дагестанской области. После окончания депутатских полномочий, был избран членом Бакинской городской управы. После февральской революции один из организаторов «Мусульманского социалистического блока». После распада Закавказской федерации и провозглашения 28 мая 1918 г. Азербайджанской демократической республики был избран министром государственного контроля; советскую власть не принял, эмигрировал во Францию; Щербина Ф.А., депутат второй Думы от Кубанской области. До 1920г. постоянный член Кубанской краевой рады и Законодательной рады. Эмигрировал в Чехословакию. Эльдарханов Т.Э.- депутат первой и второй Думы от Терской области. После октября 1917г. председатель Грозненского окружного исполнительного комитета. В 1921 г. член горской делегации по разработке конституции Горской автономной социалистической советской республики при Наркомате по делам национальностей РСФСР. В 1922 г. заместитель народного комиссара просвещения Горской АССР.

Оценивая российский образец Государственной думы, нельзя не признать, что Дума дала новые политические возможности представителям регионов и народам империи: во-первых, получить выборное легально-легитимное этническое и региональное представительство, во-вторых, представлять с думской трибуны свои национальные интересы, в-третьих, создать национальные и региональные политические организации.

Литература

1. Коркунов Н.М. Русское государственное право. СПб., 1910, Кизеветтер А.А. На рубеже двух столетий: Воспоминания 1881-1914. М., 1996, Пиленко Русские парламентские прецеденты. Порядок делопроизводства в Государственной Думе. СПб., 1907, Лазаревский Н.И. Русское государственное право. СПб., 1913, Нольде Б.Э. Очерки русского государственного права. СПб., 1911 и др.
2. Селунская Н.Б., Бородкин Л.И., Григорьева Ю.Г., Петров А.Н. Становление российского парламентаризма начала XX в. М., 1996, Медушевский А.Н. Демократия и авторитаризм: Российский конституционализм в сравнительной перспективе. М., 1997, он же. Конституционная монархия в России. // Вопросы истории. М., 1994. № 8.
3. Кизеветтер А.А. На рубеже двух столетий: Воспоминания 1881-1914. М., 1996.

**М. А. БЕТРОЗОВА,
аспирантка КБГУ, г.Нальчик**

РОЛЬ ВЫДВИЖЕНЧЕСТВА В ПОПОЛНЕНИИ КАДРОВОГО АППАРАТА КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ В (20-30-е ГОДЫ XX ВЕКА)

Важным направлением советской кадровой политики 1920-1930-х гг. являлось выдвиженчество. Революция 1917 года прервала кадровую преемственность, существующую в управленческих структурах дореволюционной России. В то же время она привела к власти большое количество людей из прежде безвластных социальных слоев. Наиболее политически активные рабочие и крестьяне получали в государственном аппарате и хозяйственных организациях должности, которые обычно занимали чиновники-профессионалы. Тем самым в стране диктатуры пролетариата у власти оказывались люди пролетарского происхождения.

Основные цели выдвиженческой политики определялись по мере формирования и развития политической системы советского общества. Наибольший размах выдвиженчество имело в регионах. [1, 52].

В Кабардино-Балкарии большое внимание проблеме выдвиженчества уделял обком ВКП (б). На заседаниях бюро обкома часто поднимался этот вопрос. В решении бюро обкома партии от 18 апреля 1931 года, например, говорилось о выдвижении балкарцев на руководящую административно-хозяйственную работу в областные организации, потому что их представительство было малочисленным [2].

Так, исходя из установки XVI съезда ВКП (б) было принято решение «продолжать дальнейшее решительное выдвижение на руководя-

щие посты в советском аппарате рабочих с производства, крестьян, особенно из сферы активных колхозников, а также работниц и колхозниц» [3, 427]. Укреплению кадрового состава Кабардино-Балкарии в 20-30-е годы XX века, также

способствовало, принятое в сентябре 1933 года постановление «Об укреплении советских кадров» [4, 167] улучшению качественного состава председателей сельских Советов.

Внимание партийных и советских органов области к вопросам подготовки и выдвижения руководящих кадров усиливалось. Если в 1935 году на партийную работу было выдвинуто 41 человек, и на советскую - 22 человека, то в 1936 году число выдвиженцев увеличилось соответственно до 106 и 112. Из 106 партработников секретарями и заместителями секретарей райкомов было выдвинуто 6 человек, инструкторами райкомов - 20 человек, инструкторами обкома - 20 человек, , заведующими парткабинетами - 6 человек, учётчиками и заведующими парткабинетами - 6 человек, учётчиками и заведующими учётов райкомов и обкома - 9 человек, секретарями парткома - 17 человек, парторгами - 38 человек.

Подготовка кадров путем выдвижения практиковалась и в начале 40-х годов, так на состоявшейся в марте 1940- года XVII областной партийной конференции отмечалось, что за отчетный период на партийную работу было выдвинуто 810 человек, на советскую — 435.

Целенаправленная политика по увеличению кадров из коренных национальностей в советском аппарате давала положительные результаты.

	1936 год	1937 год
В сельском аппарате	72, 1 %	80 %
В районном аппарате	41,5 %	47,2 %
В республиканских учреждениях	10,3 %	16, 4%

На 1 января 1937 года прослойка кабардинцев к общему числу работников в республиканском аппарате составляла 14,3 %, балкарцев 2,1 %.

Выдвижение сотен партийных, советских и комсомольских работников из преданных коммунистической партии и Советской власти людей сыграло большую роль в коренизации партийного и государственного аппарата Кабардино-Балкарии. Патерналистская политика центра в период выдвиженческой компании (коренизации) была

направлена на «выращивание» национальных кадров под своего рода «протекторатом» русских работников.

До настоящего времени отсутствует единство мнений в оценке политики выдвиженчества. Так Саяхов Ф.Л. подчеркивал, что формирование кадров путем выдвиженчества характерно только для социализма. Автор, указывал, что оно сыграло особо важную роль для подготовки национальных кадров. У пришедших к власти выдвиженцев были черты, объединявшие эту многоликую массу. Одна из них — идеологическое единомыслие. Общими чертами были также политическая нетерпимость и максимализм.

Не имея необходимой профессиональной подготовки, выдвиженчество нередко испытывали потребность в инструкциях и директивных указаниях, чтобы снять с себя ответственность за принятые решения. Вместе с тем, возможности для самостоятельных действий выдвиженцев были ограничены, т.к. осуществлялся постоянный контроль за их работой со стороны партийных организаций.

Подводя итог, отметим следующее: в рассматриваемый период можно говорить о целенаправленной и достаточно удачно осуществленной политики создания новых кадров, которые способствовали решению важных задач стоявших перед обществом и партией в целом. Итогом программы «пролетарского выдвижения» стала целая когорта инженеров, управленцев и партийных чиновников- выходцев из низов.

Выдвиженчество в Кабардино-Балкарии было одним из способов социальной мобильности и фактором, который изменил социальную структуру советского общества и стабилизировал политическую систему.

Литература

1. Чижов Л.М. Из истории подготовки партийных работников (1921-1925 гг.) // Вопросы истории КПСС. 1977. №9. С. 52.
2. ЦДНИКБР. Ф.1. Оп. 1. Д. 67. Л.99.
3. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970. Т.4. С. 427.
4. Бекижев М.М. Формирование социалистической интеллигенции у народов Северного Кавказа. Черкесск. 1978. С.167.

**Н.Э. НОГАЕВ,
аспирант СОГУ, г.Владикавказ**

**ПРЕЗИДЕНТ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН
ХАТАМИ С.М. И ИРАНСКАЯ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКАЯ
КОНЦЕПЦИЯ «ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ»
НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВВ.**

Состояние современного мирового развития выдвигает требования пересмотреть устаревшие взгляды между различными цивилизациями, странами и культурами. Нынешний глобализирующийся мир объективно становится всё больше взаимосвязанным и взаимозависимым. В начале XXI века происходит объективное повышение роли Ирана в международных процессах, возрастают качество и уровень отношений Исламской республики Иран (ИРИ) со многими странами мира. При этом на глобальном уровне принципиально возрастает значение межкультурного взаимодействия и сотрудничества разных стран и народов.

Именно в контексте этих и других процессов нами делается попытка проанализировать концепцию диалога цивилизаций — вынесенную на международный уровень на рубеже XX-XXI веков президентом Ирана Сейед Мохаммадом Хатами. По той причине, что она, на наш взгляд, оказала заметное влияние на активизацию и развитие многостороннего сотрудничества Ирана с мировым сообществом, в том числе с Российской Федерацией.

Очевидно, Иран в лице своего президента С.М.Хатами внёс в мир единственный на сегодня универсальный принцип «диалога цивилизаций», согласно которому мир и процветание человечества напрямую зависят из уважения ко всем тысячелетним цивилизациям и их открытого диалога. Значение его тем более велико, что этот принцип

прямо противостоит принципам, которые были сформулированы некоторыми западными футурологами: «Столкновения цивилизаций» или унификации мира в рамках глобализации. Именно «диалог цивилизаций» является универсальной площадкой и для выработки основ и построения нового справедливого мирового порядка. Ещё в своей инаугурационной речи в 1997 году, М.Хатами сказал: «Диалог между цивилизациями — необходимое условие существования в современном мире» [1,185]. Позднее он не раз ещё высказывал эти соображения с разных трибун: и на сессии ОИК, и на специальных конференциях и семинарах, и на Генеральной Ассамблее ООН.

Сказанное выше тем более значимо в условиях, когда современный Иран является абсолютно новым субъектом мирового развития и требует к себе нового отношения как к перспективной и во всех отношениях оригинальной державе, не боящейся смелого технологического обновления при опоре на многовековые и тысячелетние традиционные ценности своей во многом уникальной ирано-исламской цивилизации.

С.М.Хатами — пятый президент Ирана, избранный на этот пост в 1997г., получил на выборах 2/3 голосов избирателей, в последующем 2001 г. был переизбран на второй президентский срок. Он владеет английским, арабским и немецким языками. Является автором большого числа научных работ, в том числе ряда монографий, которые были изданы крупнейшими восточными и западными научными политологическими центрами.

С.М.Хатами — это, безусловно, феномен в иранской политике и как личность и как государственный деятель. В тоже самое время результаты деятельности его на посту президента это закономерный итог исторического и политического развития страны.

Масштаб деятельности и уровень влияние этого политика на позитивное развитие иранского государства и политической системы на рубеже XX–XXI веков трудно переоценить. Но более всего данное утверждение относится к сфере внешней политики, где Иран в период его президентства вышел из политической изоляции продемонстрировав «прорывной» характер отношений со многими странами, в частности с Российской Федерацией.

Не случайно именно по предложению М. Хатами 53-я сессия Генеральной Ассамблеи ООН официально объявила 2001 год Годом диалога цивилизаций. Ни для кого не секрет, что на рубеже XX–XXI веков в среде западного экспертного сообщества появились теоретики,

типа С. Хантингтона, ратующие за сохранение отдельно взятой культуры или цивилизации и отвергающие принципы мирного сосуществования, взаимообогащения и развития различных цивилизаций [2].

Прежде чем приступить к анализу концепции «диалога цивилизации» необходимо дать ответ на вопрос: Что такое цивилизация? Это сложный вопрос, на который учёные дают самые разнообразные ответы, поскольку само понимание цивилизации неоднозначно.

На наш взгляд, интересен и весьма логичен подход, на основе которого цивилизация определяется как социальная культурно — историческая система, объединяющаяся на уровне нескольких этносов, связанных с конкретной природно-пространственной средой. Если рассматривать в широком смысле понятие «цивилизация», то можно принять, что в её основе лежат три вида системообразующих связей: пространственные, в зависимости от природной среды и ландшафта; временные, связанные с формированием общности исторического бытия, традиций, широко понимаемой культуры, языка; социальные, сопоставимые ценностно-нормативные механизмы, субъективное осознание общности, самоидентификация людей, которые укрепляют суперэтническую общность [3,28].

Приемлемым в данном случае является и дефиниция цивилизации, предложенная российским учёным Н.С. Симония, которую он определяет, как «исторически сложившееся единство материальной и духовной культуры, продукт весьма длительного существования более или менее стабильной этнодемографической общности, занявшей определённый ареал ойкумены» [4,62].

Из этих определений, а также из реального положения миропорядка, связанного в первую очередь с современным уровнем научно-технического прогресса, можно прийти к выводу о признании необходимости всё более укрепляющихся связей и отношений между различными странами, культурами и, соответственно, между различными цивилизациями. Инициативы Президента ИРИ С.М.Хатами, выработанные им на рубеже XX–XXI веков, относительно идеи диалога цивилизаций в качестве главного фактора во взаимоотношениях стран и народов связаны с глубоким осознанием именно этой необходимости.

При этом следует учитывать, что цивилизация как социальная система не должна пониматься просто как механическая сумма составляющих элементов (стран, народов или регионов). Её важно рассматривать с учётом приобретённого нового системного качества.

Так, например, по утверждению президента С.М.Хатами, «исламская цивилизация — одна из немногих цивилизаций, которая возникла и получила распространение на основе одного священного текста — Священного Корана»[5,54].

На наш взгляд, лаконичными и весьма важными тезисами, выдвинутыми президентом ИРИ С.М.Хатами в качестве магистральных путей осуществления диалога различных цивилизаций, в частности, исламской и западной (к ней мы можем отнести по определённым системным признакам и российскую цивилизацию), являются умение «говорить», «слушать» и «понимать». С этой позиции С.М.Хатами, рассматривая каждого индивида человеческого общества как «личность» и подразумевая как общие черты, так и своеобразие каждой культуры, носителем которой являются эти индивиды, приходит к такому выводу: «В человеке сосредоточены душа Востока и разум Запада, и отрицание этих двух составляющих частей существа человека сделало наше понимание его сути неполноценным и недостаточным» [6,67].

Он предлагает диалог между цивилизациями для правильного, гуманного и практического решения многих глобальных проблем современности, таких как кризис в семье, кризис в вопросах экологии, кризис этического характера, кризис в международных политических отношениях.

С.М.Хатами выделяет два пути осуществления диалога цивилизаций:

1. Взаимовлияние на протяжении длительного времени. Этот процесс обусловлен естественным ходом развития событий, географическими или историческими причинами и от чьего-либо выбора или воли не зависит. Подобное взаимовлияние веками осуществлялось, например, между иранцами и греками в античные времена, а позднее между Европой и Азией по Великому шёлковому пути.

2. Диалог цивилизаций и культур посредством диалога между их представителями. Такая форма диалога — это осознанная и целенаправленная деятельность, не обусловленная историческими или географическими факторами [7,47].

С.М.Хатами, указывая на всёвозрастающее значение полноценного и всеохватывающего диалога культур и цивилизаций, вместе с тем отрицает ведение подобного диалога с позиций силы, навязывание секуляризма, давления и устрашения. Диалог культур предполагает многополюсный мир и отрицает планетарные изменения в сторону

глобализации, направленной на создание более обширных рынков сбыта и поглощение национальных культур какой-либо одной господствующей культурой.

По мнению иранского президента: «Ни одна великая культура, ни одна великая цивилизация не создавались в изоляции самостоятельно в отрыве от других культур. Лишь те культуры и цивилизации смогли выжить и развиваться, которые способны обмениваться с другими цивилизациями своими достижениями, обладают умением «говорить» и «слушать» » [8,59]. Ещё одна цитата, которая, на наш взгляд, даёт очень чёткое представление о взглядах на иранскую цивилизацию и её взаимосвязях с другими цивилизациями: «Мы, совершив революцию и претендуя на создание исламского строя на её основе, в том случае можем считать свою революцию началом новой цивилизации, если имеем способность и достоинство приобрести положительные элементы западной цивилизации, а так же необходимую чуткость отличить её недостойные элементы и избежать их...» [9,119]. Как видим, акцент ставится не на том, что Иран является составной частью исламской цивилизации, а на том, что иранская модель развития, начавшаяся с провозглашения исламской республики, может стать началом новой цивилизации. Хатами допускает такую возможность априори, но в отличие от своих клерикальных оппонентов считает, что эта цель может быть реализована не в условиях автаркии и противостояния Западу, а во взаимодействии с ним. И дальше, как бы заранее предотвращая возможность обвинений в измене политической линии имама Хомейни, он говорит: «Ясно, что это вовсе не политический подход. Если кто-либо не в состоянии увидеть отличия между этой задачей и политической, то он действует наперекор идеалам исламской революции и народа, даже если их побуждают добрые намерения. На этой арене не острые лозунги и жёсткость, а само сознание, логика и объективность определяют победителя» [9,119].

В этом контексте интересно указать, что даже лидер Исламской революции имам Хомейни признавал проблемы и не идеализировал исламскую политическую систему, утвердившуюся в Иране после революции 1979 года. В этой связи он писал: «Я никогда не говорил, не скажу и сейчас, что сегодня в нашей стране ислам реализуется во всех его аспектах и что теперь никто не нарушает положений ислама по причине своей неосведомлённости или недисциплинированности» [10,39].

М.Хатами, выступивший с момента своего избрания в 1997 году президентом страны с идеей построения исламского гражданского общества, расширения политических свобод, безусловно войдёт в историю как реформатор. В отличие от своего предшественника Али Акбара Рафсанджани, который для проведения реформ апеллировал к экономической необходимости, Хатами избрал путь религиозно-философского обоснования необходимости реформирования общества. По мнению Хатами, его концепция «диалога цивилизаций» должна убедить Запад, как и другие центры мировой политики, включая Россию, в изменении внешнеполитической концепции Ирана, в отходе от конфронтации. Принцип равенства подразумевает категорическое неприятие навязывания какой-либо страной своей модели поведения всему человечеству. В диалоге «не могут участвовать те, которые считают, что они имеют монополию на Истину».

Согласно мнению иранского президента, диалог с исламской цивилизацией очень плодотворен для Запада, ибо открывает новые возможности в разрешении общих проблем, стоящих сегодня перед мировым сообществом. Он называет эти кризисные проблемы: кризис семьи; кризис экологический (в отношениях человека и природы); кризис этических принципов в мировоззренческой и научной сферах; потеря ценностных ориентаций людей. Много внимания уделяет М.Хатами разъяснению философских терминов и понятий — «традиция», «развитие», «современность». У него нет безудержного преклонения перед традициями прошлого. Более того, он считает эту черту отечественной идеологии важнейшей причиной отсталости иранского общества: «Несовместимость современной цивилизации с нашей цивилизацией, ориентированной на преклонение перед традицией, является одной из самых важных причин кризиса в нашем обществе» [11,160].

Очевидно, что действенность и успех осуществления концепции диалога культур и цивилизации зависит от состояния умов в самом Иране в той же мере, как за его пределами. Именно поэтому критика М. Хатами в равной степени обращена и к позициям иранских светских интеллектуалов, и к позициям религиозных ортодоксов — догматиков. Идеалом М. Хатами является образ просвещённого религиозного интеллектуала [13, 230].

Надо указать, что концепция диалога культур и цивилизаций президента ИРИ и участия иранских идеологов в полемике с Западом выявило новые геополитические и религиозно-философские аспек-

ты иранской общественной мысли на пороге XXI века. Полемика по данным вопросам создала базу для диалога культур и, более того, подтвердила мысль о том, что страны с длительной и непрерывной традицией культуры способны к развитию в новых условиях (Япония, Китай, Индия, Иран).

В то же самое время мы должны констатировать, что диалог между цивилизациями, странами и народами служит целям лучшего ознакомления культур с различными социально-экономическими и этническими ценностями. Во-первых, он не может быть автоматической гарантией для установления взаимопонимания между цивилизациями, а во-вторых, не устраняет главную, то есть экономическую предпосылку социально — культурных противоречий.

Очевидно диалог цивилизаций — единственно возможный и необходимый, но одновременно сложный рычаг сохранения мира и стабильности на планете. Это стимул для формирования универсальной модели оздоровления международных отношений, не допускающий одностороннего подхода, и монолог в политике и культуре, позволяющий общественному мнению осуждать силовые методы разрешения межнациональных и межгосударственных конфликтов и разногласий.

Тенденция к глобализации должна исходить и предполагать многополярность современного мира с учётом рождения новой морали, нового коллективного права на основе международных институтов и законов, укрепление суверенитета всех государств, повышение их ответственности в международных делах. Для этого необходимо, чтобы все компоненты международной системы (государства и гражданские институты) могли активно и равноправно участвовать как в выработке, так и в принятии решений международного характера.

В этом аспекте, по мнению С.М. Хатами, перспектива создания нового мира видится в реализации демократических принципов в международных делах, в укреплении моральных, правовых и политических критериев, основанных на диалоге и обмене идеями, а также на демократическом соревновании культур. Не случайно в резолюции 56/6 Генеральной ассамблеи ООН подчёркивается: «единая человеческая семья объединяет все цивилизации и даёт возможность прославлять великолепную гамму наших достижений этого многообразия цивилизаций, и вновь подтверждает, что достижения цивилизаций являются коллективным наследием человечества» [14].

В период президентства М.Хатами (1997-2004), Иран и Россия

наладили более тесное взаимодействие в сфере международной безопасности и по другим проблемам глобального характера. И Иран и Россия не приемлют попыток навязать миру однополюсность, выступая за примат международного права против использования силы в международных отношениях в обход Устава ООН. В ходе регулярных контактов иранских и российских политических и государственных деятелей как на высоком, так и на высшем уровне, неоднократно отмечалось созвучие инициативы президента ИРИ С.М.Хатами относительно диалога цивилизаций и предложенную Россией концепцию мира XXI века. Очевидна схожесть подходов Ирана и России к формированию совместно с другими членами сообщества более безопасной, открытой и демократической системы международных отношений в XXI веке.

Созвучность целей российской концепции мира, в центре которой находится идея многополярности, содержанию выдвинутой Ираном инициативы диалога между цивилизациями была отмечено и подтверждено в ходе официального визита президента ИРИ С.М.Хатами в Москву в марте 2001 года.

Плодотворные дискуссии и контакты проходили между ИРИ и Европейскими странами, включая РФ сферах науки, религии и культуры, как на двустороннем, так и на многостороннем форматах. Этому способствовали проведение конференций, круглых столов и семинаров, как в Иране, так и во многих европейских столицах с участием деятелей науки и культуры этих стран.

Таким образом, результаты деятельности президента ИРИ С.М.Хатами и выдвинутая им концепция диалога цивилизаций оказали заметное влияние на позитивное развитие Ирана и его внешней политики. Иран вышел из политической и экономической изоляции.

Важным изменением во внешней политике Ирана в период президентства С.М.Хатами, бесспорно, явилось выдвижение на первое место такого стимула в её международной деятельности, как стремление к развитию доброжелательных отношений с подавляющим большинством стран мира, включая РФ, конструктивное участие в глобальных и региональных экономических и политических процессах.

Идея диалога между цивилизациями, предложенная президентом Ирана, оказалась на наш взгляд очень своевременной. Данная инициатива задала дополнительный импульс процессу активизации научного и культурно-религиозного сотрудничества между Ираном и

его соседями, а также странами Западной Европы, Восточной Азии и Россией. Несомненно, данная концепция стала ответом на вызов Запада, стремящегося к унификации культурного и цивилизационного многообразия мира в рамках глобализации, подняла престиж ИРИ в мировом сообществе и укрепила позиции прагматически настроенного лидера Ирана.

Литература

1. Иран: эволюция исламского правления. М., ИВ РАН, 1998.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций М., 2003.
3. Орлова И.Б. Современные цивилизации и Россия, М., 2000.
4. Иран: диалог цивилизаций. Материалы научной конференции. М., 2003.
5. Текст выступления на 53-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН, посвященный диалогу цивилизаций // Хатами С.М. В человеке сосредоточены душа Востока и разум Запада. М., 2001.
6. Текст выступления на Саммите тысячелетия в ООН, Нью-Йорк, 6 сентября 2000 г. //Хатами С.М. В человеке сосредоточены душа Востока и разум Запада М., 2001.
7. Выступление в университете Флоренции (Италия) 8 марта 1999 года // Хатами С.М. В человеке сосредоточены душа Востока и разум Запада. М., 2001.
8. Выступление М.Хатами на ежегодной сессии ООН по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО), Париж, 29 октября 1999г.//Хатами С.М. Ислам, диалог и гражданское общество. М., 2001.
9. Хатами М. Страх перед бурей. М., 2001.
10. Имам Хомейни, Религиозное и политическое завещание. Тегеран 2003.
11. Хатами С.М. Ислам, диалог и гражданское общество. М., 2001.
12. Резолюция 56/6 принятая Генеральной Ассамблеей ООН, 21 ноября 2001 г. // <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N01/475/44/PDF/N0147544.pdf?OpenElement> 21.11.2008.

Ц.М.ЧИКАИДЗЕ,
к.и.н., ассистент кафедры новой и новейшей истории
и исторической политологии СОГУ

СТАНОВЛЕНИЕ ОБЩЕАРАБСКОЙ РЕГИОНАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ — ЛИГИ АРАБСКИХ ГОСУДАРСТВ (ЛАГ)

Образование Лиги арабских государств тесно связано с генезисом современного арабского мира. При этом, несомненно, следует учитывать такие основополагающие факторы, как арабский национализм, существующий во всех арабских странах, осознание ценности единства и его приоритетного значения для стабильного и устойчивого развития, схожесть стратегических интересов в ближневосточном регионе, общность культурных ценностей.

Идея арабского единства, сыгравшая важную роль в сплочении сил арабского национально-освободительного движения в период борьбы против колониального господства, явилась важным фактором политической жизни арабских стран незадолго до окончания Второй мировой войны. В основе ее популярности лежало растущее понимание того, что при всей неоднородности арабского мира, различиях и своеобразии отдельных арабских стран достижение ими экономической самостоятельности и прогресса невозможно без укрепления межарабского сотрудничества, без согласованных действий арабских государств.

Премьер-министр Египта Наххас-паша во второй половине 1943 г. и в первой половине 1944 г. вел активные переговоры с главами независимых арабских государств в восточной части Арабского Востока. В ходе них было решено, что работа по осуществлению проектов арабского единства будет ограничена привлечением к ней независи-

мых арабских стран. Предполагалось сотрудничество в области политики, экономики, культуры, и социальных вопросов.

Конференции арабских лидеров, проходившие в Египте, подчеркивали его значимость в арабском мире, увеличивая вероятность короля Египта Фарука на создание панарабского союза. Но учитывая тот факт, что арабские конференции были подготовлены его премьер-министром и соперником Наххас-пашой и находились под контролем англичан, подрывались шансы Фарука на удовлетворение его честолюбивых устремлений. «Наряду с этим премьер-министр действует против короля, взяв на себя руководство обсуждением создания панарабской федерации и давая возможность англичанам инспирировать и направлять это обсуждение» [1, 51].

По мнению британского посла в Египте лорда Киллена, возвращение испытанного и верного принципа — «разделяй и властвуй», повысило бы безопасность Англии на Ближнем Востоке, хотя большая часть экспертов по Ближнему Востоку не была согласна с этим мнением. Р. Хэнки, сотрудник Восточного отдела Форин офис, отслуживший часть войны в Каире и Тегеране, считал, что принцип «разделяй и властвуй» может быть рискованным лозунгом для Великобритании в будущем. «Мы будем иметь реальные преимущества, содействуя сплоченности арабских стран» — заявил он в этой связи. Единство же Ближнего Востока, которому сочувствовали все арабы, по его представлениям, являлось преувеличением [2, 133]. В директивах касающихся их союза, Хэнки полагал, что существенным для Британии является попытка взять руководство при формировании арабского единства и «хитрым путем создать новый доминион». По его мнению, британский престиж и влияние на Арабском Востоке будут сохранены, если Великобритания станет субсидировать региональную организацию для защиты собственных интересов.

Иракский премьер-министр Нури Саид возражал против создания центрального правительства для арабских стран, мотивируя это внешними факторами и разницей в экономическом и культурном развитии самих арабских стран. Он ратовал лишь за сотрудничество в области торговли, промышленности, сельского хозяйства, культуры — совместное же решение политических задач не предполагалось. Такая точка зрения иракского руководства полностью перекликалась с позицией британского МИД в данном вопросе, считавшего, что «самое большее, на что можно надеяться, — это сотрудничество этих стран в культурной и экономической области, так как до сих пор

остается много религиозных, политических и расовых проблем, которые необходимо разрешить до осуществления единства панарабского мира. Преимущества, которые могут получить арабские страны в результате создания панарабской федерации, не были полностью выяснены, и сами арабы не отдают себе полного отчета о целях и выгодах арабского движения» [3, 8].

Представители Ирака и Трансиордании не предполагали тесного сотрудничества, опасаясь утраты своих позиций в пользу более развитых стран региона, которые чередовали упрочнение то регионализма, то арабизма в зависимости от политической конъюнктуры. Когда речь же заходила о «Великой Сирии», они были согласны на тесный политический союз, в котором могли занять главенствующее положение.

Официальный Дамаск, в свою очередь, настаивал на создании союза с республиканской формой правления, а не монархической.

Основанные на архивных материалах современные саудовские исследования подчеркивают приоритетность идеи и практики арабского единства, понимаемого как способ создания мощного блокового объединения в границах Ближнего Востока. ЛАГ должна была стать организационной формой этого объединения. Для саудовского монарха решение этой задачи предусматривало создание предпосылок для движения к «становлению организации, которая укрепила бы солидарность арабских стран, создала бы условия, препятствующие возможным внешним попыткам нанесения удара по арабским усилиям, направленным на осуществление кооперации и интеграции между членами такой организации» [4, 63-64].

В Саудовской Аравии считали невозможным объединение арабских стран в единое государство. Исходя из этого правительство Саудовской Аравии заявило, что готово сотрудничать с арабскими странами по экономическим и культурным вопросам, предложив участие арабских стран в проектируемом сообществе на равных условиях.

Представители Ливана на переговорах заявляли, что убеждены позитивном значении общеарабского союза и указывали на общие экономические интересы с Сирией. Отмечалось также, что после ликвидации иностранного влияния Ливан будет готов к полноценному сотрудничеству.

Делегация Йемена ратовала за культурное и экономическое сотрудничество между арабскими странами, при сохранении суверенитета каждой из стран. Сотрудничество должно было базироваться на

равенстве всех арабских государств в правах и взаимных интересах. В Йемене были в курсе взаимоотношений некоторых арабских государств, связанных кабальными соглашениями с западными державами, и поэтому стремились зарезервировать за собой право сохранять независимую политику.

Регионализм стал общим фактором, определившим позиции арабских делегаций. В то же время он не был просто идеей или положением, отражающим неравномерное развитие в арабском мире, например Египта, с его относительно развитой экономикой и промышленностью, и Йемена, застрявшего в средневековье.

«Американские политики выступают против создания арабской федерации под английским руководством — сообщалось в бюллетене ТАСС № 332 от 27.11.1944 г., — в борьбе против этих планов дипломаты США используют два средства: поощрение сионистского движения в Палестине и противопоставление Саудовской Аравии арабским странам, находящимся под английским руководством [5, 17].

Противоборство при образовании Лиги арабских государств имело многосторонний характер. Борьба шла между земельными собственниками и национальной буржуазией, между колониальными державами, владевшими различными рычагами воздействия на арабский мир и арабскими народами, а также между английским и американским влиянием. Создание оси Каир — Эр-Риад в противоположность оси Багдад — Амман, отражало англо-американское соперничество в этом вопросе. Однако идея арабского единства настолько распространилась, что игнорировать проекты объединения было невозможно. Стали складываться реальные внутренние и внешние предпосылки для создания союза арабских государств. На переговорах в Каире было решено созвать осенью 1944 г. конференцию всех арабских государств, целью которой было установление какой-либо формы единства между ними.

Говоря о единстве, идеолог национализма Саты аль-Хусри подчеркивал, что раздельное существование арабских государств после приобретения ими политической независимости является неестественным. «Что может быть более странным? Мы восстали против англичан, французов, сбросив же их гнет, стали обожествлять границы, которыми они разрезали наши земли [6, 97]». Он указывал, что экономическое сотрудничество и единство арабских стран, которое необходимо в целях взаимодополнения и создания в дальнейшем силь-

ного и независимого в политическом и экономическом отношении государства, осуществимо лишь на основе равноправия.

Подготовительная конференция по созданию арабской федерации проходила в Александрии 26 сентября — 7 октября 1944 г., в которой приняли участие представители Египта, Сирии, Ливана, Трансиордании, Ирака, Саудовской Аравии и Йемена.

На заключительном заседании Подготовительного комитета 7 октября 1944 г. его участники подписали т. н. «Александрийский протокол», в котором констатировалось необходимость создания организации арабских государств, и намечались правовые рамки будущей организации. Значительная часть протокола была посвящена вопросам сотрудничества в экономической, социальной, культурной областях. В сфере политики предусматривалась увязка внешнеполитических курсов арабских государств, входящих в Лигу, а также принцип мирного решения конфликтных ситуаций без применения силы между странами-членами ЛАГ [7, 11].

В Александрийском протоколе нашло отражение стремление арабской буржуазии к самому тесному союзу, авторы которого призывали отказаться от замкнутых интересов и в соответствии с духом развития и прогресса поступиться в пользу объединения суверенными правами отдельных государств. По окончании подготовительных мероприятий предстояло созвать конференцию по организации Арабского союза. В условиях относительного равновесия сил в арабском мире в тот период, решение о необходимости создания организации арабских государств без конкретного определения ее формы в какой-то мере удовлетворяло всех лидеров арабских стран.

Наиболее емко внешние и внутренние предпосылки становления ЛАГ были высказаны египетским исследователем А. Гомаа: «Арабская Лига была рождена арабским национализмом и общим желанием единства. Образование лиги было чисто арабской инициативой, поощряемой Великобританией, но не инспирированной ею» [8, 270-271].

Можно считать, что Арабская лига явилась «детищем» идеи арабского национального единства и арабского национально-освободительного движения. Из области романтической идеи арабское единство перешло в плоскость практических действий.

В Лондоне до самого последнего момента сомневались в способности арабских государств выработать действенный план политического сотрудничества. Представитель британского внешнеполитиче-

ского ведомства Робин Хэнки признавал, что содержащиеся в Протоколе разработки по созданию Лиги арабских государств вызывали определенное беспокойство британского правительства по поводу того, что процесс становления Лиги арабских государств может выйти из-под их контроля [9, 25].

Несмотря на то, что в ходе дальнейших переговоров участники общеарабского совещания значительно модифицировали положения Александрийского протокола, но, тем не менее, он стал краеугольным камнем, заложенным в фундамент Лиги арабских государств [10, 158].

В соответствии с Александрийским протоколом Подготовительный комитет представил проект Пакта (или Устава) Лиги арабских стран участникам общеарабской конференции, собравшейся в Каире 22 марта 1945 г. В тот же день представители шести стран (Египет, Сирия, Ливан, Трансиордания, Ирак, Саудовская Аравия, Йемен) поставили подписи под Пактом Лиги арабских государств, (представитель Йемена подписал Пакт 5 мая 1945 г.). 10 мая Пакт Лаг вступил в силу после его ратификации государствами-основателями ЛАГ [11, 7].

Но Хартия лиги, подписанная 22 марта 1945 г. во дворце Аз-За'фаран, в некоторых пунктах существенно отличалась от Александрийского протокола и носила более сдержанный и консервативный характер. Хартия аннулировала ту часть текста Александрийского протокола, которая призывала государства не проводить политики, противоречащей политике Лиги.

Премьер-министр Египта заявлял, что если концепция хартии как конституции, регламентирующей отношения арабских стран, была сформулирована арабскими правительствами, то вдохновителем этой концепции явилось общественное мнение во всем арабском мире [12, 273].

Образование. Лиги арабских государств, поставившее на новый уровень движение за арабское единство, расценивалось арабской общественностью как шаг на пути сплочения арабских стран. По замыслу Лига не должна была ограничиваться функцией политического инструмента. С ее созданием возникали благоприятные перспективы для широкого внедрения общеарабского сознания в масштабах всего арабского мира. Подобное внедрение аль-Хусри считал наиболее эффективным путем в реализации общенациональной консолидации в рамках объединенного государства [6, 114].

Отступление хартии Лиги от принципов Александрийского протокола было обусловлено изменениями в соотношении борющихся сил. В Египте королем Фаруком было отстранено вафдистское правительство Наххас-паши, сменивший его кабинет представлял интересы национальной буржуазии в меньшей степени. По мере же окончания второй мировой войны позиции США на Арабском Востоке укреплялись, что являлось поводом для беспокойства в английском МИД. В Лондоне опасались, что влияние США на политику ряда арабских стран станет доминирующим и в Арабской лиге. Впоследствии Наххас-паша указывал во французской газете «Се суар» в 1947 г., что антиимпериалистические тенденции Лиги не приветствовались некоторыми главами государств на Арабском Востоке, но наиболее последовательной оказалась Англия, развязав кампанию по дискредитации арабских правительств подписавших Александрийский протокол. Правительства Ирака и Трансиордании, наиболее последовательно выражавшие интересы Великобритании, были основными противниками статьи о запрете членам Лиги проводить политику, противоречащую ее политике в целом.

Ответственным за пассивность Лиги Аль-Хусри считал руководство арабских стран, поскольку решение судеб нации, оказалось в руках тех ее представителей, которые всеми силами цеплялись за положения хартии, порождая слабость ЛАГ, и игнорировали любые предусмотренные хартией возможности реформ. В связи с тем, что политика этих кругов, по убеждению аль-Хусри, противоречила интересам нации, следовательно, опыт ЛАГ является доказательством необходимости упрочения связей между арабскими странами любыми доступными средствами.

Таким образом, образование Лиги арабских государств явилось важнейшим событием в истории движения за арабское единство, получив политическое и организационное оформление в масштабах всего арабского региона. Рассматривая утвержденную в марте 1945 г. Хартию Лиги арабских государств, следует указать на существенные отличия ее пунктов от Александрийского протокола, подписанного главой вафдистского правительства Египта Наххасом и главами остальных арабских государств. Изменения касались пункта протокола о том, что решения принятые большинством ЛАГ являются обязательными для всех остальных участников Лиги. В хартии же было зафиксировано, что обязательными для всех членов Лиги будут единогласные решения, а решения принятые большинством, обяза-

вают лишь те государства, которые с ними согласны (ст. 7). В случае разногласий между двумя членами Лиги для них обоих будет обязательным ее решение, если они согласятся прибегнуть к ее арбитражу (ст. 5). Следовательно, хартия устанавливала незначительную связь между членами ЛАГ, фактически лишая Совет Лиги всякой исполнительной власти. Каждое государство могло отказаться от выполнения любого решения, даже при условии принятия его остальными шестью странами.

Следует иметь в виду, что при решении основных политических проблем арабского мира, национальные интересы отдельных государств превалировали над общеарабскими. Противоречия между отдельными государствами препятствовали выработке единой позиции по важнейшим вопросам международных отношений. Лига выступала лишь в качестве арены для обсуждения различных конфликтных ситуаций в регионе, нежели в роли эффективного координирующего органа, призванного содействовать политическому единению арабского мира.

Литература

1. АВП РФ. Ф. 56 Б. Оп. 5. П.21. Д.6.
 2. Louis Wm. The British Empire in the Middle East. 1945–1951. Minute by Hankey, 30 Mar. 1945, FO 371/ 45237/E2091.
 3. АВП РФ. Ф. 56 Б. Оп.7. П.27. Д.9.
 4. Kingdom of Saudi Arabia. One Hundred Years in the Service of Arabs and Arab Affairs. Beirut., 2000.
 5. АВП РФ. Ф. 56 Б. Оп. 5. П.21. Д.6.
 6. Цит. по: Тихонова Т.П. Светская концепция арабского национализма. М., 1984.
 7. Руденко Л.Н., З.А. Соловьева. Лига арабских государств и интеграционные процессы в арабском мире. М., 2007.
 8. Gomaa A. The Foundation of the League of Arab States: Wartime Diplomacy and Inter- Arab Politics, 1941 to 1945, London N.Y., 1977.
 9. Абу Хамда Валид Хасан. ЛАГ в региональных международных отношениях на Ближнем и Среднем Востоке. 1945 -1965 гг. Автореферат канд. дис. М., 1995.
 10. Койбаев Б.Г. Ближний Восток: информация и региональная безопасность. СПб., 2002.
 11. См.: Лига арабских государств. М., 1997.
- Тума Э. Национально-освободительное движение и проблема национального единства. М., 1977.

А.А. БАЛЛАЕВА,
аспирант СОИГСИ им. В.И. Абаева

СМИ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ИМИДЖА РЕГИОНА (НА ПРИМЕРЕ ЮФО)

Характерной особенностью нашего времени является огромная роль в жизни общества средств массовой информации и прежде всего «электронных» — телевидения и радиовещания. Довольно точно и образно по этому поводу высказался Б.Н. Ельцин, назвав телевидение «второй ядерной кнопкой» [1,35]. С помощью этих средств быстро формируется устойчивое общественное мнение, ломаются устоявшиеся и создаются новые стереотипы, эталоны поведения и отношений, формируется имидж того или иного объекта. Также СМИ оказывают сильное влияние на умонастроения людей, их отношения, поведение, направленность активности.

Необходимо отметить, что роль средств массовой информации значительно возрастает в критические или этапные периоды развития общества, когда оно особенно нуждается в точных оценках и характеристиках ситуации. Одной из таких критических ситуаций в развитии современного общества является проявление терроризма. Деятельность СМИ в условиях, связанных с террористической угрозой, высвечивает их сильные и слабые стороны и характеризует их способность к объективному информированию общества о происходящих событиях. При этом средства массовой информации при- сущее большое влияние на формирование общественного сознания.

События последнего десятилетия, связанные с межэтнической напряженностью и даже конфликтами в стране, нередко перерастают

щими в акты терроризма, неоднократно демонстрировали роль прессы, телевидения и других информационных средств в укреплении или ослаблении общественной стабильности. Вот почему сегодня, по нашему мнению, представляется весьма актуальным уяснение, как, при каких обстоятельствах национальная система массовой коммуникации (НСМК) может полнее реализовать свой ресурс упрочения общегосударственных ценностей, раскрыть политический потенциал возрождения и сотрудничества народов Российской Федерации, способствовать созданию консолидированного общества с четкими гражданскими позициями, в том числе, и в вопросах борьбы с терроризмом. Следовательно, хотелось бы подчеркнуть исключительную важность прессы, электронных средств массовой информации как преобразующих факторов в области массового сознания, как действенных участников формирования зрелого гражданского общества.

Когда СМИ «работают» с данными этнополитики, иногда проявляется эффект манипулирования общественным этническим сознанием. В этих условиях при подготовке материалов из «горячих точек», где имеется опасность проявления террористической активности, особенно возрастает, на наш взгляд, роль квалифицированного, политически ответственного, понимающего национальную политику страны, журналиста.

Безусловно, эти возможности осознаются СМИ, недаром они называют себя «четвертой властью», подчеркивая тем самым свою роль, значимость и влиятельность.

Считается, что средства массовой информации создают и транслируют образы, влияющие на отношения и поведение людей. Помимо этих функций, выполняемых средствами массовой информации специалисты выделяют и ряд других. «Среди них:

- информационная;
- формирование общественного мнения и общественных отношений;
- социальная ориентировка за счет информирования;
- социальная идентификация, помогающая осознать причастность к одним группам и отмежеваться от других;
- воспитательная, влияющая на эталоны поведения и отношений и др.» [2, 223].

Очевидно, что многие из названных функций предполагают осуществление влияния на свою аудиторию, т.е. они оказывают огромное воздействие на формирование общественного мировоззрения,

на оценку происходящих событий. Поэтому невозможно недооценивать роль СМИ в создании атмосферы нетерпимости в обществе к любым проявлениям терроризма, независимо от его идеологической подоплеки. Восприятие терроризма как абсолютного зла — одна из важнейших целей в деятельности средств массовой информации в этом направлении.

Рассматривая проблему терроризма, необходимо, на наш взгляд, раскрыть сущность основных методов психологического воздействия СМИ на общественное сознание.

Исследователи данной проблемы выделяют два основных психологических механизма влияния СМИ.

Первый из них в психологии изучен весьма основательно и связывается с реально существующей у людей информационной потребностью. Информационная потребность тесно связана с жизнедеятельностью людей в постоянно изменяющихся ситуационных взаимодействиях. Новые ситуации предъявляют новые требования, ставят новые задачи, решать которые можно, только обладая необходимой информацией. Отсюда и возникает информационная потребность.

Второй механизм влияния СМИ обусловлен широко применяющейся системой психологических воздействий. Научные исследования показывают, что СМИ практически постоянно применяют следующие методы психологического воздействия:

- убеждение;
- внушение;
- нейролингвистическое программирование;
- мифологию.

Если проанализировать методы психологического воздействия СМИ, то за исключением убеждения, по нашему мнению, остальные его виды являются манипулятивными, то есть имеют вполне конкретные цели, часть из которых скрывается или преподносится в трансформированном, иллюзорном виде. Истинные цели обычно связаны с желанием добиться контроля над сознанием людей и осуществлением на них влияния. При этом зачастую тщательно формируются иллюзорные образы «осознанности выбора».

Согласно нашей точки зрения, все перечисленные методы психологического воздействия на аудиторию используются комплексно. Довольно часто границы между ними носят условный характер. Наивысшей точкой оперирования массовым сознанием является мифологизация окружающего мира и формирование у массовой ау-

дитории образа «врага» или «друга». «Эти методы психологического воздействия широко используются современным терроризмом (сеть Internet) и, учитывая глобализацию информационных процессов в современном мире, представляют огромную угрозу для национальной безопасности в масштабах государства» [3, 13].

Учитывая универсальность данных методов и тесное переплетение информационных потоков в современном мире, главной задачей средств массовой информации является, на наш взгляд, противодействие идеологии террористов, стремление к формированию у массовой аудитории объективного мировоззрения на происходящие события.

Рассматривая методы психологического воздействия, используемые средствами массовой информации, следует также отметить, что при помощи такого влияния на общественное сознание, с одной стороны, и индивидуальное сознание каждого отдельного человека, с другой, СМИ также могут формировать имидж того или иного объекта: товара, фирмы, политика, региона. Остановимся подробнее на последнем.

Имидж региона — один из наиболее действенных социально-психологических региональных регуляторов. Имидж, определяющий характер наших взаимоотношений с объектами, обладает высочайшей степенью эффективности. «И если мы в сегодняшнем информационно ориентированном мире откажемся или не научимся эффективно использовать социально-

психологический региональный регулятор, который может служить и для привлечения инвестиций, и для выравнивания экономического уровня регионов, и для взаимодействия с региональными властными структурами, и для сглаживания этнических противоречий, и для предотвращения центробежных тенденций — завтра другие используют имидж региона, возможно гораздо более результативно, но с прямо противоположными целями — ради мелкокорыстных интересов, связанных с обогащением и властными амбициями, ради ослабления и дискредитации конкретных регионов» [4, 57]. Для достижения этих целей, по нашему мнению, широко используются все вышеперечисленные методы психологического воздействия на население для создания отрицательного имиджа отдельных этнических образований и регионов в целом.

Имидж региона представляет собой сложный социально-психологический феномен, необходимым условием формирования кото-

рого являются такие свойства человеческой психики, как восприятие и способность формирования ассоциативных представлений. Вполне очевидно, что имидж региона напрямую связан с тем, какая информация о регионе попадает в СМИ. И поэтому сегодня, на наш взгляд, необходимо постоянно высвечивать различные, особенно наиболее привлекательные, стороны региона с помощью активной и грамотно поставленной информационной работы. Регион не должен быть представлен в информационном потоке совершенно случайными событиями, большинство из которых носит скандальный характер — теракты, убийства, крушения, скандалы и т.п., в то время как ежедневно происходит множество позитивных событий. Для наглядного примера можно рассмотреть сформированный за последнее десятилетие имидж Северокавказского региона, входящего в состав ЮФО.

Согласно нашей точки зрения, на протяжении последнего десятилетия некоторыми средствами массовой информации вольно или невольно формировалось мнение, что Северный Кавказ является источником зла,

антикавказские настроения становились порой чуть ли не доминантой, определяющей характер многих политических и экономических событий. Почти ежедневно СМИ информировали нас об очередном теракте, взрыве, захвате заложников и т.д. Зритель, читатель, лишь услышав об этом, практически не сомневался в том, что это дело рук «кавказцев».

Все это способствовало формированию в общественном массовом сознании отрицательного имиджа Северного Кавказа в целом. Но в настоящее время ситуация резко изменилась в лучшую сторону. Так, например, российские СМИ сделали немало для того, чтобы прекратить античеченскую кампанию и отказаться от таких формулировок, как «чеченские бандиты», «чеченские террористы». Одна такая фраза на центральном ТВ сводила практически на нет долгий труд как журналистов северокавказских республик, так и представителей общественности. Российские средства массовой информации должны всячески противодействовать формированию негативного образа Кавказа в сознании общества, препятствуя созданию мифов типа того, что Кавказ изначально конфликтогенен в силу его этноразнообразия, а кавказские, особенно северокавказские, народы не способны к мирному сосуществованию и т.д.

Можно найти выход из такого кризиса. Например, путем увеличения числа материалов, описывающих лучшие традиции кавказских

народов и их культуры. Подобные мифологемы, периодически наполняющие информационное пространство, наносят непоправимый ущерб нашему обществу, поскольку являются легко воспринимаемыми и живут в сознании и поведении людей.

Также хотелось бы отметить, что в понимании культурно-исторического своеобразия ЮФО, в понимании сути происходящих здесь отнюдь непростых, порой трагических событий, на наш взгляд, все же не хватает фундаментальности, адекватности политических суждений и оценок реалий, научной обоснованности и объективности, причем донесенных до аудитории столь влиятельными в современном обществе средствами массовой информации. Именно на дефиците научного понимания культурно-исторической реальности Кавказа создается тот самый идеологический вакуум, который заполняется негативной информацией.

Существующее понимание Юга России как региона, в котором есть различия между составляющими его этнокультурными образованиями, но нет единства и объединяющей их социокультурной целостности, ведет к определенным политическим последствиям, которые мы уже имеем. Это — разделение единого Кавказа на сферы влияния.

По нашему мнению, необходимо способствовать формированию восприятия данного региона как региона, в котором имеются не только различия между населяющими его этносами и народами, но существует и объединяющая их система ценностей, ведущая к сохранению социокультурного единства Кавказа. А в формировании восприятия Кавказа как единого организма в мировоззрении российского общества большая роль, на наш взгляд, должна отводиться именно средствам массовой информации.

Следовательно, политика средств массовой информации (в том числе и региональных) в области телевизионного вещания, радиовещания и печатных изданий, как нам представляется, должна быть направлена на укрепление общенационального единства, воспитания высокой нравственности, чувства патриотизма граждан (и, прежде всего, подрастающего поколения) и их государственного самосознания, распространения культурных ценностей не только в рамках Северного Кавказа, но и всей России в целом.

Особое внимание, как отмечалось выше, средства массовой информации должны уделять воспитанию подрастающего поколения, так как это стратегическая задача нашего общества. Поэтому СМИ, являясь одним из важнейших общественных институтов и одним из

основных на сегодняшний день, агентов социализации молодого поколения, должны акцентировать внимание аудитории на настоящих гуманных ценностях, лучших культурно — исторических традициях нашей многонациональной Родины.

Литература

1. Егоров В.В. Телевидение между прошлым и будущим, М., 2004.
2. Ворошилов В.В. Журналистика, СПб., 2002.
3. Зеркин Д.П. Основы политологии, М., 1997.
4. Егоров В.В. Очерки по истории Российского телевидения. М., 2003.

II. КУЛЬТУРНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**Л.К. Хубаева,
соискатель СОИГСИ им. В.И. Абаева**

ПЕРСИДСКАЯ ШКОЛА ВО ВЛАДИКАВКАЗЕ

16 июля 1902 года вице-консул Персидского консульства во Владикавказе Давуд-хан подал прошение на имя начальника Терской области и наказного атамана Терского казачьего войска:

«Озабочиваясь введением грамотности в среде детей соотечественников на средства добровольных пожертвований, имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство не отказать в ходатайстве о разрешении открыть в г. Владикавказ при вверенном мне Вице-консульстве русско-персидскую школу под мою ответственность за ее существование».

В ответе, направленном вице-консулу 18 августа 1902 года, были по пунктно расписаны условия, необходимые для открытия школы. Первым условием было наличие подходящего удобного помещения и указание на наличие источника финансирования учебного заведения.

21 декабря 1902 года персидское училище было открыто. Относительно материальной базы персидской школы можно сказать, что, судя по детально описываемому в различных отчетах школьному

имуществу, в сравнении с остальными школами этнических групп Владикавказа персидская школа выглядит довольно обеспеченной. К примеру, персидские ковры всегда считались признаком роскоши, и само собой, что в школе представителей этой национальности ковры имелись. Еще ряд предметов в обиходе говорит об отсутствии, по крайней мере, на время открытия, особых затруднений.

Заведующим училища, носящего название «Навруз», на момент открытия был назначен А. Терегулов, преподавателем языков — персидско-подданный Мурза-Усейн Хан (?). Данное училище, «открытое для местных персов», являлось, по свидетельству З. В. Кануковой, «единственным на всем Северном Кавказе» [2, 121].

Из отчетной ведомости за 1907 года видно, что персидское население, по данным 1905 года, составляло 1600 человек — 1000 мужчин и 600 женщин. На это время в училище служит три учителя: один законоучитель, один учитель со спецподготовкой и один имеющий начальное и среднее образование. Зарплата их составляет 200 рублей, что тоже немного превышает зарплату преподавателей остальных училищ. По сведениям той же отчетной ведомости за 1907 год, учащихся в названном учебном году здесь было 32 человека, все мужского пола.

В ведомости сохранились также краткие биографические данные первых учителей, которые, по сути, и явились устроителями персидской школы Владикавказа. Так, к примеру, означена сословная принадлежность Кочарлинского, чья фамилия, часто встречающаяся в учебном делопроизводстве, переписках, прошениях, принадлежит к крестьянскому сословию [3]. В тот период, когда заведение школой находилось в компетенции Кочарлинского, от учеников персидской школы учебным властям поступает жалоба на одного из учителей, который, по свидетельству учеников, оскорбляет последних. В ней «доведенные до глубины прискорбной души учителем» дети выражают надежду избавиться от него [3].

В донесении учебному начальству округа Кочарлинский опровергает факт издевательства. Возможно, это вызвано нежеланием, чтобы какая-то тень пала на вверенное ему заведение. В подписанном им опровержении он заявляет, что «кроме деликатности и вежливости как со стороны преподавателей по отношению к ученикам, так и со стороны учеников по отношению к преподавателям ничего дурного и предосудительного не было и нет» [4].

Скорее всего, как это бывало и в других школах, факт издевательства был сильно преувеличен.

При училище было «общежитие, в котором проживали ученики, именующиеся пансионеры, т.е. те, которые остаются в нем на ночь в силу того, что некоторые дети, чьи родительские дома находились в отдаленных от училища местностях, не могли ежедневно добираться от дома до школы и обратно». Заведовала общежитием дочь обер-офицера Аблизова [4].

Характерная особенность ученических общежитий во всех школах — это пункт правил, касающийся питания. В ней встречается фраза: «пища должна быть свежей и простой», и это там, где методы или способы воспитания детей, да и условия, не допускали их избалованности.

В отчете за 1903-1905 годы зафиксированы источники денежных средств, что также позволяет судить о материальной базе школы.

К примеру, членские взносы на 1 ноября 1903-1905 года составляли 1000 рублей; общее количество взносов составляло 3149 рублей; 233 рубля составляли пожертвования; 63 рубля — прибыль от продажи фотокарточек; 240 — прибыль от платы за право учения, итого — 5791 р. На это время чистый капитал училища составлял 400 рублей.

Как и в других училищах, согласно правилам, для надзора за персидским училищем назначался смотритель. Интересен факт, что в среде персов-мусульман, кроме учителя мусульманского курса, имелся и преподаватель православия. Помимо приготовительного курса, курс учения в школе был разделен на 4 класса. Возраст учеников составлял пределы от 8 до 15 лет, причем дети 15 лет могли быть принимаемы в первый раз в любой класс. Урок продолжался 1 час. При школе существовал совет, который избирался один раз в полугодие либо при возникшей необходимости — один раз в месяц[5].

Устав Владикавказского персидского Общества, утвержденный в 1911 году, видимо, является аналогом уставов персидских обществ в других регионах. Целью Общества означено содействие улучшению материального и нравственного состояния бедных персидско-подданных Владикавказа и области. Помощь выражается в снабжении одеждой, пищей и приютом, в крайних случаях денежным пособием в медицинской помощи под наблюдением врача, определении бедных в богадельные дома, малолетних в сиротские дома, ремесленные и другие учебные заведения, обеспечении неимущих средствами, чтобы вернуться на родину[5].

В состав Общества входили люди неограниченным числом за

исключением несовершеннолетних учащихся и подвергшихся ограничению прав по проступку.

Капиталы Общества хранились в госбанках, суммы расходовались с разрешения общего собрания членов Общества, каждый из которых, по всей видимости, имел право быть в курсе расхода капиталов, ибо являлся постоянным вкладчиком денежных средств на нужды Общества. Все решения на собрании выносились простым большинством голосов. Для контроля за денежными суммами была создана ревизионная комиссия, на плечах которой лежал и контроль за денежными суммами, т.е. в ежемесячная проверка имущественных книг, годовых отчетов и смет общества.

Членам Общества выдавались свидетельства, оформленные в форме билета или диплома, удостоверявшие принадлежность человека к Обществу.

Подробные отчеты о деятельности Общества (как и других обществ) представлялись в двух экземплярах, атаману и в военное министерство.[5]

В 1914 году Владикавказское персидское училище было переведено в более удобное помещение на 2-ю часть Церковной улицы, в дом 15 (ныне ул. Димитрова).

Литература

1. ЦГА РСО-А, ф. 147, оп. 1, д. 41, л. 3.
2. Канукова З. В. Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Владикавказ, 2008.
3. ЦГА РСО-А, ф. 123, оп. 1, д. 456, л. 33.
4. ЦГА РСО-А, ф. 123, оп. 1, д. 46, л. 33.
5. ЦГА РСО-А, ф. 199, оп. 1, д. 103, л. 138.

А.В. ДАРЧИЕВ,
кин, снс СОИГСИ им. В.И. Абиева

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОДНОГО ФАМИЛЬНОГО ИМЕНИ У ОСЕТИН

Антропонимические исследования имеют большое значение для языкознания, истории и этнографии младописьменных народов, к числу которых относятся и осетины. Поэтому вышедшая в 2009 году книга Ф.М. Таказова «Этимология осетинских имён и фамилий» представляется весьма актуальной. Её несомненные достоинства отметят более авторитетные рецензенты, мы же берём на себя скромную задачу высказать некоторые замечания по поводу этимологии фамильного имени Дарчитæ.

«Дарчитæ (Дарчиевы) из тюрк. *dar* «узкий, тесный; скудный; стеснённый; перен. убогий, ограниченный» + *çi (ci)* «аффикс, с помощью которого производные слова характеризуют лицо»; букв.: «бедный, неимущий» [1, 120-121]. Однако тюркское корневое прилагательное *dar* имеет более широкий смысловой спектр: «скупой, скарёдный, мелочный; завидующий; мрачный, печальный, скорбный» [2, 146-147]. Выбор одного из перечисленных значений должен быть обоснован конкретными лексическими примерами. К сожалению, подобных примеров автор не приводит, и вряд ли мы можем надеяться на их существование. Обозначению понятий «богатый» и «бедный» в тюркских языках посвящены обстоятельные работы А.Н. Самойловича [3, 21-66] и Ф.Г. Исхакова [4, 173-231]. Результаты этих исследований дают основание для твёрдого вывода: среди использовавшихся ранее и ныне действующих в тюркских языках обозначений понятия «бедный», а также его многочисленных вариаций и оттенков («неимущий,

убогий, скудный, нищий» и т.д.) слово *darçı* отсутствует. Стало быть, от предложенного толкования следует отказаться.

Конструируемое Ф.М. Таказовым *dar+çı* действительно присутствует в тюркских языках, но в качестве названия рода занятий (профессии) лица. В киргизском от сущ. *dar* «1.виселица; 2.цирковой канат»¹ при помощи аффикса *çı(çu)* образовано *дарчы* в двух соответствующих значениях: «палач-вешатель» и «канатоходец, акробат» [7, 206]. В уйгурском языке *дарчи* также означает «канатоходец»: «На праздниках демонстрировали своё искусство канатоходцы (*дарчи*), фокусники (*сэргэри*), дрессировщики зверей, соревновались в остроумии остроусловы-шутники (*чахчахчи*)» [8, 7].

Интересное сообщение находим у И.Ф. Бларамберга, в 1836 году входившего в состав топографической экспедиции Г.С. Карелина на восточное побережье Каспийского моря: «Карелин предложил туркменам устроить турнир борцов, пообещав победителю небольшой приз. ... Толкая друг друга и крича во всю глотку, они образовали круг. Дарчи, своего рода полицмейстер, смог выровнять круг только после того, как стал бить нагайкой по голым ногам орущих соплеменников» [9, 60]. Возможно, как и в ряде других случаев, И.Ф. Бларамберг передаёт туркменское название с искажением. Во всяком случае, мы не располагаем материалами, подтверждающими наличие такого термина в туркменском или ином тюркском языке. Как известно, осетинская антропонимия обнаруживает явные следы не только тюркского, но и монгольского влияния [См.: 12, 288-289]. Поэтому нельзя обойти молчанием следующие монгольские имена, засвидетельствованные историческими источниками: Дарча — посланец монгольских тайджи к русскому царю Алексею Михайловичу [13, 228], Солом-Дарча — писарь джунгарского хунтайджи Цэван-Рабдана [14, 340], Дарчи Яйзан — упоминаемый в кузнецких актах помощник правителя чёрных калмыков Калдана [15, 125], Лама Дарчи — сын ойротского хана Галдан-Церена. В форме Дарчи второй компонент имени мы находим в историческом романе И. Шодоева «Трудные годы». В некоторых источниках имя этого персонажа встречается в форме Лама Дарджа, Лама Дарджи [16, 425- 427], Лама Дорджи [17, 110], что, впрочем, не снижает значения литературного варианта в виду отмеченной крити-

¹ Тюркское *dar* «виселица» В.В. Радлов справедливо отнёс к заимствованиям из персидского [5, стлб. 1625-1626]. Ср. также перс. *дарзән* «палач-вешатель» и перс. *дарбаз* «акробат; канатный плясун, канатоходец» [6, 601].

ками глубокой фольклорно-исторической основы этого произведения [См.: 18, 378].

В последнем случае компонент «Лама», очевидно, позволяет отнести Лама Дарчи к именам тибетско-санскритского происхождения, которые распространились у монгольских народов с принятием буддизма. Действительно, дарчи — это особое буддийское звание мелкого служащего калмыцкого хурула (монгольской церкви) [19, 35]. Личное имя Дарчи мы встречаем как у индийцев, так и у тибетцев. К примеру, среди крупнейших индийских ростовщиков, живших в Астрахани в начале XVIII века, упоминается Дарчи Рамчандов [20, 202]. Современный немецкий автор Карл Майер, рассказывая о своём пребывании в Тибете, большое внимание уделяет персонажу по имени Дарчи (Dartschi) — активному участнику тибетского сопротивления [21, s. 179 und ff].

Надо полагать, из монгольской среды имя Дарчи проникло в область русской каронимии, о чём может свидетельствовать следующий любопытный факт: в состав Амурской речной флотилии в начале 20-х годов входил бронекатер под названием «Дарчи» [22, 252].

Итак, тюркские и монгольские языки дают нам немалое количество личных имён и апеллятивов, созвучных рассматриваемому осетинскому антропониму. Какими критериями, помимо фонетической близости, мы должны руководствоваться, пытаясь соотнести их с фамильным именем Дарчитæ? Отмеченная выше связь антропонимики и этнографии носит двусторонний характер, поэтому, выясняя значение фамильного имени, необходимо учитывать и использовать этнографические данные о происхождении этой фамилии. В противном случае мы рискуем оказаться в плену созвучий, не имеющих отношения к этимологии изучаемого имени.

Фамилия Дарчиевых проживала в селении Лисри Мамисонского ущелья Северной Осетии. Согласно одним генеалогическим преданиям, основатель фамилии по имени Дарчи переселился сюда из Западной Грузии (Мегрелии, Рачи) [См.: 23, 56; 24, ф. 94]. В некоторых вариантах переселенца звали Лалды, а Дарчи был его сыном, родившимся уже в Лисри [25, ф. 72]. По другой версии, родоначальник фамилии Дарчи был выходцем из Абхазии [26, л. 313; см. также: 27, 185]. Исследователи включают Дарчи, Дарчо [28, ф. 326] и Дарче [29, л. 31] в состав осетинских личных имён, но ни одно из них не осмысливается на осетинском языке. Кроме осетин, имя Дарчи встречается

у чеченцев,¹ а фамилия Дарчиевых входит в одно из старейших обществ горной Чечни — Малхиста [См.: 31; 59- 39].²

Осетинские генеалогические предания указывают ещё одно направление антропонимических поисков — в Грузии. И действительно, здесь широко распространены такие мужские имена, как Дарча, Дарчия, Дарчо [34, 72]. В Западной Грузии, откуда предание выводит эпони́ма Дарчиевых, распространена фамилия Дарчия (в Гурии), в Кахетии — Дарчиашвили, в Аджарии — Дарчидзе [См.: 35, 21-22]. Поскольку «дарчи» по-грузински означает «оставайся», указанные имена приобретают апотропеическое значение. «Если дети в семье мрут, — писал Г.Ф. Чурсин, — новорождённому дают такое имя, которое должно положить конец смертности; у грузин таким именем, например, является Дарчо — «оставшийся», у аджарцев турецкое Дурсун «пусть останется», у армян Мнацакан — «остающийся» и т.п.» [36, 21]. А.Г. Шанидзе также производит имена Дарчо и Дарчия от груз. дарчи «оставайся», в котором видит благопожелание — «живи!», «здравствуй!» [35, 21]. Таким образом, грузинская этимология представляется весьма убедительной.

В то же время и здесь имеются некоторые не совсем ясные моменты. При всём многообразии производимых от груз. «дарчи» имён (Дарча, Дарчия, Дарчо) вариант с конечным -и, т.е. собственно Дарчи, встречается у грузин крайне редко. В словаре картвельских антропонимов А.А. Глonti он вовсе отсутствует, а А.Г. Шанидзе подтверждает его одним примером: в начале XIX века городским головой (мелик-мамасахлисом) Тифлиса был князь Дарчи Бебутов (1761-1832) [Там же]. Отметим, что Бебутовы считаются старинным армянским родом [См.: 37, 241; 38, 182], поэтому Р. Ачарян включил Дарчи в словарь армянских личных имён, хотя и с признанием его грузинской этимологии [39, 21].

Вполне вероятно, что имя Дарчи является грузинским заимствованием как у армян, так и у осетин и чеченцев. Естественно также, что оно могло измениться в языках перенявших его народов. Но почему у всех одинаково и в такой форме, которая в грузинском засвидетельствована крайне слабо? Не имеем ли мы дело с именем, кото-

¹ К примеру, Дарчи Хасаханов — известный современный чеченский художник [См.: 30, 238].

² Д. Гакаев в числе единомышленников чеченского религиозного деятеля шейха Дени Арсанова называет Цетиша Дарчиева, «выдающегося знатока обычного (адата) и исламского (шариата) права [33, 59].

рое по происхождению грузинским не является и лишь совпадает по звучанию с груз. «дарчи»?

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующий факт. Грузинский автор XI века Джуаншер Джуаншериани в своём произведении «Жизнь Вахтанга Горгасала» сообщает: «А царю Вахтангу супруга его родила близнецов — сына и дочь — и во время родов скончалась царица Балендухт, дочь царя персидского. А Вахтанг нарёк сына своего персидским именем Дарчил, а по-грузински Дачи» [40, 179]. Ещё один картлийский правитель по имени Дарчил упоминается в грузинском агиографическом произведении XII в. «Мученичество Давида и Константина». Нашествие на Грузию арабского завоевателя Мурвана Кру (середина 30-х годов VIII в.) вынудило Дарчила и его брата Арчила бежать в Абхазию: «И были тогда ... Арчил и Дарчил в крепости той, которую называют Анакопия, ибо скрывались в ней от страха перед персами. И выступили вперёд с небольшим войском в сражение с язычниками, но были осилены ими, ибо убили брата старшего Арчила, а Дарчил вернулся в ту же крепость Анакопию» [41, 114].

По мнению М. К. Андроникашвили, Дарчил представляет собой искажённое персидское имя Дарий и происходит от *Dāraya-čīθra, среднеперсидской формой которого было бы *Darčīhr. В грузинском она закономерно должна была дать Darčil [См.: 42; 208, 462, 463]. Возможно также, что *Darčīhr получено из среднеперсидского *Dar[aß] čīhr «потомок Дария» [Там же. С. 463].

Джуаншер приводит только одну грузинскую форму имени Дарчил — Дачи. В то же время в исторической литературе мы встречаем и другой вариант этого имени — Дарчи. Так, О. Евецкий пишет, что столица Грузии была перенесена из Мцхеты в Тифлис «царём Дарчи, сыном и преемником Вахтанга» [43, 115]. Наследником Вахтанга Горгасала Э. Эйхвальд также называет царя Дарчи, который в 506 году перенёс свою резиденцию из Мцхеты: «und die König Dartschi versetzte ihm Jahre 506 seine Residenz von Mtzcheta ganz dorthin» [44, 79]. Кажется, налицо явная ошибка, которая не ускользнула от внимания К. Коха: «Auch in den Namen macht Eichwald viele Fehler; so schreibt er... Dartschi statt Datschi» [45, 304]. Однако позднее авторитетный М. Броссе сына Вахтанга Горгасала называет и Дарчи («Wakhtang nomma son fils, en persan Dartchil, Dartchi en georgien») [46, 176], и Дачи [Ibid. P. 182, 183].¹

¹ Феликс Фонтон почему-то отождествил грузинского царя Дарчи с Давидом II:

Описывая древности Тифлиса, известный русский путешественник и этнограф Е.Л. Марков также сообщает, что замок Метех был основан «сыном знаменитого Вахтанга Горгаслана, грузинским царём Дарчи, как первое зерно нового Тифлиса» [48, 325].

Эта своеобразная литературная традиция сохранилась до наших дней, и уже в интернет-публикациях мы находим упоминание грузинского царя Дарчи: «Dach'i (Georgian: დახი, also Darchi, დარჩი, or Darchil, დარჩილი), of the Chosroid Dynasty, was the king of Iberia (Kartli, eastern Georgia) reigning» [49]. Подтверждают ли источники переход персидского Дарчил в грузинское Дарчи — вопрос, требующий специального рассмотрения. Его решение представляет двоякий интерес: либо будет устранено старое заблуждение, либо имя Дарчи получит новую (иранскую) этимологию.

Литература

1. Таказов Ф.М. Этимология осетинских имён и фамилий. Владикавказ, 2009. 203 с.
2. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: Наука, 1980. Т. III. 396 с.
3. Самойлович А.Н. Богатый и бедный в тюркских языках // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1936. № 4.
4. Исаков Ф.Г. Наблюдения по лексике в области прилагательных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961.
5. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. III. Ч.2. 2204 стлб.
6. Персидско-русский словарь. 4-е изд. М.: Русский язык, 1983. Т. I. 800 с.
7. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1940. 576 с.
8. Кадыров А. Годы становления. (Из истории Уйгурского театра музыкальной комедии). Алма-Ата: Жалын, 1978. 96 с.
9. Бларамберг И.Ф. Воспоминания. М.: Наука, 1978. 358 с.
10. Авалиани С.Л. Крестьянский вопрос в Закавказье. Тбилиси: Мецниереба, 1986. Т. V. 120 с.
11. Ошурков В.А. Отчёт о поездке, совершённой летом 1902 года в Западные Саяны и западную часть Танну-Ола // Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле. М.: Слово, 2007. Т. III. Ч. 1.

«David II ou Dartchi, descendu des montagnes avec des troupes nombreuses, reconquit et le Gurezan» [47, 66-67].

12. Камболов Т.Т. Очерки истории осетинского языка: учебное пособие для вузов. Владикавказ: Ир, 2006. 463 с.
13. Русско-монгольские отношения. 1685-1691: сборник документов. М.: Восточная литература РАН, 2000. 487 с.
14. История Казахстана в русских источниках XVI — XX веков. Алматы: Дайк Пресс, 2005. Т. II.: Русские летописи и официальные материалы XVI — первой трети XVIII в. о народах Казахстана. 456 с.
15. Кузнецкие акты XVII — первой половины XVIII вв. Сборник документов. Кемерово, 2006. Вып.3. 207 с.
16. Материалы по истории казахских ханств XV — XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука, 1969. 651 с.
17. Абрамов Н. Областной город Семипалатинск // Записки императорского русского географического общества. СПб., 1861. Кн. 1.
18. Палкина Р.А. Образ романного героя в литературе Южной Сибири // Советский многонациональный роман. М.: Наука, 1985.
19. Эрдниева К.О. Списки монголо-ойратских законов 1640 г. и их изучение // Малоисследованные источники по истории дореволюционной Калмыкии и задачи их изучения на современном этапе. Элиста, 1987.
20. Голикова Н.Б. Очерки по истории городов России конца XVII — начала XVIII вв. М.: Издательство МГУ, 1982. 216 с.
21. Mayer K. Die letzte Generation: Die Abdudisten. Norderstedt: Books on Demand GmbH, D-Norderstedt, 2007. Bd. I. 198 s.
22. Корабли и вспомогательные суда советского Военно-Морского Флота (1917-1927 гг.). Справочник / С.С. Бережной [и др.]. М.: Воениздат, 1981. 589 с.
23. Калоев Б.А. Осетины. (Историко-этнографическое исследование). 2-е изд., исправ. и доп. М.: Наука, 1971. 358 с.
24. Наниты В. Мамысонгомы мыггæтты равзæрд // Фидиуæг. 1985. №10. Ф. 93-96.
25. Хозиты Ф. Уæлладжыры комыл — Туалтæм. Орджоникидзе: Ир, 1990. 230 ф.
26. ОРФ СОИГСИ. Ф.Фольклор. Оп.1. П.89. Д.112.
27. Гутнов Ф.Х. Века и люди: из истории осетинских сёл и фамилий. Владикавказ: Ир, 2004. Вып. 2. 223 с.
28. Гаглойты З.Д. Ирон мыггæтæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 2005. 359 ф.
29. Сабанов В.Д. Осетинские имена // ОРФ СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 239.
30. Культура Чечни: история и современные проблемы. / Отв. ред. Х.В. Туркаев. М.: Наука, 2002. 380 с.
31. Адат: Кавказский культурный круг — традиции и современность. М.-Тбилиси: Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа, 2003. 255 с.
32. Чеченская республика и чеченцы: история и современность. Мат.

всеросс. научн. конф. М.: Наука, 2006. 574 с.

33. Гакаев Д. Очерки политической истории Чечни (XX век). М.: Чеченский культурный центр, 1997. 473 с.

34. Глonti А.А. Картвельские собственные имена. Словарь антропонимов. Тбилиси: Советская Грузия, 1967. 218 с. (на груз. языке).

35. Шанидзе А.Г. Этимологические заметки // Труды кафедры древнегрузинского языка Тбилисского университета. 1976. №19. С.19-23 (на груз. языке). Выражаю глубокую признательность Г.В. Чочиеву и З.М. Сагкаеву, выполнившим перевод этой статьи на русский язык.

36. Чурсин Г.Ф. Магическое значение имени у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. 1928. №4.

37. Fontanier V. Voyages en Orient, enterprises par ordre du gouvernement Francais, de 1830 a 1833. Paris: Libraire de Dumont, 1834. 354 p.

38. Парсамян В.А. История армянского народа. 1801-1900 гг. Ереван: Ай-стан, 1972. Т. I. 400 с.

39. Ачарян Р. Словарь армянских личных имён. Ереван: Издательство ЕГУ, 1944. Т. II. 682 с. (Научные труды Ереванского государственного университета. Т. XXIV).

40. Жизнь Вахтанга Горгасала / Джуаншер Джуаншерияни / Пер. и коммент. Г. Цулая. Тбилиси : Мецниереба, 1986. 150 с.

41. Мученичество Давида и Константина / Пер. и коммент. Г.В. Цулая // Этнографическое обозрение. 1996. №1.

42. Андроникашвили М.К. Очерки по ирано-грузинским языковым взаимоотношениям. Тбилиси: Издательство ТГУ, 1966. Т. I. 696 с. (на груз. языке).

43. Евецкий О. Статистическое описание Закавказского края. СПб.: Типография Штаба Отдельного Корпуса Внутренней Стражи, 1835. 308 с.

44. Eichwald E. Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus. Stuttgart: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1837. Bd.I. 896 s.

45. Koch K. Reise durch Russland nach dem kaukasischen Isthmus in der Jahren 1836, 1837 und 1838. Stuttgart-Tübingen: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1843. Bd. II. 561 s.

46. Brosset M. Histoire de la Georgie depuis l'antiquité jusqu'au commencement du XIX-e siècle. St.-Petersbourg: de l'imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1849. Partie I. 694 p.

47. Fonton F. La Russie dans l'Asie-Mineure, ou campagnes du marechal Paskevitch en 1828 et 1829. Paris, 1840. 568 p.

48. Марков Е.Л. Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. 3-е изд. СПб.-М.: Товарищество М.О. Вольф, 1913. 591 с.

49. Dachi of Iberia. URL: http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/en/Dachi_of_Iberia (дата обращения: 30.10.2010).

**М. А. МУСАЕВ,
кин, ДИИАЭ ДНЦ РАН**

**ТРАДИЦИИ ИЗУЧЕНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ
ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН В МАДРАСАХ
ДАГЕСТАНА В XVII-XIX ВЕКАХ
(на примере астрономии)**

Дагестанские авторы XIX века указывают следующие науки, которые были распространены в регионе: грамматика арабского языка (морфология и синтаксис), метрика, логика, теория диспута, законоведение, толкование Корана, хадисы и жизнеописание Пророка, суфизм, риторика, математика и астрономия [6, 49; 14, 80; 44, 49]. При этом отмечается, что математика и астрономия считались науками очень сложными [44, 49].

Между тем астрономия имела практическое значение, важное для повседневной жизни уммы, например, при определении ориентации на киблу, начала и конца рамадана, времени совершения молитв и т.д.

Мусульманские учёные внесли весомый вклад в развитие астрономии. Астрономия — ‘илм ал-хайа («наука о форме»), ‘илм ал-фалак («наука о небесной сфере»), ‘илм ан-нуджум («наука о звёздах») — была наиболее популярной наукой в средние века, причём два последних термина обозначали как астрономию, так и астрологию. Важнейшими астрономическими сочинениями учёных-мусульман стали зиджи — астрономические таблицы, наибольшую известность из которых получили «Зидж ал-Хорезми», «Зидж ат-Туси», «Зидж Улугбека», «Зидж ал-Маридини» и др. Как мы увидим ниже, часть из них имела хождение в Дагестане. Крупнейшим астрономическим трудом средневекового Востока считается «Канон Мас‘уда» ал-Бируни, содержащий материал зиджей и полное изложение экспериментальной и теоретической астрономии с математическими доказательствами

всех теоретических положений. Важнейшим достижением астрономов мусульманского мира стали более точное измерение размеров земного шара, географических координат городов, угла между эклипкой и небесным экватором, периодов обращения Солнца и Луны и затмений, описание движения Солнца, Луны и планет и всё более совершенные геометрические модели этих движений, измерение эклиптических координат неподвижных звёзд и их величин [36, 79-82].

Академик И.Ю. Крачковский писал, что дагестанская арабоязычная литература «... энциклопедична ... Дагестанские учёные того времени владели уже всей полнотой общеарабского наследия своих веков. В равной степени их интересовали и науки грамматические ... и трактаты ... по астрономии...» [34, 615].

Это подтверждается исследованиями дагестанских востоковедов, которые в государственных, общественных, частных рукописных собраниях выявили ряд сочинений по астрономии, имевших хождение в пределах Дагестана. Наибольшим количеством среди них представлены: «ал-Мулаххас» ал-Хваризми — популярный в Дагестане учебник астрономии и «Шарх» на него выполненный ар-Руми; «ал-Хай'атас-санийа» ас-Суюти; «Рисалат аукат ас-салат ва салит ал-кибла» ал-Халхали — руководство к определению направления киблы и времени молитвы и др. [59, 201-202]

Хорошим дагестанским астрономом своего времени считался «корифей среди учёных» [9, 147] Мухаммад б. Муса б. Ахмад ал-Кудуки ар-Ругджи ад-Дагистани, родившийся по одним данным 15 рамадана 1042г. хиджры — 27 марта 1633 г. [35, 575], а по другим в 1047/1637-38 г. или 5 сафара 1062 [21, Л.56] / 15 февраля 1652г.* Доподлинно известно, что ал-Кудуки был выдающимся 'алимом, блестящим знатоком Корана и Сунны, арабской филологии и литературы, астрономии и математики, логики и шариата, личностью оставившей заметный след в дагестанской средневековой науке и образовании.

Ал-Кудуки обучался у известнейших 'улама — своего отца, Абу-Бакра ар-Ругджи — своего тестя, Али Риды ас-Сугури (ум. в 1676 г.) и Ша'бана ал-'Убуду (ум. в 1667 г.). Далее, желая совершенствовать свои знания, он отправился в «исламские страны», в частности в Йемен [58. С.222-223], где в течение семи лет учился у Салиха ал-Йамани (ум. 1697 г.) [9, 147], с которым связи Мухаммада не прерывались и по возвращению на Родину — он вёл с арабскими учёными активную переписку [40, 68].

Ал-Кудуки «местная традиция считает основателем всей даге-

станской науки» [34, 613]. Явлением в культурной жизни региона стало его мадраса, в которой, по традиции, наряду с обучением была организована и переписка арабских книг. Имеются сведения, что ал-Кудуки собственноручно переписал около трёхсот экземпляров рукописей [58, 222]. Мухаммад из Кудутля, в строгом соответствии с нормами шариата, усовершенствовал систему материального обеспечения мадраса, регламентировав источники поступления. Эта система стала образцом подражания для образовательных центров Дагестана [54, Л.11-12].

Мадраса ал-Кудуки долгое время располагалась в с. Ругуджа, куда он переехал в 1675 году [54, Л.11]. В местности Сосо-Роход на вершине холма в селении Ругуджа под руководством ал-Кудуки была построена мечеть, которая сохранилась и по сей день (реставрирована недавно). Ориентация этой мечети на киблу считается безупречной. Астрономы центрального Дагестана и не только приезжали для сверки своих астрономических знаний по «мечети Мусалава». Вероятнее всего она была построена в 90-х годах XVII века, т.к. ориентация надгробных стел до этого периода и после незначительно отличается.

Мусалав является автором оригинальных сочинений по грамматике арабского языка и его морфологии, трактата о метафорах, логике, теологии, а также многочисленных ответов на вопросы по мусульманскому праву [58, 223]. Особый интерес, в контексте данной статьи, вызывают его работы по микату (определение времени), и, в частности, его календарь «Хисаб ал-Кудуки» («Расчёты ал-Кудуки»), приспособленный к географическому расположению Дагестана [58, 223], а также его комментарий к «Умдат ула ан-нуха ва-л-ирфан фи ‘илм ал-микат ва-л-кибла би-Дагистан» («Первая опора щедрости в науке определения времени и киблы в Дагестане») ар-Раззаза ал-Мисри [49], составленного египетским астрономом по просьбе «дорогого брата Мухаммада, сына Мухаммада из Караха во время его возвращения из Мекки» [60, 159].

Впоследствии ал-Кудуки переехал в Шам (Сирию) в 1716 г. [22, Л.59, 62; 54, Л.12], где и похоронен в г. Халеб (Алеппо) в 1129/ 1717 г. [58, 222]

В мадраса его учениками были известные Ахмад ал-Хидали, Кадил ал-Балахани, Мухаммад б. Хаджжи Умар ал-Кудуки, Хаджжи Мухаммад б. Шайтанилав ал-Харакани [40,67], Дамадан ал-Мухи, Дауд ал-Усиши, Мухаммад ал-Убри, Али Кули ар-Ругилди, Мухаммад ал-Карати, Тайиб ал-Харахи, Малла Мухаммад ал-Бацади, Дауд ан-Ну-

куши, Багачилав ал-Бацади [9, 147; 6, 83-84]. Таким образом, в его мадраса обучались все известнейшие впоследствии 'улама Дагестана, а также «мутаалимы из Поволжья, и Северного Кавказа» [6, 206; 54, Л.11]. Поволжские мусульмане вплоть до начала XVIII века, пока не началась российская экспансия на Кавказ, предпочитали получать образование в Дагестане [26, 48-49].

Современником Мухаммада ал-Кудуки были известнейший 'алим **Исма'ил аш-Шинази**, который обучался у **Малла Мухаммада ал-Гулу-ди**** [61, 398] и **'Исы аш-Шангуди***** [53, 120]. Он считается знатоком в области математики, геометрии, астрономии и философии, которую изучал в Ширване. Аш-Шинази был первым в Дагестане человеком, который изготовил астролябию и, описав её устройство в трактате «Хуласат ал-хисаб» («Квинтэссенция счёта»), обучил своих учеников пользованию ею в горной местности [22, Л.22; 32, Л.47; 53, 120].

Продолжателем традиций по изучению и преподаванию астрономии в Дагестане стал Дамадан из Мегеба — один из известнейших учеников ал-Кудуки. Многие исследователи и авторы биобиблиографических трудов единодушно относят Дамадана ал-Мухи к числу выдающихся и талантливых 'улама Дагестана [6; 43; 1; 61; 53; 24].

Учёный **Дамадан б. Йакуб б. Туфа ал-Мухи** родился в 1061/1650-51 г. [21, Л.73; 9, 148; 61, 401] и, как повествуют источники, «принадлежал к числу благочестивых [людей], обладающих набожностью и богобоязненностью, соответствующей милости Всевышнего» [38, Л.53]. Он перевёл с персидского на арабский язык комментарий 'Абдаллаха 'Али б. Мухаммада Хусайна ал-Бирджанди (ум. в 932/1525 г.) к «Мукаддимат Зидж Улугбек» («Введение к астрономии Улугбека») [29, 11] знаменитого среднеазиатского математика и астронома Улугбека ас-Самарканди (ум. в 853/1449 г.). Причём перевод этот отличается «лаконичным, ясным и строгим математическим стилем». Ещё одно его сочинение по астрономии «Рисала фи 'илм ал-фалак» («Записки по астрономии») представляет собой астрономические таблицы и карты с обозначением сторон света, экватора, меридиана с указанием долгот и широт Мекки, Дербента [31, 117-118]. Также Дамадан является автором трактата «Действия с синус-квадрантом» (ал-'Амал би руб' ал-муджаййаб) и комментариев к сочинениям Насир ад-Дина ат-Туси [49].

Дамадан прекрасно разбирался в математических и естественных науках, обладал обширными познаниями в тригонометрии, в совершенстве владел методом использования пропорции, создал компак-

тную теорию решения приблизительных предположительных задач. Ему принадлежат математические труды «Мухтасар ал-фара'ид» («Собрание жемчужин») [30, 202], «Тамарин фи ар-рийадийат» («Упражнения по математике»), а также множество комментариев, статей, критических заметок по отдельным сочинениям со ссылками на «Начала» Евклида и трактаты восточных корифеев [53, 121]. Кроме того, Дамадан известен как переводчик медицинского справочника «Тухфат ал-му'мин» («Подарок поклоняющемуся») доктора Мухаммада ад-Дайлами ал-Мазандарани с персидского на арабский, а затем и на лакский языки. Этот перевод, дополненный информацией из трудов Ибн Сины (ум. в 428/1037 г.), Абу Бакра Мухаммада ар-Рази (ум. в 935/ 1528-29 г.) и собственных наблюдений получил название «Ханнал мурад» (Желание хана (Сурхая — М.М.)), и, был известен в Дагестане по имени автора «Дамадан» [28, 68-69; 59, 205-206; 33, 5-7].

Интересен и тот факт, что помимо Мухаммада ал-Кудуки Дамадан ал-Мухи учился также и у известного **Казакилава (Мухаммад-Амина) ар-Ручи** (ум. в 1126/1713 г.) [32, Л.54] и создал с ним своего рода научную школу, которая занималась преимущественно естественными науками. Этот факт подтверждается записью в колофоне сочинения по математике «Шарх ал-мулаххас» Кадиде ар-Руми (ум. в 841/1437 г.), где Дамадан своей рукой написал: «Мною переписано в мадраса моего учителя Мухаммад-Амина в 1110/1698-99 г.» [19, Л.4].

«Умер**** Дамадан ал-Мухи в Гяндже (когда её захватил Усманкади Паша, наместник Тифлиса, в период её нахождения во власти Высокой Порты), где был в последние годы мударрисом, «его могила [расположена] на горе Гянджи вместе с могилой его учителя на выступе, [который] посещают и [где] получают благословение их известные коллеги (учёные)» [38, Л.53]. Как и его предшественники и учителя, в свою очередь Дамадан ал-Мухи также оставил после себя многочисленных своих последователей.

В силу того, что в Дагестане существовала своеобразная специализация учёных по отраслям науки, многие мутааллимы переходили от одного учителя к другому в зависимости от того, в какой сфере знаний им необходимо было совершенствоваться. Таким образом, ученик Мухаммада б. 'Али ал-Убри (ум. в 1146/1733 г. или 1151/1738-39 г.) [61, 399; 1, 57; 18, Л.2] **Махад ал-Хури** (ум. в 1147/1734 г.) [22, Л.147] некоторое время учился в мадраса Дамадана ал-Мухи, где совершенствовал свои знания в области математики, геометрии, алгебры и астрономии, результатом чего являются его комментарий

«Шарх Хуласат ал-хисаб» к трактату «Хуласат ал-хисаб» Исма‘ила аш-Шинази и «Шарх ар-Ридван» на сочинение неизвестного автора [32, Л.49], а также работа по проектированию в с. Хури пятничной мечети с каменными колоннами [3, 69-70].

Продолжателем традиций астрономических изысканий стал **Садык ал-Убри** (ум. в 1196/1781 г.) [32, Л.48] — сын и ученик Мухаммада ал-Убри, знаток астрономии, математики и философии, а также турецкого и персидского языков [18, Л.2]. Однако можно констатировать, что после смерти Дамадана развитие изучения и преподавания астрономии в Дагестане несколько замедлилось, пока не появились следующие яркие представители этой отрасли — **Хасан (Старший) ал-Кудали** и **Махад ал-Чухи**. **Хасан (Старший) ал-Кудали** (ум. в 1209-10/1795 г.) [32, Л.45; 1, 74-75] известен как знаток математики, физики, астрономии, философии, логики, оставивший после себя ряд произведений на арабском языке [32, Л.45]. Имеется запись о том, что трактат по астрономии завершил чтением перед своим «великим учителем Хасаном ал-Кудали» Абдуллах ат-Талти (из Хунзаха) в 1784 году [60, 155]. **Махад б. Аййуб ал-Фалаки ал-Чухи** [61, 399; 23, Л.137] (ум. в 1224/1809-10 г.)^{5*}, несмотря на тот факт, что жил в более поздний период и в силу этого не мог учиться непосредственно у Дамадана ал-Мухи, вновь поднял престиж астрономии и интерес дагестанцев к этой науке [32, Л.44; 23, Л.20].

Наиболее значимой заслугой Махада было дальнейшее распространение в Дагестане сочинений среднеазиатского астронома Улугбека (ум. в 853/1449 г.), которые были несколько позабыты здесь в период, «когда Дагестан остался без своего учителя Дамадана ал-Мухи» [32, Л.4]. Имеются сведения, что ал-Чухи был автором ряда сочинений по астрономии [49]. Видимо, Хасан (Старший) и Махад ал-Чухи были талантливыми наставниками, поскольку из их мадраса, имея отличные астрономические знания вышли Нурмухаммад ал-Авари, «Шайтан» Абдаллах и Махди-Мухаммад — последние двое из Согратля (ас-Сугури), которые стали продолжателями дагестанских астрономических традиций.

Нурмухаммад б. Максуд ал-Хунзахи ал-Авари (убит в 1250/1834г.) — ученик Махада ал-Чухи [53, 121] и Хасана ал-Кудали, который прошел серьезную подготовку по астрономии, геометрии, арифметике, алгебре, логике и другим наукам [32, Л.7]. Видимо астрономией увлекались его дед (обучавшегося у Махада из Чоха), отец и старший брат Дибир — учёный-лексикограф и переводчик (ум. в 1232/1816 г.)

[32, Л.3; 43, 162; 1, 187-189]. Об этом свидетельствуют несколько сочинений по использованию астрономических инструментов, которые были ими переписаны в 1730-31 и 1784 годах, а также сочинение по астрологии, сверенное в 1813-14 г. специально для Максуда ал-Авари [60, 151-153].

Нурмухаммад пользовался уникальными на тот период в Дагестане астрономическими инструментами, частично приобретёнными на Востоке его учителем Хасаном ал-Кудали и частью изготовленными по его чертежам. Накануне своего отъезда в Мекку ал-Кудали передал эти приборы Нурмухаммаду, считая, что в Дагестане нет человека, который мог бы обращаться с этими инструментами подобно ему. Сейчас часть этих приборов хранится в Кудалинском музее [17, 86]. С помощью их он вёл наблюдения за небесными телами, предсказывал затмения солнца и луны [4, 73]. 1802 году им были переписаны труды Мухаммада ал-Марадини (ум. В 912/1506 г.) «Рисала фи маса'ил ар-руб' ал камил» и «Рисала фи-л-'амал би-руб' ал муджиб», представляющие собой теорию и практику использования астрономического угломерного инструмента (синус квадранта) [60, 153-154].

Что касается астрономических инструментов, то мы имеем сведения, что дагестанские астрономы использовали небесные глобусы (кудра), астролябию (астурлаб) и синус-квадрант (руб' ал-муджаййаб). Первый — относится к демонстрационно-моделирующим приборам, а второй и третий к визирно-моделирующим — одной из шести групп астрономических инструментов, использовавшихся средневековыми учёными [55].

Мусульманские учёные в течение IX-XV веков посвятили множество сочинений астрономическим приборам. В некоторых из этих трудов описывались их собственные конструкции, в других приводились описания разнообразных инструментов одного определенного вида, в третьих содержались обобщающие обзоры всех основных астрономических инструментов. Особенно много сведений об устройстве и работе с инструментами собственных конструкций и заимствованных содержится в трудах ал-Бируни [8, 227]. Понимание устройства и принципа действия инструмента, его изготовление и использование требовали обширных знаний.

Астролябия была наиболее популярным астрономическим прибором в странах мусульманского мира. Изобретённая в Древней Греции и усовершенствованная арабами, она попала в Европу приблизительно в X-XI веках. Вначале европейцы использовали арабские

инструменты, а позднее стали изготавливать свои по арабским образцам. В XVI в. их стали делать на основе собственных расчётов, чтобы применять в европейских широтах. Пика своей популярности в Европе астролябия достигла в эпоху Возрождения, где она была одним из основных инструментальных средств астрономического образования. Знание астрономии считалось основой образования, а умение пользоваться астролябией было делом престижа и знаком соответствующей образованности [10].

Астролябия и синус-квадрант — инструменты с графическими методами вычисления — преобразованием сферических координат точек небесной сферы с помощью номограмм, нанесенных на инструменте [56]. Они служили для определения географических координат, определения времени, продолжительности дня и ночи, измерения горизонтальных углов на поверхности Земли, осуществления некоторых математических вычислений и для астрологических предсказаний. С их помощью можно было предсказать затмения луны и солнца. Благодаря последнему прославился вышеупомянутый «одарённый ученик» Махада ал-Чухи «Шайтан» **‘Абдаллах ас-Сугури**, — обладающий большими способностями в математике, астрономии и предсказывавший в точности некоторые «необыкновенные» явления, в частности, время лунного и солнечного затмения и др. Своими познаниями в этих науках он достиг такой популярности в народе, что суеверные люди были уверены в том, что он имеет дело с нечистыми духами и прозвали его «Шайтан ‘Абдаллахом». В дальнейшем он так и представлялся [9, 149].

Вместе с «Шайтан» ‘Абдаллахом учился **Махди-Мухаммад ас-Сугури** (ум. в 1254/1838-39 г.) [32, Л.6; 18, Л.326] — высокообразованный учёный, «самый упорный из дагестанских му‘аллимов». Он учился у Хасана ал-Кудали и Махада ал-Чухи, был одним из первых, кто «распространял в Дагестане греческую философию, логику, птолемеевскую астрономию и другие науки» [32, Л.6]. Стал автором одного из комментариев к «Первой опоре щедрости» ар-Раззаза ал-Мисри^{6*} [49].

Знания по астрономии в мадраса Дагестана в XIX веке по имеющейся информации получили: **Хаджжи ‘Али б. Малик ал-Чухи** (род. в 1234/1817 г.) — автор исторического сочинения «Сказание очевидца о Шамиле» [16, 63-78; 13, 16-22]; **Мирза Сулайман ал-Гумуки** (втор. пол. XIX в.) — выдающийся ‘алим, литератор и астроном, оставивший после себя прекрасные стихи и оригинальный календарь

[18, Л.4-5]; **Хаджжи Мухаммад б. 'Абдаррахман ас-Сугури** (ум. в 1869/70 г.) — дагестанский учёный, сын шайха накшбандийского тариката 'Абдаррахмана ас-Сугури, который математике и астрономии возможно обучался у «Шайтан» 'Абдаллаха ас-Сугури [19, 153]; **Шайх 'Али б. 'Аббас ал-Хабшими** (1309/1890-1337/1919) [20, Л.1] — дагестанский поэт, изучавший математику, астрономию и философию у **Тадж ад-Дина аз-Зандакари (ал-Цудакари)** [20, Л.4]; **Шамсаддин ал-Гумуки** (ум. в 1296/1879) [32, Л.27] — ученик известных учёных Зайда ал-Курукли (ал-Куркли) и 'Абдалхалима аз-Зу'иши (ум. в 1290/1873) [9, 151; 43, Л. 178; 1, 204] (ал-Цийши)^{7*}, знаток математики, астрономии и философии [18, Л.2].

На личности **Зайда б. Исламбулата ал-Куркли** (ум. в 1299/1882 г.) [29, 9; 32, Л.22] стоит остановиться подробнее. Он считался одним из лучших знатоков математических наук в Дагестане, талантливым преподавателем. Главным наставником Зайда ал-Куркли в области математики был Исма'ил аш-Шинази, у которого он научился изготовлению и применению астролябий. Ал-Куркли оставил после себя многочисленные комментарии, примечания и статьи по математике и астрономии. За участие в восстании 1877 г. он был выслан в Сибирь, где и умер [18, Л.3]. Там в Томской области он переписал «Им'ан ал-фикр» ал-Багдади (ум. в 1883 г.) [59, 202-203]. Его учениками были Шамсаддин ал-Гумуки и 'Абдаллатиф ал-Хуци [18, Л.3].

В череде имён дагестанских 'улама получивших известность благодаря, в том числе, астрономическим знаниям следует упомянуть учителя и ученика Мирзу'али ал-Ахты и Хасана ал-Алкадари.

Мирза'али ал-Ахты (ум. 1275/1858-1859 г.)^{8*} [9, 150-151; 52; 11, 65-66] — известный дагестанский учёный, прекрасно разбиравшийся в математике, геометрии, алгебре, логике, философии, теологии, знакомый с трудами арабских, персидских и турецких литераторов. Свое образование в области математических наук он получил у Саида ал-Харакани, Мухаррама ал-Ахты, Саида аш-Шинази, Саида ал-Хачмази, религиозным наукам у Мухаммада ал-Йараги и других выдающихся 'улама своей эпохи [32, Л.18]. Мирза'али ал-Ахты считался крупным учёным, который кроме догматики, арабского языка, философии и логики также преподавал и такие прогрессивные науки как арифметику, алгебру, геометрию, астрономию [19, Л.155].

Хасан б. 'Абдаллах б. Курбан'али ал-Алкадари (1834-1910) [15; 57; 25] — известный дагестанский учёный историк, правовед, уроженец селения Балахуни, предки которого были родом из Алкадара. Свое

начальное образование он получил в мадраса своего отца в Алкадаре, персидскому обучался у своего современника ‘Абдаллаха ал-Агдаши (ал-Акташи). После он отправился на учёбу к сыну Мухаммада ал-Йараги Исма‘илу, а затем в мадраса Мирза‘али ал-Ахты, где изучал философию, астрономию и медицину [57, 30], в том числе труды известных восточных авторов по астрономии «Шарх ал-мулаххас» и философии «Шарх ал-Хидайат» [19, Л.155].

Широкую известность как астроном получил **‘Али (Замир-‘Али) б. ‘Абд ал-Хамид (Каяев) ал-Гумуки** (1878-1943гг.) [39; 5, 130, 141-144; 12; 42] — многогранный учёный, по мнению современников достигший «уровня великих средневековых арабских ‘алимов». Он учился у многих крупных арабистов Нагорного Дагестана Гази б. Хусайна ал-Гумуки, Халила ал-Карахи, Джабра‘ила ал-Хутуди (ал-Хотоди), Мирза-кади ал-Балхари, Муртада‘али ал-Кудали, ‘Али ас-Сутури. В 1905 г. он переехал в Каир и учился в университете ал-Азхар. Вернувшись в 1908 г. на родину, он открыл мадраса в с. Гунделен Терской области, где впервые на Кавказе реформировал систему мусульманского образования, переориентировав ее на изучение истории и курса светских наук (математики, астрономии, естествознания). В 1913 г. Каяев переехал в г. Темир-Хан-Шуру, где также открыл мадраса, в которой учились представители либерально-демократической интеллигенции Дагестана начала XX в. [18, Л.5-6] С началом гражданской войны в Дагестане А. Каяев с семьей перебрался в Кумух, где с 1918 по 1928 гг. руководил крупнейшей мадраса при соборной мечети, в которой обучалось около 300 учеников. Здесь он продолжал реформу преподавания, значительно расширив круг изучаемых дисциплин. В их число были введены химия, физика, алгебра, геометрия, география, естествознание, астрономия, история Дагестана, лакский язык. По уровню образования его школа не уступала мусульманским университетам начала XX века в России и за её пределами [12, 193]. Он является автором большого количества произведений, наиболее примечательной из которых, в контексте данной статьи является «Рисала фи-л-хай’а ал-джадида би-л-исан гази-гумук», которое частично на лакском языке частично на арабском было издано в Темир-Хан-Шуре в типографии М.-М. Мавраева [27, 126]. Последним в различных типографиях было издано несколько сочинений по астрономии: «Рузнама» Дауда ал-Карабудаги (из с. Карабудахкент, ум. в 20-е гг. XX в.), выдержавшая несколько изданий; «Махр ал-джахлат фи байан адиллат ал-кибла» Мухаммада ал-Карахи ал-Хучави (из с. Гочада), являю-

щееся пособием по микату — практической астрономии (определение времени намаза и т.д.) [27, 126-127; 48, 125-128].

Известным астрономом и астрологом своего времени был **Абусупиян (Абусуфьян) Акаев** (Арсланбеков) из с. Нижнее Казанище (1872-1931) [46] — один из наиболее значительных деятелей просветительского и просвещенческого движения в Дагестане первой четверти XX в. Он создал первую на Северном Кавказе мусульманскую школу европейского образца, редактировал первый арабоязычный журнал в Дагестане «Байан ал-хака'ик» («Разъяснение истин»), был известен как знаток шариата, публицист и общественный деятель. Его перу принадлежит множество произведений на арабском, персидском, азербайджанском и кумыкском языках [47; 45]. На последнем из этих языков в 1904 году им был издан «Столетний словарь», где содержалось множество интересных сведений, в том числе по астрономии и астрологии. В частности Абусупиян разъясняет месторасположение звёзд относительно друг друга [7, 289-293].

В этот же период, в начале XX века, известность получил **Гасан (Гузунов) ал-Гумуки** (1854-1940 гг.) — крупный 'алим, полиглот, автор четырёхтомного труда «Джавахир ал-бухур» («Драгоценности морей»), представляющей собой своего рода энциклопедию естественных наук, главным образом математических и астрономии. «Бог сотворил мир, — пишет Г. Гузунов — люди должны познать закономерности его устройства» [2, 159].

Последним, кто продолжал заниматься астрономией из получивших традиционное образование в этой науке, наверное, следует считать **Муртазу Алибековича Гасанова** (1873-1937 гг.) из Кудали (Муртада'али ал-Кудали). Муртаза получил образование в лучших мадраса Дагестана и у популярного астронома, медика и астролога Рафи' Хаджжи из Шангода и астронома Гамзатгаджи Дациева из Чиркея. Муртаза изучал труд Зайда ал-Куркли по астрономии «Матла'у су'уд» и «Таблицы движения планет» французского учёного-астронома Жозефа Лаланда [17, 91-92]. По сложившейся традиции готовил приемников, преподавая им в том числе «аз-Зиндж ал-Куркани» Улугбека [20, Л.52]. Учениками Муртазы Гасанова были ставшие впоследствии известными — Али Каяев, Мухаммад Дибиров и другие.

Перу Муртазы принадлежит «Кит'а мин Рисала фи 'илм ал-фалак» [60, 159-160], он с большой точностью составил таблицу восхода и захода Солнца, определил долготы дня и ночи для селения Кудали. По его заказу местный мастер Магомед Далгатов изготовил ему де-

ревянную модель небесной сферы, секстант, астролябию. В сентябре 1937 г. Муртаза Гасанов был арестован органами НКВД и без суда и следствия казнен в Махачкалинской тюрьме, как «антинародный реакционный ученый» [17, 92-93].

В настоящее время продолжателей восточных астрономических традиций в Дагестане нет.

Составив эту своеобразную силсилу, мы можем констатировать преемственность передачи астрономических знаний на протяжении двух с половиной столетий, начиная от ал-Кудуки, заканчивая Муртазой Гасановым. Дагестанские 'улама, интересовавшиеся астрономией, пользовались всем наследием мусульманской астрономической науки, а Восточный Кавказ был теснейшим образом связан с образовательными центрами мусульманского мира, который являлся единым научно-образовательным пространством, где шёл процесс активного обмена знаниями и опытом.

Примечания

* Более вероятной датой рождения ал-Кудуки следует считать 1633 или 1637/38 год. [41].

** Исма'ил аш-Шинази — учёный, аскет, на мнение которого по вопросам теологии и логики ссылались на протяжении последующих веков. Ученики Малла Мухаммада, получившие образование в медресах, основанной им у себя на родине в аварском селении Голода (ныне Закатальский район Азербайджанской Республики), стали впоследствии известными дагестанскими философами, логиками, математиками и т.д.

*** 'Иса аш-Шангуди — ученик Малла Мухаммада ал-Гулуди, считается первым учёным-математиком в Дагестане. Совершенствовал свои знания в Ширване у Файзаллаха ал-Агдаши, что помогло ему создать «ряд ценных работ по математике, философии и логике». Он также встречался с известным математиком Баха'ад-Дином ал-'Амили и ознакомил дагестанцев с его книгой по арифметике «Хуласат ал-хисаб» [53, 120].

**** О дате его смерти единого мнения не существует. Большинство учёных указывают на 1131/1718-19г. [21, Л.73; 43, Л. 27; 1, 56; 61, 403], Шу'айб ал-Багини приводит месяц сафар 1137г.х. [61, 402] / октябрь-ноябрь 1724г., а в исторических записях на полях рукописей приводится сафар 1138/октябрь-ноябрь 1725г. [50]. Однако эти даты смерти не могут соответствовать действительности, если исходить из даты перевода им трактата «Тухфат ал-му'мин» в «17-го числа месяца раби' ал-ахир, в пятницу 1147 г.х./16 сентября 1734 г. в крепости Хачмас» [28, 70].

***** Вероятно дата смерти Махада указывается ошибочно, т.к. ещё в

декабре 1730 — январе 1731 года, обучаясь у него переписывали сочинение по астрономии [60, 156]. Однако следует отметить, что год переписки указан в самом тексте произведения по астрономии, а месяц и то, что данное произведение переписано «во время пребывания в мечети Чоха у учёного Махада» указано в приписке, выполненной отличающимся почерком [51, Л.129а].

^{6*} Речь идёт о «Умда ула ан-нуха ал-‘ирфан фи ‘илм ал-микат ва-л-кибла би Дагистан» Ридвана ар-Раззаза ал-Мисри [37, 626-627; 60, 159];

^{7*} ‘Абдалхалим аз-Зу’иши (ал-Цийши) — любимец Махди-Мухаммада ас-Сугури, которым он гордился, и, по словам Али Каяева, признавал в нём своего последователя, говоря: «ты мой наследник в науке». Ал-Цийши почерпнул свои знания по гуманитарным наукам у многих дагестанских учёных: Саида ал-Харакани, Нурмухаммада ал-Авари, Лачинилава ал-Авари, «Шайтан» ‘Абдаллаха ас-Сугури и др. [18, Л.2] и считался одним из самых талантливых учёных своего времени в области теологии, логики, алгебры и геометрии. Зная все основные учебники наизусть, эти науки он преподавал в течение всей своей жизни, и даже перед смертью не переставал заниматься с учениками, будучи прикованным к постели болезнью [32, Л.25].

^{8*} Его учителями указывают Саида ал-Хачмази, Саида аш-Шинази, Саида ал-Харакани, Мухаррама ал-Ахты, Мухаммада ал-Йараги [32, Л.18; 19, Л.154]

Литература

1. Nadir ad-Durgilis (st. 1935) *Nuzhat al-adhān fi tarāḡim ‘ulama’ Dāgīstān* / herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Mikhael Kemper und Amri R. Šixsaidov // *Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 4: Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004. 293+165 s.
2. Абдуллаев М.А. Арабо-мусульманская научная и философская мысль в досоветском Дагестане // *Ислам и исламская культура в Дагестане. Сборник статей* / отв. ред. А.Р. Шихсаидов. М.: Восточная литература, 2001.
3. Абдуллаев М.А. Выдающиеся даргинские учёные и мыслители прошлого // *Возрождение*. Махачкала, 1998. №4.
4. Абдуллаев М.А. Из истории научной и педагогической мысли досоветского Дагестана. Махачкала: Дагучпедгиз, 1986. 175 с.
5. Абдуллаев М.А. Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М.: Наука, 1987. 326 с.
6. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах

- жителей Дагестана и Чечни / Перевод с арабского М.-С. Саидова. Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова. Предисловие А.Р. Шихсаидова. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997. 868 с.
7. Акаев Абусупиян. Пайхамарны ёлу булан: 2-нчи китап (Тропою пророка: книга 2-я) / Составитель, автор предисловия, транслитерации с аджама на кириллицу и комментариев — Гасан Оразаев. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997 (на кумыкском языке). 320 с.
8. ал-Бируни. Избранные произведения. Т. I. Памятники минувших поколений. Ташкент: Фан, 1957. 402 с.
9. Алкадари Г.-Э. Асари Дагестан (Исторические сведения о Дагестане) / перевод и примечания Али Гасанова. Махачкала, 1929. 184 с.
10. Астролябия // Википедия. Свободная энциклопедия. [Электронный ресурс] URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Астролябия> (дата обращения: 21.07.2009).
11. Ахмедов Д.Н. Новая «Ахты-Наме». Документальный рассказ о прошлом и настоящем дагестанского селения Ахты. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1972. 240 с.
12. Бобровников В.О. Каяев Али // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2006. Т. I.
13. Бобровников Владимир. Историк джихада Хаджи-Али Чохский: опыт критической биографии // «Ахульго» (общественно-политический и культурно-исторический журнал). Махачкала, 2009. №9.
14. Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1990. 80 с.
15. Гаджиев В.Г. Г.-Э. Алкадари и его место в развитии исторической науки Дагестана // Мастера отечественного кавказоведения. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2005.
16. Гаджиев В.Г. Гаджи-Али Чохский. «Сказание очевидца о Шамиле» // Мастера отечественного кавказоведения. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2005.
17. Газимагомедова С.Х., Магомедова З.А. Кудали: исторический очерк // Дагестанские святыни. Книга 2. / сост и отв. ред. Шихсаидов А.Р. Книга 2. Махачкала: Эпоха, 2008.
18. Гайдарбеков М. Антология арабских учёных // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф. 3. Оп.1. Д. 180.
19. Гайдарбеков М. Антология дагестанской поэзии на арабском языке // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.3. Оп.1. Д.129.
20. Гайдарбеков М. Антология дагестанской поэзии на арабском языке // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии

- Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф. 3. Оп. 1. Д. 162.
21. Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.3. Оп. 1. Д. 236. Т. XI.
 22. Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.3. Оп. 1. Д. 236. Т. XII.
 23. Гайдарбеков М. Хронология истории Дагестана // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.3. Оп. 1. Д. 236. Т. XIII.
 24. Гамзатов Г.Г. Литература народов Дагестана дооктябрьского периода (типология и своеобразие художественного опыта). М: Наука, 1982. 327 с.
 25. Гасан Алкадари — учёный, поэт, просветитель. Сборник научных трудов. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. 220 с.
 26. Идиятуллина Гульнара. Абу-н-Наср Курсави. Казань: Издательство Фан Академии наук РТ, 2005. 172 с.
 27. Исаев А. А. Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период). Махачкала, 1989. 300 с.
 28. Исаев А.А. Источники по истории развития медицинских знаний в Дагестане XVIII — начала XX вв. (на языках народов Дагестана) // Источниковедение средневекового Дагестана / отв. ред. А.Р. Шихсаидов / сост. Г. М.-Р. Оразаев. Махачкала, 1986.
 29. Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР / под ред. М.-С. Саидова. М.: Наука, 1977. Вып. I. 96 с.
 30. Каталог арабских рукописей института рукописей им. К.С. Кекелидзе АН Грузии (Коллекция L — Выпуск II) / сост. Гварамия Р.В., Канчавели Н.Г., Мамулиа Л.И., Самкурашвили Л.В. Тбилиси: Кавказский дом, 2002. 600 с.
 31. Каталог арабских рукописей Научной библиотеки Дагестанского государственного университета / сост. Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А., Гаджиева Д.Х., Алибекова П.М. / отв. ред. Г.Г. Тикаев. Махачкала: ДГУ МО РФ, 2004. 284 с.
 32. Каяев А. Тараджим улама Дагистан (на тюркском языке) // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.25. Оп.1. Д.1.
 33. Книга лекарств Лукмана ал-Хакима / сост. Исаев А.А. Махачкала: ИД Эпоха, 2008. 176 с.
 34. Крачковский И.Ю. Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные сочинения. М.: Л., Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. VI.

35. Крачковский И.Ю. Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. М.: Л., Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. VI.
36. Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII-XVII вв.) / Книга 1. Вступительная статья Г. П. Матвиевской, Б. А. Розенфельда и А. П. Юшкевича. Москва: Наука, 1983. 480 с.
37. Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII-XVII вв.) / Книга 2, Вступительная статья Г.П. Матвиевской, Б.А. Розенфельда и А.П. Юшкевича. Москва: Наука, 1983. 650 с.
38. Материалы по истории Дагестана (на арабском, аварском и лакском языках) // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.1. Оп.1. Д.288.
39. Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1993. 416 с.
40. Мусаев М.А., Алхасова Д.М. Ругуджинские легенды и предания о Мусалаве из Кудутля // Научное обозрение. Махачкала, 2008. № 42. С. 66-70.
41. Мусаев Махач. Алим алимов — Мухаммад Кудуки // Свободная Республика. 2009, 17 июля. Выпуск 29 (178). С. 19.
42. Наврузов А.Р. Али Каяев — последний энциклопедист Дагестана // Дагестанские святыни. Книга 1 / сост. и отв. ред. А.Р. Шихсаидов. Махачкала: ИД Эпоха, 2007.
43. Назир ад-Дургили. Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама'и Дагистан (на арабском яз.) // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Фонд М.-С. Саидова. № 95.
44. Омаров А. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. II. Гл. VI.
45. Оразаев Г. М.-Р. Акаев (Арсланбеков) Абусупиян // Кумыкский энциклопедический словарь. Махачкала: РГЖТ, 2009.
46. Оразаев Г. М.-Р., Шихсаидов А.Р. «Автобиография» Абусуфьяна Акаева // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 130-144.
47. Оразаев Г.М.-Р. Абусупиян Акаев (Арсланбеков) // Националь. Москва-Казань, 2004. №2 (май).
48. Османова М.Н. Каталог печатных книг на арабском языке, выпущенных дагестанскими издателями в России и за рубежом в начале XX века (РФ ИИАЭ ДНЦ РАН — Ф.15. Оп.1, Фонд М.-С. Саидова). Махачкала, 2008. 204 с.
49. Розенфельд Б. А. Астрономия стран Ислама // Историко-астрономические исследования. 1984. Вып. XVII. [Электронный ресурс].

URL: <http://hbar.phys.msu.ru/gorm/ahist/arabastr.htm> (дата обращения: 21.07.2009).

50. Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.14. Оп.1. № 1509.

51. Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Фонд М.-С. Саидова. Рукопись № 58.

52. Садыки М.М. Творчество лезгинских поэтов XIX в. на арабском и азербайджанском языках: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 1969.

53. Саидов М. Дагестанская литература XVIII-XIX на арабском языке // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1963. Т. II.

54. Саидов М.-С. Дагестанская литература на арабском языке. Дагестан в арабской литературе. Обычаи дагестанцев. Разгром Надира в Дагестане (по трактовке Субки) // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Ф.3. Оп.1. Д. 55.

55. Соколовская З. К. Астрономические инструменты // Розенфельд Б. А. Рожанская М. М., Соколовская З. К. Абу-р-Райхан ал-Бируни. М.: Наука, 1973.

56. Таги-заде А. К., Вахабов С. А. Астролябии средневекового Востока // Историко-астрономические исследования. Вып. 12. М., Гостехиздат, 1975.

57. Шихсаидов А.Р. ал-Алкадари // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2006. Т. I.

58. Шихсаидов А.Р. ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2006. Т. I.

59. Шихсаидов А.Р., Гаджиева Д.Х., Тагирова Н.А. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала: ГУП Дагестанское книжное издательство, 2001. 256 с.

60. Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А. Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала: Издательство типографии ДНЦ РАН, 2005. 330 с.

61. تاداس و ةيدين بشقنل انكجاوخل تاقبط. ينكابل سيريذا نب بي عش:
قشمد. ةي دوم حمل ةي دل اخل اخي اشمل ا

ص. ٢٠٠٣. ٥٥٠، مول غلل نام عنل ا راد

**М.С. АЛБЕГОВА,
студ. 4 курса истор. фак-та СОГУ**

АЛУТОН — ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ АЛАН-ОСЕТИН

Осетины, народ индоевропейского происхождения, имеют свою самобытную культуру, хранящую древние ценности духовного и материального мира.

Начало XXI века характеризуется возросшим интересом к истории, культуре, традициям и обычаям, которые отличаются неповторимостью, ярко выраженной самобытностью. Обращение к вековой народной мудрости, к непреходящим ценностям этноса, особенностям его воспитания и образования как никогда сегодня востребовано. Самоидентификация народа предполагает знание своих исторических и культурных истоков.

Данная статья посвящена одному из феноменов традиционной культуры алан-осетин — священному напитку алутон. Путешественник XIX века Ю.Г. Клапрот писал по этому поводу следующее: «В Они мне рассказывали, что в Двалети некоторое время тому назад в земле нашли большой глиняный сосуд, похожий на те, которые употребляют в Грузии для хранения вина. Сосуд содержал массу, похожую на деготь, если ее сильно вдыхали или брали небольшие порции в рот, наступал крепкий и длительный сон. На том месте, где лежит сосуд, не росло никакой травы, а зимой здесь не залеживался снег. Двали называют это вещество — лутон...» [1, 384]

В.И. Абаев в своей книге «Осетинский язык и фольклор» посвятил этому вопросу специальную статью: «В поездке 1931 года в горную Дигорию мне удалось получить подтверждения последнего значения. Один старик-дигорец сообщил, что в пору его молодости приготовление алутона было распространено в Дигории, это было пиво, в котором вываривались бараньи туши. Теперь стали понятны

и знакомые мне ранее представления о чудесных насыщающих свойствах алутона: пиво как хлебный сок уже имеет способность утолять не только жажду, но и голод; будучи же до отказа пропитано бараньим жиром, оно несомненно могло насыщать... конечно не навсегда, но надолго». [2, 339]

Известный ученый-кавказовед Б.А. Калоев считал, что «пиво, называющееся у алан алутоном, до сих пор не утратило у осетин своего значения. В настоящее время на Северном Кавказе пиво готовится одними осетинами... Переселяясь в районы Грузии и Северного Кавказа, осетины распространяли этот напиток среди других народов Северного Кавказа. Характерно, что грузинские князья Мачабели брали у своих подданных в виде подати пиво. Важным свидетельством популярности осетинского пива является и сообщение французского путешественника начала XIX века Гамба указывающего на то, что осетины привозили пиво в Тбилиси, где продавали «его в обмен на такое же количество вина». [3, 169-170] Судя по всему, автор этих слов, говоря об алутоне, имел в виду обычное ячменное пиво.

Вот что писал об этом напитке другой известный этнограф-кавказовед В.С. Уарзиати: «Особой престижностью в традиционном быту выделяется сорт высококачественного пива алутоном. Как и ритуальные пироги с сыром или мясом, этот сорт пива отражал комплексную зерново-скотоводческую модель питания». [4, 151]

Древнейший напиток алан-осетин алутоном как объект материальной культуры имеет не только утилитарное (практическое значение, как объект народной кухни), но и сакральное (священное) значение, восходящее к самому раннему периоду генезиса осетинской культуры.

Упоминания об этом встречаются нам в памятниках устного народного творчества осетин: «Три больших пирога и железный вертел с нанизанным на него ахсырфамбалом — шашлык из печени, обернутым нутряным салом, — внесли младшие люди Сайнага, проворно и ловко стали они обносить гостей. Подносили они гостям рога, наполненные ронгом, и расставили по столам большие двуухие кувшины, в которых пенилось черное алутоном — пиво».

«Фарнаг поднял чашу и сказал: «Хуыцау, слава Тебе, Великий Бог! Творец всего — люди, скот, зерно и вода — все тобой сотворено. Обо всех ты заботишься, всех на путь истинный наставляешь. Если желание помочь когда-либо было в твоём сердце, оставь это нартам. Чтобы было Благо Твое для Нартов как алутоном, чтобы славили Нарты имя Твое». [5]

Пиво играло роль в религиозно-магических церемониях, в этой связи обычное пиво именовалось æлутонъ багæны — «алутоновским». Вероятно, этот факт и послужил исходной причиной вытеснения названия æлутон другим, родственным — багæны. В истории культуры хорошо известны аналогичные примеры, когда под воздействием табу истинные звучания подвергаются словесным запретам. В своей первозданной, или высокопрестижной форме сам напиток и его название были заимствованы у алан-осетин их соседями — грузинами — в виде луди. Этот факт приводит к мысли, что в основе этого культурного освоения были не потребности питания, а предпочтение религиозного характера. Горцы из-за климатических условий на роль ритуального напитка взамен вина взяли не распространенное багæны, а означающее божественное питье æлутон. [4, 151]

Так как напиток был предназначен для жертвоприношения, он нуждался в равных ему по уровню сакральности сосудах, это были огромные медные котлы (цаджджинаг) а также чаши (нузаен). Приготовление алутона очень сложный, ответственный процесс. Удостоиться права приготовить его мог не каждый. Почтительное отношение к напиткам встречается нам еще в Авесте — собрании древнеиранских священных книг и в древнейших культурах индоевропейского круга. В одном из сел Северной Осетии мне рассказали о том, что алутон — напиток, обладавший лечебными свойствами. Его употребляли при болях в костях и суставах, при ушибах и переломах. Считалось, что он ускорял процесс сращивания костей, способствовал укреплению организма в целом. Однако все его лечебные качества до конца не изучены.

В настоящее время этот напиток фактически исчез из употребления. Сохранились лишь воспоминания о его чудесном вкусе, якобы утолявшем голод, и о сорте пива, сваренном каким-то особым способом... [4, 151]

Литература

1. Ю.Г. Клапрот. Путешествие по Кавказу и Грузии. 1814.
2. В.И. Абаев. Осетинский язык и фольклор. Т.1. М.-Л., 1949.
3. Б.А. Калоев. Осетины. М., 1971.
4. В.С. Уарзиати. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. 2007.
5. Сказания о нартах. Перевод с осетинского Ю. Либединского.

**М.В. ЦАЛЛАГОВА,
аспирант СОИГСИ им. В. И. Абаева**

СПОСОБЫ ВЕДЕНИЯ ПЧЕЛОВОДСТВА У ОСЕТИН

История возникновения медоносной пчелы на нашей планете уходит в глубочайшую древность. Согласно данным палеонтологии пчелы существовали на Земле уже 40 миллионов лет назад. Как полагают, ученые, родиной пчелы является Ближний Восток, а точнее Южная Индия. Именно из южной Индии пчелы проникли сначала на Ближний Восток, затем в Египет. Дальнейший путь пчел привел в Центральную Европу. Оттуда они и пришли в нашу страну.

Жаркий субтропический климат, который тогда существовал в Европе, обилие лесной и медоносной луговой растительности благоприятствовали размножению и расселению пчел.

Но начавшийся на Земле глобальный процесс горообразования, в результате которого выросли целые горные страны, в том числе Кавказ, вызвал похолодание на всей планете. Началось оледенение Земли. Половина Европы оказалась подо льдом. Ледниковое дыхание заставило пчел покинуть европейскую часть и отступить к югу. Остались пчелы на месте своего обитания лишь в горных лесах Закавказья, Кавказа, Альп и Карпат.

Вслед за таянием и отступлением ледников к северу повлажнел климат, началось наступление лесов, а вместе с тем и обратное движение медоносных пчел.

Жизнь в разных географических районах земного шара породила у медоносных пчел специфические особенности. Под влиянием среды складывались разновидности пчел. Они приобрели ряд наследственных внешних и внутренних особенностей, которые проявляются в окраске тела, строении органов, поведении.

Кавказские горы стали ареалом обитания серых горных кавказских пчел — единственной в мире породы, чья родословная уходит в глубокую древность. Особые климатические условия, резкая смена температур, своеобразная видовая лесная и пышная высокорослая горная и травянистая растительность обусловили характер этих пчел, выработали присущие только им морфологические и физиологические свойства — очень длинный хоботок, малую ройливость, миролюбие.

Пищей нашим предкам служило все то, что можно было найти и добыть почти без труда, — плоды, коренья, грибы, молочные сочные побеги растений, почки. Сырое мясо мелких животных, пойманная рыба, птичьи яйца, орехи. Встретился наш далекий предок и с медом шмелей и пчел.

Пчел в то время в дремучих лесах водилось огромное множество. Жили они в дуплах. Старое, подгнившее дуплистое дерево могло переломиться от ветра и обнажить гнездо пчел. Несомненно, человек скитаясь по лесам из любопытства, мог попробовать густую, липкую жидкость, которая сочилась из сотов. Возможно, впервые наткнулся он на мед прямо в гнезде, отстроенном на ветках или в корнях упавшего дерева.

С этого времени человек стал обращать внимание на медоносных пчел, пытался понять их жизнь, начал отыскивать дупла, чтобы полакомиться медом. Но он был скрыт в толще дерева и недоступен. К нему вело только небольшое отверстие — леток, которым пользовались сами пчелы. Для добычи меда человек использует палку, засовывая её в отверстие дупла и протыкая соты.

Если раньше человек довольствовался найденным медом, то теперь он шел в лес специально за медом. Так появилось так называемое бортничество.

Охотника за медом привлекали старые толстые деревья, в которых могли быть дупла. Привыкший к лазанию по деревьям, без особого труда он подбирался по стволу дерева к дуплу. Отбиваясь от пчел горячей и дымящей головней, он выламывал медовые соты. Много пчел погибало от огня, но рои вновь заселяли дупло. Примерно также добывали мед и в горах из скал, где гнездились пчелы.

Охотник с посудой в руке взбирался на отвесную скалу и брал мед. Подобное описание добывания меда, приспособления и орудия применялись охотниками за медом в горах Кавказа, в том числе и в Осетии [1]. Подбираясь на веревочных лестницах к гнездам пчел и

рискуя сорваться в пропасть, эти смелые и отважные люди добывали мед из углублений и расщелин скал, подвергаясь ужалениям тысяч насекомых [2, 25].

С переходом к оседлости, земледелию и скотоводству осетины активнее воздействовали на природу, старались получить от неё больше, подчинить своим интересам. Присваивающая форма хозяйства уступает место производящей. Этот процесс характерен и для пчеловодства. Система дикого охотничьего промысла поднимается на новую более высокую ступень — бортничество.

Горцы, в том числе и осетины, делали искусственные жилища (борти) для пчел в камнях и скалах, высекая в них углубления, в которые поселялись рои.

Для удобства и для сохранности бортей их стали переносить поближе к жилищу. Из веток и коры деревьев бортники сооружали корзинки, в которые ловили пчел, перенося их на новое, заранее подготовленное место.

В отличие от русских, осетины с незапамятных времен разводили не в деревянных ящиках, а в сапетках — куполообразных корзинах без дна, обмазанных глиной с навозом. Плели их из тонких гибких ивовых прутьев — лозы или молодых побегов орехового кустарника, из соломы. Сапетки обмазывали глиной и затем опрокидывали на плетеные кружки, под которые ставили камни. Для предохранения ульев от дождя и палящих лучей солнца сапетки покрывали круглыми соломенными крышками-колпаками. Внизу у самого кружка оставляли метки. Через эти небольшие отверстия пчелы вылетали за добычей и приносили её в улей. Внутри сапеток крестообразно устанавливали палочки, к которым прикрепляли пустые медовые соты (суши). При добывании меда из сапеток использовали окуливание дымом [3, 109].

Вторым видом улья встречаемого в основном у южных осетин был выдолбленный обрубок с отверстием в центре для пролета пчел [4, 356].

Для сгребания роя применяют роевню — конус из вишневой коры, прикрепляемый на палку. Пчеловод (мыддар) мог прозевать и не поймать своевременно пчелиный рой; в таких случаях рой с маткой летел в лес, где он обосновывался в дупле старого дерева [5, 107].

На пчельниках сапетки ставили близко, почти вплотную друг к другу, часто на общую подстилку-подставку или прямо на землю под одну крышу из осоки или соломы. Пчелы в сапетках — этих очень

тесных и малых помещениях — оказались неуправляемыми. Для них было характерно безудержное роение. Семьи отпускали по 6-7 роев один другого меньше. Нередко рои сами роились, а семьи после окончания роения снова во второй раз, входили в состояние роения и начинали роиться. Весь уход состоял в ловле роев, посадке их в ульи и отборе меда. Когда отбирали мед, сапетку клали набок или переворачивали вниз головой и специальным ножом вырезали куски сотов.

Сапетку считают самым древним ульем. Греки с древнейших времен водили пчел в плетенных из лозы ульях, обмазанных глиной. Полагаю, что предки осетин позаимствовали сапетку у греков, поселения которых процветали на берегах Черного моря. С ними и вели торговлю, в том числе горным медом, добытым на скалах.

В XVII веке у жителей предгорья Северной Осетии можно было встретить небольшие пчельники под чинарами около саклей и крупные пасеки по несколько десятков сапеток в горах. Часто размещались они на большой высоте, в неприступных местах, соединенных с долинами узкими пешеходными и конными тропами.

С конца XVIII — начала XIX вв. у осетин вместо сапеток появились усовершенствованные ульи [6].

У осетин и их предков существовало и кочевое пчеловодство.

Пчел перевозили на повозках лошаадьми или волами, вьюками, на лодках, как на близкое, так и на дальнее расстояние. Требовалось иногда несколько суток пути. Пчел запирали в ульи, сапетки переворачивали и ставили тяжелой головой вниз. Открытое дно затыкали соломой, которая пропускала воздух. На арбу сапетки ставили в два ряда и два этажа. На двухколесной горной арбе их умещалось около двадцати. Кроме того, перевозка волами считалась наиболее удобной. Они шли тихо, ровно, при спуске сдерживали повозку, не так потели как лошади, а при ужалении пчел реагировали не так остро как лошади.

В Осетии кочевали неоднократно в сезон. Часто со стадами овец брали с собой и пчел. Пасеки не только давали много меда, но за это время за счет роев значительно увеличивались.

В пореформенный период осетины для большого удобства и рационального ведения пчеловодческого хозяйства обладатели больших пасек создавали нечто вроде артели, свозя в одно место свои ульи и нанимая старого опытного пчеловода, которому поручали весь уход. В период роения — самого напряженного времени — хозяева пасек выезжали к пчелам и сами работали с ними.

Чтобы завести собственную пасеку, иные сельчане поступали в качестве караульных в артельную пасеку или в помощники, к владельцу большой пасеки получая вознаграждение от хозяев только пчелами, такой крестьянин становился обладателем нескольких десятков сапекток. В результате через 2-3 года этот крестьянин заводил свои улья.

Занимались пчеловодством исключительно мужчины. Впервые же весенние дни улья обычно вывозят из селения в поле и оставляют там под наблюдением пчеловода до осенних морозов. С наступлением заморозков улья вновь перевозят в селения и ставятся в специально отведенные для них помещения [7, 309].

Полевой этнографический материал, привлеченный нами для освещения последовательных этапов пчеловодства, позволили сделать вывод о том, что пчеловодство в Осетии прошло три закономерные стадии развития этой отрасли: от собирательства и охоты за дикими пчелами через бортничество, к домашнему, пасечному. При каждом последующем этапе пчеловодство поднималось на более высокий уровень и отражало три последовательных стадии в развитии этой отрасли хозяйственного быта местного населения.

Литература

1. А. Медоев. Сказание о появлении пчел в Дигории. Отчет Кавказского общества сельского хозяйства. 1881, № 11-12.
2. И.А. Шабаршов. История Русского пчеловодства.
3. Магометов А.Х. Общественный строй и быт осетин. Орджоникидзе, 1974.
4. Калоев Б.А. Осетины. М., 1995.
5. Магометов А.Х. Общественный строй и быт осетин. Орджоникидзе, 1974.
6. Терские ведомости. 1869 г. №28.
7. Народы Кавказа. Т.1. 1959 г.

**О.Ю. АТАЕВ,
аспирант СОИГСИ им. В.И. Абаева**

ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ В ОСЕТИИ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX ВВ.) ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЩЕСТВА

Начало XX столетия явилось важной вехой на пути становления в России различных общественных движений и организаций. Общества эти имели различную направленность и влияли на развитие культурной, духовной, социальной и образовательной жизни, формировали моральные ценности. В большинстве своем эти общества делились на просветительские, благотворительные, национальные, религиозные. Были общества, ведающие делами спорта и туризма, занимающиеся студенчеством, ориентирующиеся в своей деятельности на оказание помощи малоимущим и бедным слоям населения. Возникновение такого рода обществ не случайно и продиктовано требованиями того времени, потребностью людей в получении соответствующих знаний, интеллектуального общения, к полному устранению неграмотности, выработке нравственных принципов, эти общества являлись и проводниками патриотизма в народные массы. Для официальной регистрации с целью препровождения своих замыслов в действительность, общества создавали уставы, где прописывались цели и задачи, методы и способы организации деятельности..

Не был и исключением Северный Кавказ, где наряду с другими краями, открывались многочисленные общества, руководствовавшиеся различными целями и задачами. Их появление было закономерным явлением, поскольку государственная власть отдавала на откуп общественности такие сферы социальной культурной жизни как

художественное творчество, организация досуга, просветительство, частично и образование. Как и во многих других областях России, на Кавказе имели место быть благотворительные общества, конфессиональные общества, национальные и многие другие.

Одним из главных культурных центров на Северном Кавказе в то время по праву считался Владикавказ, где к началу XX века вели свою деятельность множество общественных организаций, ориентирующиеся на все важнейшие сферы жизнедеятельности и игравшие не последнюю роль в жизни города и в проблемах его населения. Хотелось бы остановиться на просветительских и национальных обществах, которые работали в тот период во Владикавказе.

В развитии культурной жизни Владикавказа значимый вклад вносили и культурно-просветительские общества. Одно из самых первых таких обществ возникло в Терской Области и было зарегистрировано как «Общество по устройству народных чтений в городе Владикавказе и Терской области». Наряду с театральными, художественными, литературно-драматическими, обществами предложение по организации публичных чтений неоднократно высказывали жители города: «В нашем владикавказском обществе есть все необходимые условия для того чтобы публичные действия приобрели в его среде такое же право гражданства как концерты и спектакли. У нас есть немало представителей ученого сословия, окончивших курс в университете, есть множество специалистов военного дела, медицины, сельского хозяйства, промышленности, торговли и т.п. Все эти представители науки не откажутся хоть изредка делиться с публикой наиболее практическими и пригодными для жизни выводами своей науки.... Из сотни молодых и уже старых людей, убивающих теперь бесцельно свою жизнь в различного рода весьма грубых удовольствиях, по крайней мере, десятки воспользуются ими с выгодой для себя и общества»[1].

В июле 1870 года группа инициаторов получила разрешение начальника Терской области проводить публичные чтения по средам и субботам в зале городского общественного управления. Тематика предлагаемых лекций была разнообразной: «О новой судебной реформе»(лектор И.И. Евлахов), «О крови и кровообращении» (лектор К. С. Козловский), и др. [1].

В 1890 году по инициативе небольшого круга лиц из интеллигентных представителей города были уже предприняты первые попытки учреждения «Общества народных чтений». Согласно Уставу (утвер-

жденного министром Народного просвещения Боголеповым 24 июля 1899 года), основная цель его заключалась в «развитии религиозно-нравственных и патриотических чувств в народе, а также сообщение ему общеобразовательных и полезных сведений по всем отраслям знания» [1].

Для достижения поставленных целей Общество по устройству народных чтений обязывалось по воскресным и праздничным дням организовывать мероприятия с привлечением различных наглядных пособий использованием кинематографа. Оно имело несколько аудитории: в женской прогимназии, в городской управе, в мещанском и Николаевском училищах. В 1903 году была открыта аудитория в Пушкинском училище, в 1906 году — на Молоканской и Курской слободках. Лекционная деятельность была рассчитана на разные категории горожан. В программу входили чтения по произведениям А. С. Пушкина, Л.Н. Толстого и других русских и зарубежных авторов, беседы на духовно-нравственные темы, многие лекции по общественно-политическим и экономическим вопросам, по страноведению и т.п. Правление общества устраивало чтения и на осетинском языке: врач Беликов на Владимирской слободке читал лекции о чуме и о других инфекционных заболеваниях, гор. Амбалов — о роли кооперативов. Среди осетин было немало популярных лекторов. Местная пресса публиковала восторженные отзывы о лекциях И. В. Баева по биологическим, хозяйственным и нравственным аспектам брака, мистицизме поэзии сбор с которых шел в пользу «Общества распространения образования и технических сведений среди горцев Терской области» [1].

В членах Общества могли состоять, в «неограниченном количестве» и те лица достигшие совершеннолетия «обоюго пола христианских исповеданий». К 1909 году в списках Общества значился 81 человек.[2]. Это были передовые люди, представляющие разные национальности и социальные слои горожан. Почетным членом являлся, Тер-Барсегов Г. Г., действительными — Вертепов Г.А., Архангельский М.М., Гасумянц Н. Г., Грозмани В. Г., Караулов М.А., Тускаев И. И., Сидамонов А. А., Шмидт Н.Н., Попов Е.И., и др [2, 24-26].

Отчеты о регулярно проводимых мероприятиях Общества печатались в местных печатных изданиях. Так, данные за 1907- 1908 года фиксируют 79 проведенных «аудиторий» по Терской области. Среди которых значатся 25 Владикавказских аудиторий; в слободе Нальчик-аудитория горской школы и церковно- приходской школе; в городе

Моздоке — 5-ти классного училища; в городе Георгиевске — резервного батальона и горского училища. В трех бесплатных владикавказских аудиториях Общества — женской прогимназии, Пушкинской аудитории и на Курской слободке при Вознесенской церковно-приходской школе, в течение этого периода было устроено «114 чтений: по естествознанию, географии, русской литературе, и по брошюрам духовно-нравственного содержания» Одни чтения предназначались для взрослых, другие для детей. Чтения посетили 13 700 человек; из них преобладающее большинство составляли дети [2, 3-5].

В 1911 году в читальне и в аудитории Пушкинского училища были тоже установлены сцены для постановки спектаклей с целью «дать всему народу разумное и дешевое развлечение» Члены Общества ставили пьесы Горького, Островского, Гоголя и других известных писателей.

Со временем в структуре Общества сформировалась шесть отделов — это духовное, литературное, историческое, географическое, естествоведческое и медицинское. В 1911-1912 годах было организовано 1083 мероприятия, привлечших 138 566 слушателей. По инициативе Общества было принято решение о строительстве народного дома, в котором бы располагались сцена, аудитория, библиотека, областной музей [3, 305]. В мае 1914 года Общество начало обращаться к областной администрации с просьбой внести дополнительный пункт в свой устав — право приобретать в собственность или аренду движимое и недвижимое имущество. Речь шла о «Народном доме», который в случае закрытия Общества должен непременно сразу перейти Владикавказскому городскому самоуправлению для тех же целей [4].

Не менее значимым было созданное в городе Моздоке Терской области «Общество для изучения Северо-Кавказского края в антропологическом и естественно-историческом отношениях». Позднее моздокское общество зарегистрировано было как «Кружок изучения Северного Кавказа». Его инициаторами выступили учащиеся Моздокского реального училища, а его руководителем был преподаватель Г. Коровицкий.

Разнообразные задачи по изучению Северного Кавказа в «естественно-географическом, историко-археологическом, культурно-экономическом и этнографическом отношениях края весьма обширного и недостаточно исследованного», могли быть решены Моздокским Обществом только при привлечении и участии «местных исследова-

телей». Для этого члены кружка обращались к горожанам с просьбой о содействии, где «каждый наблюдатель и тем более исследователь может изучать то, что всестороннее изучения края «подготавливается медленным и кропотливым накоплением фактов». Одной из задач Кружка было намечено создание естественно-исторического музея и библиотеки.

Для более плодотворной работы, Моздокский Кружок изучения Кавказа свою работу разбил по направлениям:

- а) Естественно-географический обзор родного края
- б) Этнографический обзор
- в) Культурно-экономический обзор
- г) Исторический обзор [5].

Неоспоримо то, что этот Моздокский Кружок своей деятельностью внес немалый вклад в культурно просветительскую жизнь Терской области.

В селении Ольгинское Терской области в начале XX века, было создано «Просветительское и культурно-экономическое Общество». Подав свое прошение о регистрации в областное управление, 22 июня 1909 года было получено разрешение об утверждении Устава общества. Исходя из «сознания взаимной зависимости между образованием сельчан и их экономическим благосостоянием» Ольгинское Просветительское и культурно экономическое Общество ставило перед собой следующие цели: «поддержать жителей в их начинаниях в области просвещения; направить общественную деятельность жителей к подъему их культурного и экономического благосостояния». В уставе Общества утверждалось что только «просвещенный и самостоятельный земледелец способен изменить отжившие разорительные для народа способы ведения сельского хозяйства и поднять свое материальное благосостояние» [5].

Инициативная группа сельчан, сообщая образовавшая данное Общество, предприняла попытки устроить библиотеку — читальню, множество раз организовывала различные чтения, беседы, собрания «как по общим, так и по специальным вопросам, касающимся земледелия и других сторон местной жизни». Члены общества брали на себя все обязательства распространения «сельскохозяйственных знаний...., путем устройства опытных земледельческих станций, публичных чтений» и пр.

Немаловажное значение имело «Русское горное общество» созданное в 1900 году. В апреле 1912 года было открыто Владикавказ-

ское отделение Русского Горного общества. Его учредителями выступили врач Я. Рискин, ветеринар Ендржеевский, преподаватели Кадетского корпуса К. Проскура и Н. Златовратский, журналист М. Спичкин, топограф П. Цирюльников. Издав Инструкцию к данному Отделению определились ее цели и права. Заключались они в следующем: «...объединение исследователей гор и любителей горных путешествий, содействие к изучению гор и распространение сведений о них» [6]. Делалась оговорка, что при полном изучении ледников, следовало руководствоваться «наставлением, выработанным Ледниковой Комиссией при физической географии Императорского Русского Географического Общества» [6].

При непосредственном участии Владикавказского отделения Русского Горного Общества расширялось не только академическое, познавательное направление в изучении края, но и укреплялось межрегиональное культурное взаимодействие.

Помимо просветительских обществ, действовавших на всем Северном Кавказе, существовали и вели свою деятельность национальные общества. Город Владикавказ не был исключением, здесь сосредоточили свою работу многие национальные общества. К примеру — Греческое благотворительное общество, созданное в апреле 1913 года. Это общество имело своей целью доставление средств к улучшению конечно материального и нравственного состояния и к поднятию уровня умственного развития бедных греков, постоянно или временно проживающих во Владикавказе, Русского или иного иностранного подданства, без различия пола и возраста. Помощь общества выражалась в снабжении одеждой, пищею и приютом для неимущих, если они не могут приобретать их собственными трудами. Общество оказывало содействие к приисканию нуждающимся занятий или службы, выгодному сбыту изделий бедных тружеников, снабжению больных медицинскими пособиями, на счет общества, определению престарелых и немощных в богадельни, дома призрения и малолетних в сиротские дома, ремесленные и учебные заведения, облегчению и доставлению способов для воспитания сирот и детей, неимущих или неизвестных родителей, распространению грамотности путем открытия школ, библиотек, читален, содействию многим неимущим средствами возвратиться на Родину. Для выполнения всего этого вышесказанного обществу по мере развития его средств предоставляется право открывать общественные столовые, чайные, ночлежные дома, приюты, общежития, больницы, амбулатории, школы с точным

соблюдением всех действующих по данному предмету узаконений и многих распространений Правительства, а равно и с соблюдением случаев утверждаемых одним общим собранием общества правил и инструкций. Общество состояло из большого неограниченного числа лиц обоего пола, всех званий и состояний, живших как в г. Владикавказе, так и иногородних. Общество имело свою печать и исключительно со своим наименованием [7].

Терское областное общество по делам об открытии регистрации, воспрещении и закрытии обществ союзов под председательством младшего коменданта и наказного атамана Терского казачьего войска, генерал-майора Соловьева на основании пункта 23 Высочайше утвержденных, 4-го марта 1906 года, всех временных правил об обществах и союзах, имело суждения по поводу заявления учредителей Владикавказской группы Французского союза майора Ржевского, действительного статского советника Салтыкова постановило в виду соблюдения учредителями требований, произвести регистрацию этого названного общества.

Так начало работать владикавказское отделение «Французского союза». Союз имел следующие цели: создание клубов с исключительным господством в них французского языка и при них также и библиотек, читален, содержащих большое количество французских книг, журналов, газет; устройства празднеств, концертов, представлений, лекций на французских и русских языках; основание школьных заведений, курсов для детей и взрослых; введение преподавания французского языка в тех школах, которые его лишены, денежные пособия уже существующим специальным школам французского языка; раздача наград для обеспечения посещения школ, для поощрения учебы учеников и трудов учителей и благотворителей Союза; отсылка французских книг в библиотеки таких же школ и клубов, основанных в других городах Кавказа, основание в этих же других городах местных комитетов, преследующих ту же цель и зависящих от областного комитета во Владикавказе; поиск учителей французского языка для учебных заведений и для семейств, которые бы этого просили.

Общество каждый раз обнародовало известия на французском языке и обнародовало свои отчеты в русских газетах. Общество основывало при школе особые курсы сообразно с надобностью и с требованиями времени (курсы для коммерсантов и для всех будущих студентов). Общество содействовало его участникам завязыва-

вать полезные для них сношения с Францией и со странами, в которых всецело господствует французский язык. Общество имело для переписки свою печать с надписью на французском языке [8].

Вело свою деятельность и попечительство русско-еврейского училища, председателями, которого были Тульман, А. О. Фишман, Я.Ю. Царлин, Г.К. Турич. Оно содействовало материальному благосостоянию находящегося в г. Владикавказе Русско-Еврейского училища и могущих быть при нем всегда открытыми ремесленные отделения, вечерние курсы и субботние школы.

Попечительство имело своей целью содержать на свои средства Русско-Еврейское училище для обучения в нем детей обоого пола с определенной платою за правоучение и оказанию материальной помощи нуждающимся этого училища. Членами попечительства могли быть лица не моложе 21 года за исключением учащихся в низших и средних учебных заведениях [9].

Существовало также общество Еврейской драмы, литературы и музыки.

Цели этого общества были следующие: организация хоров, оркестров, трио, квартетов; устраивание с надлежащего в каждом отдельном случае права на разрешение драматических, литературных и музыкальных вечеров, как для членов общества, так и для их гостей; организация с надлежащего права лекции, как по истории, музыки, драмы, так и по литературе; приглашение музыкальных деятелей и лекторов; сбор еврейской песни и синагогальных мотивов. Общество входило в сношение с другими аналогическими об-ми. Общество имело свою печать и пользовалось правом издательства по многим вопросам его деятельности [10].

Создавались и другие общества других национальностей. Так в 1905 г. было создано «Общество пособия бедным армянам в городе Владикавказе», Владикавказский областной отдел «Союза русского народа», «Кавказское, армянское издательское общество», персидское общество «Химмат». Данные общества ставили перед собой актуальные цели и задачи, имели огромную роль и влияли на многие проблемы Северного Кавказа и его населения. Общества прибегали к различным методам повышения культурного уровня членов общины и пополнения своих касс. Проводимые мероприятия всегда включали: концерты, народные гуляния, распространение печатных изданий, открывались школы и бесплатные читальни.

Создаваемые в городах Северного Кавказа, в частности во Владикавказе в конце XIX в начале XX веков культурно-просветительские и национальные общества способствовали развитию общественно-культурной среды северокавказского региона.

Литература

1. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп 1. Д.5. Л.8.
2. Отчет о деятельности Общества по устройству народных чтений в городе Владикавказе и Терской области за 1907–1909 гг.
3. История Владикавказа. 305 с.
4. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д.533. Л.1-3.
5. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д77. Л.7.
6. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д223. Л.6.
7. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д.261. Л.1.
8. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д48. Л.5
9. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д.134. Л.6.
10. ЦГА РСО–А. Ф.199. Оп.1. Д.122.

А.Б. БАГАЕВ,
н.с. отдела этнологии СОИГСИ им.В.И.Абаева

ПОЯВЛЕНИЕ РУЖЬЯ В КОМПЛЕКСЕ ВООРУЖЕНИЯ ОСЕТИН

Появление огнестрельного оружия в Осетии является актуальной проблемой при исследовании вопросов, связанных с военной культурой осетин.

По мнению специалистов по истории огнестрельного оружия, впервые оно появилось на Ближнем Востоке. Одним из ранних его видов, применявшимся арабами в XII–XIII вв., являлась модфаа. Она состояла из металлического ствола (трубки) небольшого диаметра, прикрепленного к древку. Стреляли с сошки, круглым металлическим снарядом при помощи заряда из порошкообразной смеси селитры, угля и серы, который поджигался через затравочное отверстие раскаленным прутом [8, 31].

Первые образцы европейского огнестрельного оружия XIII–XIV вв. представляли собой металлическую трубку с глухим дном, закрепленную на деревянном станке. Заряжались они с дула, применялись при осаде и обороне крепостей. Огнестрельное оружие быстрыми темпами распространялись по Старому Свету. Приведенные А.Н. Кирпичниковым источники следующим образом фиксируют первые даты, связанные с хранением и применением ствольного порохового оружия: В Швеции — 1370 г., в Немецком ордене — 1374 г., в Венгрии 1378–1381 гг., в Литве — 1382 г., в Польше и Чехии — 1383 г., в Египте — 60-е — начало 70-х годов XIV в., у турок — 1389 г., в Средней Азии — 1379 г., в Индии — 1399 г., в Китае — 1366 г. Как правило, сообщения письменных источников отражали заметное событие, следовательно,

первые эксперименты могли произойти несколько раньше. Процесс внедрения огнестрельного оружия в большинстве упомянутых стран измерялся не десятилетиями, а годами. Конструкции первых орудий сходны на огромных пространствах и имеют незначительные местные особенности [9, 78].

На Северном Кавказе огнестрельное оружие впервые было использовано воинами эмира Тимура против войск Тохтамыша в битве на Тереке в 1395 г. [4, 56]. В составе золотоордынских войск были и аланы-осетины [14, 344]. Вероятно, они тогда впервые познакомились с ранним видом огнестрельного оружия. Однако данными об использовании его аланами мы не располагаем.

Первым свидетельством в письменных источниках о наличии у осетин ручного огнестрельного оружия является сообщение русских послов на которых в 1604 г. недалеко от Дарьяльского ущелья напали «горские люди с вогненным боем» [2, 456].

Западные соседи осетин, кабардинцы, впервые познакомились с огнестрельным оружием во время сражения с вторгшимися в Кабарду дагестанцами. По описанию Ш.Б. Ногмова, автора начала XIX в., захваченное кабардинцами «большое огнестрельное оружие без замка, состоявшее из ствола и ложа», судя по описанию, — один из первоначальных образцов ручного огнестрельного оружия [16, 99]. Как известно, Ш.Б.Ногмов писал свой труд на основе адыгских преданий, и поэтому точная датировка вышеупомянутого сражения проблематично. Однако становится понятно, откуда первый образец ружья попал к кабардинцам — из Дагестана.

В источниках по истории Дагестана имеется сообщение о том, что в XV–XVI вв. кубачинцы, знаменитые на всем Кавказе оружейники, платили подать шамхалу Тарковскому по 30 ружей в год (по другой версии 30 мер пороха) [2, 121]. Это свидетельствует о налаженном производстве огнестрельного оружия в XV в. в Дагестане и его использовании в военном деле.

По мнению известного археолога и кавказоведа Е.И.Крупнова XV–XVI вв. являются временем распространения ручного огнестрельного оружия среди горцев Кавказа. Уже с XV в. все горцы Северного Кавказа начинают строить многоэтажные каменные боевые башни, с учетом использования при обороне не лука со стрелами, как раньше, а ружья. Исследованиями боевых башен в горных районах Северного Кавказа и Закавказья было установлено, что в стенах всех этажей этих башен, особенно второго, устроен ряд узких сквозных отверстий —

бойниц для стрельбы только из ружья. Оказывается, даже в самых глухих районах Северного Кавказа в эпоху позднего средневековья огнестрельное оружие составляло уже нередко вооружение воина-горца [12, 11]. Этому же мнению придерживается археолог-кавказовед В.А.Кузнецов [13, 167].

По мнению Э.Г. Аствацатурян огнестрельное оружие распространилось на Кавказе в XVI–XVII вв., причем долгое время сосуществовало с луком и стрелами [2, 10]. Этот автор опирается на данные письменных источников и материалы музейных фондов Кавказа, Москвы и Санкт-Петербурга. Однако данные этих источников для истории кавказского оружия в XIV–XV вв. скудны и, на наш взгляд, не могут отразить полной картины по истории первых образцов огнестрельного оружия на Кавказе.

Известный этнограф Б.А. Калоев временем появления огнестрельного оружия в Осетии считает период XVI — начало XVII в. Он приводит следующие аргументы в подтверждение своего мнения: развитие торговых связей народов Северного Кавказа с Крымом, Турцией и Закавказьем и наличием у боевых башен народов Кавказа бойниц, приспособленных для стрельбы из ружей. «Начало сооружения таких башен в горах Осетии, — утверждает Б.А.Калоев, — относится к периоду не позже XVI–XVII вв.» [7, 95].

Однако по нашему мнению, и в предыдущий период, то есть в XIV–XV вв., народы Кавказа так же имели торговые контакты с внешним миром. Так, Е.И.Крупнов на основе обширных археологических материалов богатых погребальных комплексов в селении Махческ говорит, что продукция из западноевропейских и восточных производственных центров поступала на Северный Кавказ, и в Осетию в частности, в XIV–XV вв. [10, 130]. Поэтому не исключено, что среди товаров, поступавших на северокавказский рынок, могло быть и огнестрельное оружие. И непонятно, почему Б.А.Калоев говорит именно о торговых связях XVI–XVII вв. Что касается бойниц горских боевых башен, приспособленных для ружейного боя, то, по мнению многих исследователей (Е.И.Крупнов [12, 11], Г.А.Кокиев [10, 65], В.А.Кузнецов [13, 167] и др.), начало их сооружения относится к XV в. Надо также заметить, что до того как возводить боевые башни для ружейного боя, этот вид оружия должен был бытовать у их строителей определенный период до этого времени. Известно, что наибольшее распространение башенная культура получила в Осетии, Ингушетии, Чечне, горной Грузии (Сванетия, Хевсуретия,

Тушетия) и Балкарии. Надо отметить, что на языках народов проживающих на этих территориях, название ружья «топп» совпадает (кроме Балкарии) [1, 304]. И наконец, если огнестрельное оружие к осетинам попадает в XVI в., то среди терминов связанных с ним, должны были быть какие-то адыгские (с конца XV–XVI вв. выходы из осетинских ущелий занимали кабардинцы, и ружья должны были попадать к осетинам через их посредство). Между тем, этого не наблюдается, все термины: ружье, пистолет, пуля, порох, газырь, пороховница, натруска, курок и т.д. — тюркского или собственно осетинского происхождения [1].

Обратимся к технической истории вопроса. Первые образцы ручного огнестрельного оружия имели форму примитивной трубки и отличались от артиллерийских орудий только размерами и весом. Как правило, повсеместно они назывались ручными пушками, заряжались с дульной стороны, затравочное отверстие находилось в верхней части казны ствола.

В процессе совершенствования ручное огнестрельное оружие становится более удобным в употреблении. Первоначально воспламенение заряда производилось с помощью раскаленной докрасна проволоки или горящего уголька. Это создавало трудности при стрельбе. Намного удобнее было приложение тлеющего фитиля, горевшего медленно и ровно. Он представлял собой шнур, пропитанный селитрой. Затравочное отверстие с верхней части казны ствола смещается на его правую сторону и оснащается специальной площадкой с незначительным углублением (полка), предназначенным для затравочного пороха. Для произведения выстрела необходимо было прикосновение тлеющего фитиля уже не к заряду, а к этому затравочному пороху на полке. Огонь при вспышке этого пороха через затравочное отверстие воспламенял заряд в стволе, что способствовало существенному уменьшению осечек.

И все же поднесение тлеющего фитиля к полке с затравочным порохом вручную было неудобно и к тому же представляло определенную опасность для стрелка. Поиски механического поднесения фитиля к полке с затравочным порохом привели к изобретению во второй половине XV в. фитильного замка в виде рычажка с тлеющим фитилем. Далее он несколько раз был усовершенствован и оставался на вооружении до середины XVII в., и поэтому фитильное оружие имело широкое распространение.

Использование в конструкции огнестрельного оружия фитильно-

го замка привело к существенному отличию ручного от артиллерийского оружия [6, 96-97].

К сожалению, до нас не дошло ни одного экземпляра ручной пушки или раннего фитильного ружья, которое можно было бы связать с осетинами. Да и вряд ли они могли сохраниться, вследствие того что оружие по мере его старения и появления новых, более совершенных образцов выходило из употребления и, вероятно, переплавлялось для других целей.

При освещении рассматриваемой проблемы особую роль играют данные осетинского языка. По мнению лингвиста В.И. Абаева, осетинское название ружья «топп» происходит из тюркского «тор» со значением «любой круглый предмет», «мячик», «ядро», «пушка». Значение «ружье» отмечено, помимо осетинского, в следующих языках: груз. *tori*, сван *twer*, чеч., инг. *tor*, дид. (по говорам) *tori*, *tupi*, *tupe*. В ос. *torzu* «пушкарь» удержалось значение «пушка» [1, 304]. Значение слова «топп» — пушка в осетинском языке подтверждается и из других источников. Автор, скрывающийся под инициалами Н... Н..., отмечает, что «пушка называется у них (осетин А.Б.) технически старым ружьем (то есть главным), а ядра пулями для старого ружья» [11, 111]. Как видно, «топп» имело два распространенных значения: «ружье» и «пушку». В осетинском языке оба значения представлены, причем со временем первое значение стало главенствующим.

Осетинский язык в этом неоригинален, аналогичное явление мы наблюдаем и в некоторых других языках. Практически у всех народов, у которых можно отследить процесс превращения ручной пушки в ружье, старинные названия артиллерийского орудия и первых образцов ручного огнестрельного оружия совпадают. В России в XV — XVII вв. как артиллерийское, так и ручное огнестрельное оружие называлось «пищальями». Одна из категорий пушек в Европе называлась «кулеврина», под таким же названием известны первые образцы ручного огнестрельного оружия [8, 58].

В осетинских фольклорных текстах, опубликованных В.Ф. Миллером, упоминается большое ружье, стреляющее посредством приложения огня к затравочному отверстию. По-осетински оно называется «зинг-æфтауæн устур топп» — состоит из слов: *зинг* (диг.) — «огонь» и глаг., *æфтаун* — прибавлять, прикладывать [5, 137]. Судя по описанию, это один из первых образцов огнестрельного оружия.

В югоосетинских говорах есть слово «пилта», обозначающее какой-то вид старинного ружья. Этого слова персидского происхожде-

ния, «пилта» обозначает фитиль, к осетинам попала через грузинское посредство [1, 46]. Вероятнее всего это одно из названий фитильного ружья.

Кроме того, известен еще один термин для обозначения ружья или отдельного его вида — «маджар», бытующий в языках осетин и чеченцев, ингушей, пшавов и аварцев [1, 65]. Чеченский исследователь оружия И.А.-Р.Асхабов пишет, что ружья местного производства у чеченцев назывались «мажар топп» [3, 155]. В.И.Абаев этимологию этого слова возводит к названию крупного золотоордынского города Маджары, располагавшегося на реке Куме, расцвет его приходится на XIV в., а в XV–XVI вв. он приходит в упадок. По данным осетинского фольклора, первым в горы Осетии с ружьем пришел маджарец Бадел (его ружье в фольклорных текстах называется маджарским). По мнению Ф.Х. Гутнова, хронологические границы прихода фольклорного героя колеблются с середины XIII в. до конца XIV в. [4, 56]. Вероятно, в этом золотоордынском городе имелись мастерские, на которых производилось огнестрельное оружие. Кстати, по сообщению действительного члена Российской Академии Наук П.-С.Палласа, побывавшего на Северном Кавказе в 1793–1794 гг., «почва в окрестности Маджар богата селитрой» [17, 323], а селитра, как известно, — один из трех компонентов, необходимых для производства черного пороха, использовавшегося долгое время в военном деле.

Из-за крайней скудости данных письменных источников по истории Осетии XIV–XVI вв. и отсутствия соответствующих археологических материалов освещение вопроса об огнестрельном оружии ограничивается гипотезой. Однако наличие ранних боевых башен с бойницами для ружейного боя, а также данных фольклора и лингвистики с большой долей вероятности можно утверждать о знакомстве осетин с огнестрельным оружием в конце XIV–XV вв.

Литература

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка в IV томах. Т.I. М.-Л.: 1958 656 с.; Т.II. Л: 1978. 448 с.; Т.III. Л 1979; Т.IV. 1989.
2. Аствацатурян Э.Г. Оружие народов Кавказа. М.-Нальчик: Хоббикнига, 1995.
3. Асхабов И. Чеченское оружие. М.: Клуб Кавказ, 2001.
4. Гутнов Ф.Х. Бадел генеалогических преданий осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе: 1988.

5. Дигорские сказания. М., 1902.
6. Денисова М.М. Портнов М.Э. Денисов Е.Н. Русское оружие XI–XIX вв. М.: 1953.
7. Калоев Б.А. Осетины. Орджоникидзе. М.: Наука, 1971.
8. Карман У. История огнестрельного оружия. М.: Центрполиграф, 2006.
9. Кирпичников А.Н. Военное дело на Руси в XIII–XV вв. Л.: Наука, 1976.
10. Кокиев Г.А. Склеповые сооружения Северной Осетии. Владикавказ, 1928.
11. Крупнов Е.И. К вопросу о культурных связях населения Северного Кавказа по археологическим данным // Ученые записки КНИИ Т.П. Нальчик: 1947.
12. Крупнов Е.И. Предисловие к XXIII тому // Материалы и исследования по археологии СССР. М.–Л., 1951 Т. XXIII.
13. Кузнецов В.А. Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа // Северный Кавказ в древности и в средние века. М.: Наука, 1980.
14. Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992.
15. Н... Н... Поездка на Кавказ и в Грузию в 1827 году. М., 1829.
16. Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик: Эльбрус, 1982.
17. Паллас П.-С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793–1794 гг. // Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. Сборник материалов. Издание подготовил В.М. Аталиков. Нальчик, 2006.

В. Т. ГАГИЕВ,
аспирант СОИГСИ им.В.И.Абаева

ЧАНКИ И ЧАНКА-БЕКИ ДАГЕСТАНА

В социальной структуре средневекового Дагестана наше внимание привлекли сословные группы чанков и чанка-беков. Они различались по нескольким факторам, главным из которых являлся социальный.

Следует отметить эволюцию содержания термина чанка. Первоначально он обозначал отдаленного родственника правителя какого-либо дагестанского княжества. Другие же значения — «ограниченный в правах потомок шамхала, уцмия и т. п. от брака с женщиной из низшего сословия», «незаконнорожденный» — возникли не ранее XVI в. Как выяснили Н.С. Джидалаев и Т.М. Айтберов, понятие «чанка» впервые документально фиксируется на территории распространения даргинских и лакских языков и лишь, затем он проникает к аварцам и кумыкам [1, 67-94]. В стойкой устной традиции аварцев термин «чанка» употреблялся в значении «высокородный, знатный». А в языке аварцев он имеет еще одно значение — «представитель высшего сословия» [1, 67-68].

Согласно «Свод заповедных законов Кайтаг-Дарго», составленный в период правления Рустам-хана (1616-1645 гг.) в иерархии Кайтага чанки занимали второе после уцмия место. В указанном «Своде» ничего не говорится о происхождении чанка от неравного брака. В то же время в кумыцком языке чанка — «член правящего рода, представитель высшего сословия, высокородный, знатный человек» [1, 68-71]..

Термин чанка существует и в языке лакцев. В средневековье его носитель в правовом отношении стоял выше узденя, но ниже бека

(сына или брата хана); их называли «незаконнорожденными»; а в селении Кумух — «нечистокровными», не имевшими прав на управление ханством. У лакцев разбираемое понятие впервые фиксируются на рубеже XVII-XVIII вв.

«Чанка» не имеет этимологии в местных языках. Н.С. Джидалаева и Т.М. Айтберова, разбираемый титул выводят из китайского чжан — «старший по чину, начальник». В Дагестан он, возможно, попал через гуннов, болгар или хазар [1,82-83].

«Сыновья, рожденные от бека и женщины простого происхождения, назывались чанками (чанка-беками) и не имели всех тех прав, какими пользовались их отцы. Тем не менее, они могли нести вассальную службу у ханов, шамхалов и уцмиев, владеть землями, полученными по наследству в виде 'чанка-пая' еще при жизни отца» [1, 82-83]. Это определение социального статуса рассматриваемой категории привилегированного населения Северо-Восточного Кавказа явно доминирует в кавказоведении. Так, в коллективном труде по истории Дагестана с древнейших времен до наших дней сказано: «Значительную прослойку в бекском сословии составляли и чанка-беки, или дети беков от неравных браков, не имевших прямых наследственных прав и владевшие только теми земельными угодьями, которыми их наделяли еще при жизни их отцы (беки)» [2, 44].

В отдельных владениях, например в Тарковском шамхальстве, рассматриваемая категория подразделялась на чанка-беков и просто чанков. Если первые пользовались некоторыми правами и преимуществами высшего сословия, то последние были лишены их [3, 358]. По адатам кумыков чанки «не имеют права наследования движимого и недвижимого имущества своих родителей; если же будет сделан дарственный акт (назру) в пользу чанков или княжеских дочерей, то ближайшие родственники мужского пола не могут завладеть тем именем» [4, 55].

Обычно чанки пользовались угодьями наравне со всеми членами сельского мира. Без наследственных земель они, естественно, «не имели своих узденей и сами считались приближенными тех княжеских родов, от которых они происходили» [5,19-20].

Выселяясь из родительского дома с незначительной долей имущества, чанки не могли претендовать на отцовское наследство и не считались членами клана.

Согласно Б.Г. Алиеву, по своему социальному статусу вслед за беками находились чанка-беки, «дети шамхалов, ханов, уцмиев и дру-

гих владельцев и беков от неравного брака. Они имели меньше прав на отцовское наследство, чем чистокровные беки». Чанка-беки владели земельными угодьями, полученными по наследству от отца, «как часть, называемая ‘чанка-пай’». Так, в Кайтаге чанка-бекам выделялось, как правило, «из недвижимого имения отца 12 дворов раят, 12 дворов евреев, 12 дворов чагар и один или часть ятага» [6, 89].

Чанка-беки получали также повинности с поступавших в их управление «зависимых поселян», передавали свои земли по наследству и т.д. Поэтому, как со ссылкой на материалы сословно-поземельного комитета считает Б.Г. Алиев, чанка-беки пользовались особыми правами и преимуществами, ставящими их в разряд туземного высшего сословия» [7, 48-49].

Чанки, не имевшие земельные наделы, естественно, «не имели и своих узденей или зависимых крестьян, и сами считались приближенными тех владельческих родов, от которых происходили, или находились в роли почетного слуги (нукера) феодального владельца или бека, несмотря на то, что они являлись детьми одного отца». В этом случае чанкам обычно принадлежал участок в селении, в котором они жили, пользуясь землями наравне с другими общинниками. По мнению некоторых историков, феодалы практиковали поселение своих детей от неравных браков подальше от себя в феодально-зависимых аулах. «Получив при жизни или после смерти отца незначительную долю отцовского имения, чанки выселялись из родительского дома и затем уже не только не могли претендовать на наследство отца, но и не считались членами фамилии» [8, 49].

По наблюдениям А. Абрамовича, кумыкские чанки земельной собственностью владели только в том случае, если их отцы, «беки, при жизни своей выделяли им часть, тогда частью этой они владели на одинаковых правах с князьями [8, 49].

Уздени первой степени, хотя по обычаю считали чанков выше себя, но своих дочерей за чанков выдавали редко. Чанки не могли оставить своих узденей, а «сами считались приближенными тех княжеских родов, от которых они происходили. В делах кровных и по воровству чанки равны были с прочими свободными сословиями. После прекращения княжеского рода чанки, принадлежащие к этому же роду, становились выше в глазах народа» [9, 56-57].

Резюмируя изложенное, отметим, что в Дагестане отмечено две категории «побочных» детей феодалов: чанка-беков и чанков. В средневековый период оба сословия образовывали довольно многочи-

сленную группу. Позднее большинство из них потеряли свои земли вследствие их незначительности и частых разделов. Многих чанков уничтожил Шамиль. Тем не менее, их количество во второй половине XIX в. оставалось значительным. В аварском ауле Гоцатле проживало 53 чанка. В августе 1884 г. чанки аулов Телетль, Гонода, Ругуджа, Ури, Зиури и Гоготль заявили чиновникам сословной комиссии, что их родовые земли отобрал Шамиль, «но русское начальство возвратило нам... одну треть, а две трети осталось в руках сельского общества» [9, 57].

По данным отчета начальника Дагестанской области, в 1871 г. только в Казикумухском округе насчитывалось 820 чанков [9, 151].

Литература

1. Джидалаев Н.С., Айтберов Т.М. Чанка // Тюрко-дагестанские языковые взаимоотношения. Махачкала, 1985.
2. Казиев Ш.М., Карпеев И.В. Жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003.
3. История Дагестана с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. А.И. Османов. Т. I. М., 2004.
4. История Дагестана. Т. 2. М., 1967.
5. Адаты жителей Кумыкской области // ССКГ, 1872. Вып. VI.
6. Феодалные отношения в Дагестане. М., 1969.
7. Алиев Б.Г. Частновладельческое (бекское) землевладение в Дагестане в XVI-XVII вв. // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980.
8. Алиев Б.Г. Указ. раб.
9. Абрамович А. Указ. раб.

**А.В. ГАДАЕВА,
студ. ист. факультета СОГУ**

ПРОФИЛАКТИКА ДЕТСКОЙ БЕСПРИЗОРНОСТИ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Всеобщая трудовая повинность в годы Великой Отечественной войны привела к полной занятости трудоспособного населения. В результате остро встал вопрос о росте детской беспризорности. В мирное время сокращение рабочего дня без снижения заработной платы позволяло родителям уделять больше внимания детям, но в условиях военного времени осуществить это было невозможно. Вследствие чего матери или не могли выйти на работу, или брали детей с собой, что снижало работоспособность и повышало травматизм на производстве. Иногда приходилось оставлять детей дома одних, что приводило к еще более страшным последствиям — гибели малолетних детей. Необходимо было решать возникшую проблему, чтобы освободить женщину от части забот, связанных с воспитанием детей, и полностью включить ее в производственную деятельность [1, 136]. Поэтому с предельной остротой встал вопрос об организации работы дошкольных учреждений.

Одна из важных задач в условиях военного времени — организация безотказного приема в детские сады и ясли детей, чьи родители были мобилизованы на фронт. Так, только во Владикавказе/ Орджоникидзе из 679 детей, находящихся в детских садах и яслях, 65% были детьми военнослужащих.

Главный лозунг в этот период в отношении дошкольников заключался в следующем: уходя на фронт, отцы должны быть совершенно спокойны за своих малышей. Матери, работая на оборону страны,

должны знать, что их дети будут окружены вниманием и заботой. Для создания условий вовлечения большего количества женщин в процесс производства была значительно увеличена сеть детских учреждений: детских садов и яслей.

Помимо организации работы дошкольных детских учреждений в Северной Осетии, параллельно нужно было решать вопросы по размещению эвакуированных из центральных районов детских садов и яслей. Этот процесс также оказал влияние на изменение численности детских дошкольных учреждений. За первые месяцы войны в республику было эвакуировано 2 детских сада с численностью 158 человек. Необходимо было организовать и предоставить им подходящие помещения, а также предупредить возможность возникновения инфекционных заболеваний, и, тем более, эпидемий. В качестве санитарно-профилактических мер осуществлялись медицинский осмотр детей, стрижка волос, кипячение белья, дезинфекция помещений.

Однако из-за большой перегруженности детские сады и ясли часто закрывались на карантин, поэтому народные комиссары просвещения и здравоохранения в течение войны усилили контроль за санитарным состоянием дошкольных учреждений, за соблюдением правил профилактики инфекционных заболеваний. Воспитатели проходили курсы по санитарии и гигиене. СНК СССР поручил Наркомздраву СССР обеспечить медицинское обслуживание детских учреждений. Воспитанников детских садов через поликлиники и амбулатории прикрепляли к участникам детских врачам.

Все эти обозначенные процессы влияли на изменение численности детских садов: в 1934г. число детских садов составляло 9, в 1941г. — 12 [2, 9]. За годы войны количество детских садов сократилось, но увеличилась численность воспитанников.

Условия военного времени накладывали отпечаток и на содержание воспитательной работы дошкольных учреждений. Детей должны были занимать разнообразными видами деятельности, было усилено внимание к вопросу развития у дошкольников трудовых навыков. Малыши дежурили во время обеда и чая: помогали накрывать на стол, разносили вторые блюда, убирали со стола, мыли небольшое количество посуды, убирали игрушки, подготавливали материалы для занятий, осуществляли уход за уголком природы. В зимнее время дети принимали участие в очистке от снега дорожек, площадок.

Изменилась во многом и роль воспитателей. В условиях войны они

не только следили за жизнью и здоровьем малолетних детей, обеспечением надлежащей готовности каждого детского сада к ПВХО, но и становились политпросветработниками. В их обязанности входило систематическое ведение агитационной работы, в частности, всеми мерами бороться со всякого рода слухами, с проявлением паники.

Безнадзорных малолетних детей в годы Великой Отечественной войны было много. Это было связано с еще одной проблемой, которая так и не была решена — плата за услуги, предоставляемыми дошкольными учреждениями. Она была достаточно высокой — от 75 до 146 руб. в месяц, в зависимости от ведомственной принадлежности и типа учреждения. Кроме того, требовалось сдавать в эти дошкольные заведения хлебные карточки или хлеб.

Для детей, временно потерявших связь с родителями, создавались учреждения интернатного типа, получившие в годы войны особенно широкое распространение. Дошкольные интернаты мало чем отличались от детских садов. Интернаты для детей школьного возраста создавались как учебные школьные учреждения, где дети жили и учились. Если в довоенное время они четко подразделялись на школьные и дошкольные, то в 1941-1945 гг. были созданы смешанные интернаты. Целью создания этих учебных заведений было не только обучение и воспитание подрастающего поколения, но и ограждение детей от влияния улицы, а также воспитание детей разных возрастов из одной семьи вместе.

Школьные интернаты стали создаваться с самого начала войны в ряде районов страны, оккупированных врагом или примыкавших к прифронтовой полосе. На организацию и содержание школьных интернатов для эвакуированных детей государством было ассигновано 400 млн.рублей.

Только за три года войны число детей, помещенных в интернаты по РСФСР, выросло почти в пять раз. Это связано с рядом причин. Во-первых, детей, помещенных в интернат, легче эвакуировать организованным порядком, т.к. школьные интернаты комплектовались из учащихся и учителей одной школы. Во-вторых, в ходе эвакуации дети, по возможности, продолжали обучение, что способствовало выполнению закона о всеобуче. Наконец, дети, временно утратившие связь со своими родителями, были под присмотром знакомых им людей, которые заботились об их жизни и здоровье.

В годы войны при школах Северной Осетии создавались т полуинтернаты, для того, чтобы дети не были предоставлены сами себе в

то время, когда родители находились на производстве. Полуинтернаты позволяли также сокращать количество безнадзорных детей.

Однако поместить безнадзорного в специальное учреждение было недостаточно. Для борьбы с детской безнадзорностью в стране были разработаны мероприятия по вовлечению детей и подростков в учебную, воспитательную и общественную работу.

Война нарушила планомерное осуществление всеобуча в стране. Использование школьных зданий под военные нужды, призыв большого числа учителей в РККА, уход на производство учеников и учителей, — все это привело к значительному сокращению контингента учащихся всех типов школ. Дети оказались предоставлены себе, «так как тяжелая напряженная работа одних родителей на заводах, в колхозах, других — на фронте, их гибель не давали возможности, как в довоенное время, оказать должное внимание воспитанию детей и осуществлять контроль за их образованием» [3, 93].

Одной из причин увеличения числа безнадзорных детей на улицах Владикавказа было сокращение времени учебных занятий в школах с 6-8 часов до 2-4. Это было обусловлено тем, что с началом войны большое количество зданий школ и других учебных заведений было занято под военные нужды. В городе с первых дней войны 5 школьных зданий были отданы под госпитали, 3 — под военные части, 2 — под гражданские учреждения [2, 71]. Таким образом, тысячи учащихся по объективным причинам оказались вне стен школ, многие из них стали безнадзорными.

Единственное, что смогли предпринять учителя в этих непростых условиях, это организовать обучение детей в несколько смен. В результате многосменной работы учебные занятия в школах заканчивались далеко за полночь, что снижало работоспособность, вредило качеству обучения и здоровью детей. На это правительство отреагировало постановлением, запрещавшим 4-6-сменное обучение детей в школах с 1943/1944 уч.г. [4, 85].

Большую роль в предотвращении безнадзорности подростков, а также в осуществлении задач всеобуча сыграли ШРМ (школа рабочей молодежи) и ШСМ (школа сельской молодежи). Их создание позволило старшеклассникам совмещать обучение в рамках средней школы и работу на производстве.

Итак, в ходе борьбы с детской безнадзорностью в годы войны проводились различные мероприятия. Во-первых, создались усло-

вия, при которых дети были заняты в течение всего дня, когда родители находились на производстве.

Во-вторых, увеличилось время пребывания в детских садах и яслях от 9 до 12, кроме того, открывались и круглосуточные группы. Для детей школьного возраста организовались интернаты. Для детей, эвакуированных из оккупированных районов, а также для учеников, которые проживали далеко от школы, или чьи родители круглосуточно были заняты на производстве, появляются инициативные детские интернаты, создаваемые непосредственно на предприятиях.

В-третьих, осуществлялись организация школьной и внешкольной работы. Школы не только вернулись в свои довоенные помещения, но и превратились в школы продленного дня, где ребенок находился до 17 часов и полностью выполнял домашнее задание.

В-четвертых, сократилось число беспризорных детей за счет приема в школу детей с семилетнего возраста.

Таким образом, в годы войны создается целая сеть детских учреждений для размещения беспризорных и безнадзорных детей. Эти учреждения были не только место пребывания, но и выполняли отчасти функции родителей.

Литература

1. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. 1941-1961 гг. М., 1965.
2. ЦГА РСО-А. ФР.786. Оп.1. Д.25.
3. Кораблева Г.В. Школьное строительство в РСФСР в годы Великой Отечественной войны. М., 1975.
4. Медынский Е.Н. Народное образование в СССР. М., 1952.

К. Р. ДЗАЛАЕВА,
кин, снс СОИГСИ им.В.И.Абаева

**ВКЛАД ОСЕТИНСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ
В РАЗВИТИЕ ЖЕНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ (ВТОРАЯ
ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВВ.)**

В период второй половины XIX — начала XX вв., ознаменованной процессами модернизации, осетины, как впрочем, и многие другие северокавказские народы, вступили в новый период развития. Они все чаще стали вовлекаться в торгово-промышленные отношения, отдаляясь от прежних устоев жизни, становясь все более зависимыми от рынка. Как замечает А.Г. Ардасенов, новые экономические отношения, в которых горцу приходится теперь действовать, волею или неволею, как более развитые и могущественные, подвергают его хозяйственный быт, культуру серьезному испытанию, увлекая за собой и подчиняя своему влиянию[1, 14].

Вступив во взаимодействие с русской и европейской культурой, «вкусив» «блага цивилизации», осетины уже стремились, во что бы то ни стало, обладать ими. Встретясь с другою, более развитою жизнью, впечатлительный горец ясно, так сказать, при свете дня, увидел все несовершенство своей жизни. (...) Он не смог остаться равнодушным зрителем современной жизни, не мог не поддаться ее влиянию[1, 15].

Изменения способа ведения хозяйства, развитие экономики вполне закономерно и неизбежно повлекли за собой трансформацию менталитета, традиционного образа жизни, ценностных ориентаций, способствовали возникновению новых целей и задач, новых потребностей и требований к человеку. Одним из важнейших требований к индивиду стало получение образования, его приобщение к определенным навыкам и знаниям. Во второй половине XIX — начале XX

вв. образование выступило доминирующим фактором формирования ценностных представлений осетин, оказывающим существенное воздействие на изменение всех сторон общественной жизнедеятельности, в кратчайшие сроки превратившись в важнейший социальный институт.

Как отмечалось в прессе, «осетины больше других горцев прониклись идеей необходимости широкого развития среди себя школьного образования, справедливо видя в нем залог будущего развития населения, как в духовном, так и в материальном отношении»; «по части стремления к образованию осетинское общество становится впереди не только среди обществ других народностей, но и русского общества иного города или станицы»; «осетины восприимчивы, любознательны, сообразительны, легко усваивают русский язык, они наполняют школы народные, проникают в средние учебные заведения». Корреспондент одной из газет, рассуждая о причинах роста интереса к образованию среди осетин, подчеркивал «...их заметную веру в цивилизацию и жадное стремление достигнуть ее» [2, 14].

В связи с этим, представляется вполне закономерным, что именно в Осетии впервые на Северном Кавказе стала ощущаться потребность в вовлечении в образовательный процесс не только юношей, но и девушек. По праву, Осетия выступила пионером в деле организации и развития женского образования, что стало возможным благодаря «прежде всего, демократической по характеру традиционной культуре осетин», в рамках которой женщине отводилась важная общественная роль [3, 302].

Наиболее значимый вклад в дело распространения женского образования в Осетии внесли представители передовой национальной интеллигенции, которым изначально приходилось сталкиваться с непониманием идеи женского образования как среди простого народа, так и среди разного уровня чиновников. Отстаиванию своих новаторских просветительских позиций многие из них посвятили свою жизнь.

Наиболее яркой фигурой в этом отношении стал священник, инспектор Владикавказского духовного училища, переводчик, поэт и общественный деятель Колиев Алексей (Аксо) Виссарионович (1822-1866), в 1861 году он организовал у себя на дому женскую школу, которая в 1866 году была преобразована во Владикавказскую Ольгинскую осетинскую женскую школу, а позднее, в 1891 году, Ольгинская женская школа была переименована во Владикавказский женский

осетинский приют с училищем [4, 7]. Свое название школа получила в честь княгини Ольги Федоровны, попечительницы «Общества восстановления христианства на Кавказе».

Женская школа Колиева оказала огромное влияние на приобщение Осетии к благам русской и общеевропейской культуры и эмансипацию осетинки и в сердцах соплеменников встретила большую поддержку и одобрение [5].

Хотелось бы более подробно остановиться на биографии этого выдающегося осетинского просветителя.

Протоиерей Аксо Колиев был родом из села Нар Алагирского ущелья. Отец его был церковным старостой. Начальное образование Аксо получил во Владикавказском духовном училище, после окончания которого, в 1839 году, за проявленную одаренность был направлен в Тифлисскую духовную семинарию и стал первым осетином, окончившим эту семинарию. Как известно, в семинарии изучались церковные науки, философия, литература, церковная и гражданская история, латинский, греческий, русский и осетинский языки. По всем этим предметам Колиев имел отличные оценки [6].

По окончании курса Тифлисской духовной семинарии со званием студента он был определен в 1848 году инспектором Владикавказского духовного училища с назначением учителем высшего отделения.

22 июля 1845 года он был рукоположен во священники, первым из осетин, к Владикавказской осетинской Рождества богородицы церкви.

7 сентября 1847 года он назначен благочинным над священно-церковнослужителями ведомства осетинской духовной комиссии.

31 октября 1849 года он назначен исполняющим дела смотрителя Владикавказского духовного училища, 1-го июня 1860 года он возведен в сан протоиерея в Тифлисском Сионском соборе [7].

Можно смело утверждать, что все те школы, которые появились в осетинских аулах в 50–60-е годы, были открыты при личном участии А. Колиева или его инициативе. Известный писатель Сека Гадиев, лично знавший Колиева, в 1913 году так писал о нем (в переводе): «Аксо хорошо знал и отлично понимал свой народ. Днем и ночью он не знал покоя и отдыха. Как птица-великая труженица, облетел Осетию вдоль и поперек, побывал многократно во всех ближних и дальних ее районах, чтобы объединить ее народы... во имя добра, справедливости и лучшего светлого будущего» [8].

Работая управляющим всех школ в Северной Осетии, Колиев способствовал улучшению школьных условий. Он проявлял заботу как

о совершенствовании учебных программ, так и об улучшении преподавания предметов, особенно осетинского языка, определении детей неимущих горцев на казенный счет, старался обеспечить выпускников работой, ратовал за их дальнейшее обучение.

Поступок А. Колиева — открытие женской школы в собственном доме — было беспрецедентным шагом, наполненным истинным патриотизмом и заботой о своем народе. В начале 1863 года Аксо Колиев лично обратился в Комитет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» с рапортом о состоянии своей школы, в котором указывал на то, что учреждение школы для девиц может иметь важное значение в деле общественного образования осетин и на усердное отношение к учебе: «Учрежденную мною с полгода назад школу посещают постоянно не менее 16 девиц, которые с усердием и любовью занимаются учением осетинской азбуки... то служит залогом, что число их, когда школа получит правильное устройство, увеличится».

Чтобы наладить прочное существование школы. Колиев решил увеличить для начала дела количество учащихся до 20–25 человек и взять двух учителей: учителя осетинского языка, который бы одновременно обучал начаткам христианского вероучения и учительницу для обучения девочек рукоделию.

Однако для осуществления этого своего плана Колиев, по-видимому, не располагал личными средствами. Поэтому он обратился в Комитет «Общества» с настоятельной просьбой взять на себя выплату жалования двум учителям по 200 рублей в год и расходы в 100 рублей в год на приобретение материалов для занятий по рукоделию. Все остальные заботы о школе и расходы на школьные нужды А. Колиев брал на себя.

Женская школа пользовалась большой популярностью среди осетин. Горцы с большой охотой отдавали своих девочек именно в эту школу. «Во все время существования, — писал в 1897 году Коста Хетагуров, школа пользовалась необыкновенной любовью и доверием осетин. Она не могла вмещать всех желающих учиться в ней... она становилась насущной потребностью всего народа». Из стен этой школы за время ее существования вышли сотни интеллигентных осетинок — превосходных народных учительниц, примерных тружениц-матерей семейств. Благодаря ее возникновению и самоотверженному труду во благо родного народа женщины Осетии получили доступ к образованию первыми на Северном Кавказе [9].

11 августа 1866 Аксо Колиев скончался и был погребен в Осетинской Рождества богородичной церкви, где над его прахом внутри на северной стороне храма была прикреплена мраморная доска с надписью золотыми буквами: «Нæ фыд Аксо! Рухсаг у, рухсаг у, рухсаг у! Дзæнæты бад, æгас Ир дæ бузныг стæм! «Здесь покоится прах первого осетинского иерея и протоиерея Алексея Колиева» [10].

Сушественное значение имела и деятельность осетинского священника Михаила Сухиева, возглавившего после ухода из жизни протоиерея Алексея (Аксо) Колиева в 1866 г. Владикавказскую Ольгинскую осетинскую женскую школу. В том же году М. Сухиев был назначен с разрешения Его Императорского высочества Наместника Кавказского смотрителем и законоучителем школы. В 1868 году Сухиев, по сложности занятий, сопряженных с обязанностями занимаемой им и доселе должности Благочинного Осетинских приходов и местного священника Владикавказской Осетинской церкви сложил с себя обязанность смотрителя школы, но продолжал работу законоучителя [11].

Изначально осетины смотрели на школу враждебно и недоверчиво и в школу поступали девочки почти лишь родителей, крайне пожелавших избавиться этим от лишнего рта, но благодаря единственно неоднократным поучениям отца Сухиева в церкви и убеждениям вне оной о пользе, приносимой школой детям, осетины мало помалу начали с охотой отдавать своих детей в школу и были примеры, что в школу поступали дети родителей магометан, даже в настоящее время в школе воспитывается дочь магометанина отставного поручика Беслана Смейлова, изучающая, между прочим, Закон Божий и посещающая местную церковь, чему родители ее не препятствуют [11].

О пользе, приносимой отцом Сухиевым школе, неоднократно было заявлено Обществу восстановления христианства на Кавказе лицами, ревизовавшими оную, за что он в 1873 году получил в награду 25 руб. С сентября 1878 года отец Сухиев преподает в школе осетинский и церковно-славянские языки. Священник Сухиев происходит из почетных осетин и окончил курс в Тифлисской духовной семинарии, в настоящий сан он рукоположен 15 августа 1855 года, в должности Благочинного состоит с 7 октября 1859 года. За службу свою Награжден набедренником, скуфьею, камилавкою, орденом Св. Анны 3-й степени и наперстным крестом, и получил два раза Архипасторское благословение и один раз благодарность Духовного комитета общества восстановления христианства на Кавказе. Последнюю

награду за отличие в сане священника получил наперстный крест в 1877 году. Отец Сухиев желал бы быть сопричастным к ордену Св. Анны 2-й степени [11].

В Совет Общества восстановления православного христианства в октябре 1879 года обратилась попечительница осетинской девичьей школы Мария Борисовна Свистунова. «В продолжении с лишком пятилетнего моего попечительства над Осетинскою девичьею школою, я вынесла то глубоко нравственное убеждение, что нынешнему цветущему состоянию этой школы, хоть равно и самому основанию ее, положенному в 1866 году, — благочинный Осетинских приходов священник Михаил Сухиев и теперь еще не перестает слушать из уст почетных стариков осетин это бесхитростное выражение, что не было бы священника Сухиева, не существовать бы и Осетинской школе. И действительно: со смерти первого осетинского протоиерея Алексея Колиева в год открытия осетинской школы священник Сухиев, став во главе осетинского духовенства, не только способствовал немедленному открытию школы, но много положил труда, энергии и даже собственных материальных средств, чтобы привлечь в Школу юное женское поколение осетинского племени. Священник Сухиев путем неумолимых последовательных работ действительно приохотил родителей-осетин отдавать своих дочерей в школу. Этот человек пользуется самыми теплыми симпатиями всего осетинского общества, православного и магометановского» [11].

Попечительница почтительнейше просила о ходатайстве перед высшим в крае начальством о награде священника Сухиева в порядке постепенности наградою сопричислением его к ордену Св. Анны 2-й степени, оставаясь уверенною при том, что местное духовенство и гражданское начальство, по первому же запросу «не применует засвидетельствовать о действительно полезной деятельности священника Сухиева» [11].

Активным, можно даже сказать, самоотверженным, сторонником развития женского образования в Осетии также стал и Харитон Александрович Уруймагов (1854-1919) — один из передовых осетинских учителей второй половины XIX — начала XX вв., преподававший во многих школах Северной Осетии. В воспоминаниях современников Харитон Александрович сохранился как «очень опытный педагог и воспитатель молодого поколения, (...) очень развитый, хороший собеседник, остроумный и всегда веселый» [12]. О нем отзывались как об «участнике революционных событий 1905 года, вожаке осетинско-

го демократического учительства, (...) убежденном стороннике светской школы и таким же противником школы, привязанной к церкви, сидевшем за свои передовые убеждения в царских тюрьмах» [13].

Являясь сторонником и подвижником женского образования, он регулярно публиковал свои статьи в местной и краевой прессе.

Воспитание и обучение женщин, расширение умственного кругозора, прав и значения их в обществе Х. Уруймагов признавал вопросами первостепенной важности для всех народов. Умственно развитая женщина, по его мнению, способна внести в семью «сознание человеческого достоинства», поднять «нравственный уровень ее». Женщина, которая знает, что в случае нужды она прокормит себя и детей трудом, не будет демоном-искусителем мужа, заставляющим его продать правду и честь за средства для содержания ее и детей. Такая женщина, правильно воспитывая своих детей, укажет им, детям, правильный путь к самостоятельному труду [14].

Отстаивая на страницах газет свои позиции, Харитон Александрович убеждал читателей в том, что «женские школы дадут горной Осетии образованных матерей, сердце которых будет служить прочным фундаментом для народного образования». Женские школы среди горцев-осетин, если их открыть и устроить на началах, удовлетворяющих разумным требованиям педагогики, окажут населению громадные услуги в деле начального воспитания. Под надзором опытных и любящих свое дело учительниц, в девочках будут укрепляться сознательно добрые привычки, стремления к добру и любви к умственному самоусовершенствованию и к окружающим людям — обществу.

Х. Уруймагов осознавал, что появление женских школ не сразу изменит существующие условия жизни осетин, но, работая и действуя постепенно, они оказывать свое благотворное влияние на подрастающие поколения. Выпуская своих питомиц и определяя их в средние женские учебные заведения, школы эти наградят Осетию образованными лицами, великое значение которых в деле воспитания признано всеми, и благотворная воспитательная сила коих считается истиною, не требующей никаких доказательств [15].

Подводя итоги, хотелось бы отметить, что осознание необходимости организации женского образования в Осетии во второй половине XIX — начале XX вв. приобрело необратимый характер, и раз возникнув, женская школа ни на миг не прекратила своего развития, со временем превратившись в насущную потребность осетинского на-

рода. Осетинская интеллигенция, в свою очередь, выступила в роли подвижника этого процесса, бескорыстно и самоотверженно борясь за светлое будущее осетинской женщины, в котором она видела залог прогрессивного развития всего народа.

Литература

1. Ардасенов А.Г. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. В.-Н.-Л. Тифлис. 1896.
2. Чибиров Л.А. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвал, 1991. Книга 5.
3. Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии. Владикавказ, 2000. С. 302.
4. Антология педагогической мысли Северной Осетии. Владикавказ, 1993.
5. ЦГА РСО-А Ф. 224. Оп. 1. Д. 8. Л. 2.
6. НА СОИГСИ Ф. Бациева А. С. Оп. 1. Д. 84. Л. 28.
7. НА СОИГСИ Ф. 19. Оп. 1. Д. 217. Л. Л. 6-7.
8. НА СОИГСИ Ф. 2. (лит.) Оп. 1. Д. 8. Л. 1
9. НА СОИГСИ Ф. Бациева А. С. Оп. 1. Д. 84. Л. 28
10. НА СОИГСИ Ф. 19. Оп. 1. Д. 217. Л. 7
11. ЦГА РСО-А Ф. 12. Оп. 7. Д. 247. Л. 1
12. НА СОИГСИ Ф. Гуриева Гагуза. Оп. 1. Д. 32. Л. 7.
13. НА СОИГСИ Ф. Дзагурова Г.А. Оп. 1. Д. 190. Л. 1.
14. «Казбек». № 862. 3 октября 1900 год.
15. «Казбек», № 875. 18 октября 1900 год.

III. ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В ЯЗЫКЕ, ФОЛЬКЛОРЕ, МИФОЛОГИИ И ЛИТЕРАТУРЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

**И. Н. ЦАЛЛАГОВА,
нс СОИГСИ им. В.И.Абаева**

ЛЕКСИЧЕСКИЙ СОСТАВ ПЕРВИЧНЫХ И ВТОРИЧНЫХ НОМИНАЦИЙ ЗАГАДАННЫХ ДЕНОТАТОВ (на материале осетинских загадок)

Лексический состав существительных, выполняющих в загадках функцию кодовых обозначений, впервые стал объектом изучения в работе З.М.Волоцкой, она предложила опыт классификации лексем, использующихся в болгарских загадках в функции кодовых обозначений или вторичных номинаций, мы же намерены использовать данный опыт в отношении лексики осетинских загадок [1, 187-204].

В данной статье перед нами стоит задача описания и классификации лексического состава имен, называющих загаданный денотат, а именно, переименование загаданного денотата и его частей, а также установление смысловых соответствий между первичной и вторичной номинациями загаданного денотата. Все имена подразделяются на два множества лексем: 1) словарных или первичных номинаций загаданных денотатов, выступающих в отгадке (X множество) и 2)

кодовых или вторичных номинаций загаданных денотатов, выступающих в образной части загадки (К множество).

При употреблении лексемы в функции кода происходит абстрагирование, отвлечение от всей совокупности признаков собственного денотата и подчеркивание, акцентирование лишь одного из признаков, а именно того, который объединяет собственный денотат и кодируемый. Обусловленность выбора вторичной номинации для скрытого денотата связана со способностями человеческого мышления связывать разные предметы и явления из окружающего мира, усматривать их подобие, выделять общий объединяющий их признак.

Двойная отнесенность лексем-кодов, одновременное обозначение ими скрытого и явного денотатов обуславливает построение для них двух независимых классификаций, соответствующих каждая одному из двух аспектов исследования лексем, используемых как в прямом значении, так и в функции кода. В соответствии первому аспекту исследования множество лексем К (кодов) исследуется и классифицируется как система в себе, в соответствии с собственным денотативным значением. При этом аспекте исследования на множество лексем-кодов накладывается та же классификационная сетка, что и множество лексем Х, а именно: подразделение первого уровня производится по параметрам естественности/искусственности обозначаемого данной лексемой денотата в «своем»/«чужом» пространстве; подразделение второго уровня проводится по тематическому критерию. Применение единообразных параметров классификации к множествам лексем Х и К показало, что множество лексем К распределяется по таким же семантическим классам, что и множество Х, различие между ними состоит в конкретном наполнении каждого отдельного семантического класса, а не в составе классов [1, 193].

Исследования множества К составляющие его лексемы, при втором аспекте, рассматриваются не как система в себе и для себя, а как единицы предназначенные для обозначения скрытых денотатов, т.е. замещения в образной части загадки лексем множества Х. Основу классификации, при таком подходе, составляет не собственное денотативное значение лексем, а их способность обозначать другой, скрытый денотат, называя его признаки.

Атрибутивный подход к множеству лексем К показывает нам, что лексемы сугъзæринаæ (золото), æвзестæ (серебро) обозначают предметы схожие с ними по цветовому признаку, утрачивая при этом свое главное значение «быть металлом». Лексемы дзыккутæ (воло-

сы), рехæ (борода) объединяются по способности обозначать длинные, растущие предметы.

Таким образом, первый аспект исследования ставит своей целью выяснить, какие лексемы и каких семантических классов выбираются для обозначения загаданных денотатов в образной части загадки, а второй аспект исследования множества К ставит своей целью выяснить, чем обусловлен выбор той или иной лексемы.

В функции прямого и кодового обозначения загаданного денотата одна и та же лексема включает разный набор семантических компонентов. Когда лексема используется в функции когда, выражаемые ею семы нейтрализуются, а те, которые нужны для обозначения признаков скрытых денотатов, актуализируются. Например, лексема хæдон (рубашка), употребленная в функции кода, обозначает внешний слой, оболочку, так: капуста — Даруй сæдæ хæдони æнæ сæхтæг, æнæ æгънæг — Носит сто рубашек без застежек, без запонок [216]; кукуруза — Иу удыл авд хæдоны — Одна душа в семи рубашках [146] и др. «Хæдон» как загаданный денотат характеризуется наличием в нем отверстий, позволяющих снимать и надевать, так: Нæ хъæццулæн цыппар дзыхы — У (нашего) одеяла четыре рта [572].

Для актуализации признака круглой формы в функции кода используются названия различных кушаний национальной кухни осетин, так: месяц — Нæ уæлдур губорæ — Над крыльцом булочка [313]; Нæ уæлхæдзар гуыдыны æрдæг — Над крышей дома пирога половина [314] и др. Как загаданные денотаты они описываются посредством расчленения на поверхностный слой и сердцевину, причем поверхностный, внешний слой кодируется лексемами, обозначающими разного рода вместилища или покрытия, а внутренний — названием веществ или галогенной совокупности однородных предметов, так: тыква — Æнæдуар скъæты урс уæрыччытæ — В хлеву без дверей белые барашки [207]; арбуз — Тумбул уосонгæ сау хъæбунтæй идзæг — Крутая хижина черных вареников полна [204]; орех — Гъосин ку нæ басæттай, уæд царв нæ бахуæрдзæнæ — Если кувшин не разбить, масло не съесть [114]; яйцо — Еу боикъай дууæ бæгæний мутгаги / В одной бочке два вида пива [297] и др.

Выражение оппозиции внутри/снаружи (внешнего покрытия/внутреннего содержимого), помещение одного внутрь другого очень характерно для фольклорной модели мира [1, 194]. Эта же особенность видения мира в осетинских загадках отразилась в тенденции описания загаданного денотата через его разделение на поверхност-

ный слой и внутреннее содержимое, которое обозначается такими кодовыми лексемами, как: фыд (мясо) [293], род (теленки) [301], хъаз (лебедь) [307], уæрыччътæ (барашки) [207], сабитæ (дети) [212], цæрджытæ (жильцы) [199], хъæбунтæ (вареники) [204].

Номинации, способные ассоциироваться по признакам формы и назначения с разного рода вместилищами, могут обозначать любой предмет, характеризующийся наличием внешнего слоя и внутреннего пространства; так, лексема хæдзар (дом) кодирует такие денотаты, как голова [403], яйцо [298], тыква [212], арбуз [205] и т.д.

Кодировка загаданных денотатов может происходить по признаку продолговатой, вытянутой в длину формы, так, лексема бæндæн «веревка, нить» может обозначать денотат стебель тыквы или арбуза [206, 208], дорога [73] и т.д. По этому же признаку лексема калм (змея) может обозначать такие сходные с ней по форме денотаты, как река [90], ремень [577], кольцо [582]. Загаданный денотат змея обозначается лексемами ехс (кнут) [327], лæдзæг (палка) [328], гæрзæ (ремень) [330].

По сходству формы и функции покрытия денотат «небо» обозначается лексемами будур (поле) [2], денджыз (море) [1]; денотат (снег) кодируется лексемами куырæт (шуба) [57], бæмбæг (хлопок, вата) [60], сækæр (сахар) [61].

Объединяющим признаком загаданного и собственного денотата кодового слова может быть состояние вещества (напр., «быть жидким»); так, загаданные денотаты рассол, молоко чаще всего кодируются лексемами дон (вода) [511, 512, 515, 516, 520], цад (озеро) [513].

Выбор кода может быть обусловлен общностью функций скрытого денотата и явного солнце — сугъæрина (золото, золотой) [5, 7, 12]; звезды — цæхæр (угли) [19, 24], хъæдорæ (фасоль) [22], фыстæ (бараны (20) и др.

На обозначении в осетинских загадках частей человеческого тела мы останавливаемся специально, потому что они активно кодируются названиями предметов, выбранных по внешнему сходству. Такие кодированные обозначения могут служить свидетельством тому, как человек видел и осознавал свой внешний облик, с какими предметами и признаками ассоциировались части его тела, так: голова — туп-пур (холм) [337], къудурон (обрубок) [358], къуыдыр (чурбан) [360], хæдзар (дом) [361]; волосы — хъæд (лес) [362, 363, 369, 372, 375, 376], бæлæстæ (деревья) [365], кæрдæг (трава) [366], рæтæнæгъдтæ (огло-

бли) [367], хуасгæрцæ (сенокос) [374]; брови — калмтæ (змеи) [378, 379], уистæ (тутья) [380], хæхтæ (горы) [381] и т.д.

Если мы сопоставим лексический состав множества X (скрытых терминов) и множества K (кодовых, явных терминов), то мы увидим, что различия в их составе имеют место не на уровне семантических классов, а на уровне отдельных лексем. Каждая из лексем-существительных, использованная в загадке, может входить либо: 1) только в множество K, т.е. использоваться только в образной части загадки; 2) только в множество X, т.е. находиться за пределами образной части загадки, быть скрытым термином; 3) входить в пересечение множеств K и X, т.е. в одних загадках выступать в функции кода, а в других в функции загаданного денотата.

В приведенных ниже таблицах (1-5) на примере нескольких семантических классов показано распределение этих классов по множествам X и K (в таблице обозначенной как X/K), слева от черты указывается номер загадки по сборнику Дз.Г. Тменовой, в которой данная лексема использована в функции скрытого термина, а справа — номер загадки, в которой данная лексема использована в функции кода [3].

Лексемы семантического класса названий построек во многих языках используются в загадках только в функции кодового слова, например в болгарском и адыгских языках [1, 197; 2, 57].

Как показывает табл.3 в осетинских загадках названия построек используются как в функции кодового слова, так и в функции скрытого термина.

Характерными для осетинских загадок так же является одушевление орудий труда, т.е. приписывание им свойств и функций живых существ. Например: Дæндаггин æй дæндагин, гъæлæсæй ба нæй хайгин. (Хирх) — Зубаста, ох зубаста, но ртом не наделена (Пила) [646]. Очень часто в роли кодового слова выступает человек, например: Нæ гуыбыр дада хос кæрды. (Цæвæг) — Наш сгорбленный дед сено косит. (Коса) [116]; Гъæди æлдар, хæдзари ба — галех. (Уесойнæ) — В лесу князь, в доме — раб (Метла) [702];

По признаку парности, или неопределенности частей того или иного орудия труда в функции кодового слова часто выступают лексемы, выражающие термины родства, например: Дууæ æнсувæремæн кезу ес: еу уалдзæг косуй, иннæ — зумæг. (Уæрдун æма цонагъ) — У двух братьев очередность: один весной трудиться, другой — зимой. (Телега и сани) [677].

Однако в большинстве случаев орудия труда обозначаются в образной части загадки посредством номинаций разных животных (см. табл. 5). В данной таблице по вертикали перечислены загаданные орудия разных промыслов, а по горизонтали — обозначения этих орудий; в точках пересечения указаны номера загадок, в которых имеет место данное переименование.

Одушевление орудий труда, т.е. приписывание им свойств и функций одушевленных существ, является характерным для восприятия окружающего мира теми социумами, в среде которых создавались и бытовали загадки. Как и домашние животные, именами которых обозначались в образной части загадки скрытые денотаты-орудия, так и сами эти орудия составляли «свой» мир, помогающий человеку в повседневной жизни и оберегающий его [1, 196].

Как видно из табл.6, один и тот же объект может кодироваться именами разных животных (т.е. имеет место функциональная полисемия), а одно и то же название, могло кодировать разные денотаты (т.е. имело место функциональная омонимия).

Одним из наиболее употребительных в загадках является семантический класс названий животных. Эти номинации могут обозначать как загаданный денотат, так и употребляться в функции кодовых обозначений.

Объектами загадывания преимущественно бывают дикие животные, обитающие в естественных природных условиях: волк, медведь, лиса и т.п., а в функции кодовых обозначений, наоборот, преимущественно используются номинации домашних животных: бык, вол, курица, собака и др.

Номинации животных, употребленные в функции кода, могут обозначать денотаты следующих предметных областей:

а) природные, естественные, не созданные человеком объекты (предметные денотаты и явления, стихии): мигъ (туча) — цъиу (птица) (31), цæргæс (орел) (37), гъог (корова) (38); арвнæрд (гром) — къамбец (буйвол) (29); æхсæв æмæ бон (день и ночь) — карк (курица) (885), гæды (кошка) (887), гал (бык) (888);

б) культурные растения, произрастающие в поле, огороде, саду и т.п.: кæрдо (груша) — гал (бык) (116, 117), род (теленки) (118); хуымæллæг (хмель) — дзæгъындыг (сорока) (133); цæхæра (свекла) — гал (бык) (173); уырыды (морковь) — уасæг (петух) (177); нуры (чеснок) — куыды (собака) (188); картоф (картошка) — карк (курица)

(192, 193, 194); харбыз (арбуз) — гал (бык) (206); нас (тыква) — сэгъ (коза) (210);

в) дикие животные, обитающие в чужом для человека пространстве: саг (олень) — гал (бык) (225, 226), бæх (лошадь) (226); теуа (верблюд) — бæх, хæрæг (лошадь, осел) (237);

г) части тела человека: хъустæ (уши) — сирдтæ (звери) (400); дæндæгтæ (зубы) — уæрыччтæ (барашки) (404, 405, 406), сырдатæ (звери) (408), бæлæутæ (голуби) (410); фындз (нос) — калм (змея) (421); æвзаг (язык) — гал (бык) (434), арс (медведь) (435), робас (лиса) (436);

е) предметы материального быта — орудия различных промыслов (см. табл.6);

ж) постройки, одежда, домашняя утварь: гуыдыр (замок) — къæбыла (щенок) (604, 606, 607); аг æмæ арт (огонь и котел) — хъуг æмæ род (корова и теленок) (619), сæгъæ æмæ дæркъæ (коза и козленок) (620);

з) пища, продукты и приготовленная еда: æнтуан (закваска) — арс (медведь) (494, 495); бæгæныйы цыртæ (пивные дрожжи) — гъог (корова) (496), уæс (теленка) (497); цæхæраджын (пирог со свекольной ботвой) — хæфсæ (лягушка) (505); цыхт (сыр) — фыркъа (баран) (511, 514), кæсаг (рыба) (516); царв (масло) — гал (бык) (522);

и) посуда и разного рода вместилища для приготовления и/или хранения пищи: къоппа (половник) — хъаз (гусь) (791); дурын (кувшин) — гал (бык) (798), къогъо (комар) (799); аг (котел) — бæх (лошадь) (617, 618), хъуг (корова) (619), сæгъ (козел) (620).

Как загаданные объекты животные в свою очередь могут кодироваться следующими типами номинаций:

1) асемантические, «придуманые» слова, не имеющие собственной денотации: карк (курочка) — додора (281), пупу (283); бабыз (утка) — алабыза (316);

2) собственные имена: фыс (баран) — Цопан* (259); хъуг æмæ род (корова и теленок) — Гагар æмæ Гогор (248);

3) нарицательные имена, называющие лица: сырдонцъиу (воробей) — биццеу (мальчик) (276); карк (курочка) — нана (бабушка) (280), мад (мать) (286); цъиу (цыпленок) — чызг (девочка) (311); мыдыбындз (пчела) — сахи рæсугъд (шахская красавица) (351);

4) названия животных: хъæндил (жук) — гал (бык) (334), хуы (свинья) (335), сынт (ворон) (336); мыдыбындз (пчела) — бирæгъ (волк) (350), сыстытæ (вши) — бирæгътæ (волки) (353), хуытæ (свиньи)

(354); æхсынхъ (блоха) — куыдз (собака) (356); гæды (кошка) — арс (медведь) (267, 269); уаллон (дождевой червь) — кæсаг (рыба) (331);

5) названия конкретных предметов: уасæг (петух) — фæндыр «гармонь» (289); хъаз (гусь) — дур (камень) (314); калм (змея) — ехс (кнут) (327), лæдзæг (палка) (328), гæрзæ (ремень) (330).

Итак, мы видим, что количество слов, кодирующих загаданные денотаты, относящиеся к предметной области животных, намного превышает количество скрытых денотатов разных предметных областей, которые кодируются названиями разных животных.

*Имя собственное Цопан — будучи заимствованным от тур., крым., тат. çopan «пастух», выступает в качестве подсказки [4:308].

Таблица 1

Семантический класс лексем, обозначающих внутреннее убранство дома

X	сынтæг (кровать) (729), авдæн (колыбель) (735), цырагъ (лампа) (736), цъылын (веник) (745)
X/K	фингæ (стол) (725/466), баз (подушка) (732/427), лалым (бурдюк) (793/449)
K	хъæциул (одеяло) (571), кæфой (совок) (24), бандон (стул) (157), рагъæн (вешалка) (341)

Таблица 2

Семантический класс лексем, обозначающих предметы одежды

X	худ (шапка) (558), кæлмаерзæн (платок) (560), къогъодзи (обувь из воловьей кожи) (589), нымæт (войлок) (564), нымæт худ (войлочная шапка) (195)
X/K	хæдон (рубашка) (146/571), æгънæг (застежка) (214/568)
K	къæреда (шуба) (630), рон (ремень) (460), басмахъ (башмак) (218), хизæ (шелковая шаль) (339)

Таблица 3

Семантический класс лексем, обозначающих разного рода постройки

X	къуту (амбар) (695), тохына (дымоход) (631), пец (печь) (609), хæдзары къултæ (стены) (596)
X/K	хæдзар (дом) (595/361), цæджындз (столб) (140/598)
K	курыйнæ (мельница) (476), уæлиндзæ (крыша) (476), мæсыг (башня) (148), скъæт (хлев) (423), уæрм (погреб) (421), æмбонд (забор) (85), ахæстон (152), уосонгæ (хижина) (204), къæбиц (кладовка) (300)

Таблица 4

Семантический класс лексем, обозначающих предметы домашней утвари (разного рода емкости хозяйственного назначения, посуда)

Х	хъуылаг (маслобойка) (789), къоппа (половник) (791), лалым (бурдюк), хъувгъан (кувшин-рукомойник) (797), дурын (кувшин) (798)
Х/К	гъосин (кувшин) (114/798), дзæкъул (мешок) (128/805), аг (котел) (398, 617), тæскъ (корзина) (211/699)
К	хъалац (чама) (5), сасир (сито) (525), арынг (корыто) (412), чырын (сундук) (910)

Таблица 5

Х \ К	К	бирагъ	хæраг	куыдз	сæгъ	хъыбыл	арс	бæх	хуы
фæрæт		653							
цæвæг			660						
æхсырф			660	662					
сагой					664	665			
дзывыр							667		
саргъ				682				682	684
гутон							668		

Литература

1. Волоцкая З.М. Лексика болгарских загадок (опыт составления семантического словаря загадок)//Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии. М.: Наука, 1983.
2. Кудаева З.Ж. Адыгская паремия: система, поэтика. Нальчик, 2001.
3. Тменова Дз. Осетинские народные загадки. Владикавказ, 2000.
4. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: 1987. Т. IV.

Э. М. КОЛХИДОВА,
аспирант СОИГСИ им. В.И. Абаева

ПРОБЛЕМА ЖЕСТОКОСТИ В РОМАНЕ АЛЕША ГУЧМАЗТЫ «БЛАГОРОДСТВО ТВОЕЙ ДУШИ»

Одним из надёжных ориентиров, указывающих дорогу в жизни, всегда была литература. Богатый материал для осмысления нравственных вопросов даёт и современная осетинская литература. Она провозглашает принцип милосердия, сочувствия человеку. Особенно остро эта проблема ставится в прозе Нафи Джусойты, Гастана Агнаева, Алеша Гучмазты.

Проблема добра и зла, жестокости и милосердия — вечная проблема. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля слово «жестокий» трактуется как «немилосердный, немилостивый, безжалостный». В обществе, где превалируют эти качества человека, торжествует зло. А зло, к сожалению, порождает зло.

Самое страшное зло — война. Война меняет людей, ожесточает, а ведь должно быть наоборот. Эту проблему рассматривает в своём романе «Благородство твоей души» Алеш Гучмазты. «И разве общее горе, общие страдания не должны объединять людей, делать их добрее друг к другу, душевнее? Так почему же они стараются добавить ей горя?», — размышляет главная героиня романа, Матрона, об односельчанах. Какова же природа людской жестокости, которая лишила её материнского счастья? Попробуем ответить на этот вопрос в настоящей работе.

Произведение А. Гучмазты заставляет задуматься о проблеме жестокости и милосердия, об умении любить и прощать, не проходить мимо чужой боли, никого не оставляя равнодушным. Здесь налицо все признаки психологического романа — полное, подробное и глу-

бокое изображение чувств и эмоций, мыслей и переживаний литературного героя. Автор рассматривает характер человека во взаимоотношениях с окружающими, в мастерски выстроенных диалогах. Для раскрытия духовного мира Матроны писатель избрал форму внутреннего монолога.

Мы видим сложную духовную драму Матроны. Можно утверждать, что рассуждения её о долге и чести матери являются лейтмотивом романа Алеша Гучмазты. «Мать — это великое звание. Бог сотворил женщину для того, чтобы она стала матерью, об этом надо помнить с малых лет и, помня свой долг перед Богом, надо и жизнь прожить так, чтобы твоё имя не стало позором для твоих же детей, чтобы они могли гордиться тобой, видя, как тебя почитают люди» [3, 40]. Так и жила Матрона, пока муж и сын были рядом, пока боролась за их честь. Её терпение и стойкость были обусловлены сохранением жизни ребёнка. В этом Матрона соотносится с Заремой, героиней романа Георгия Черчесова «Заповедь». Обе женщины огородили своих детей от людской жестокости и злословия: Зарема вернулась в пещеру, а Матрона отдала сына в детдом.. Но в отличие от Заремы «Матрона не состоялась как мать: она рассталась с ребёнком» [6, 268].

«С чего же они начались, ее несчастья? — спрашивает себя Матрона, раздумывая о прошлом. — С войны, конечно, с войны» [3, 47].

В молодости Матрона, выходя замуж за Джерджи, пребывала в ожидании огромного счастья. «Ни о чем особом и не мечтала. Иметь бы большую дружную семью, любимого мужа — что еще нужно женщине?» [3, 9]. Руслан Тотров, озаглавив перевод романа Гучмазты на русский язык «Матрона», объясняет, что «... в подтексте названия определённо и оправданно подчёркивается античное значение слова матрона, то есть почтенная мать семейства, которой и должна была стать — при нормальном течении жизни — героиня романа» [4, 5]. Но судьбе угодно было распорядиться по-иному. Только несколько месяцев она «была счастлива беспредельно».

Война отдала Матрону от людей, лишила её их участия и понимания. Когда Джерджи, муж Матроны, вместе со всеми отправился на фронт, она понимала, что ее горе является частью общего большого несчастья, и люди сочувствовали, и она отвечала тем же. Только вместе, сообщая они могли выстоять, осилить выпавшие на их долю испытания.

Но потом всё перевернулось... Джерджи пропал на войне. Его заподозрили в дезертирстве. В начале войны, в царившей тогда нераз-

берихе, командование не имело достоверных сведений. Это влекло за собой жестокость и самоуправство местных органов власти. «Всё началось, когда в ее дом нагрянула милиция. Они уехали, но дом ее, словно грязью измазанный, уже не был тем домом, что прежде, — казалось, что даже осел, чтобы выглядеть незаметнее, сник от стыда, сжался....Прошло время ... и вот уже некоторые стали косо посматривать на сам его дом и на обитателей его дома. Количество похоронок в селе непрерывно увеличивалось, и каждая из них каким-то боком касалась Джерджи, вызывая неприязнь к нему и следом враждебность...» [3, 48].

Почему Матрона оказалась одинока в своём горе? Почему её не поддерживали односельчане? Все мы, создающие друг другу трудности и приносящие счастье — разные. И чужая беда, как, может быть, ничто другое, высвечивает в каждом его внутреннюю сущность. Подозрительная жестокость людей ранила душу Матроны, лишала покоя. Не только взрослые, но и дети ожесточились против нее и ее сына. Сверстники не давали прохода Дому, дразнили, били, обзывали, «... взрослые закрывали на это глаза или усмехались криво и ... слали ему вслед проклятья».

«Единственное, что она могла, это обнять сына, прижать к груди», — с безысходной болью говорит автор о Матроне. Чем вызвана эта детская жестокость? Безусловно, во многом она есть порождение жестокости взрослых, так как «в нравственном поведении ребёнка пример взрослого играет важнейшую роль» [5, 314].

У осетин бытует пословица: «На злосчастливого камень и снизу катится». Мало Матроне было горя, так еще случай с женой Егната, Зарой, добавился. Заре до родов оставалось не больше месяца. Когда она, уходя от Матроны, спускалась по лестнице, Дому цапнул ее за ногу. Женщина упала, ударилась. Жена Егната потеряла близнецов...

Автор объясняет детскую шалость: он играет один под лестницей, потому что «его отовсюду прогоняют». До чего же озлобились односельчане, если Матрону обуял страх перед людьми: «Значит, сожгут нас. Значит, не жить нам на земле!... Куда бежать? Куда уехать?» [3, 52]. И всё же, как отмечает автор, Матрона в противоположность односельчанам, не озлобилась, а наоборот, старается оправдать их поведение: «Как бы ни издевались над ней, как бы ни мучили, она понимала: люди делают это от отчаяния, от бедственного своего положения, от горестной жизни» [3, 68]. Данная цитата подчёркивает нравственное превосходство героини, её гуманность.

Писатель через монолог сельского праведника, старейшего села, Уасила, призывает отца Егната, Гигу, к милосердию:

— Сейчас всюду горе, и каждого оно может настигнуть в любой миг. Мы должны помнить это и не травить друг друга, а поддерживать... На женщину и ребенка даже собака не лает, а мы же люди... И взрослые ошибаются, а что взять с малыша?... Скажи, Гигу, кого нам обвинять? Его мать? Так она несчастней нас всех. Даже земля стонет от жалости к ней, а мы же люди... Скажу и так: допустим, Джерджи сошёл с ума и действительно встал на сторону врага. Но в чём же она виновата? В том, что ждёт, как и все мы, близкого человека? ... Вспомните о Боге, люди!» [3, 54].

Как известно, война калечит не только тело, но и душу. Вернулся Егнат с войны без ноги. Кто-то постарался, донёс ему о проказе Доме. Гучмазты акцентирует внимание на градации жестокости Егната: «начал догадываться о своей судьбе», «срывал зло на Заре, цепляясь к ней по малейшему поводу», «Зара несла зло дальше», «все враждебно посматривали на дом Джерджи», «вскоре вся семья... стала коситься в их сторону» [3, 67].

А Матрона «сразу же заметила это», «сердце ее заныло в недоброе предчувствии», «старалась не попадаться им на глаза, чтобы не вызывать лишнего раздражения», «молила Бога о милосердии», «старалась угодить им, услужить, помочь».

Человек без жалости, понимания уподобляется дикому зверю. Егнат «ожесточался с каждым днем», и вот впервые его «прорвало», он «не стерпел», «ткнул» малыша Доме, «взвыл». Как утверждает Э. Фромм, «Слабак и калека не имеют другой возможности восстановить разрушенное самоуважение, кроме как отомстить в соответствии с *lex talionis* (глаз за глаз, зуб за зуб)» [7, 23]. И ни предупреждение Уасила, что «объявим тебе хьоды», ни уговоры отца не остановили Егната в его агрессии. «Человек, который не может создавать, хочет разрушать», — констатирует Э. Фромм. Сопоставляя действия главных героев романа, мы полагаем, цитируя Фромма, что Гучмазты противопоставляет «синдрому распада» Егната, «который побуждает человека разрушать», «синдром роста» Матроны, «который состоит из любви к человеку». Автор последовательно, используя форму внутреннего монолога, раскрывает силу духа героини. Сколько мужества, стойкости оказалось в душе Матроны, когда мужа обвиняли в измене Родине, когда она спасала сына от топора Егната? Матрона не поддаётся уговорам родителей остаться с сыном в отцовском доме,

пока не прояснится дело Джерджи. Она не бросит тень на честь своего мужа, не оставит дом: «Нет, — покачала она головой, — если я останусь, то и власть, и все село решат, что Джерджи и в самом деле где-то прячется... Я все выдержу» [3, 73].

В центре внимания романа не только внешний конфликт, но и внутренний. Душа Матроны мечется. Она ищет выхода. Казалось бы, впору давно уж озлобиться, обидеться на весь белый свет, разуввериться в нем до конца дней своих, но она пытается понять, оправдать Егната. Несмотря на страх, Матрона решается на разговор с ним, обвиняет себя, что до сих пор ничего не сделала для того, чтобы он понял ее. Почему же она не ожесточается против людей? Ответ в заглавии книги. Благородство, «фарн» ее души поддерживает в ней веру в добро. Она умоляет Егната не обвинять Джерджи в измене. Стоя на коленях, умоляет оставить ребенка в покое. Но не смог Егнат не пожалеть, ни понять одинокую женщину. Он в ожесточении своем пал так низко, что невестке фамилии, хихикая, предлагает родить ему детей вместо жены. Жестокость Егната цинична, безмерна. Унижением обернулась для Матроны попытка примирения. И оно было страшнее всех бед и тревог для гордой женщины. «До сих пор она боролась за мужа и сына, но никогда не чувствовала себя оскорбленной. Егнат же словно в грязь втоптал ее, с землей сравнял» [3, 89]. Сама героиня определяет свое положение как «безвыходное», «как звери, загнанные охотниками». Она никак не может понять одного: «вроде бы все...придавлены общей бедой, еле дышат от постоянных тягот и горестей и всё же находят в себе силы на вражду, на презрение и ненависть к ней. Разве не видят, что она горит в том же огне?» [3, 56].

Чтобы спасти жизнь сына от гнева Егната, Матрона отрывает его, единственного близкого человечка, от себя. Думала, на время: пока не вернется муж... А оказалось на целых сорок лет...Доме сбежал из детства, воспитывался в другой семье. Слова Уако, его приёмного отца, говорят о том, что жестокость не проходит бесследно, не забывается: «Какого-то человека очень боялся, называл его Егнат... и во сне подхватывался, кричал — Егнат, Егнат! ...Это ж надо так запугать ребёнка!.. То одно говорил, то другое... Какие-то женщины не пускали его во двор, какие-то дети отнимали у него кровать...» [3, 87]. Из-за жестокости людей Матрона лишилась сына — смысла жизни, и она не может им простить это. Тогда и умерла в ней душа. Стала жить «по велению тела, а не души», жила, «воруя у других женщин свою толику счастья».

«Теперь вот в старости, на пороге смерти, Матрона, старая боль-

ная женщина, надломленная суровыми жизненными испытаниями, начинает осознавать весь трагизм своего положения» [6, 268]. Ведь обретя сына, она опять должна расстаться, чтобы спасти его от позора. Правильно отмечает Борис Гусалов: «...Матронайы...фидис æрцауыгъта..., уымæн æмæ уый тасæй фæцух царды стырдар цинай» [1, 127]. Гучмазты описывает муки совести героини, которые свидетельствуют о том, что она не утратила благодать души. Но непосилен груз от чувства стыда, душевной муки, одиночества. Суд совести важнее и страшнее человеческого суда. «И ничего не остается ей, как в страстной молитве просить прощения у божьей матери...» [6, 268]. Ответственность человека за свои поступки — мотив романа Гучмазты.

Итак, Алеш Гучмазты в своём романе «Благородство твоей души» показал «мир живых людей...мир добра и зла, мир не менее реальный и трагический, чем сама жизнь» [4, 5].

Автор, исследуя причину людской жестокости, выделяет её социальную природу. С этим можно поспорить, так как трудно поверить, например, в то, что Егнат, по словам отца, был «тихим», «добрым» мальчиком. Его жестокость избирательна и поэтому достаточно полно отражает её мотивацию: месть. Это говорит о внутренней, метафизической природе зла.

Как было показано выше, объектом жестокости в романе является «дом» Джерджи. Зло разрушило его и лишило Матрону смысла жизни. И то, что после долгих лет «безрассудства» она смогла вернуть жизнь дому, говорит о её самоотверженности.

Писатель убеждён в том, что «если человек не творил зла и грешен только перед самим собой, люди прощают его, потому что и себя чувствуют повинными в его грехах» [3, 44].

Литература

1. Гусалты Барис. Арфæйаг æрмдзæф // Мах дуг, 1987, № 1.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Москва. Т. 1. 1969.
3. Тотров Р. Х. Матрона // Дарьял. 2001, № 1-3.
4. Тотров Р. Х. Предисловие // Дарьял, 2001, № 1.
5. Урунтаева Г. А. Детская психология. М., 2008.
6. Фидарова Р. Я. Осетинский роман XX века. Проблемы истории и теории. Владикавказ, 2007.
7. Фромм Э. Душа человека: Перевод. М., 1992.

**Х. Ч. ЖИЛЕТЕЖЕВ,
к. ф-л.н. КБИГИ, г. Нальчик**

ОСОБЕННОСТИ ВЫРАЖЕНИЯ ЧИСЛА СОБСТВЕННЫХ ИМЕН СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ В КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОМ ЯЗЫКЕ

Большинство имен существительных в кабардино-черкесском языке по значению и грамматической форме имеют два числа — единственное и множественное. Форма единственного числа выражается нулевым формативом, а форма множественного числа — формативом -хэ, например: тхыль (книга) -тхыль-хэ-р (книги), цІыху (человек) -цІыху-хэ-р (люди), жэм (корова) — жэм-хэ-р (коровы).

Аффикс -хэ занимает позицию между основой и формантом и не меняет своего места при изменении слова по падежам, например:

Им.п. тхыль-хэ-р

Эр.п. тхыль-хэ-м

Тв.п. тхыль-хэ-м-кІэ

Об.п. тхыль-хэ-у

В отношении категории числа собственных имен существительных в кабардино-черкесском языке наблюдаются значительные грамматические ограничения: большинство разрядов подобных имен употребляются преимущественно в единственном числе. К ним относятся:

1. Названия стран, республик, областей, районов, городов, сел, рек и т.д.: Венгр щІалэ емышыжым Къырымыр, Кавказыр, Грузиер, Арменийер, Малэ Азиер, Константинополь 1829-1830 гъэхэм къыщызэхикІухьам и нэгу щІэкІахэр иту 1838 гъэм Париж французыбзэкІэ

тхылъ кышщыдигъэкIауэ щытащ (КIу.Б.) Неутомимый венгерский молодой человек, побывавший в 1829-1830 гг. в Крыму, на Кавказе, в Грузии, в Армении, в Малой Азии, в Константинополе, выпустил об увиденном в Париже в 1838 году книгу на французском языке; Деи-кыуэ дэст нэмыцэм яубыда щIыпIэхэм кыиIэпхъукIа унагъуэ зыкъом (Къ.М.) В Деюко жили несколько семей, которые эвакуировались из захваченных немцами мест; Бахъсэн Iуфэм пщы и пщыжу Махъэшокъуэ Iусыгъащ (Щ.А.) Возле Баксана (реки) князем князей (букв.) Махашоков жил.

2. Астрономические названия:

— Вагъуэзэшиблым загъэзащ, нэху щынущ мыгувэу (Н.А.) Большая медведица повернулась, скоро рассвет наступит.

3. Названия художественных произведений, издательств, различных предприятия, обществ, клубов и т.д., например:

Мыбдежым сатыру зэпэгъэувауэ щызэтелът Карамзин и «Тхы-дэхэр», Пушкин и «Евгений Онегины», Монтень и «Опыты», Лермонтов и усэхэр, тхылъищ хъууэ (КIу.Б.) «Тут, выставленные в ряд, стоят «История» Карамзина, «Евгений Онегин» Пушкина, «Опыты» Монтеня, стихи Лермонтова в трех томах»; Абы и ужькIэ зы илътэсрэ ныкъуэм щIигъу дэкIауэ, дунейм кытехъащ «Эльбрус» тхылъ тедзапIэм кышщыдэкIа «ГъащIэр матэ щIэдзакъым» тхылъышхуэр (Ш.П.) Спустя более полугода после этого, увидела свет выпущенная книжным издательством «Эльбрус» большая книга «Жизнь прожить — не поле перейти.

4. Личные имена и фамилии людей:

Абыхэм яужькIэ Алихъан физ кыишаш (Ш.П.) После этого Алихан женился; Пэж дыдэуи мазэ нэхъ дэмыкIыу Къанкыуэщыр къокIуэж (Кхъу.Хъ.) «И вправду, не прошло и более месяца, как вернулся Канкошев; ЩоджэнцIыкIу Алий пщыхъэщхъэкIэ я къуажэм дэт ликбез пунктым кIуэурэ цIыхухъу балигъ хъуахэр иригъаджэрт (КI.А.) Шогенцуков Алий по вечерам ходил в пункт ликбеза, который находился в селе, и учил грамоте взрослых мужчин.

Однако встречаются случаи употребления перечисленных групп собственных имен существительных с аффиксом множественного числа –хэ, хотя они не типичны для кабардино-черкесского языка. Продемонстрируем это на примерах из художественных произведений:

1. Название страны (США):

ЩыреIу сыринэ Волгэ-Доным

И макъ зэхахыу Дуней псом
 Зэхихыу США-хэм я Гудзоным,
 Гу лъитэу пцІэншэу зэрыпсэуам (КІу.Б.) Пусть звучит сирена над
 Волго-Доном, чтобы этот звук слышали во всем мире, Пусть слышит
 в США их Гудзон, замечая, что прожил напрасно.

2. Название реки (Баксан):

Уи бгъэщІэжхэу Бахъсэныжъхэр
 Сыту лъапІэу къэбгъэкІуат (Щ.А.) Вытекающие из — под тебя
 реки как Баксан, Как ценный дар ты отправил.

3. Созвездия:

Уафэм удэплъеймэ, Шыхулъагъуэр, Вагъуэбыныр, Вагъуэбэхэр,
 Вагъуэзэшиблхэу си адэм сигъэцІыхуауэ щытахэр къэслъыхъуэу,
 абыхэм нэІуасэ захуэсщІу сыхэлът (Щ.А.) Смотри на небо, Млечный
 Путь, созвездие Жирафа, созвездие Тельца, созвездие Большой Мед-
 ведицы, которые отец мне показывал, я искал, знакомился.

В кабардино-черкесском языке в тех случаях, когда личные име-
 на и фамилии изменяются по числам, формы единственного и мно-
 жественного числа имен существительных, обозначающих имена и
 фамилии людей, оказываются по значению несоотносительными.
 Иначе говоря, имя существительное в единственном числе с одним
 значением, принимая форму множественного числа, получает другое
 значение, например: ед.число КІыщокъуэ — фамилия, мн.ч. КІыщ-
 окъуэхэ — род Кешоковых, группа людей, носящих одну и ту же фа-
 милию. Например:

Махуищ хъуауэ Мэртазэхэ я хъэгъуэлІыгъуэщ (Ш.Хъ.) «Уже три
 дня, как у Мартазовых идет свадьба»; — Къаныкъуэхэ къэсаш, —
 жиІаш Темрыкъуэ (М.Е.) — «Кануковы пришли, — сказал Темрюко».

В кабардино-черкесском языке фамилии людей во множествен-
 ном числе не принимают формативов -р и -м. В адыгейском же языке
 фамилии оформляются по образцу существительных нарицатель-
 ных, например:

Каб.яз. Адыг.яз.

И.п. Жыгун-хэ Уэжъубаныкъуэ-хэ-р

Э.п. Жыгун-хэ Уэжъубаныкъуэ-хэ-м

Т.п. Жыгун-хэ-кІэ Уэжъубаныкъуэ-хэ-м-кІэ

О.п. Жыгун-хэ-у Уэжъубаныкъуэ-хэ-у

Таким образом, в отличие от собственных имен существительных
 адыгейского языка, которые во множественном числе употребляются

только в определенной форме, фамилии людей при изменении по числам в кабардино-черкесском языке выступают без формантов -р и -м.

Фамилии в сравнении с личными именами по своей семантике являются менее определенными, ибо они относятся не к одному только человеку. Поэтому фамилия в единственном числе воспринимается как нарицательное имя и требует определенного форманта -р или -м. Форма же множественного числа фамилии не требует грамматического определения, так как она становится названием, собственным именем группы людей, связанных родственными узами, а собственные имена обычно употребляются только в неопределенной форме.

Представление об единичных терминах может быть в той или иной степени определенным или неопределенным, но совокупность, множество их требует большей конкретности, определенности.

Фамилии иноязычного происхождения принимают аффикс множественного числа -хэ без формантов именительного и эргативного падежей. Например:

ЗдэкIуа к'алэм Зулих'ан щIэх дыдэу цIыхуг'э щыхуох'у Ахмэ-дх'ан и ныбжыг'ух'эу Евстратовхэ, Ивченкэхэ, Федулинхэ, нэг'у-эшIэхэми я унаг'уэхэм (Кх'у.Хь.) В городе, куда поехала Зулихан, она быстро познакомилась с друзьями Ахмедхана: с Евстратовыми, Ивченковыми, Федулиновыми и с другими семьями»; Шилерхэ цIэ-рыIуэ абы ищIащ «Шилеровы стали известны благодаря ему.

В диалектах и говорах кабардино-черкесского языка встречается фонетический вариант морфемы множественного числа -hэ, например:

Андемырк'ан Андемырhэ йашыш'т йэзыр ¹ Андемиркан сам был из Андемировых»; Тэмбий и к'уажэмэ дэсащ пщы зэбын-зэунэ: Тамбийhэ² «В селении Тамбий(ево) жила княжеская семья: Тамбиевы; Сэ Бесл'энhа саш'ыш'ш' - жиа Йынал нэф³ «Я родом из Беслановых, — сказал Слепой Инал».

Хотя появление формативов -р и -м после аффикса множественного числа -хэ в фамилиях не свойственно кабардино-черкесскому языку, такие случаи все же встречаются в произведениях ряда писателей. Так, в творчестве А.Шогенцукова часто имеет место употребление фамилии во множественном числе с формантом -р и -м. Например:

Молэхэр г'усэ ящIащи
К'ундетхэр цIыхум яхоуэр,
Андзорхэм джатэр ял'ащи
Лэж'акIуэм ди пщэм к'ыдадзэр.

Астемырыппхэм, Наурызхэм
Ди Налшык дахэр я абгъуэщ. (Щ.А.)

Вместе с муллами Кундетовы бьют людей, Анзоровы наточили кинжалы и кидают на шею. Для князей Астемировых, Наурузовых, наш Нальчик красивый стал гнездовьем».

В приведенных примерах фамилии Кундетхэр, Анзорхэм, Астемырыппхэм, Наурызхэм означают представителей рода (в данном случае князей).

Собственные имена людей в кабардино-черкесском языке могут образовать форму множественного числа: Мурат-Муратхэ, Залинэ-Залинэхэ, Хьэсэн-Хьэсэнхэ.

В отличие от формы множественного числа существительных нарицательных форма множественного числа личных имён указывает на множество лиц, одним из представителей которых является лицо, обозначенное личным именем. Иными словами, множественность выражается опосредованно, с помощью формы слова, обозначающего одно лицо. Последнее репрезентирует совокупность лиц, в частности, членов одного семейства. Ср., например:

Письмор иЫгъуу ар Лерэхэ я куэбжэм Гухъащ (Кхъу.Хь.) «Держа письмо, он подошёл к воротам дома (семьи) Леры»; Игъуса лЫжыхэ-ри щЫгъуу, Анчокъухэ деж кЫгъэзэжащ, зимыІэжьэуи шэсри ежьэ-жащ (КІ.Т.) Вместе со стариками, которые были с ним, вернулся в дом (семью) Анчока, долго не задерживаясь, сел верхом и уехал; Зэны-сэгъуитІыр Гуащэнэхэ деж дыхъащ (Ш.Хь.) Жены братьев вошли в дом (семью) Гуашаны.

Формы личных имен существительных на -хэ выполняют функции эргативного объектного падежа, что видно из следующих сопоставлений: Лерэхэ я куэбжэм к воротам (семьи) Леры; гъунэгъухэм я куэбжэм к воротам соседей; Анчокъухэ я деж в дом (семью) Анчока; щІалэхэм я деж к парням; Гуащэнэхэ деж в дом (семью) Гуашаны; къуэшым деж к брату. Личные имена с морфемой числа реже употребляются в именительном и в эргативном субъектном падежах.

Как видно, личное имя, обозначающее индивидуальное лицо, выступает в форме множественного числа с обобщённым значением.

В подобных случаях форма личного имени как бы заменяет форму множественного числа фамилии: Щоджэнхэ я хадэ огород Шогеновых, Жамботхэ я хадэ огород семьи Жамбота, Щоджэнхэ сокІуэ иду к Шогеновым, Жамботхэ сокІуэ иду к семье Жамбота.

Частота употребления личных имён и фамилий с морфемой множественного числа в произведениях современных адыгских писателей не велика. Так, в романе М. Кармокова «Азэмэт» («Азамат») собственные имена и фамилии в форме множественного числа употребляются в 59 случаях (имена 29 раз, фамилии — 30); в повести Х. Шекихачева «Уи пщэдджыжь фЫгуэ, Тэрч» («Доброе утро, Терек») — в 38 случаях (имена 10 раз, фамилии — 28); в повести Т. Керашева «Шапсыгъ пщацэ» («Дочь шапсугов») — в 15 случаях (имена 9 раз, фамилии — 6).

Статистический анализ произведений современных адыгских писателей даёт основание утверждать, что частота употребления личных имён и фамилий в форме множественного числа в прозе и поэзии не одинакова: в поэзии личные имена и фамилии с морфемой -хэ используются гораздо реже.

Так, в романе в стихах А. Шогенцукова «Къамботрэ Лацэрэ» («Камбот и Ляца») имена и фамилии в форме множественного числа встречаются только 1 раз; в поэме «Мадина» 4 раза (2 раза — имена, 2 раза — фамилии); в поэме А. Кешокова «Бгы лъапэхэм деж» («У подножия гор»), Адама Шогенцукова «Лыхъужьыгъэ» («Героизм») личные имена и фамилии ни разу не употребляются с морфемой -хэ. Статистический анализ произведений позволяет прийти и к другому выводу: личные имена и фамилии в форме множественного числа в кабардино-черкесском языке выступают в основном без падежных формантов. Так, в приведенных выше примерах (как в прозе, так и в поэзии) личные имена и фамилии, оформленные морфемой -хэ, ни разу не принимают падежных формантов.

Однако в произведениях адыгских писателей встречаются случаи употребления не только фамилий (примеры выше), но и личных имён, выступающих в форме множественного числа с падежными формантами. Такие примеры характерны для произведений Али Шогенцукова, например:

Жырышым и тхыцІэм

Хьэсаншхэр щодалгъэ (Щ.А.) На спине железного коня (трактора), такие, как Хасанш, видны; Апхуэдэ Иванхэм яжызоІэр (Щ.А.) Таким, как Иван, я говорю.

В приведённых примерах имена Хьэсаншхэр, Иванхэм, Сэтэнейхэм не означают представителей рода, семьи (дома). Личные имена использованы автором как собирательный образ, т.е. со значением

«такие, как они»: Хьэсаншхэр — такие люди, как Хасанш. Это стилистический прием, используемый автором.

Иноязычные имена в кабардино-черкесском языке могут также выступать в форме множественного числа, например:

Тоняxэ я деж кыщысыжым Жанусэ кыувылащ (Ш.Хь.) Когда уже подходили к дому Тони, Жануса остановилась; Унафэр зыф-Иэкъабылхэм я тхылъхэр Климхэ щагъэтылзу фермэм кыуэну зэгурыуащ (Ш.Хь.) Все, кто с таким решением согласны, решили свои книги оставить у Клим (дома) и пойти на ферму; Бгырысхэм ящIэртэкъым Чавчавадзэхэ зищIысыр, а лъэпкъыр пщыжь унагъуэу, кыулейуэ зэрыщытым фIэкIа (Ш.А.) Кто такие Чавчавадзе, кроме того, что они родом из князей и богаты, горцы не знали. Форма множественного числа в кабардино-черкесском языке, кроме морфемы -хэ, выражается сочетанием личных имён и фамилий с частицей -сымэ. (в адыгейском -дыхэ) Личное имя или фамилия (или оба вместе) + симэ указывает на группу лиц, среди которых находится названное лицо, например:

Псыр Хьэсанш симэ кыашащ (Щ.И.) Воду привезли Хасанш и другие; Ваня симэ сабий бынхэу гуIэу дунейм кыытенащ (Щ.А.) Ваня и другие дети, скорбя, остались на свете; Шорэн симэ кыалэм кыуащ Шоранов и другие пошли в город; Кыардэн Мурат симэ Хэкур цIэрыуэ ящIащ Карданов Мурат и другие прославили Родину.

Сочетания типа «фамилия + симэ» мало употребительны в языке, а сочетания типа «фамилия — имя — отчество + симэ» вообще не употребляются в языке.

Элементы симэ (в кабардинском), дыхэ (в адыгейском) не имеют самостоятельного употребления: они связаны с личными именами.

Литература

1. Очерки кабардино-черкесской диалектологии. КБГИИ. Нальчик, 1969. С.104.
2. Там же. С.277.
3. Там же. С.318.

Условные сокращения

- КI.А. — Кыщокъуэ Алим. Тхыгъэхэр. II том. Налшык, 1986.
 КI.Т. — КIэрашэ Тембот «Гъуэгу насыпыфIэ». Налшык, 1953.
 КIу.Б. — КIуащ БетIал. Тхыгъэхэр. I том. Налшык, 1958.

- Къ.М. — Къэрмокъуэ Мухъэмэд. Тхыгъэхэр. Т. 1,2. Налшык, 1999, 2000.
- Кхъу.Хъ. — КхъуэІуфэ Хъэчим. Гъатхэм и ныбжъыр. Налшык, 1993.
- М.Е. — Мэлбахъуэ Елбэрд. ЩумыгъэпщкІуам щылтыхъуэ. Налшык, 1996.
- Н.А. — Нало Ахъмэдхъан. Тхыгъэхэр. Т.1,2. Налшык, 1993.
- Ш.П. — Шэвлокъуэ Петр. ГъащІэм и пшыналъэ. Налшык, 1994.
- Ш.Хъ. — ШэджихъэщІэ Хъэмышцэ. Тхыгъэхэр. Т.1,2 Налшык, 1994.
- Щ.А. — ЩоджэнцІыкІу Алий. Тхыгъэхэр. Налшык, 2000.
- Щ.І. — ЩоджэнцІыкІу Іэдэм. Бгыщхъэ мафІэ. Налшык, 1968.

**А.Б. БРИТАЕВА,
к.ф.-л.н., снс СОИГСИ им. В.И. Абаева**

ТРАДИЦИИ ЖИВОТНОГО ЭПОСА В СОВРЕМЕННОЙ ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ СКАЗКЕ

Во многих отношениях современная осетинская литературная сказка — это продолжение и развитие традиций архаического животного эпоса. А происхождение животного эпоса, в свою очередь, связано с жизнью древних охотников и пастухов. Представители мифологической школы считают, что животный эпос является результатом перенесения человеческих отношений на природу. Известные сказочники братья Якоб и Вильгельм Гримм утверждали, что «животная сага проистекает из непрерывного общения человека с животными и — благодаря этому — знакомства с их потаенной жизнью. Это близкое общение поднимало животных до его уровня и способствовало тому, что человек часть своих духовных качеств переносил на них. Домашние животные стали восприниматься как члены семьи, за которыми ухаживают и которых любят» [1, 13].

Как и в архаическом фольклоре, герои осетинской литературной сказки наделены двойственными признаками — человеческими и животными. В сказках осетинских писателей нет двух миров: мира людей и мира животных, есть один мир, в котором люди и животные слиты воедино. Это облегчает разговор взрослого с ребенком о жизненно важных вещах, которые невозможно объяснить на языке абстракций. Ребенку для того, чтобы обрести истинно человеческое мировоззрение, предлагается взглянуть на мир глазами любопытно-

го зайчонка, старого мудрого ежа, невоспитанного воробья, лесных птиц, остающихся зимой в родных краях, маленькой звездочки, которую тяготит одиночество, а также деревьев, горного ручья и других персонажей, населяющих мир осетинской литературной сказки. Как и народные, эти сказки знакомят ребенка со сложными законами бытия, объясняют преимущества и недостатки той или иной жизненной позиции.

Однако следует заметить, что двойственность эта воспринимается совершенно иначе, нежели в эпоху мифологического мышления. Эта двойственность не означает уже отсутствия границ между людьми и животными. Как отмечает Е.А. Костюхин, «сказочная нерасчлененность людей и животных — чистейшая условность, поэтическая фикция» [1, 82].

Сказка преследует, прежде всего, следующие цели: развлечение и поучение. Сказки, имеющие в своей основе этиологический миф, уходят своими корнями в архаическую животную сказку. В этих сказках чаще всего объясняются особенности внешнего вида, а также специфику поведения тех или иных животных, птиц.

Е.А. Костюхин, автор работы «Типы и формы животного эпоса» связывает с этиологией особое мифическое время — время творения, «когда звери говорили, когда они были людьми». Формирование собственно животной сказки, по мнению исследователя, означает «демифологизацию времени и установление неопределенного сказочного времени», что ведет в конечном итоге к снижению значения этиологии. Нельзя сказать, что она исчезает совсем, просто перестает быть целью рассказа, «этиология приобретает откровенно шуточный характер» [1; 57-58]. Такого же мнения придерживается и Е.М. Мелетинский. Он считает, что «этиологизм формализуется в виде определенной мифической концовки. Сама эта концовка по мере потери сюжетом специфически этиологического смысла превращается в орнаментальный подвесок». Ученый считает, что какое-то время такая концовка сохраняется, но затем вытесняется дидактической [2, 144]. С течением времени потеря этиологии привела к тому, что на передний план выходят новые задачи: развлекательные и поучительные.

Наиболее примитивные этиологические мифы широко известны в австралийском и африканском фольклоре. Образцами элементарных, детски наивных этиологических мифов могут служить австралийские коротенькие мифы, объясняющие появление тех или иных внешних признаков у отдельных животных: летучая мышь, заглянув

в дупло дерева, наткнулась глазом на сучок (объяснение того, почему летучие мыши днем слепы); сумчатый медведь утолял жажду у водоема, и кенгуру отрезал ему хвост (объяснение того, почему медведь без хвоста); попугай и опоссум дрались, оба были ранены: у попугая появилась кровь на шее и груди, у опоссума — синяк на морде (объяснение происхождения пятен на теле животных). Подобные истории мы встречаем и в осетинском фольклоре. В одной из таких сказок («Медведь и мед») медведя звали полакомиться медом, он отказывался, его стали тащить за уши и оторвали их, а когда он попробовал меду, не захотел идти обратно, стал упираться, его стали оттаскивать за хвост, и оторвали хвост (объяснение того, почему у медведя короткие уши и хвост) [3, 473]; другие объясняют, почему у ласточки раздвоенный хвост («Сказка о мухе и змее») [3, 426], почему перепелка не гнездится на деревьях, а ищет ямки в полях и лугах и в них высидывает птенцов («Сказка о перепелке и шиповнике») [3, 92], почему месяц февраль короче остальных месяцев («Февраль и март») [3, 429].

В осетинской литературе существует ряд сказок, имитирующих этиологический миф, повествование, в котором разъясняется в мифологической или олицетворенной форме происхождение какого-либо явления природы или социальной жизни.

Так, из сказок Г. Чеджемова мы узнаем, почему зайца зайцем зовут (заяц на осет. — тæрхъус), что за животное мул (хæргæфс), почему заяц дважды в год шубу меняет, отчего сова постоянно плачет и т.д. [4]. Ч. Бугулов в своих сказках объясняет, почему жук стал черным, почему у лисы усики черные. [5]. Из сказок других писателей мы узнаем, почему у зайца короткий хвост [6, 9], как лягушка из воды на сушу выбралась [7, 28] и многое другое.

Необходимо, однако, отметить, что современные осетинские литературные сказки не слепо следуют традициям фольклорной сказки. Их герои уже не так схематичны, как принято в фольклорной традиции. Психологизм в описании персонажей проявляется в том, что авторы показывают своих героев в развитии. Таковым является, например, маленький лягушонок Цахил (Цъæхил) в сказке Беллы Джигкаевой «Подвиг маленького лягушонка Цахила» [8]. В начале сказки маленький лягушонок считает, что он очень некрасив, слаб, не обладает положительными качествами, которыми, как ему кажется, не обделены другие животные — это является причиной его нерешительности, стеснительности, этим мотивируются и его действия. Но вот наступает момент, когда выясняется, что он оказывается реши-

тельнее и смелее, чем те звери и птицы, которыми он восторгался. А дело было так: лесные жители готовились к Новому году, уже нарядили елку, ждали только ворону, которая должна была принести звезду для украшения макушки новогодней елки. Ворона очень устала в дороге и уронила звезду в озеро. Звери сокрушаются, ведь никто из них не умеет плавать, а какая елка без звезды? Стали они искать храбреца, который бы смог достать им звезду из ледяной воды. И такой смельчак нашелся — им оказался маленький лягушонок Цахил. Сначала он не решался даже предлагать свою помощь, думая, что его высмеют. Но потом набрался храбрости и вызвался достать звезду. Так, благодаря маленькому лягушонку праздник был спасен. Звери пригласили его быть почетным гостем на их празднике. И лягушонок преобразается на глазах. Куда девалась его нерешительность! Мастерски описывает автор внутреннее состояние своего героя, его терзания, когда он был одинок и, как ему казалось, никому не нужен, и его ликование, когда все узнали, какой он храбрец.

Психологический анализ мотивов поведения героев найдет свое развитие и в сказках других авторов, например: «Зæронд уызын йæхицæн мад куыд агуырда» («Как старая ежиха себе маму искала») [9], «Раттаджы къух райсаг у, кæнæ уызын æнæ кæрцæй куыд баззад» («Добром за добро воздается, или как еж без шубы остался») [10], «Стъалыджын фæндаг» («Звездная дорога») З. Дзуцевой [11], «Заз бæласы аргъау» («Сказке о елочке») А. Хамицева [12] и пр.

В сказках осетинских писателей герои сильно отличаются от персонажей фольклорных сказок своим психологизмом и неоднозначностью. Е.А. Костюхин отмечал, что «Сказки о животных не представляют удобного материала для наблюдений над психологическими тонкостями» [13, 94-95]. Действительно, народная сказка не дает описаний психологического состояния героев, ей интересны не внутренние движения персонажа, а возникающие сюжетные ситуации. В этом состоит одно из основных отличий народной сказки от литературной, где описанию внутреннего состояния персонажа, причин, побудивших его к тому или иному действию, уделяется очень большое внимание.

Писатели создают развернутые портреты своих персонажей, в которых чувствуется авторское к ним отношение. И хотя герои остаются в своем сказочном облике, но интересны они не как представители рода, класса, а как личности. Все больше интересует писателей-ска-

зочников внутренний мир героя, а не его функции. Поэтому поступки героя психологически мотивируются, герой дан в развитии.

В современной литературной сказке, как и в фольклорной, героями которой являются животные, довольно четко просматривается моралистическое начало. Морализация проявляется в современной осетинской литературной сказке, как правило, не в открытой дидактике, не в поучительной концовке, она достигается более тонкими приемами, например, композиционными. В сказках поступок героя получает моральную оценку, когда за ним следуют действия, посрамляющие или же, напротив, восхваляющие героя.

Условно сюжеты современной осетинской литературной сказки можно разделить на такие группы: 1) сюжеты с мотивами морали, среди которых преобладает наказание за непослушание, лень, жестокость, предательство и другие отрицательные качества персонажей («Кот и еж» и «Летучая мышь» А. Букулова, «Дзиу-Дзиу» Л. Валиева, «Царь Темного леса» А. Жажиева, «О том, как заблудился непослушный Арсамаг» Л. Валиева и многие другие); 2) сюжеты, построенные на идее воздаяния добром за добро («Чудесный орех» и «Последняя песня» М. Казиева, «Подвиг лягушонка Цахила» Б. Джигкаевой); 3) сюжеты, построенные на борьбе, соревновании и споре или даже вражде. История ссоры или спора двух животных-друзей («Глупый гость» Х. Калоева, «Две жизни» Б. Агнаева, «Медведь и оса» Ч. Бугулова) — уходит своими корнями в фольклор, в трикстерский миф. Как отмечает Е.А. Костюхин, «герои трикстерских циклов — обычно животные маленькие и слабые. Благодаря хитрости они одерживают победу над зверями гораздо более сильными. Трикстерское начало, хорошо проявившееся уже в мифах о творении, в животном сказочном эпосе становится главным. Это в громадном большинстве случаев сказки о проделках, о соперничестве, где глупый обманут, иногда убит» [13, 54]. В этих сказках мораль лежит на поверхности. Во многих из этих сказок вполне четко прослеживается влияние осетинского животного эпоса.

Для современной осетинской литературной сказки, как отмечалось выше, важен принцип единства людей и животных. Но это единство не имеет мифологического значения — оно было утрачено еще в период формирования классической фольклорной сказки о животных. Современные осетинские литературные сказки о животных вобрали в себя как приметы жизни человека, так и приметы жизни людей, т.е. в них слились две действительности: одна — подлинная

жизнь цветка, мухи, лесной тропинки, а другая — не менее подлинная — судьба человека, история человеческой жизни. В этом смешении животного и человеческого есть эстетическая цель. Сочетание сказочного и реального, обыденного делает эти сказки двуплановыми, интересными и детям, и взрослым. Дети воспринимают внешнюю конкретную форму сказочного события, поддаются очарованию вымысла, их завораживает победа добра над злом, быстрая смена событий; взрослые понимают стоящие за сказочной схемой сложные человеческие отношения, находят в сказках глубокую философию, примеры подлинной жизни с ее радостями и разочарованиями, любовью и смертью, правдой и ложью.

Литература

1. Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987.
2. Мелетинский Е.М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970.
3. Памятники народного творчества осетин: Сказки о животных / Сост. Хамицаева Т.А. Владикавказ: Алания, 1998.
4. Чеджемты Г.З. Тæнæгбазыр, авдхуызон: Аргъæуттæ. Орджоникидзе: Ир, 1972.
5. Быгъуылты Ч. Бирагъ уасæгæй куыд фæтарст. Орджоникидзе: Ир, 1962.
6. Царахаты Т. Тæрхъусæн гыццыл къæдзил цæмæн ис: Аргъæуттæ. Орджоникидзе: Ир, 1985.
7. Астемыраты И. Хæфс донæй куыд рацыд // Суадон (Родник): Уацмысты æмбырдгонд сывæллæттæн. Орджоникидзе: Ир, 1973. Ф. 28.
8. Джыккайты Б. Гыццыл хæфс Цъæхилы сгуыхтдзинад // Фидиуæг. 1989. №1. Ф. 27.
9. Дзуццаты З. Зæронд уызын йæхицæн мад куд агуырда // Рæстдзинад. 2000. 23 авг.
10. Дзуццаты З. Раттаджы къух райсаг у, кæнæ уызын æнæ кæрцæй куыд баззад // Ногдзау. 1999. № 5. Ф. 21-23.
11. Дзуццаты З. Стъалыджын фæндаг // Ногдзау. 1999. №5. Ф. 23-25
12. Хамицаев А. Заз бæласы аргъау // Ногдзау. 1982. № 6. Ф. 17-18.
13. Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М.: Наука, 1987.

**М. М. ГУРИЕВА,
нс СОИГСИ им. В.И. Абиева**

**ЭТНОМЕНТАЛЬНАЯ
ФОЛЬКЛОРНАЯ ОСНОВА ЛИРИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ
М. ЦАГАРАЕВА**

Общеизвестно, что непосредственным источником зарождения как литературы в целом, так и лирической прозы, в частности, явилось устное народное творчество. Многочисленные жанры фольклора «служили» определенным целям общества: мифы, легенды и предания объясняли происхождение народа, повествовали о месте обитания и роде деятельности, фиксировали основные исторические события, выражая субъективную оценку происходящих изменений.

В период христианизации народов устное народное творчество пополняется религиозными жанрами, такими, как духовные стихи, исповедь, покаяние. Жанры исповеди и покаяния принято считать одним из источников зарождения лирической прозы. Именно они в наибольшей степени способствовали развитию чувственных сторон характера человека, раскрытию его внутреннего мира. Фольклорное мировосприятие и его поэтика на первых этапах становления осетинской литературы играют активную роль в творчестве многих писателей.

Творческое использование и развитие фольклорных традиций обогащает и совершенствует образный мир героев. По мнению Ш.Ф. Джикаева, «Писатели Осетии в народной поэзии видели важнейший источник познания жизни, быта, психологии, идеалов, дум и чаяний трудового народа. Народное творчество было для них составной частью национальной культуры. Отсюда вытекал постоянный интерес

к фольклору как к творчеству современному, которым живут массы людей труда. Они постоянно обращались к сокровищнице народного искусства и на ее основе создали свои лучшие образы» [1, 4].

Фольклор играл определенную роль и в творчестве писателей, создавших в своих произведениях национальные характеры лирического направления. В отличие от обычного рассказа, где жизненный случай является сюжетной основой, в лирическом рассказе то или иное событие служит лишь поводом, побуждающим толчком к поэтическому размышлению, которое составляет структурную основу произведения.

Обращаясь к «живой памяти» прошлого своего народа, Максим Цагараев в своих рассказах «Наследники Аузби» и «Материнская песня» тем самым обогащает художественный мир произведений. Накопление материала, его осмысление и художественное воплощение — процесс длительный. Идейно-художественный опыт военного времени с успехом был использован писателем в этих рассказах. И хотя война в обоих рассказах — дело минувшее, бывшее, в них есть, говоря языком прошлого, романтика подвига, опирающегося на идеи патриотизма.

Отдавая дань военной тематике, М. Цагараев умело вплетает в нее фольклор, отображающий жизнь родного народа. Оба произведения одинаковы по композиционной структуре. В них фольклор, приверженность национальным традициям оплодотворяют творчество художника. Используя в рассказах такие выражения народной мудрости, как: «благородство на улице не подберешь», «жилы тугим узлом завязались», «у меня бурка тоже не из шерсти», «дерево можно согнуть только пока оно молодо», «по каплям травить ядом наговоров невинного человека», «мужчине подлежит вести себя по-мужски», «подневольный конь двойную поклажу тянет», «новая метла хорошо метет», «не подобает мужчине показывать свои чувства к детям», «жалобы ее даже Терек не сможет унести», «язык сердца понятен каждому», «для матери все дети — лучи одного солнца», «чье сердце познало горе, нетерпелив в радости» и др., писатель тем самым ориентируется на национальные богатства осетинской поэтической культуры. Многочисленные пословицы и поговорки, устойчивые словосочетания, присущие только речи осетин, указывают на близость автора к народным истокам, на отличное знание фольклорных традиций.

Фольклорный материал, используемый автором, служит дополнительным средством углубления образа. Основной акцент делается

на внутреннем мире человека и центром повествования становится личность во всем ее многогранном проявлении. Писатель стремится поэтизировать обыкновенное — окружающий нас мир в его будничных, повседневных выражениях.

От произведения к произведению М. Цагараев совершенствует свое мастерство, углубляет анализ психологии героев и персонажей, и тех, кто наделен поэтическим восприятием мира, и тех, кто живет украдкой, как тень прошлого. В рассказах «Материнская песня» и «Наследники Аузби» обнаруживается свежесть образного мышления писателя, проникающего во внутренний мир людей различных убеждений и социальных прослоек. Лиричность повествований сочетается с достоверным художественным анализом человеческого характера. Образы героев точны, любые оттенки их мыслей и чувств мотивированы глубиной пережитого.

Рассказ «Наследники Аузби» начинается с описания обстановки комнаты, где находятся Аузби с женой Афассой, смотрящие в темную даль и ждущие кого-то с необъяснимым беспокойством. Они проводили на войну четверых сыновей, а дождались только одного из них. Вот теперь сидят, ждут приезда своей невестки, украинской девушки Оксаны, которой обязан своим спасением во время войны их сын Батраз. Велика радость родителей, узнавших о том, что их невестка подарила им наследника, продолжателя рода. Со всех сторон идут гости с поздравлениями. И старики на какое-то время забыли непроходящую боль. Сердечные поздравления осушили их слезы, лучи тепла и ласки согревали, заставляли быстрее бежать по жилам кровь. Не находят себе места от нетерпения, они хотят скорее увидеть и сына, и сноху и маленького внука, ведь тот, чье сердце познало горе, нетерпелив в радости. «Жизнь была бы неполна, если бы в ней совсем не было печали и горя. Жестоко так думать, но это так» [2, 55].

Но жизнь, как говорится, сильнее смерти. Не стереть теперь с лица земли род Аузби, сын его сына Батраза продолжит его. Оптимистическим финалом автор подводит нас к философским размышлениям о смысле жизни и сам говорит: «Удивительная штука жизнь! Шла война, и казалось, не будет ей конца, казалось, никогда не смогут люди выплакать свое горе и заговорить громкими веселыми голосами. Но все забывается. Сначала на час, потом на день, а потом...» [3, 499].

Истоки мужества и стойкости людей М. Цагараев видит в их патриотических чувствах. Лирические отступления, раздумья героя, психологизм, характерные для данного рассказа, соотносят его с ли-

рической прозой, главное для которой, прежде всего, преобладание лирического начала, лирических форм воспроизведения действительности, даже если эта действительность изображает суровые картины войны и безграничное горе народа, потерявшего своих сыновей. Как и «Наследники Аузби», почти весь рассказ «Материнская песня» выстроен из кирпичиков, наполненных воспоминаниями и размышлениями главного героя, дедушки Афая. Испытывая гордость за умелую игру на скрипке своей внучки Заремы, старик все же решает подойти к ней, поздравить с успехом.

В начале повествования даются картины природы, которые меняются, словно вторя музыке молодой скрипачки. Внимательно вчитываясь в обрисованные автором детали и переходные моменты живой природы, человек может уловить и смену настроений в мелодии. Рассказ насыщен множеством художественных образов, размышлений о событиях прошлого, его язык богат и содержателен.

Что же помешало дедушке открыто порадоваться успеху внучки? Воспоминания нахлынули и заслонили собой настоящее, унося Афая в далекое прошлое. Заполненный односельчанами ныхас... Красавица Азаухан умело играет на гармошке... Почетный бокал... Сын Бексолтана Савлаева... Их открытая вражда... Их совместная жизнь с Азаухан... Сын, погибший под колесами грузовика, водителем которого опять оказался представитель фамилии Савлаевых. Картины войны... Смерть любимой жены... Теперь смыслом жизни стали только его две дочки, Заира и Изета. Однажды, когда он возвращался с поля, донеслись до него звуки гармошки из родного дома: «У него дажедыхание перехватило: ведь это мелодия Азаухан!.. Только Азаухан умела играть так проникновенно. Наверное, Заира... Неужели Заире удалось воскресить из небытия музыку материнской души? [4, 463]. И здесь родилась новая любовь между Заирой и военным из рода Савлаевых. Гневу Афая не было предела. В глубине души он понимал, что шофер не виноват в его трагедии, но признавал он и другое: у него был сын, а теперь его нет. И чем виноват в этом третий Савлаев?

Создавая образы своих героев, писатель оттеняет их лирическими отступлениями, внутренними монологами. Афа́й в своих воспоминаниях восстанавливает целые картины и эпизоды из своей и жизни, окружающих его людей. Это несколько оживляет рассказ, углубляется психологический анализ. Даже сомнения старика по поводу его отношения к фамилии Савлаевых имеют лирическую окраску. Но, в конце концов, они рассеиваются под звуки скрипки Заремы:

«Да, это была та самая мелодия! Будто Заира тосковала по покойной матери. Будто Азаухан играла для него на нихасе...» [4, 473]. И старый Афай решительно зашагал к дому Савлаевых.

Это произведение — песня мужества и доблести, чистой любви и преданности.

Чтобы правдиво изобразить национальные характеры осетин, надо было осознать связь между характером героя и породившей его культурно-исторической средой. Познать народные основы национальных образов помогал фольклор. Как отмечал П.С. Выходцев «характер понимания народного творчества отражает меру понимания художником самого народа, его исторической жизни, его нравов, обычаев, чаяний» [5, 16].

Жизнь, характер, думы и надежды народа — источник вдохновения, размышлений, поисков и открытий художника. Народ, его история, его эстетический и нравственный опыт — это родник, откуда берет начало художественное творчество.

Присутствие в произведении культурной памяти может быть определено как традиция. На традиции зиждется фольклорное творчество как таковое. Использование фольклора и традиции народной мудрости, векового жизненного опыта служит усилению в произведениях «местного колорита» и имеет прямое отношение к содержанию произведений, возвращает к национальным истокам, способствует росту национального самосознания, приобщает к народным корням.

Нельзя изображать саму народную жизнь, не прибегая к богатству народной поэзии; обрабатывая фольклорный материал, бережно сохраняя идейно-художественное содержание народного произведения, писатель тем самым, обогащает и углубляет свое творчество. А. Тибиллов верно подметил: «Одними поэтическими способностями Коста не стал бы певцом своего народа. Но он глубоко понимал душу горца, всесторонне изучал его простые песни и предания, постигал тайны его языка. Корни многих талантливых созданий Коста нужно видеть в осетинских народных песнях, преданиях, мудрых изречениях» [1, 50]. Несомненно, художественная литература нуждается в «подпитке той живительной влагой», которая предоставляет народная память, фольклор, ее традиции.

Проблема национального своеобразия впервые с методологической отчетливостью возникает в эпоху романтизма. Для романтиков характерно осознание национальной целостности культуры. Интерес

к самобытности жизненного уклада различных народов в эпоху романтизма выразился в присутствии в литературных произведениях изображений, резко отличающихся от обыденности. Местный колорит, которому особое значение придавали теоретики французского романтизма, внешнее проявление открытия позитивной значимости того или иного резкого «отклонения» от рациональной нормы.

Обращение М. Цагараева к фольклору обогатило его творчество представлением о словесном воплощении в произведениях общей народной души.

Р.Я. Фидарова пишет: «Культура стремится показать, что свойственно осетину традиционно и изначально, что нового приобретает он в процессе исторического развития. А потому так щедро изображает национальное искусство, особенности духовной и материальной культуры народа, постоянно обращается к философии, истории, фольклору» [6, 31].

Литература

1. Джигкаев Ш.Ф. Фольклор и осетинская советская поэзия. Орджоникидзе: Ир, 1972.
2. Лихачев Д.С. Избранное. М.: Российский Фонд Культуры, 2006.
3. Цагараев М. Наследники Аузби. // Осетинская быль. М.: Советский писатель, 1975.
4. Цагараев М. Материнская песня. // Осетинская быль. М.: Советский писатель, 1975.
5. Выходцев П.С. Русская советская поэзия и народное творчество. М.-Л., 1963.
6. Фидарова Р.Я. История осетинской художественной культуры. Ч.2. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.

**М. Ч. ГУРИЕВА,
аспирант СОИГСИ**

КОСТА ХЕТАГУРОВ И МУЗЫКА

Коста — явление уникальное, составившее целую эпоху в развитии нашей национальной культуры. Рождённый и возвращённый национальной средой, он впитал в себя все лучшие черты самобытной и древней культуры своего народа. «Коста — плоть от плоти осетинского народа, поэтому в его творчестве с такой удивительной простотой слышится неподдельная мелодия народной песни, чувствуется пластика осетинского танца, зримо проглядывают тяжёлые будни и тихие радости живого осетинского быта. Стихи знаменитого «Ирон фандыр» настолько музыкальны, фразы настолько отточены и просты, что кажется само собой разумеющимся то, что на музыку их перекладывают не только профессиональные композиторы, но и простой народ. Стихи эти питают всю духовную культуру народа, его искусство, мир его художественных образов» [1;16], — отмечает Ф.Ш. Алборов.

Красоту и художественные возможности осетинского языка ценили многие современники поэта. Но лишь в творчестве Коста до конца были раскрыты все тайны прелести и природа живого осетинского слова, лишь в творчестве Коста художественное слово было так филигранно отточено.

В бессмертном «Ирон фандыр» Коста впервые заговорил со своим народом на таком его языке, на каком, по словам В.И. Абаева, ни до, ни после него, к сожалению, говорить никому не удавалось. Со страниц этой небольшой по объёму книги встаёт целый мир образов.

Каждая картина в ней наполнена дыханием живой народной жизни: здесь и гневный голос протеста против существующего строя, и слова призыва, обращённые к будущим поколениям, и природа горного края, и обаятельные образы людей из народа [1; 16].

Как подчёркивает Д. Мамсуров, «Коста Хетагуров никогда не умирал! Он «вмешивался в дела» осетинского народа и «действовал вместе с ним, как живой». Никем не превзойдённые в осетинской литературе по художественности, глубине, произведения Коста завоевали себе прочное место в сердцах осетин. Осетины вдохновлялись его творениями, которые буквально ходили по рукам, читались в рукописном виде, перелагались на музыку и в виде песен распевались по всей Осетии» [3;102].

Нельзя не отметить тот факт, что ещё при жизни Коста народ сочинял о нём песни. Первыми авторами являются: Т. Ногаев, Б. Токаев, К. Царахов, Г. Дзиов. Люди знали эти песни наизусть и передавали их из уст в уста.

Сам Коста, будучи от природы музыкально одарённым, несомненно, как никто другой знал дух и природу осетинской народной песни и глубоко любил её. Вместе с тем Коста превосходно знал и любил всех творцов музыкального фольклора. Буквально поимённо он знал сказителей знаменитых эпических сказаний о нартах, лучших исполнителей песенного творчества и народных музыкантов — исполнителей во всех уголках Осетии.

Как отмечает Ф.Ш. Алборов «любовь Коста к народной песне отнюдь не сводится к праздному наслаждению творениями музыкального мира своего народа, он так никогда больше и не мог расстаться с ним. Музыкально-эмоциональная природа осетинской народной песни оказалось тем источником вдохновения, который обогрел творения поэта каким-то непередаваемым теплом» [1; 17].

Не случайно поэт выбрал название «Ирон фандыр» («Осетинская лира») для своего сборника стихотворений. Это название уходит своими корнями в Нартовский эпос осетин. Существует легенда о том, как был создан фандыр. Герой эпоса Сырдон, вернувшись домой, застал своих детей убитыми. Так ему отомстил Хамыц. «Сырдон достал из котла кости всех своих детей, сложил кости руки старшего сына и составил из них основу фандыра; жилы, ведущие к сердцам других сыновей, натянул он на фандыр, так что получилось двенадцать струн, опустил возле останков своих детей, ударил по струнам и запел-зарыдал» [4;276].

Когда Сырдон сделал нартам такое подношение, только тогда он был принят в их общество.

Слушая пение Сырдона, нарты сказали:

– «Разве мы можем оттолкнуть человека, который принёс нам в дар такое сокровище?» [4;278].

Так была решена судьба Сырдона.

Можно предположить, что образ Сырдона близок Коста своей жертвенностью. Сырдон создал первый музыкальный инструмент хъисын фандыр, из которого зазвучала жалобная музыка, плач. Коста же создал сборник стихотворений «Ирон фандыр». Его стихи — это орошенная слезами боль. По глубокому убеждению Коста, поэт должен быть органически спаян с родным народом. Своё творчество он так и мыслил — в неразрывном единстве с народными мечтаниями.

Как отмечает В. Иванов «несомненно, автор был очень скромн, но в то же время он-то как раз и имел право дать такое название своей книге, в её истинном значении, как подлинной лире бойца-поэта — певучей, многострадальной и прекрасной. Старинное название возродилось: древний инструмент поэта, лира, гремит с силой необычайной» [3;122].

Нельзя не согласиться с этим высказыванием. Действительно всё, о чём писал Коста будет звучать актуально во все времена.

Желая мощью звучания своего голоса и фандыра поведать всем людям о величайшей боли своего сердца, поэт говорит:

*«Если бы пел я, как нарт вдохновенный,
Если б до неба мой голос взлетал,
Все бы созвал я народы вселенной,
Всем бы о горе большом рассказал» [2;258].*

(Пер. О. Олендера).

Можно, предположить, что Коста, как вдохновленный нартовский герой, готов принести народу свои поэтические сокровища. Здесь действительно нельзя не услышать звона, который, слившись с сильным голосом поэта, возвещает о безысходном горе народа. По-другому он и не мог петь, «без боли, без слёз».

Как уже отмечалось, с музыкой связано почти всё творчество Коста, в котором она слышится едва ли не за каждой стихотворной строкой. Достаточно вспомнить отдельные строчки даже таких его стихотворений, которые прямого отношения к музыке, казалось бы, не имеют.

В стихотворении «Фсати» звучит светлая тональность неприкрытого весёлого застольного пения — мольбы, такого созвучного многим народным песням ритуально-обрядового характера:

*«Солнце на закате...
Песни вновь слышны,
Вновь прислужник Фсати
Смотрит с вышины.*

*Семерых на круче
Вижу бедняков,
Слышу их могучий,
Их весёлый зов:
— О, уарайда, Фсати!
Щедрый, к нам явись.
Ты на горном скате,
Погляди-ка вниз!» [2;56].*

(Пер. А. Шпирта)

Здесь мы видим, как во время исполнения обряда бедняки с песней обращаются к Богу охоты — Фсати. Автор показывает, как Фсати, отказывая в покровительстве богатым охотникам, посылает оленя беднякам.

В основу поэмы положен сюжет осетинской народной песни о Фсати. На слова поэмы была написана музыка. Она стала народной песней.

В гениальном «Хъуыбады» за искромётной поэтической лёгкостью ясно слышатся ноты затаённой грусти, доходящие в кульминации до трагического звучания:

*«Ему в ненастье
И хлеб был счастьем, —
Смотреть на щели
Пастух не станет!
А снег нагрянет —
Поёт в пещере!
Овца без пищи? —
Он сена сыщёт
В чувяке прелом.
Фандыр на диво
Он из наплыва
Берёзы сделал» [2;188].*

(Пер. П. Панченко)

Поэт описывает, какой тяжёлый, мучительный путь прошёл этот странствующий музыкант. Сиротой остаётся он в детстве и добывает себе кусок хлеба танцами то в одном, то в другом ауле. Одно время он пасёт скот алдара. И несмотря на скудный заработок, юноша не унывает. Он рад, что устроился хоть так, что не надо скитаться по аулам. Но счастье его было кратким. Однажды у Кубады пропадает несколько овец. И он бежит, спасаясь от гнева алдара, и ведёт скитальческую жизнь до тех пор, пока силы не оставляют его:

*«Страной родною
И Кабардою
С фандыром шёл он.
В Калаке с пылом
И пел и пил он
В кругу весёлом.

Какие песни!
Что их чудесней,
Добрей, милее?
Сказанья эти —
То смехом встретишь,
То грусть навеют » [2; 190].*

(Пер. П. Панченко)

В этом стихотворении Коста Хетагуров представил народного певца, а через него и себя. Автор пытался не только передать священный для осетинской культуры образ певца-сказителя, но и соотнести с ним себя, свою жизнь, своё место среди людей.

У Коста есть стихотворение «Чи дæ?» («Кто ты?»), где он описывает трагическую судьбу бедного горца. Здесь также находят отражение воспоминания о детстве и юности поэта:

*«Вскормлён я другою,
Что день изо дня
Не зная покоя,
Растила меня.

А дни непогожи:
Там горькой порой
Год первый я прожил,
И прожил второй.

Потом с упоеньем
Скитался, упрям,*

*То с пляской, то с пеньем
По многим пирам» [2;193].*

(Пер. Л. Озерова)

Автор вспоминает какую тяжёлую работу он выполняет с детских лет:

*«...К какой я был годен
Работе тогда?
— Как хочешь! — сказала
Я помню сейчас:
Ягнят поначалу,
Голодный, я пас.
Постель моя — травы...
Батрак, среди дел,
Задиристо, право,
«Да-да-дай» я пел» [2;196].*

(Пер. Л. Озерова)

Он подчёркивает то, что какую бы работу ни выполнял юноша, всё же весёлая песня не сходила с его губ. Бодрая песня была его помощницей:

*«Ругали, пороли, —
Я всё испытал! ...
Но всё же порою
«Да-да-дай» певал.
Иглой, как портниха,
Я лихо владел...
Работая, тихо
«Да-да-дай» я пел» [2;198].*

(Пер. Л. Озерова)

Народ любит сопровождать свой труд песней. Песня, как уже было отмечено в нашей работе, родилась именно как вспомогательное средство труда, став позднее лирическим излиянием душевных переживаний. Эта непосредственная связь труда и песни особенно отчётливо чувствуется в народном творчестве и в художественной поэзии, тесно связанной с народной жизнью. У Коста есть трогательная лирическая песенка на эту тему, показывающая отношение поэта к поэтическим традициям народа:

*«Слыша песнь твою, родная,
Я тружусь, не уставая,*

*Ты — луч солнца мой, —
Спой, девица, спой »!.. [2;162].*

(Пер. А. Гулуева).

Большое место в поэзии Хетагурова занимают лирические стихи. В интимной лирике Коста перед нами раскрывается сердечная жизнь поэта.

«Любовная лирика поэта привлекает самого требовательного читателя двумя отличительными своими чертами: исключительной целомудренностью, задушевностью, светлостью любовного чувства и глубокой музыкальностью, мелодичностью стиха» [3;29], — отмечает исследователь творчества поэта А. Малинкин.

*«Я помню всё... Душистыми цветами
Беспечный май убрал забытый сад,
Под дымкой даль сливалась с небесами,
И догорал над озером закат...
И где-то чуть струилась песнь свирели,
И где-то трель дрожала соловья...
Рука с рукой мы долго просидели,
Глубокое молчание храня.

Настала ночь... Чуть лодка колыхалась...
Замолкла песнь, уснул прибрежный лес,
И лишь луна нам сладко улыбалась
Из глубины безоблачных небес...»[2;341].*

В любовной лирике К. Хетагуров не ограничивался только воспроизведением личным чувств. Любовь к женщине переплеталась с щемящей грустью о судьбе родины:

*«Отнял враг свободу нашу...
Спой! Уже страданий чаща
До краёв полна...
Как горька она!
Весь народ земля питает...
Ты оплачь меня, родная, -
«Как теперь, — скажи, -
Без земли нам жить?!»
Нам над пашиной не трудиться...
Спой! Учи меня молиться!..
Не оставь меня,
Ты — сиянье дня!..» [2;162].*

(Пер. А. Гулуева)

Нетрудно понять причины широкой популярности поэзии Коста среди осетинского народа и той глубокой и неподдельной любви, которую питают осетины к своему великому поэту. Они лежат в органическом родстве поэта с народными думами, с народными стремлениями, мечтаниями, чувствами, в исключительной близости поэзии Коста всему душевному строю осетина. В песнях Коста осетин находит отклик и чувству ненависти к самодержавию и алдарам, и отклики на свои исторические предания и легенды («Хетаг», «Плачущая скала»), и выразительные картины быта и труда, и слова любви, нежности, тоски или грусти влюблённого. Коста самобытен, многогранен и прост.

В книге «Ирон фандыр» поэт затронул все стороны жизни — общественной, личной, бытовой. Картины прошлого и настоящего перемежаются в поэзии Коста с размышлениями о грядущей исторической судьбе народа. В «Ирон фандыре» — чаяния и думы, интересы и идеалы, потребности и вкусы горской бедноты представлены широко, всесторонне.

У Коста можно учиться многому, но прежде всего — это любви к своей родине, к родному народу.

Литература

1. Алборов Ф.Ш. Коста Хетагуров и осетинская профессиональная музыка // Тезисы международной научной конференции, посвященной 140-летию рождения К. Хетагурова. Владикавказ, 1999.
2. Коста. Полное собрание сочинений. Т.1. М., 1999.
3. Сборник памяти великого осетинского поэта / Под ред. А.А. Фадеева. М., 1941.
4. Сказания о нартах. Осетинский эпос / Пер. А.А. Дзантиева. М., 1978.

М. В. ДАРЧИЕВА,
стажер-исследователь СОИГСИ им. В.И. Абаева

ПРАЗДНИЧНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ОСЕТИН: КУЛЬТОВЫЙ ТЕРМИН АЛАРДЫ

Передаваясь из поколения в поколение, обрядовая поэзия донесла до нас бесценные свидетельства народного восприятия действительности, воззрения предков на природу и попытки воздействия на неё силой слова и действия. Проявлением такого синкретизма — сочетания музыкального, вербального и акционального кодов — представляется автору праздник Аларды.

Рассмотрим этнографический материал по обрядности Аларды.

Наиболее ранняя фиксация культа Аларды — в труде Б.Гатиева «Суеверия и предрассудки у осетин» [3, 48–50]. К циклу весенних праздников, отмечаемых по два раза в год, относят кувд «патрону оспы Аларды» В.Ф.Миллер [7, 275] и В.С. Уарзиати [9, 8–39].

Имя Аларды акад. В.Ф.Миллеру представляется не осетинским, а «искажением какого-нибудь иностранного» [7, 251].

В словарной статье об Alardy|Alaurdi в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И.Абаева это — название одного из осетинских дзуаров («божеств») [2, 43]; а также культ божества, насылающего оспу, который связан с древним ритуалом «очищения» от эпидемических заболеваний, в частности — оспы [1, 112].

По В.И. Абаеву, название Alardy происходит от локуса Алаверды в Кахетии с древним и весьма почитавшимся в Восточной Грузии храмом Иоанна Крестителя, где ежегодно в сентябре справлялось празднество, привлекавшее множество богомольцев, в том числе много больных, приезжавших в надежде получить исцеление, т.е. название

местности дало название дзуара. В подтверждение происхождения Alardy < Алаверды учёный приводит дигорскую форму Alaurdi, а также тот факт, что у осетин и грузин-мохевцев Дарьяльского ущелья праздник божеству Аларды совпадает с днём Иоанна Крестителя. Это позволяет думать, что именно на последнего были перенесены черты древнего божества, одновременно и насылающего болезнь, и исцеляющего от неё. Типологическим двойником осетинского Alardy является абхазский Aqə Zəshàn (бог оспы) [2, 43–44].

У Л.А.Чибирова читаем, что «...дух Аларды — святой, насылающий оспу, а также, как утверждают некоторые источники, — глазные болезни. Перед этим самым страшным духом особенно трепетали женщины, величали его светлым, золотым. (Выделено нами. — М.Д.) Некоторыми исследователями Аларды причисляется к разряду наиболее злых духов, почитание которого было основано на страхе перед ним. После выздоровления заболевший оспой в обязательном порядке накрывал стол и поручал себя его покровительству» [11, 58].

В «Материалах по этнографии Абхазии» отмечается сравнительно недавно появившийся у абхазов повелитель оспы Зоусхана или Зосхана: «...по рассказам стариков, до выселения в Турцию абхазы почти совершенно не знали оспы; занесли ее к ним псхувцы и ахчипсхувцы, когда в 1864 году выселились из родных гор в Турцию...» [12, 209], что также свидетельствует в пользу высказанного В.И.Абаевым мнения, что культ Аларды моложе его наименования.

Г.Ф.Чурсин ссылается на сведения, опубликованные И. Пантюховым в 1867 году: «В мае 1865 г. мне случилось в сопровождении толпы абхазцев выезжать из Окумского в Абживский округ, где свирепствовала натуральная оспа, и у меня остались в памяти те странные и уныло — торжественные звуки молитвы, которую пела эта, большею частью седебородая, толпа, обращаясь к недавно открытому здесь повелителю оспы Зус-хану». Молитва эта заканчивалась следующим обращением: «Псхувский и ахчипсхувский каратель, причинивший им беды и в Бзыбском округе, помилуй нас! Ханейзико, Хания белая, мать Зус-хана, посылает беды и милует, и Зус-хан, золотой Зус-хан, помогает». (Выделено нами. — М.Д.) [12, 209].

К середине XX столетия количество праздников в Наро-Мамисонской котловине, замечает Л.А.Чибиров, переваливало за пятнадцать, в то время как выходцы из этой котловины в Моздокской равнине отмечали лишь Аларды, Таранджелоз и Хохы дзуар. (Выделено нами. — М.Д.) [11, 424].

Необычайный интерес вызывает вербальная сторона обряда, взятая из текстов осетинских молитвословий. По определению Т.А.Хамицаевой, молитвословия — самостоятельный жанр обрядовой поэзии осетин, сопровождающий разные обряды, и те из них, которые произносятся, например, в празднование какого-нибудь местного дзуара, не могу быть произнесены во время свадьбы или поминок [8, 14]. Эти молитвы примечательны своеобразной системой эпитетов, характеризующих небесного покровителя Аларды.

Всеволод Миллер считал, что обычные эпитеты властителя оспы — сыгъзæрин (золотой), сыгъдæг (чистый), сырх (красный, прекрасный), рухс/рохс (светлый), базырджын (крылатый), карз (гневный, суровый, гневливый) «стоят как-то в разрез с обычными обращениями к другим святым» [7, 250]. К примеру, эпитет сыгъзæрин (золотой) придается в текстах бæхфæлдисын только Христу (Майрæмы фырт сыгъзæрин Чырысти), что, по мнению ученого, обусловлено иконографическим влиянием «как воспоминание икон с золотым окладом» [Там же, 250].

По мнению автора статьи, определения божества-дзуара Аларды связаны с ублажением и лестью под страхом гнева этого дзуара: оспа обладает разрушительной силой, могущей явиться через красоту. Эпитеты сыгъдæг, рухс, сырх и сыгъзæрин, многозначные по содержанию, здесь обозначают высшую степень красоты, которая даётся только после очищения.

Ср.: Табу, табу, рохс Алаурди,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ! [8, 45].
...Табу, сыгъзæрин Аларды, кæдæм цæуыс?
Гъей, табу, рухс Аларды! [Там же, 45].

Ср.: эпитет сыгъдæг применительно к Христу:

Йæ дуæртты раз дыл сæмбæлдзæни
Майрæмы фырт сыгъзæрин Чырысти
Æмæ дæ мидæмæ бакæндзæни [Там же, 155–156].
«Над мах барæ нæй.
Нæ астæу сугъзæринастуггин лæхъуæн бадуй,
Над уой бæрагæ æй» [Там же, 160].

Все эти слова в идеосемантическом плане являются дериватами «огня». Слова со значением «огонь» используются и в значении «чистый» (имеется в виду очистительная функция огня — очищение огнём); ср.: осет. сыгъдæг (syğdag) «чистый» < осет. sudzyn «жечь, го-

реть». Огонь символизирует святость: syǵdag «настоящий, святой» < осет. sudzyn «жечь, гореть» (ведь огонь считался первотворением Божества, основой сущего, с которым соотносилось и понятие середины, центра Порядка) [4, 79].

Как известно, характерной формой проявления энергии является огонь, а понятия жара (нагревания) и холода (охлаждения) являются антиподами. Для символического выражения данных состояний в культуре существует цветовой ряд: жар (энергия) ассоциируется с красным, а прохлада (охлаждение) — с белым цветом. Согласно этому, Е.Б. Бесолова определяет структуру классического ритуала как «прохождение стадии нагрева с последующим охлаждением, символизирующим возвращение к норме или обновленному состоянию, что, безусловно, есть движение от красного цвета к белому; ср.: Сугъзæринæ сурх Алурдийæн уорс уæриккитæ — хъурманлукхътæ, уорс галтæ — ... нивæндтæ... — Золотому красному Аларды белых ягнят в жертву, белых быков —... в жертвоприношение...» [Там же, 76].

Но в обряде имеет место очищение и через воду, так как она символизирует обновление, очищение и освящение.

В материалах фольклорной экспедиции в Куртатинское ущелье 1991 г. имеется следующая информация о праздновании дня Аларды: «Алардыйы бон — Алардыйы къуыппмæ хæссынц кусартæн (уæрыккæн) йæ сæр, физонæг, чъиритæ. Сывæллæттæ æмæ устытæ ацæуынц, фæхъазынц, фæнайынц. Хистæр сылгоймаг бакувы. — День Аларды — на холм Аларды несут голову жертвенного барана, мясо, пироги. Дети и женщины идут туда, играют, купаются. Старшая из женщин молится» [14, 18–19].

Касаясь обрядности Аларды, В.С. Уарзиати подчеркивает его существенные особенности: хотя культ его построен на страхе перед гневом дзуара, на лести и ублажении, осетины в то же время ни под каким видом «не приближали» Аларды к себе.

Эту отстранённость, дистанционность мы нашли в раннем тексте молитвы Аларды, приводимой Б. Гатиевым: «О, св. Аларда! молим тебя, зри на нас издалека и ради твоего имени не подходи к нам близко (они боятся, чтобы Аларда, подходя близко к селению, не стал умерщвлять и уродовать их оспою), но внимай оттуда молитвам нашим, которые вместе с сими жертвами да будут сладки твоему сердцу; если же, против чаяния, посетишь нас, жен и детей наших, то оставляй всех с веселыми сердцами; о, карз-Аларда (гневный Аларда!) избран-

ные тобою для будущего года нывонды (нывонды избираются за год до праздника) прими вместо голов наших и нашего скота» [3, 50].

Только этим обстоятельством, думаем, мотивируется и тот факт, что святилища этого грозного святого возводились фасадом в противоположную от села сторону. В молитвословиях его просили: «Гье Аларды, дæ чъылдыммæ дын кувдзыстæм, де ‘ргом нæм ма раздах / О Аларды, спине твоей будем молиться, лицом к нам не развернись» [9, 49].

А также:

*«О, Аларды, хæстæг нæм ма ‘рцу,
Дардæй дæм кувдзыстæм!
Сызгъдæг Аларды!
Нæ сывæллæттæ де уазæг! –
О, Аларды, не подходи к нам близко,
Издавека будем тебе молиться!
Чистый Аларды!*

Пусть дети наши будут под твоим покровительством!» [14, 18–19].

Все молитвы в честь Аларды носят хвалебный характер и содержат просьбы о благополучии детей, о проявлении милости.

«Уым дæр кусарт акæнынц, фæкувынц «Аларды, табу дæхицæн. — Там тоже приносят жертву, молятся «Аларды, слава тебе»; «Нæ гыццылтæ де ‘уазæг, фæкувынц. — Пусть младшие наши будут под твоим покровительством, так молятся» [13, 65].

Как мы можем заметить, молитвы близки по форме и содержанию и характеризуются рядом общих признаков:

— структурно-семантической схожестью (в начале молитвы — **обращение** «Табу дæхицæн!»; **хвала** Аларды с использованием принятых эпитетов — сызгъæрин, сызгъдæг и других, используемых также в песнях-гимнах; **просьбы**, связанные с благополучием детей, чтобы небесный покровитель Аларды избавил их от болезней, проявил свою милость, обходил их стороной; **обещание** молиться впредь Аларды, точнее, спине его, и, как следствие, просьба не приближаться);

— формами словесно-образного выражения (общие места, устойчивые формулы);

— интонационной организованностью.

Не стоит забывать также о вариативности и о том, что каждая молитва имеет свои специфические особенности, связанные с проявлением индивидуального мастерства исполнителя.

Негативные функции дзуара Аларды также хорошо иллюстрируются примером из осетинского необрядового фольклора.

К примеру, в сказке пастух говорит Аларды, пришедшему к нему за бараном для ужина: «Уæдæ кæд Аларды дæ, уæд мæнæй хорз нæ фендзынæ, фæлæ дæ фæндаджы кой кæн, – дзуапп ын радта фый-йау. – Мæгуыр лæгыл низтæ бафтауыс, йæ иунæг хъæбулы йын мæрдтæм барвитыс, бонджын та æнæмæст у, йæ бирæ цот – æнæниз мæ сæрæгас... – Если ты, Аларды, то от меня добра не жди, иди своей дорогой, – ответил ему пастух. – На бедняка насылаешь ты болезни, единственное дитя его отправляешь в царство мертвых, а богатый живет без забот, его многочисленные дети живы и здоровы...» [6, 68].

В процессе анализа этнографический материал выявил в ритуальной обрядности Аларды очищающую роль не только огня, воды, но и камня, о чём свидетельствуют приведённые ниже примеры.

В Чегемском ущелье есть большой длинный камень, который называют Нар таш (Камень нартов). Жители ущелья приносили к этому **камню** новорожденных детей, резали жертвенных баранов и устраивали там угощение. Нарт таш обливали водой, а воду, стекавшую с камня, собирали и купали в неё ребенка [Цит. по: 5, 621].

В Дигорском ущелье святилище в честь Аларды в окрестностях развалин с.Мастинока называется Алаурдий дор «Алаурди **камень**» [10, 378].

«В Чегемском ущелье на вершине горы был почитаемый **камень**, которому молились от кожной болезни. Его называли Ительген Таш или Ительген джор (джор — крест). Была специальная женщина, которая совершала обряд. Ей приносили 3 пирога. Она клала больного ребенка под камень, поворачивала с боку на бок и приговаривала...» [15, 78].

Дур / Дор (диг.) — камень. Камень в древности обожествлялся: он считался символом внемных сил, вместилищем огня и душ умерших. Понятие камня ассоциировалось у древних с понятиями святости и божественной чистоты.

Таким образом, семантика культового термина Аларды раскрывается как в структуре самого обряда, так и в обрядовой терминологии, представленной в текстах молитвословий, а также в песнях-гимнах, посвященному покровителю оспы.

Литература

1. Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.
2. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.1. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1958.
3. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. IX. Тифлис, 1876.
4. Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность Осетии в аспекте её текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.
5. Джапуа З.Д. Сюжет о чудесном рождении героя из камня в абхазском нартском эпосе (Опыт реконструкции архаической семантики)//Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа АНА 28-31 мая 2001 г. Сухум.: АБИГИ, 2003.
6. Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды)/ Сост. Ш. Джикаев. Орджоникидзе: Ир,1989.
7. Миллер Всеволод. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
8. Памятники народного творчества осетин//Сост. Т.А. Хамицаева. — Владикавказ: Ир, 1992.
9. Уарзиати В.С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика / сост. В.А. Цагараев, Е.М. Кочиева. Владикавказ: Проект-Пресс, 2007.
10. Цагаева А.Д. Топонимия Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1975.
11. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М: РОС-СПЭН, 2008.
12. Чурсин Г.Ф. *Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1957.*
13. НА СОИГСИ. Фольклор, инв. 1.955, д.645, л.65. Материалы фольклорной экспедиции 1994 г. Кобанское ущелье.
14. НА СОИГСИ. Фольклор, инв. №1.617, д.631, л.18–19.
15. НА СОИГСИ. История. Фонд 9, оп. 1, д.10, л.78.

Ю. М. МУРТУЗАЛИЕВ,
кфн, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ ДНЦ РАН

СЮЖЕТЫ О ВСЕМИРНОМ ПОТОПЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ТАБАСАРАНЦЕВ

Мифы о космических катаклизмах очень распространены. Из них самые распространенные — это мифы о потопе, известные повсюду [1, 62-81]. «Всемирный потоп представляет единственную обнимающую Землю катастрофу, о которой рассказывает Библия и которая случилась уже во времена существования человека... Миф основан на действительном происшествии, на катастрофе в виде наводнений, которые происходили в разное время и в разной форме постигали большинство народов на Земле» [2, 16], — писал В.А. Обручев. Основная наша задача — проследить, как возникли рассказы о потопе в фольклоре табасаранцев.

Перед тем, как приступить к анализу устных рассказов о потопе, Нухе (Ное), мы обратились к трудам Джеймса Фрэзера, Рудольфа Баландина, Роберта Грейвса, Рафаэля Патай и многих других ученых. Помимо этого, нами рассмотрены варианты библейских легенд и иудейские варианты мифов о потопе, и этот материал послужил фундаментом анализа табасаранских легенд и мифов о потопе. В исследовании, наряду с табасаранскими текстами о потопе, для сопоставления мы используем тексты, встречающиеся в фольклоре аварцев и лакцев.

Перед нами встает вопрос — о сходстве этих рассказов, хотя они бытуют в разных частях земного шара. Возможно, эта общность возникла в результате непосредственного контакта различных народов или же является следствием схожести человеческого восприятия одних и тех же факторов, явлений природы. На наш взгляд, обе точки

зрения заслуживают внимания. Как справедливо заметил Дж. Фрэзер, «во многих случаях сходство объясняется простым заимствованием, с некоторыми более или менее значительными видоизменениями, но немало бывает и таких случаев, когда сходные у разных народов обычаи и верования возникают независимо друг от друга, в результате одинаковой работы человеческой мысли под влиянием аналогичных условий жизни» [3, 62-69]. Таким образом, учитывая обе эти теории, постараемся проследить процесс возникновения легенд о потопе в фольклоре табасаранцев.

Предания о потопе широко распространены почти у всех народов мира — в Азии (Вавилония, Палестина, Сирия, Фригия, древняя и современная Индия, Бирма, Кохинхин, Малайский полуостров, Камчатка) и Европе (предания о потопе местного происхождения были известны в Древней Греции; в преданиях, найденных в Уэльсе, среди литовцев, трансильванских цыган и вогулов Восточной России), а также в Новой Гвинее и Австралии. Много преданий о потопе имеется у народов Южной, Центральной и Северной Америки. Таково географическое распределение легенд. «Но ни китайцы, ни японцы, две великие культурные нации Восточной Азии, насколько мне известно, не сохранили в своей обширной и древней литературе ни одной народной легенды о великом потопе» [4, 157-158], — отмечает Дж. Фрэзер.

В Коране есть упоминание о том, как был повержен в небытие народ пророка Нуха и как были спасены немногие уверовавшие вместе с пророком: «Они сочли его лжецом. Но Мы спасли его и тех, кто был с ним в ковчеге, и потопили тех, кто счел ложью Наши знамения, то был, поистине, слепой народ!» (Сура «Преграды», 7:64)

В Коране сообщается, что перед началом потопа Всевышний Господь сообщил пророку Нуху: «Мы внушили (повеление) ему: «Построй ковчег перед Нашими глазами, по Нашему внушению тебе. Когда настанет час Нашего повеления и недра потоки вод извергнут, ты погрузи в ковчег по паре всякого живья, и твою семью, помимо тех из них, о коих Мое слово прежде было, и не обращай ко Мне ради нечестивых, ибо они будут потоплены»» (Сура «Верующие», 23:27)

Весь нечестивый народ, в сердцах которого не было и тени раскаяния, был поглощен водами потопа, даже сын пророка, который отверг увещевания отца и надеялся спастись, поднявшись на вершину горы. Спаслись лишь те, которые были подняты на ковчег пророка.

Когда воды потопа стали опускаться, ковчег пророка Нуха, как со-

общается в Коране, осел на горе именуемой Аль-Джуди, что в переводе с арабского означает «возвышенное место, вершина»:

И было сказано: «О земля, поглоти свои воды! О небо, и ты удержи (потоки)!» И спали воды, и свершилось повеление, и утвердился (ковчег) на горе, и сказано было о несправедном народе: «Пусть сгинут!» (Сура «Худ», 11:44)

Потоп, обрушившийся на народ пророка Нуха, описывается во всех Божественных Писаниях: в Торе, Евангелии и Коране. Событие это во все времена вызывало интерес у людей, свидетельством чему является бесчисленное множество преданий и легенд, в той или иной форме повествующих о событиях потопа, причем упоминания о нем есть в народных преданиях всех этносов и культур. Нами собрано несколько устных рассказов о потопе и пророке Нухе. Эти рассказы достаточно содержательны и имеют как схожие друг с другом особенности, так и совершенно новые мотивы. Поэтому некоторые из них можно отнести к этиологическим мифам.

В с. Кандык у информатора Сабира Надимбековича Вердиева[5] нами записан текст «Шид алжабгъбакан» («О наводнении»):

«Жила одна старуха. Она была очень злой и коварной женщиной. За всю жизнь она никому не сделала добра. Однажды к ней в дверь постучался один странник, прося дать ему что-нибудь поесть. Старуха отказала.

Этот человек опять постучался и попросил воды. Старуха и воды не дала. Тогда он говорит: «Если и воды нет, то дай айран (кислое молоко), который ты каждый раз выливаешь через окно».

Старуха каждый день со второго этажа выливала айран. На первом этаже жила вдова с семьей детьми. А дети не знали, жив их отец или мертв, потому что он занимался отходничеством и, поехав на заработки, больше не возвращался. Они были изгнаны из родного дома и села. Наконец, устроились на работу у этой женщины, жили тоже у нее. У них не было никакого добра, ни овец, ни коров, и они часто голодали. Коварная старуха не любила их, поэтому выливала айран на землю, хотя знала, что для семьи этот кислый напиток может быть большим угощением. О том, что она выливала айран, знал и тот странник.

Она принесла в одной тарелке айран и, сказав «будь ты проклят», дала тоненькую лепешку. У странника в руках был молоток, а голова была повязана платком.

— Я отплачу за твое добро, — сказал странник, уходя.

— Вах, да что ты можешь дать? — спросила старуха.

— Я приду тебе на помощь в трудную минуту, — ответил тот.

Этот человек был пророком Нухом. Оказывается, он недалеко от дома старухи, на горе, мастерил корабль. Когда у него закончилась еда, он пришел к ней.

Ной из всех существ на земле взял по паре себе на корабль. Когда Аллах наслал на землю воду, корабль поднялся в небо. Если скажут, почему наслали воду — Аллах через ангелов, ангелы через пророков, а пророки людям сообщили:

— Эй, люди, не делайте плохого, ваш мир утопят в воде.

— А мы еще посмотрим, как нас утопят, — упирались люди и продолжали творить зло.

Между людьми не было почитания старших, родственные связи попирались везде и всюду. Отец убивал сына, сын убивал отца. Прежде чем наслать воду и уничтожить людей, Аллах, чтобы они образумились, отправил на землю и пророка Ноя, но нечестивцы проигнорировали и его слова.

В течение сорока дней вода лилась как из ведра и затопила всю сушу. Все перевернулось верх дном. Прошло много времени. Ной плыл на своем корабле и не мог никуда пристать, поскольку все было затоплено водой. Через некоторое время пророк видит издали дым, поднимающийся столбом. Когда корабль приблизился, он узнал дом старухи, угостившей его тонкой лепешкой и айраном. Ной постучался в дверь. Старуха открыла. Ной спросил ее:

— Что вы увидели за эти дни?

— Ничего, — сказала старуха, — разве только в течение сорока дней моросило, больше ничего.

По воле Аллаха вода не затопила ее дом. Прошли годы. Старуха умерла. Сироты, жившие на первом этаже, похоронили ее во дворе. Из-за того, что она на земле была грешницей, на том свете к ней приходили два ангела¹ с калеными кувалдами и по очереди, один с одной, второй с другой стороны, избивали ее. Говорят, что удары отражала одна тоненькая лепешка. Коснувшись лепешки, кувалда отскакивала назад.

Во время Конца света пророк Ной спросил старуху:

¹ В Коране говорится о наказании мертвеца в могиле ангелами, но только хадисы называют имена этих ангелов — Мункар и Накир. В ряде версий наказание в могиле продолжается вплоть до дня воскресения. Однако наиболее распространено представление, что после беседы с ангелами душа человека идет в Рай или Ад.

- Помнишь тот день, когда ты мне дала лепешку?
- Да, очень хорошо помню, — говорит старуха, — тот, который тогда приходил, был ты?
- Да, я, — отвечает пророк.
- А сейчас почему ты пришел ко мне? — спросила старуха.
- Я хотел узнать, ты в Раю или в Аду, — отвечает пророк.
- Я в Раю, — говорит старуха.
- Не может быть, чтобы такая коварная, как ты, оказалась в Раю, — возмущаются ангелы, которые были рядом.
- А я и в Аду побывала, — говорит старуха.
- А каково было в Аду? — спрашивает пророк.
- Одна лепешка, отражая удары каленых кувалд, спасла меня.
- Эта та самая лепешка, которую ты мне дала, — сказал Ной».

Из данного текста видно, что в мифологическом рассказе немалое место занимает не сам момент потопа, а время до и после него. В легенде можно проследить слияние двух отдельных, ранее независимых друг от друга рассказов. Первый рассказ, где информатор повествует о страннике и старухе, встреча Нуха со старухой в аду. И только после потопа мы узнаем в страннике пророка Нуха. Здесь о потопе упоминается вскользь — для связи первого рассказа со вторым. Второй рассказ непосредственно касается потопа. Здесь информатор теряет цепочку событий. Это проявляется, когда начинается рассказ о потопе. В начале второй части идет повествование, о том как Ной посадил в корабль всех животных по паре и как они плывут по воде, а только после этого выясняются причина потопа и остальные детали. Следует обратить внимание на ту вставку в рассказе, где повествуется о сиротах, которые к потопу не имеют никакого отношения.

Следующая легенда («Пророк Нух»), записанная нами у жителя с. Пилиг Гаджикурбанова Камбара Ибрагимовича *, близка к религиозным вариантам легенды. «Во времена пророка Нуха люди были далеки от мусульманской религии. Нуха не слушался даже его сын. Вот такое плохое время было. «О, Аллах, я праведный, но обратит мой народ в религию я не в состоянии, он меня не слушается», — говорит Нух. «Ты смастери корабль, а я на них нашлю воду», — говорит Аллах. Нух соорудил корабль по воле Аллаха. А жители города стали наполнять его своими нечистотами. Опять Нух обращается к Аллаху: «О, Аллах, что мне с ними делать?» «Я что-нибудь предприиму», — говорит Аллах.

Через некоторое время город охватила эпидемия чесотки. Чесотка

поразила всех горожан. Они не могут найти лекарства от этой заразы. Однажды один из горожан, очередной раз справив нужду в ноев ковчег, поднялся на палубу, но, поскользнувшись, упал в корабль и оказался по уши в дерьме. Он с трудом вылез оттуда. Когда он соскоблил с себя нечистоты, вместе с ними отошла и чесотка. Об этом «лекарстве» он оповестил всех. Говорят, жители города поняли, в чем причина их несчастья, и семь раз помыли корабль. Затем Аллах говорит Нуху: «Посади в корабль тех, кто слушался тебя, и по паре из всех животных». Нух исполнил это веление. Он зовет на корабль и сына. Но тот отказал отцу.

Прошло время, по воле Аллаха начался сильный ливень. Он покрыл сушу, а корабль поднялся ввысь. В это время ангел Джабраил на своих крыльях принес его сына в корабль».

Происхождение этой легенды трудно отнести к варианту легенды конкретной религии, поскольку здесь есть и коранические мотивы — упоминание о Нухе, ангеле Джабраиле, Аллахе, потере уважения людей к мусульманской религии, — и торические — горожане осквернили корабль, издевались над Нухом. «Ничто не могло остановить нечестивцев и привести к раскаянию. Они (люди) не переставали издеваться над праведным Ноем, видя, что он строит себе Ковчег» [6, 87]. А наказание «нечестивцев» чесоткой — это всего лишь предупреждение. Здесь о потопе упоминается только вкратце.

Каждой из этих двух версий легенды о потопе свойственны особый характер и стиль. Достаточно сравнить их друг с другом, чтобы определить, что они не являются независимыми — либо одна из них произошла от другой, либо обе имеют один и тот же источник. Черты сходства в них слишком многочисленны и детальны, чтобы признать их случайными: в обоих рассказах божественные силы решают истребить человеческий род посредством потопа; в обоих рассказах это решение Бога открывает людям Нух; в обоих случаях Ной строит корабль и спасает свою семью и животных.

Первая легенда является по происхождению более поздней, так как она богаче по содержанию и дополнена рассказами, не связанными с самим потопом.

Интересна легенда, записанная М.М. Курбановым [7, 250] от жителя с. Кюряк «Нюгь пайгъамбар» («Пророк Ной»):

«Давным-давно пророк Ной жил в одном селе. Он был честным и безгрешным. Однажды Аллах сообщил ему, что скоро наступит потоп, и попросил, чтобы он изготовил себе корабль. Ной разыскал

плотников, договорился с ними об оплате и решил построить корабль. Когда работа подходила к концу, к нему пришли три плотника за вознаграждением. Но у Ноя денег не оказалось. Тогда он обратился к своей жене:

— Жена, у нас нет денег, чтобы оплатить плотникам. У нас есть только дочка, собака и осел. Что делать, не знаю.

По совету жены Ной обратился к Аллаху с просьбой, чтобы он превратил осла и собаку в девушек, похожих на их красавицу-дочь. Так Ной молился Аллаху, а жена подтверждала просьбу словами «Аминь, аминь!», и через секунду перед ними стояли три дочери-близняшки, чью красоту трудно описать. Ной решил их подарить в качестве жен плотникам, которые не смогли скрыть своего восхищения. Плотники, не помня себя от радости, ушли со своими молодыми женами.

Однако строительство корабля они не могли завершить — не хватало бревен. Тогда Ной послал за бревнами в лес ненасытного Ужжа¹, обещав накормить его досыта. Когда Ужж нес в руках и ногах огромную связку бревен, по пути ему попался проклятый Иблис², который тут же оклеветал Ноя, сказав, что он обманет Ужжа. Поверив Иблису, Ужж оставил на дороге часть бревен.

Когда Ужж привез бревно, Ной дал ему за труд два с половиной чурека, посоветовав есть со словами «Бисмиллахи рахмани рахим!»³ Ужж начал с аппетитом есть чурек, произнося эти слова. И каково же было удивление никогда не насыщавшегося Ужжа, когда он смог съесть только половину чурека.

Когда завершили строительство корабля, плотники со своими красавицами-женами разъехались по домам. Через неделю Ной с женой решили проведать своих дочерей. Первая дочь жила в добротном доме. Когда Ной спросил плотника, доволен ли он своей женой, тот сказал:

— Ей богу, — ваша дочка и работающая, и быстрая, но слишком болтливая. Иногда она даже гавкает. Услышав такое о дочери, Ной на ухо жене сказал, что эта — собачья порода.

На следующий день родители отправились ко второму зятю. У

¹ Ужж / уьжж — ненасытное человекоподобное существо из мифологии табасаранцев.

² Иблис — дьявол исламской мифологии.

³ Бисмиллахи рахмани рахим — изречение мусульман, используемое в начале еды или работы.

него тоже был добротный дом. Но в доме было грязно. На вопрос Ноя, какова молодая жена, второй зять сказал:

— Ей-богу, Ной, твоя дочь добрая и хорошая, но любит, чтобы ею понукали. Если не стоять все время над ее душой, она целыми днями сидит без дела. Не любит работать.

Ной тихонько заметил жене, что эта — ослиная порода.

Через день родители оказались у третьего зятя. Они жили в огромном и богатом доме, кругом все блестело чистотой, хозяин не мог нарадоваться на жену. А когда Ной спросил зятя о молодой жене, плотник сказал:

— Спасибо, Ной, что воспитал такую дочь! Я самый счастливый человек на свете.

Когда все сели обедать, муж попросил молодую жену принести арбуз с крыши дома. Дочка Ноя, приставив лестницу из сорока ступенек к крыше, принесла оттуда арбуз. Муж заново послал ее на крышу принести арбуз побольше. Она молча пошла туда же и принесла тот же самый арбуз, потому что там не было другого. Так плотник сорок раз посылал ее на крышу, и она сорок раз молча исполняла его волю.

— Ну что, жена, узнаешь нашу дочь? Вот такая должна быть жена! — с удовольствием сказал Ной жене.

Ной, гордый за свою дочь, возвратился с женой домой. Ночью пошел ливень. Он длился сорок дней и сорок ночей. Начался всемирный потоп. Ной посадил в корабль семью, а затем парами кошек, домашний скот, насекомых, птиц, словом, всех животных, чтобы они продолжили свой род на суше. Кругом была вода, а корабль несясь неизвестно куда. Так они проплыли несколько суток. Однажды к кораблю откуда-то подплыла мышка, прогрызла отверстие, и корабль начал тонуть. Звери испугались, и тогда Ной сказал:

— Звери, когда мы сойдем на сушу, я исполню любую просьбу того из вас, кто сможет сейчас заткнуть эту дырку.

Змея подползла к отверстию и быстро заткнула его своим хвостом. Все обрадовались такому поступку. Спустя сорок дней вода начала убывать, и корабль сел на мель. Не успели все сойти на сушу, как змея подползла к Ною и потребовала исполнить ее желание. На вопрос Ноя, чего она хочет, змея ответила:

— Ной, я спасла тебя и всех зверей. Я хочу, чтобы ты разрешил мне сделать отверстие в груди человека и жить там. В животе человека тепло и влажно.

Ной не знал, что ответить змее. Тогда он отправил ласточку и пче-

лу к Аллаху за советом. Через некоторое время посланцы вернулись от Аллаха. Пчела солгала, сказав, что Аллах дал добро змее жить в животе человека. Тогда ласточка клюнула пчелу. От боли она закричала «був-в-в» и улетела. С тех пор пчела и жужжит. Змея со злости откусила часть хвоста ласточки, и она с тех пор летает с расчлененным хвостом. Ной понял, что пчела говорила неправду, и не выполнил просьбу змеи. Так звери стали жить на земле и продолжать свой род. Аллах повелел им устроить свою жизнь и радоваться».

В этом варианте следует особо отметить эпизод, в котором рассказывается о дыре в корабле и поступке змеи. Подобный сюжет имеется и у аварцев. «В ковчеге после долгого плавания образовалась трещина, и вода начала просачиваться вовнутрь. Никто не хотел закрыть своей спиной трещину. Змея согласилась закрыть своим телом трещину, если ей взамен позволят сосать кровь самого вкусного существа. Все согласились с ее условием. И тогда змея закрыла трещину». Далее легенда приобретает элементы этиологического мифа: «... Когда все находившиеся в нем сошли на землю, решили отправить пчелу, чтобы она разведала, у кого самая вкусная кровь. Пчела после долгих расспросов узнала, что самая вкусная кровь — у человека. По дороге она встретила ласточку, которая поинтересовалась у нее: «у кого ты нашла самую вкусную кровь?» Она ответила: «у человека». Как только она это произнесла, ласточка откусила пчеле язык.

Ной не понял, что говорит пчела. Тогда он спросил:

- Кто знает смысл «зунзиди» пчелы?
- Я знаю, — перед ним предстала ласточка.
- Что говорит пчела? — спросил Ной.
- Пчела говорит, что самая вкусная кровь у лягушки.

Змея, зная, что у лягушки кровь невкусная, откусила ей часть хвоста. Поэтому у ласточки хвост в середине расчлененный» [8, 270].

Ответа на вопрос о причине возникновения преданий о потопе нами еще не получено. В большинстве случаев установить происхождение того или иного мифологического мотива трудно, поскольку он оказывается общим для многих мифологий. Каким образом у людей повсеместно сложилась уверенность в том, что некогда, в то или иное время, земля или по крайней мере вся обитаемая ее часть была затоплена великим наводнением, от которого погиб почти весь человеческий род? На этот вопрос раньше отвечали, что подобная катастрофа в действительности имела место, что подробное и подлинное описание ее содержится в книге Бытия, и что множество столь рас-

пространенных среди людей легенд о великом потопе представляет собой не что иное, как более или менее несовершенное, смутное и искажающее факты воспоминание о том страшном катаклизме[9, 542].

Литература

1. Мирча Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995.
2. Баладин Р.К. Тайны всемирного потопа. М.: Вече, 2003.
3. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. 2-е изд., испр. М.: Политиздат, 1990.
4. Фрэзер Дж. Указ. раб.
5. Зап. нами от Вердиева Сабира 1954 г. р. в с. Кандык Хивского района (2004).
6. Фрэзер Дж. Указ. раб.
7. Курбанов М.М. Табасаран в мифах, преданиях, легендах и притчах. Махачкала, 2007.
8. Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992.
9. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете: Пер. с англ. 2-е изд., испр. М.: Политиздат, 1990.

ТЪЕХТЫ Т.Т.,

Цæгат Ирыстоны паддзахадон педагогон институты ирон
æвзаджы теорийы кафедрæйы хистæр наукон кусæг

ФЫДЫ ФÆЛГОНЦ ПОЭТЫ ПРОЗÆЙЫ (ЦÆРУКЪАТЫ АЛЫКСАНДРЫ РАДЗЫРД «КУ, ТАНГУГА...»-МÆ ГÆСГÆ)

Цæрукъаты Алыксандрæн йæ поэзи куыд хъæздыг, мидисджын æмæ бирæвæрсыг у, ахæм схонаен нæй йæ прозæ — стыр поэтæй уыцы-иу рæстæг стыр прозаик дæр арæх нæ рауайы. Уымæ Цæрукъайы-фырт æнæмæнг хайджын уыд прозаикы курдиатæй — рацыд ын радзырдты æмбырдгонд [1], йæ радзырдтæ æмæ уацаутæ мыхуыргонд цыдысты газеттæ æмæ журналты. Уымæ сæ хуыздæрты — «Мæлгæ аццы кафт», «Зæрдæйы тæрхон», «Мидхъуырдухæн», «Дымгæ хъазыди митфæлдзæгъдæнтæй» æмæ иннæты ис философ хъуыдытæ, интимон æнкъарæнтæ, патриотон мотивтæ, ома, йæ поэзийæн сæйрагдæр чи уыд, ахæм миниуджытæ. Йæ зондахаст, йæ цæстæнгас цардмæ ам дæр поэты сисы ахорæнтæй æвдыст цыдысты æмæ дзы баххæстгæнинагтæ ис йæ лирикон хъайтарты фæлгонцтæм. Поэты хуыздæр, аивадон æгъдауæй æнæлаз радзырдтæй иу «Ку, Тангуга...» [2, 5-7] ахæм баххæстгæнинаг у йæ фыд Ибрагимы номарæн æмдзæвгæты циклмæ.

Рæстзæрдæ фæллойгæнæг бабын репресситы рæстæг, æмæ суинаг поэты цæрын бахъуыд «адæмы знаджы» уаргъимæ. Зындзинадтæ ‘взæрста, æмæ йæ мысинагты уыцы рæстæджы тыххæй афтæ зæгъы: «Мæнæн мæ фыд дæр 1937 азы репрессигонд æрцыд. Æз цыма

авддæлдзæхмæ ныххаудтæн, æмæ мыл дуне хуыдалынг бацис, афтæ фæдæн. Уыцы дунейы талынгдзинад абон дæр мæ цæстытæй нæ хицæн кæны. Иунæгæй-иу мæхимидæг уыхеры, саухъуырдухæн кодтон, уымаен æмæ мæ фыды рæстдзинад зыдтон. Уый йæ адæмæн знаг куы уыдаид, уæд Хъарманы скъола, фæндаг æмæ æндæр хорз хъуыддæгтæ нæ сарæзтаид...» [3] Уымæ гæсгæ йæ поэтикон сфæлдыстады цæрæнбонты æвдыста йæ фыдмæ уарзондзинад, кад ын кæй кæны, æмæ ма ноджы — фыдгæнджытæй йæ кæй нæ бахъахъхъæдта, уый тыххæй йæхи аххосджын кæй хоны. Æрыгон лæппуйы бон ницы уыд, фæлæ æцæг поэт æдзух йæхицæй фылдæр домы. Уды хъызæмарæй равзæрдзысты йæ хуыздæр æмдзæвгæты 'мрæнхъ лæууæг «Мæ фыдæн» æмæ «Кæуынц дыл ныр дæр ма». Æрдзы рæсугъд нывтæ 'вдисгæйæ, зæгъы, йæ фыд æй арвардыныл балцмæ кæй фæхуыдтаид, бирæ алыхуызон хабæрттæ йын кæй ракодтаид. Æмæ зæгъы, йæ ном йæ кæстæртæй рох кæй никуы уыдзæн. Уымæ йæ мысинæгты не 'мбæхсы йæ судзгæ фæсмон дæр: «Мæ фыды тыххæй-иу мын мæ ных куы къуырдтой, мæ уд-иу мын гæркъайы хуынчъы куы аластой, æрдуйы хидыл-иу мæ куы ауайын кодтой, уæд-иу хатт лæмæгъ разындтæн хъысмæты цæфтæн æмæ-иу мæ фыды азымы дардтон, дæу тыххæй мын афтæ кæнынц, зæгъгæ. Куы йæ сраст кодтой, уæд фæкъæмдзæстыг дæн, фæсмонгæнгæйæ мæхи раст кæнын поэтикон рæнхъыты <...> Уый мæ трагеди уыдис, удыхъæды фехæлд, цард мæ афтæ скодта». [3]

Поэзийы — сабибонты рæсугъд æнкъарæнтæ, мысинæгты — фæсмон. Цы æвдыст цæуы уæдæ прозаикон уацмысы та?

Радзырд æнахъæнаей дæр у чысыл сидзæр уды хъысмæтыл хъарæг. Сывæллон кæуы йæ фыдмæ. Не 'мбары, знон дæр ма йын хъазæн куы 'рбахаста, уæд ныр цы фæци, уый. Сюжетæй бæрæг у, фыд æмæ лæппуйы 'хсæн æнгом ахастытæ кæй уыд. Чи зоны, уый ирддæрæй равдисыны тыххæй фыссæг нæ ныв кæны мады фæлгонц. Бæрæг у æрмæст, тухигæнæг, йæ мойы æнустæм нæ рохгæнæг сылгоймаг кæй уыд. Æдзух дыккаг пъланы ис — кærты архайы, дон хæссынмæ ауад, фæлæ уыдæттæй дæр бæрæг у, йæ сабиты царды фæндагмæ йæхæдæг кæй ракæндзæн, æндæр амонд йæхицæн кæй нал аккаг кæны.

Дарддæр — фыды номæй загъд иунæг хъуыды: «Ма тыхс, ницæмæй тас мын у... Ленины фарн мемæ ис». Сбæрæг, коммунисты зондахастæй хайджын, советон цардыуаг йæ зæрдæмæ хæстæг айсæг лæг кæй у. Ацы ныхæстæй радзырды автор æвдисы хуымæтæг фæллойгæнæджы уды рæстдзинад.

Фыды ацу ма ма 'рцуйы фæндагыл кæнæг лæгахсджыты фæлгонц дæр ирд æмæ бæлвырд у æрмæстдæр иу нывы руаджы — лæгахсæг «батæригъæд кодта» сывæллонæн, ма йæ райхъал кæн, зæгъгæ. Уый фæстæ фæнадтой хистæр, 13-аздыд сывæллоны.

Уæдмæ баиу сты æрдзы тызмæг нывтæ («Зноны арф митыл ма ноджыдæр бафтыди. Фæбынæй сты Кикийы дысоны къахвæдтæ...») æмæ сидзæры хъысмæтыл хъарæг («Ку, Тангуга... Ацы райсом, дæ фыды уæрджытыл бадгæйæ, нал бакастæ пецы артмæ. Нал федтай, картофтæ фæнычы нуæрстæй куыд фыцынц. Нал, Тангуга, нал...»). Ацы хуымæтæг нывтæй та хатдзæгтæ скæнæн ис ирон хæдзары, ирон бинонты цардыуаджы тыххæй.

Фæзынд, лæппуйы фыдимæ хасты чи уыд, ахæм лæг æмæ радзырдта, нæхимæ, Тангугамæ цæуын, зæгъгæ, уыцы ныхæстимæ куыд мард, уыдæтты тыххæй. Æмæ та — фæстæмæ сабидуг, Тангуга кæуы. Иу ныв æххæст кæны иннæйы, æмæ сюжет, аивадон мадзæлттæ бæлвырддæр кæнынц.

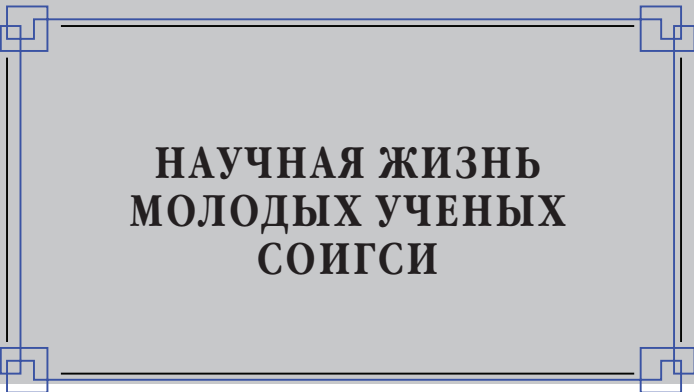
Хицæнæй æвзариуаг у куыд ацы радзырды, афтæ æппæт прозаикон уацмысты иу миниуæг. Хъайтарты нæмттæ арæхдæр сты кæнæ йæхи æрхъуыдыгонд, кæнæ хæрз стæм хатт æмбæлæг: Кики, Тангуга, Баби («Ку, Тангуга...»), Занчулæ («Мæлгæ аццы кафт»), Гæгæч, Гуызæрæт, Дзокъи, Илкъоз («Дымгæ хъазыди митфæлдзæгъдæнтæй»), Глеууа, Хъылмаз, Къæззон («Кæдæм рараст Глеууа»), Гаффузæт, Дæлботт («Гаффузæт») æмæ аф.д. Критик Ардасенты Хадзыбатыр, радзырд «Мидхъуырдухæн» æвзаргæйæ, бафиппайдæта: «Персонажтæн нæмттæ равзарын дæр иу хъуыддаг у. Хорз нæу, Алыксандр йæ персонажты нæмттыл фаг кæй нæ ахъуыды кодта, уый. Цавæр нæмттæ сты Чанауат, Багæ æмæ Гицга?» [4, 238] Æмтгæй райсгæйæ, радзырдæн скодта стыр аргъ: «Мидхъуырдухæн» фыст у хъæууон ахуыргæнджыты цардыл, фæлæ радзырды сæйраг идейон мидис ахуыргæнджыты æмæ скъолайы цард равдисын нæу. Ам ныхас цæуы адæймаджы зæрдæйы æнкъарæнтыл, хицæн адæймагты ахастдзинæдтæ равдисыныл, уарзондзинад æмæ бинонты хъысмæтыл.

Адон сты, нырыонг ирон прозаикон уацмысты, уæлдайдæр радзырдты, афтæ арф æвæрд чи нæма æрцыд, ахæм проблемæтæ. Радзырд у, персонажты зæрдыуаг психологон æгъдауæй арф æвдыст кæм цæуы, ахæм, æмæ уый фæрцы æвæрд цæуы нæ хуыздæр радзырдты æмрæнхъ. Уый у ног фæзынд нæ фæстаг азты прозæйы» [4, 105]

Ацы ныхæстæ хауынц поэты æппæт прозаикон уацмыстæм дæр.

Литературæ:

1. Цæрукъаты Алыксандр. Æзынма дæ æцæг зонын. Орджоникидзе: Ир, 1963.
2. Цæрукъаты Алыксандр. Ку, Тангуга... // Мах дуг. 1999. № 12. 5-7 ф.
3. Абайты Э. Ссардта уды хъызæмары йæ амонд // Рæстдзинад. 1998. 10 дек.
4. Ардасенты Х. Нæ прозæйы сæйрагдæр темæ ссис абоны цард // Ардасенты Х. Рæстæджы улæфт. Орджоникидзе: Ир, 1984. 238 ф.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ СОИГСИ

25 июня 2010 года прошла V Ежегодная всероссийская методологическая школа-конференция «Современная методология гуманитарного исследования». Школа действует в рамках научно-образовательного проекта СОИГСИ «Гуманитарные науки: история, современность, перспективы» с целью интеграции академической и вузовской науки, содействия научному творчеству молодых, изучения современной методологии гуманитарных и международных исследований.

Для участников конференции проводились мастер-классы по методологическим проблемам гуманитарного научного исследования. На секциях были прослушаны доклады аспирантов и молодых ученых.

В подготовке и работе очередной 5-ой школы участвовали доктора наук М.И. Исаев (Москва, ИЯ РАН), Б.Х. Бгажноков (Нальчик, КБНЦ РАН), К.Ф. Дзамихов (Нальчик, КБГУ), Х.Ч.Жилетежев (КБИ-ГИ) М.А. Мусаев (Махачкала, ДНЦ РАН), Ю.М. Муртазалиев (ИЯЛИ ДНЦ РАН), Б.Г. Койбаев, С.Р.Чеджемов (Владикавказ, СОГУ), Л.А. Чибиров, Т.А. Гуриев, Р.Г. Дзаттиати, Ф.Х.Гутнов, С.А.Айларова, Л.Б.Гацалова Е.Б. Бесолова (Владикавказ, СОИГСИ).

В работе школы-конференции приняли участие студенты Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, молодые ученые Юго-Осетинского государственного университета и Юго-Осетинского научно-исследовательского института, Кабардино-Балкарии, Дагестана, Чечни и Ростова.

Доклады молодых ученых, одобренные экспертными советами, рекомендованы к публикации в четвертом выпуске журнала «Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых», учрежденном в 2009 году.

* * *

В марте 2010 года в диссертационном совете СОГУ состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, аспиранта СОИГСИ *Синанова Бориса Андреевича*. Тема диссертации «Повседневная жизнь «нового студенчества» Северная Осетия в 1920-х гг.»

Научный руководитель доктор исторических наук, профессор Светлана Алексеевна Хубулова.

В апреле 2010 года в диссертационном совете СОГУ состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, научного сотрудника СОИГСИ *Цаллаговой Искры Нартовны*. Тема диссертации «Лингвистические особенности осетинской загадки».

Научный руководитель доктор филологических наук, профессор Тамерлан Александрович Гуриев.

Издана «Антология осетинской литературной сказки», составителем которой является научный сотрудник СОИГСИ *А.Б Бритаева*. В сборник вошли наиболее значимые имена и произведения, определившие основные вехи развития осетинской литературной сказки.

В серии «Первая монография» опубликовано:

И.Н. Цаллагова «Язык осетинских загадок». Настоящая монография является первым опытом комплексного лингвистического исследования осетинской загадки. На основе солидной источниковедческой базы рассмотрены звуковая организация текстов осетинских загадок, определены их фонетические особенности, выявлены лексико-семантические особенности языка и стиля осетинских загадок, проанализирован морфолого-синтаксический строй осетинской загадки и определены его особенности.

Материалы монографии могут быть использованы в образовательном процессе, в системе послевузовской подготовки специалистов соответствующего профиля, в учебно-воспитательном процессе учреждений общего среднего и среднего специального образования. Монография также будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся осетинским языком и фольклором.

**ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ
ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**

ВЫП. 4

Научный журнал

Компьютерная верстка – А.В. Черная

Подписано в печать 26.11.2010

Формат бумаги 70×108 $\frac{1}{16}$. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Minion»

Тираж 100 экз. Заказ №252. Усл.п.л. 17,41

Отпечатано в ИПО СОИГСИ им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО–А
362040, РСО–Алания, г.Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@ mail.ru