

Федеральное государственное бюджетное  
учреждение науки Северо-Осетинский институт гуманитарных  
и социальных исследований им. В. И. Абаева ВЦ РАН  
и Правительства РСО-Алания

**Р. Я. Фидарова**

**ЭТНИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОСЕТИН  
(Ирондзинад)**

**Генезис. Структура. Этапы развития**

Книга 3

Владикавказ 2014

**Фидарова Р.Я.** *Этническое мировоззрение осетин (Ирондзинад). Генезис. Структура. Этапы развития:* монография. В 4-х кн. Кн.3. / Под. ред. З.В. Кануковой – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. – 398 с.

ISBN 978-5-91480-198-1

**Научный редактор** – доктор исторических наук,  
директор ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А  
**З.В. Канукова**

**Рецензенты:** доктор филологических наук, профессор кафедры  
русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВПО  
СОГУ им. К.Л. Хетагурова **В.И. Бекоев**;  
доктор исторических наук, заведующий отделом  
археологии ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А  
**А.А. Туаллагов**

В работе изучаются важнейшие проблемы *Ирондзинада* как этнического мировоззрения осетин на протяжении всей этнической истории: генезис, структура, сущность, этапы развития. Дается его типология на различных исторических этапах. Разрабатываются методологические и теоретические проблемы происхождения, становления и развития этнического мировоззрения осетин.

Словом, вниманию читателя предлагается современная научная концепция *Ирондзинада* как этнического мировоззрения осетин.

В первой книге исследуется этническое мировоззрение предков осетин в первобытную эпоху; во второй – этническое мировоззрение алан-осетин (*Ирондзинад*) в феодальную эпоху (V-XVIII вв.); в третьей – *Ирондзинад* в буржуазную эпоху (XIX в. – 1917 г.); в четвертой – *Ирондзинад* в советское и постсоветское время (1917 г. – начало XXI в.).

ББК 66.041.12

ISBN 978-5-91480-198-1

© ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014  
© Фидарова Р.Я., 2014

# СОДЕРЖАНИЕ

## РАЗДЕЛ III ЭТНИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОСЕТИН (ИРОНДЗИНАД) В БУРЖУАЗНУЮ ЭПОХУ (XIX В. – 1917 Г.)

<b>Глава 10. Социально-исторические, духовно-нравственные и культурные факторы формирования Ирондзинада в первой половине XIX века</b> .....	5
10.1. Этническая картина мира осетин в первой половине XIX века.....	5
10.2. Влияние русской интеллигенции и декабристов на эволюцию самосознания горцев.....	11
10.3. Специфика национального сознания и самосознания осетин в первой половине XIX века.....	16
10.4. Генезис осетинской интеллигенции и ее роль в модернизационных процессах.....	22
10.5. Зарождение осетинского просветительства и его роль в модернизационных процессах.....	26
<b>Глава 11. Социальные и субъективно-духовные детерминанты этнического мировоззрения осетин во второй половине XIX века</b> .....	37
11.1. Социально-нравственная и культурно-духовная обстановка.....	37
11.2. Роль г. Владикавказа в развитии Ирондзинада буржуазного типа.....	50
11.3. Просветители и их роль в трансформации Ирондзинада феодального типа в Ирондзинад буржуазного типа.....	73
11.4. Роль народнического сознания в эволюции Ирондзинада буржуазного типа.....	108
<b>Глава 12. Социально-историческая и культурная обстановка в Осетии в начале XX века (1900-1917 гг.)</b> .....	119
<b>Глава 13. Сущность и особенности Ирондзинада буржуазного типа в сфере повседневности горского бытия в XIX – начале XX века</b> .....	164

13.1. Сущность Ирондзинада буржуазного типа .....	164
13.2. Особенности Ирондзинада буржуазного типа .....	174
13.3. Функции Ирондзинада буржуазного типа .....	190
<b>Глава 14. Структура Ирондзинада буржуазного типа .....</b>	<b>200</b>
14.1. Этно-онтологическая картина мира осетин в XIX – начале XX века .....	200
14.1.1. Этническое бытие, социально-этническая повседневность и ментальность как основа этно-онтологической картины мира осетин .....	200
14.1.2. Роль компонентов сферы повседневности (обряда, ритуала, традиции и Агъдауа) в структуре Ирондзинада буржуазного типа .....	210
14.2. Религиозная картина мира осетин в XIX – начале XX века .....	229
14.3. Этическая картина мира осетин в буржуазную эпоху....	242
14.4. Эстетическая картина мира осетин в XIX – начале XX века .....	266
14.5. Художественная картина мира осетин в буржуазную эпоху .....	289
14.5.1. Художественная культура как важнейшая сфера общественного сознания осетин в XIX – начале XX века .....	289
14.5.2. Осетинский язык как составной компонент в структуре Ирондзинада .....	301
14.5.2 а. Осетинский язык – важнейшее средство формирования художественно-эстетической и этической картины мира субъекта Ирондзинада ..	301
14.5.2 б. Народное ораторское искусство осетин как объективный фактор формирования Ирондзинада .....	308
14.5.3. Фольклор – специфическая художественно-эстетическая форма национального самосознания осетин в XIX – начале XX века .....	315
14.5.4. Роль профессионального искусства в эволюции художественной картины мира осетин .....	341
<b>Литература .....</b>	<b>382</b>

## **Раздел III. ЭТНИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ОСЕТИН (ИРОНДЗИНАД) В БУРЖУАЗНУЮ ЭПОХУ (XIX в. – 1917 г.)**

---

### **Глава 10. Социально-исторические, духовно-нравственные и культурные факторы формирования ирондзинада в первой половине XIX в.**

#### **10.1. Этническая картина мира осетин в первой половине XIX века**

В XIX веке Осетия пережила сложную эпоху своей истории, ведь она фактически, по существу только вошла в состав Российской империи, пережила реформы 60-70-х годов, формирование буржуазно-капиталистических отношений в 80-90-х годах.

Еще в конце XVIII – начале XIX века в Осетии сохранялись феодальные отношения и черты древнего патриархального строя. Как отмечал Б. Скитский, «Эта консервация быта стояла в непосредственной связи с первобытным способом производства, составляющим базу патриархально-феодальных отношений»<sup>1</sup>. Так, в сельскохозяйственном производстве использовались примитивные орудия: деревянный плуг с железным лемехом, и борона – связанные между собой суковатые палки.

А «пахотная земля... требовала большого ухода: очистки почвы от щебня, удобрения навозом, который иногда доставлялся на спинах в особых плетенках (таск). Хлеб был низкоро-

слый, и урожай не всегда созревал. Его губили или солнце, или мороз, ливень, потоки... Со склонов гор хлеб свозили или на саях, или на ветках, сложенных веером (махъи). Уборка сена на горных хребтах и склонах была еще более трудной: косари часто должны были привязывать себя к вбитому в землю колу, чтобы не свалиться в пропасть. Также трудна была и доставка сена в селения по снегу. Бичом горцев-осетин были снеговые обвалы, которые губили порой целые селения. Такие условия жизни рождали скудость, бедность, зачастую голод, болезни... Суровые условия жизни, трудная борьба с природой были причиной консервирования патриархальных форм жизни. Отсюда также живучесть пережитков родового строя с его взаимной помощью (зиу, супряги и пр.) и взаимной защитой, с его правом взять сено весной из чужого стога, с его общим для всех распорядком хозяйственной жизни (общий выход на сенокос, обязательный севооборот) и пр.»<sup>2</sup>.

Семейные и общественные отношения оставались сугубо патриархальными.

При этом: «У осетин наблюдалась большая вежливость, порой переходящая в церемонность: когда старший даже приглашал не соблюдать церемоний, считалось долгом приличия не поддаваться на приглашения, а строго держаться долга вежливости. Так, например, в присутствии старших младшие должны были стоять, при уходе старшего долгом вежливости младших было проводить его на некоторое расстояние.

Когда шли несколько человек, строго соблюдался известный порядок: младший должен был идти с левой стороны. Если младший, едущий верхом, встречался со старшим, он должен был, не доезжая до старика, слезть с лошади и, держа ее за узду, идти навстречу. Первым приветствует старший, а младший должен скромно и еле слышно отвечать, затем он должен пешком проводить старшего...»<sup>3</sup>.

Уважительное отношение к старшему проявлялось во всем и не подвергалось сомнению. Так, «присутствие старика в любом обществе являлось сдерживающим элементом. Быть

пьяным и держать себя непристойно в присутствии старика – недопустимо. Старик имел власть и над младшими других фамилий. Он мог порицать непристойное поведение, должен был возражать»<sup>4</sup>.

Также и женщина пользовалась у осетин большим уважением. «Если мужчина и женщина идут рядом, то женщина идет справа (т. е. занимает почетное место), если с нею двое мужчин, то она идет между ними. Перед старшей женщиной молодые люди должны вставать»<sup>5</sup>.

«Если всадник ехал мимо идущей женщины, то он должен был слезть с коня и вести его за повод и лишь пропустив ее мимо себя, мог опять сесть на коня»<sup>6</sup>.

Кроме того, «двусмысленное слово в присутствии женщины, неосторожное движение во время танцев, непристойная развязность с девушкой – вооружает против провинившегося всю молодежь.

Уважение к женщине было настолько велико, что если убийце удавалось прокрасться к матери им же убитого и надеть на себя ее платок или прикоснуться к ее груди, то уже никто из родственников покойного не имел права мстить ему – он признан братом им же убитого»<sup>7</sup>.

При этом женщины были весьма ограничены в правах. Так, они «имели свои правила приличия: разговаривать при мужчине женщине не полагается; сидеть и есть – также. Если мимо сидящих женщин проходит мужчина, то женщины должны встать и стоять, пока он не пройдет. Если женщина встретится на улице с мужчиной, то должна остановиться, дать дорогу и потом продолжать путь. Считалось женщине неприличным произносить имя мужа, старика из рода мужа, а также и старшей женщины»<sup>8</sup>.

Особенно часто «чувство стыдливости и воздержания от всякого непристойного действия и слова» должна была проявлять молодая женщина. Так, «невестка не смотрит в глаза старшему, а стоит полуоборотом к нему, опустив глаза и наклонив голову»<sup>9</sup>.

Вообще все горцы должны были проявлять чувство стыдливости всегда и во всем. И «чувство стыдливости порой носило суровый характер. Оно запрещало мужчине плакать и высказывать свое горе открыто при потере близкого человека. Оно же запрещало проявлять нежное чувство к детям: отцу нельзя было взять своего ребенка на руки и приласкать его в присутствии кого-либо»<sup>10</sup>.

И, конечно, же, горец обязательно проявлял воздержанность и умеренность в еде и питье. Также и физическую боль мужчина должен был выносить без стога и жалоб.

В целом: «в быту отдельных классов осетинского общества не было существенных различий. В быту феодалов были свои особенности, вытекавшие из их обеспеченного материального положения. Их жилища просторны, их одежда была более богата. Жизнь феодалов, обеспеченная даровым крепостным трудом, протекала в праздности. «Черная работа» считалась для них позором. Достоинство алдара заключалось в умении владеть оружием, в верховой езде, в соблюдении этикета при приеме гостей. Былые завоевательные «балцы» в последний период сводились к праздным, довольно продолжительным (месяцами длившимся) поездкам в гости к соседям. Бывать в гостях, принимать гостей со свитой, – вот обычное занятие алдаров»<sup>11</sup>.

Итак, в первой половине XIX века в основном происходит медленный, вяло текущий процесс приобщения осетинского общества к русской культуре, «вписания» его в социокультурное пространство Российского государства. И все же медленно, но верно в этот период осуществляется в Осетии политико- административное утверждение России. И уже, конечно, у осетин к этому времени сложилась своя своеобразная модель горского феодализма<sup>12</sup>, своя система общественного саморегулирования в лице патриархальных властных институтов.

Большую просветительскую работу вела «Осетинская духовная комиссия» с 1742 по 1860-ый год, т. е. до того периода, когда она была преобразована в «Общество восстановления православного христианства на Кавказе». Так, еще в 1764 году

«Осетинская духовная комиссия» организовала Моздокскую духовную школу, в которой обучалось 50 детей – осетин<sup>13</sup>. В ней изучались русская и осетинская грамота, пение, псалтырь, религиозные предметы. Конечно же, школа должна была воспитывать учеников лояльными к царской администрации и вообще пророссийски настроенными. Как указывала Екатерина II астраханскому губернатору в рескрипте от 27 июля 1777 г., «нет лучшего способа учинить их (осетин и ингушей) прямыми христианами, к здешней стороне приверженными, как просвещением из них молодых людей»<sup>14</sup>.

Конечно же, переход от традиционного аграрного общества к современному индустриальному, осуществленный именно в XIX веке, шел трудно, болезненно, с большими издержками. Но такова была суть процесса модернизации общественного сознания и общественного бытия осетин в XIX веке.

Субъектами этой модернизации явились просветители и народники. Как подчеркивает С. А. Айларова, просветители и народники – не только выразители интересов тех или иных классов, а самостоятельная и активная составляющая социальной структуры со своими целями, мировоззрением и идеологией, которые были направлены на индустриальное развитие и демократизацию политической жизни страны<sup>15</sup>.

При этом просветители стремились изжить традиционные формы поведения и регуляции общества, преодоление деспотизма и отсталости, замена их новыми, на принципах разума, науки и правильного управления.

В XIX веке выросли деятели нового типа, представители светской интеллигенции, общественно-политическая мысль которых сформировалась под мощным влиянием русской и европейской культуры. Русский историк В. О. Ключевский в свое время определил самосознание и готовность принять на себя всю меру ответственности за будущее своего народа как важнейшие качественные признаки интеллигенции. «Назначение интеллигенции, – писал он, – понимать окружающее, действительность, свое положение и своего народа»<sup>16</sup>.

Осетинские просветители в полной мере явились подлинными выразителями социального, исторического самосознания осетин, «разумом» (С. А. Айларова) осетин.

Важную роль в эволюции этнического мировоззрения осетин сыграло формирование народного образования, как системы. Дело в том, что с 20-ых годов XIX в. состоятельные осетины направляли своих детей для обучения в Тифлисскую духовную семинарию. Здесь они изучали грузинский, русский и осетинский языки. 1826 г. экзарх Грузии обязал членов возобновившей свою деятельность осетинской Комиссии обучать осетинских детей «грамоте по-осетински». С этой целью при церквях сел. Саниба, Унал, Джинат были созданы школы, в которых попы-деканозы по букварю И. Ялгузидзе обучали детей. Для подготовки священников-осетин во Владикавказе было открыто духовное училище, сыгравшее большую роль в развитии осетинской письменности и распространении грамотности среди осетин. Но более престижными в среде осетин считались военные учебные заведения или гражданские.

Во Владикавказском же духовном училище изучались русский и осетинский языки, арифметика, богослужение. В 1844 г. академик А. М. Шегрен издал свою «Осетинскую грамматику». Так была заложена научная база изучения осетинского языка, – важнейшего «строительного материала» осетинской культуры. Лучшие же выпускники училища явились осетинскими просветителями, стремящимися пробудить в народе тягу к знаниям, приобщить горцев к передовой русской культуре. Это А. Колиев, В. Цораев, Н. Берзенов, Г. Кантемиров и др.

Детей горцев грамоте обучали и в школах «военных воспитанников» в полках русской армии, дислоцированных во Владикавказе. Согласно «Положения» от 3 августа 1836 г., целью их было «доставить возможность юношеству... получить некоторое образование»<sup>17</sup>.

Ученики таких школ содержались за казенный счет, а в 17-летнем возрасте возвращались в отчие дома и поступали на гражданскую и военную службу. В 1848 г. при Навагинском

полку во Владикавказе была открыта школа, где обучались 30 детей горцев, а в 1861 г. она была преобразована во Владикавказское горское окружное училище.

В 50-ых годах XIX в. в Осетии впервые появляются школы для девочек. Так, в 1859 г. жена поручика Зурабова-Кубатиева у себя дома открыла пансион с целью подготовки из осетинских девочек «религиозных, набожных матерей»<sup>18</sup>. Такую же школу открыла жена Т. Ревазова, «русская дворянка, достаточно образованная и понимающая осетинский язык»<sup>19</sup>.

Уже в 1862 г. священник и инспектор Владикавказского духовного училища А. Колиев на свои средства открыл начальную школу для девочек, которая его же стараниями через четыре года была преобразована в трехклассное училище, названное Ольгинским. Так получило свое начало женское образование в Северной Осетии. Зарождение же системы народного просвещения создало предпосылки для подъема национальной культуры и приобщения горцев к передовой русской и мировой культуре и общественно-политической мысли. Все это вело к тому, что заметно эволюционировало общественное и культурное сознание осетин, менялся в своих существенных чертах менталитет горцев.

## **10.2. Влияние русской интеллигенции и декабристов на эволюцию самосознания горцев**

С начала XIX в. интерес к Северной Осетии в научных кругах России заметно возрастает. Так, богатый материал был собран академиком П.Г. Бутковым, издавшим фундаментальный труд «Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 гг.».

В 1807-1808 гг. известный ученый Ю. Клапрот изучал культуру и быт, социально-экономические отношения осетин в начале XIX в.

Крупный вклад в изучение истории осетин внес и С. М. Броневский, долгое время проживший на Кавказе и написавший значительную научную работу «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе и его народах», в которой есть историко-этнографическое описание и осетин.

В 30-х гг. XIX в. состоялось всестороннее обследование областей Кавказа и выпущен труд «Обозрение российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях». Раздел об Осетии был составлен А. Г. Яновским, акцентирующим свое внимание на чрезвычайно тяжелых условиях жизни в горах и удивительном трудолюбии этого народа.

В 40-50-ых гг. XIX в. вышло много работ этнографического характера, авторами которых были офицеры русской армии, служившие на Кавказе. Так, скажем, А. Л. Зиссерман описал каторжный труд рабочих на Садонских серебряноцинковых рудниках, состояние торговли в Осетии, хозяйственные и ремесленные занятия горцев. С рядом статей выступил и А. Головин, давший сведения о количестве населения в отдельных осетинских приходах, о результатах переселения горцев на равнину.

В 40-гг. XIX в. администрация края провела большую работу по изучению обычного права горцев. Поныне эти материалы считаются важным источником для характеристики социальных отношений в дореформенной Осетии.

Все это, естественно, способствовало пробуждению национального самосознания осетин и интереса к изучению своей истории и культуры. Первым осетином – этнографом, выступившим в кавказской периодической печати, был Соломон Жускаев.

Все это не могло не способствовать эволюции мировоззренческих взглядов народа, пробуждению его национального самосознания, гуманизации его менталитета.

В первой половине XIX в. в русской периодической печати появляются материалы, распространяющие научные представления об истории, этнографии и культуре осетин. Так, в

1828 г. начала выходить газета «Тифлисские ведомости», на страницах которой часто выступал Г.С. Гордеев со статьями об этнографии осетин. А в 1846 г. в Тифлисе возникла частная газета «Кавказ», которая ставила цель «ознакомить своих соотечественников с любопытным краем, еще находящимся в младенческом состоянии и мало известным», с его народами и их самобытной культурой. Часто в ней публиковались историки-этнографы О. Константинов, Н.Г. Берзенов и др.

Возникновение русской периодической печати на Кавказе сыграла большую роль в укреплении взаимопонимания русских и горцев, в приобщении последних к передовым идеалам человечества и цивилизации.

В 1801 г. Грузия присоединилась к России. И с этого периода в русском обществе пробудился большой интерес к Кавказу. Такие выдающиеся писатели, как Грибоедов, Пушкин, Лермонтов, Марлинский, изучали прошлое и настоящее горцев, их быт, нравы, фольклор. Они искренне сочувствовали национально-освободительной борьбе горцев, осуждали жестокую политику царизма. В то же время они вскрывали реакционность и патриархально-родового мировоззрения, понимая историческую обреченность патриархально-феодального уклада и предвидя торжество новых, более прогрессивных форм общественного развития.

В первой половине XIX в. Северную Осетию посетили многие русские писатели: В. Нарезный (1802-1803 гг.), А. Грибоедов (1818, 1821, 1829 гг.), А. Пушкин (1829г), М. Лермонтов (1837, 1840 г), А. Одоевский (1837 г.) и др.

Впечатления от первозданной красоты природы Осетии отразились в путевых заметках Грибоедова, стихах и «Путешествии в Арзрум» Пушкина, «Письме к доктору Эрману» и «Аммалат-Беке» Марлинского, стихах, поэмах, «Герое нашего времени» Лермонтова.

Кроме того, русские писатели и поэты активно использовали в своих произведениях фольклор народов Северного Кавказа. И не случайно.

Наиболее характерные идейно-эстетические принципы горской народной поэзии отвечали творческим задачам представителей русского романтического направления. Один из важнейших эстетических принципов осетинского фольклора – культ героизма, культ энергичной, активной личности, – особенно был привлекателен для русских писателей.

В целом, конечно же, огромно было влияние передовой русской культуры на духовно-нравственное и культурно-историческое развитие горского общества.

Первое художественное произведение русского писателя об Осетии и осетинах – роман В. Т. Нарезного «Черный год, или горские князья» (1816-1817 гг.). Это остро обличительное произведение, едкая сатира как на феодальное общество Осетии начала XIX в., так и на самодержавно-полицейский режим, установленный царским правительством в крае.

Действие романа происходит недалеко от Владикавказа в селах Чми, Ларс, Казбек, а также в Моздоке, Кизляре и Астрахани. А прототипами его героев явились алдары Дударовы, владеющие этими селами, и царские чиновники Кнорринг, Ковалевский и др. Автору удалось реалистически верно отразить черты социальных отношений, быт, нравы и обычаи горцев конца XVIII – начала XIX в.

Писатель демонстрирует в своем произведении хорошее знание обычаев гостеприимства и обряда оплакивания покойников у осетин, особенностей воспитания молодого поколения у привилегированного сословия, отношения осетин к религии. Реалистически описывает вид крестьянской сакли, процесс суда и содержание осужденных в тюрьмах.

Нарежный первым в русской литературе выступил в защиту угнетенного осетинского народа. И этим заложил одну из важнейших и благороднейших традиций классической русской литературы.

После поражения восстания 1825 г. многие декабристы были сосланы на Кавказ. Но многие из них побывали здесь и до восстания. Так, В. К. Кюхельбекер в конце ноября 1828 г.

по пути в Грузию остановился во Владикавказе на несколько дней. Возвращаясь в Россию, он вновь ощутил тепло «Осетинской хижины», когда гостил у друга А. С. Грибоедова во Владикавказе.

Летом 1825 г. в Осетии побывал декабрист, близкий друг К. Ф. Рылеева, П. Ф. Муханов. Почитатель академика И. А. Гюльденштедта, П. А. Муханов проследил по маршруту его научной экспедиции и написал статью, посвященную ученому, в которой резко осуждал варварское расхищение природных богатств края, колонизаторскую политику царского правительства.

В августе 1826 г. на Кавказ были сосланы Б. А. Бодиско, Н. Н. Оржицкий. Вскоре здесь же оказались и М. Д. Лаппа, В. Ф. Волков, Н. Н. Семичев, П. П. Титов, А. С. Гангеблов.

Яркие характеристики Кавказа, в частности, Осетии, оставил А. А. Бестужев-Марлинский. По его убеждению, на Кавказе требуется другая политика правительства, которая считалась бы с обычаями и достоинством горских народов. Он активно выступал за подъем их культурного и политического развития. И этим, безусловно, способствовал эмансипации общественного сознания горцев. Формировал гуманистическую концепцию будущих русско-осетинских культурных и иных взаимосвязей.

О своем пребывании в Осетии А. Гангеблов писал в своих «Воспоминаниях», проникнутых чувством глубокого уважения и симпатии к местному населению; и особенно, в них отмечается «мирный», доброжелательный характер осетин. Здесь же приводится любопытный материал об участии осетин в русско-иранской (1826-1828 гг.) и русско-турецкой (1828-1829 гг.) войнах. Бывали в Осетии и декабристы И. И. Пущин, П. П. Коновницын, Д. А. Искрицкий, Б. Б. Лачинов, А. А. Бестужев-Марлинский, И. П. Шипов, П. А. Катенин, З. Г. Чернышов, С. Кривцов, Ф. Ф. Вадковский и др. А декабрист Ф. П. Скалон был в 1829-1830 гг. даже командиром Моздокского казачьего полка. В 1837 г. проездом в Тифлис Осетию посетил поэт-де-

кабрист А. И. Одоевский, а в 1838 г. переведенный из Сибири на Кавказ декабрист А. Е. Розен.

В 1829 г. из Сибири на Кавказ был переведен и декабрист В. С. Толстой. По поручению наместника на Кавказе кн. Воронцова, Толстой в 1847 г. направился в Осетию и вместе с известным осетинским просветителем Алексеем Колиевым объехал многие села и написал ряд статей.

Все это определенным образом влияло на развитие национального самосознания осетин.

### **10.3. Специфика национального сознания и самосознания осетин в первой половине XIX века**

Между тем отношение горцев к России было весьма доброжелательным. Как писал Николай I Паскевичу в 1837 г., «Многие даже, переводя свои аулы на военную дорогу, совершенно ее обезопасили от набегов, стремление горцев по их примеру отдавать детей к нам в корпуса, весьма заметно, и сомнения нет, что лет через 20 весь ближайший разброд сих горских народов не чувствительно сольется в одно целое с линейными казаками. Считаю сие дело первой важности и всячески оному помогать буду...»<sup>20</sup>.

При этом царь Николай I подчеркивал, что «Край везде покоен, так все едят без конвоя, даже по самой границе и до Владикавказа»<sup>21</sup>.

Осетины к движению Шамиля не присоединились. И не случайно. «Осетины принадлежат к числу тех кавказских народов, среди которых идеи мюридизма не нашли никакой практической поддержки и распространения. Причиной этому были многие факторы, главными из которых, тем не менее, являются внутренние – социальный уровень развития осетин-

ских обществ, их исторически сложившаяся и с течением времени закрепившаяся пророссийская ориентация, конфессиональная принадлежность большинства осетин к христианству и, соответственно, ограниченные возможности влияния на них исламской идеологии»<sup>22</sup>.

Конечно, **общественное бытие** включает широкий спектр явлений, ведь люди рожают детей, производят продукты, обменивают их и т. д., т. е. реализуется целая неразрывная и непрерывная цепь событий, цепь развития.

А **общественное сознание** – это духовная сторона исторического процесса. При этом это – не совокупность индивидуальных сознаний членов общества, а **целостный духовный феномен, обладающий определенной внутренней структурой, включающей различные уровни: теоретическое и обыденное сознание, идеологию и общественную психологию**. Кроме того, оно включает в себя и формы сознания: политическое правовое сознание, мораль, религию, искусство, философию, науку.

Общественное сознание отражает общественное бытие не зеркально, а **опосредованно, т. к. является само результатом активного деятельного отношения человека к действительности**. То есть оно – отражение реальных закономерностей и потребностей общественного развития, и зависит от конкретных условий и объективных возможностей развития общественного бытия, от связи сознания с практической деятельностью.

Общественное бытие и общественное сознание – феномены, возникающие вместе со становлением человеческого общества и существующие объективно.

К XIX веку осетины осознали историческую роль такого важного акта, как присоединение их края к России, и ожидали от данного акта решения многих конкретных проблем своего нелегкого бытия: переселение на равнину, установление торговых отношений с Россией и т. д.

Положение горцев, действительно, было тяжелым. В Ди-

гории в начале XIX в. продолжали существовать социальные категории: **адамихаты**, **хехезы**, **кумаяги** и **косаги**.

Причем **адамихаты** – это категория крестьян, находившихся в полужакованном состоянии и подвластных **баделятам**, а соответственно несущих повинности в виде подношений. Так, скажем, если крестьянин выдавал дочь замуж, то одного быка из калыма он должен был отдать феодалу, а если резал скотину – то часть мяса. Кроме того **адамихат** на праздники должен был преподносить подарки феодалу.

Если допустим, **адамихат** желал перейти к другому феодалу, – на что он имел право, – то собственность его оставалась во владении его прежнего хозяина.

**Хехезы** же – категория крестьян, вынужденных покинуть свое место жительства по разным причинам (кровная месть, малоземелье и т. д.).

**Кумаяги** – почти холопы, самая зависимая категория крестьян. Беднее их были лишь **косаги**, т. е. рабы, – совершенно бесправные, нищие люди.

Положение крестьян стало меняться с 1820 г. в связи с массовым переселением горцев на равнину.

В целом в 20-30-х годах XIX в. происходит активное включение Осетии в состав Российской империи. В итоге наблюдается расцвет феодализма в Осетии, обусловленный в большой степени переселением горских крестьян на равнину и наделением их земельными участками.

Еще в конце XVIII в. крестьяне села **Майрамкау** переселились в Моздок и привезли с собой свою бесценную реликвию – Иверскую икону Божьей Матери, которая впоследствии хранилась в женском Моздокском Монастыре.

В 1802 г. дигорцы братья Кургосовы (Тавсурук – офицер Царской армии, Амий – священник) основали Чернорское поселение, в 1813 г. образовалось новое поселение – Новоосетинское.

В 1822 г. главнокомандующий на Кавказе Ермолов дал распоряжение распределить плоскостную землю между четырьмя

осетинскими обществами. И горцы охотно воспользовались предоставленной им возможностью.

Закладывались также основы промышленного производства. Так, в середине 50-х годов был образован серебряно-свинцовый завод в Алагире, а само село Алагир было основано в 1850 г.

Садонские рудники образовались еще раньше – в 1840 г. И основал их грек – промышленник Спиридон Чекалов. Однако с 1850 г. российское правительство забрало их в казну.

И позитивные итоги присоединения Осетии к России очевидны. Это и переселение горцев на равнину, развитие народного просвещения, установление торговых отношений с Россией.

«Присоединение Осетии к России было для нее единственно возможным позитивным вектором развития как экономического, так и культурно-этнического, оно создало условия, пусть не всегда гладкие и полностью приемлемые, для ликвидации разобщенности осетинских обществ, оградило от внешних врагов, определило дальнейшие пути трансформации и прогресса»<sup>23</sup>.

Осетины охотно служили в Русской армии. Так, первый осетинский военный отряд сформировался еще в 1828 г. 17 мая 1828 г. Владикавказский комендант ген.-майор Скворцов подал рапорт командующему войсками на Кавказской Линии, в Черномории и Астрахани ген.-лейтенанту Эммануэлю о желании тагаурских алдар участвовать в войне «противу турок»:

«Тагаурские старшины... объявили, что они желая доказать правительству свою преданность, охотно рады в предстоящую ныне с Турками войну служить в Грузии при действующих войсках наших противу турок»<sup>24</sup>.

**Итак, осознанная уже многими (правительством Российской империи и местной горской интеллигенцией) необходимость процессов всесторонней модернизации всех сфер горского бытия требовала укрепления организационно-управленческих функций местной власти. Традици-**

**онные родоплеменные формы власти, организованные по принципу первобытной демократии, уже не соответствовали новым требованиям. Они уступили место новым формам политической организации.**

В 1844 г. было учреждено Кавказское наместничество во главе с М. С. Воронцовым, т. е. так оформилось военно-народное управление горскими обществами.

Поскольку в середине 50-х годов XIX века война с Шамилем не заканчивалась, то русский царизм принимает административные меры по ужесточению своей политики на Кавказе. Так, отменяется приставское правление, а управление на местах предоставляется непосредственно командующему войсками. С этой целью практического решения столь сложной задачи при Главном штабе кавказской армии создается отделение по управлению горскими народами. И, конечно же, с широкими полномочиями. В частности, резко меняется обстановка в горской действительности в результате того, что власти активно вмешиваются в традиционный уклад общественной жизни горцев, повсеместно строятся крепости, захватываются земли, происходит насильственное повальное переселение горского населения.

**В такой неоднозначной обстановке местные феодалы теряют власть и обращают свои взоры в сторону Турции, полагая, что единоверцы – турки-то их не обидят и всячески будут поддерживать, обеспечив им привычный для них образ жизни и обусловленное этим образом жизни мироощущение, ощущение собственной значимости в бренном мире и собственного величия (о, сколько разочарований ожидало их впереди как бы в наказание за отказ от родины!).**

Между тем в Осетии и в целом на всем Кавказе велась определенная тенденциозная политика царского правительства на травливания друг на друга верхов, т. е. местных феодалов, и горский народ, представляющий собой в основном общинное крестьянство. Правда, политика эта вызывала большие сомнения у самих осуществляющих ее деятелей Российской власти.

Так, Главнокомандующий П. Д. Цицианов отмечал: «Обещает ли таковая непримиримая распря, нами тщательно подстрекаемая, общее когда-либо спокойствие...»<sup>25</sup>.

А генерал – фельдмаршал Д. А. Милютин полагал, что следует «изменить образ действия»<sup>26</sup> на Кавказе, «не задевать религиозные обычаи горцев, больше использовать меры убеждения»<sup>27</sup>.

Словом, приходит острое осознание у представителей Российской власти того, что решать археважную проблему адаптации горских народов к российскому гражданскому правопорядку следует другими, более гуманными, а потому и более продуктивными, результативными методами. **Прежде всего необходимо сочетание принципов российского гражданского порядка с обычными нормами менталитета горцев. И, конечно же, постепенное формирование у горцев общероссийского гражданского самосознания. А это возможно только в результате осознания ими себя гражданами России, которую смогут они или их потомки воспринимать как свою родину.**

Если в первобытной или родовой общине, при феодализме была своя организация власти по принципу народовластия, велик был авторитет старейшин, руководивших повседневной хозяйственной, общественной и идеологической жизнью, а установка социальных норм, согласно которым управление коллективом осуществлялось по волеизъявлению его взрослых членов, то уже в начале XIX в. управление обществом стало другим.

**Прежде общество осетин и их предков знало определенный тип формирования социальных норм, т. е. обязательных, общественно-охраняемых правил поведения: правил разделения труда, сотрудничества, распределения, взаимозащиты, т. е. то, что определяет жизненные интересы коллектива и что передается из поколения в поколение, становясь привычками, обычаями.**

Прежде социальные нормы закреплялись идеологически: в

религиозных предписаниях и мифах. К нарушителям применялись общественные меры принуждения: порицание, осмеяние, ругань, физическая расправа, изгнание из своей среды (**хьоды**). Так закладывались нормы морали, правовые нормы, т. е. нормы обычного права, которое уже в начале XIX в. должно было уступить место государственному праву Российской империи.

## **10.4. Генезис осетинской интеллигенции и ее роль в модернизационных процессах**

Итак, в первой половине XIX в. произошло окончательное присоединение Осетии к России, в результате чего бытие горцев осуществляется в тесной связи с российской действительностью. При этом под мощным влиянием жизненных обстоятельств перед осетинским народом встают реальные социальные и духовно-нравственные задачи приобщения к мировой цивилизации.

**Модернизация – глобальный феномен мировой истории, где, во-первых, осуществляется переход от традиционного, аграрного общества, основанного на отношениях личной зависимости при феодализме, к обществу буржуазному, где царствуют рыночные отношения, индустриальный труд, правовые нормы, признается суверенитет личности, разделение властей, а в духовной сфере наблюдается многообразие. Однако, во-вторых, переход этот происходит сверху, т. к. в Российской империи установилась деспотичная власть, которая преодолевала сопротивление национальных традиций, застой в горском быту, в хозяйстве, в сознании, т. е. во всех сферах горского экзистенциального бытия. При этом цель была благородной: сломать старый**

**горский образ жизни и способствовать зарождению нового, передового, прогрессивного.**

По-другому и быть не могло: в условиях России существовала только такая модель модернизации.

Поскольку в осетинской действительности к тому времени еще не созрели внутренние предпосылки, то любые преобразования происходили весьма и весьма болезненно. **Итак, субъектом модернизации общественного бытия и общественного сознания в Осетии в XIX в. явилась правящая элита, представляющая Российскую империю, и местные власти, а объектом – осетинский народ.** В результате, конечно же, был осуществлен огромный прорыв во всех сферах горской жизни, но какой ценой?..

В чем конкретно заключалась суть модернизационных преобразований? Во-первых, Осетия вошла в структуры российского государственного, административного, правового устройства. Во-вторых, она активно включалась в сферу социально-политических и экономических связей с Россией, что весьма плодотворно отразилось на жизнедеятельности всего горского общества в XIX и последующих веках.

**В решение данных задач активно включались представители местного населения, проявившие, во-первых, военные навыки; во-вторых, способность адаптироваться к европейским ценностям и мировоззренческим установкам; в-третьих, способных воспринимать российскую законность, основанную в отличие от горской не на обычае, а на законе, образовании и культурной традиции.** Таким образом зародилась необходимость возникновения горской интеллигенции. Словом, генетически происхождение горской интеллигенции обусловлено русско-осетинскими отношениями и явилось итогом вхождения Осетии в состав Российского государства, открывшего большие перспективы для горцев в плане своего личностного развития, возможности учебы в русских школах, службы в царской армии, работы в административных учреждениях.

«Образно говоря, северокавказская интеллигенция возникла на скрещении автохтонного и российского обществ, на том историческом «перекрестке», на котором встретились, вошли в контакт элементы горского «социума», уклада традиционной горской жизни, традиционной системы ценностей и идеалов – и русской культуры»<sup>28</sup>.

В целом, безусловно, благотворной оказалась для исторических судеб всех последующих поколений горцев данная встреча.

«Родившись на «стыке культур», на «стыке эпох» (возникающей там, где имеют место контакты между человеческими обществами, находящимися на различных ступенях общественного развития), северокавказская интеллигенция уже в момент генезиса обнаружила многие черты интернациональной социокультурной среды, причем социальный компонент ее был «почвен», национален, а культурный складывался в русле интернационализации общественной жизни»<sup>29</sup>.

Осетинская интеллигенция четко осознала необходимость преобразований, модернизации в процессе преодоления вековой отсталости горцев. В полной мере отдавала она отчет себе в том, что для преодоления исторической отсталости края необходимы коренные преобразования как в горском бытии, так и в сфере социальных отношений, мировоззрения народа.

Будучи патриотами, горцы-интеллигенты ставили при этом очень важную задачу: сохранения своего национального облика, сохранения некой культурной и духовно-нравственной самостоятельности. **То есть задачу создания своеобразного типа национальной культуры, способного, сохранив национальное содержание и форму, обогатиться ценностями мирового культурного сознания и, прежде всего, ценностным опытом мирового культурного фонда.**

Таким образом, горская интеллигенция с момента своего зарождения, явившись субъектом общественного самосознания, действовала в национальных интересах своего народа. При этом она, безусловно, осознавала свое место в жизни на-

рода, видела свое предназначение в борьбе за интересы народа, утверждала лучшие идеалы нравственного бытия, основы просвещения и образования. Словом, она выражала социально-историческое самосознание народа в эпоху модернизации, когда рушился старый образ мироздания и создавался новый в результате включения горцев в общероссийское политико-экономическое и культурное пространство.

И не случайно, ведь интеллигенция – социальная группа, которая выполняет особую социальную функцию в обществе и занимается интеллектуальным трудом.

Осетинская интеллигенция с момента своего зарождения и на протяжении всего XIX века проявила активное подвижничество, бескорыстно, верно и повсеместно служа интересам своего многострадального народа. Среди осетинской интеллигенции были общественные деятели, поэты и писатели, публицисты и журналисты, военные, служители культа, учителя, врачи, агрономы, инженеры, юристы. Они вели профессиональную, общественную и культурно-просветительскую деятельность.

Появление осетинской интеллигенции, духовной и военной относится к 30-40-ым годам XIX века.

Трудно переоценить их роль в жизни общества, особенно в пореформенный период трансформации традиционного осетинского общества и его вовлечения в политическое, экономическое и социокультурное пространство Российского государства.

Уже в эту эпоху осетинская интеллигенция подразделялась на разные группы: военную, духовную, педагогическую, творческую, медицинскую и техническую<sup>30</sup>.

Первые учебные заведения в крае появились в результате активной работы «Осетинской духовной комиссии» (1773 г.) во главе с архимандритом Пахомием. И они призваны были организовать процесс изучения осетинами русской грамоты. Первая школа под руководством «Осетинской духовной комиссии» была открыта в крепости Моздок в 1764 г., а в 1830 г.

– духовное училище, там же, в Моздоке, целью которого была подготовка священнослужителей.

А уже с 1830-х годов в Осетии открываются приходские школы.

Особым уважением в Осетии пользовалась военная интеллигенция, зародившаяся также еще в 30-40-х годах XIX в.

В конце же XIX в. каждый пятый в Осетии был офицером. История военного образования в Осетии начинается с 1836 г., когда царь Николай I издал Положение о воспитании 864 сирот и детей бедных при войсковых частях Отдельного Кавказского округа. Скажем, в 1848 г. во Владикавказе успешно работала школа для воспитанников при Навагинском пехотном полку, где обучалась 50 детей. Окончив школу, они учились в различных учебных заведениях России.

Осетинская военная интеллигенция прославилась уже во время русско-турецкой войны, в которой отличился Осетинский дивизион. Так, в 1878 г. Осетинский конный дивизион удостоился Георгиевского знамени в знак отличия.

## **10.5. Зарождение осетинского просветительства и его роль в эволюции Ирондзинада**

Большую роль в развитии сознания осетин, как существенной части их культурного мироотношения к реальной действительности, сыграло просветительство. У истоков осетинского просветительства стоял Иван Ялгузидзе (Габараев). Родился он в 1775 г. в селе Залда Джавского ущелья Южной Осетии в семье священника.

И. Ялгузидзе создал осетинскую письменность на основе грузинской графики, составил первый осетинский букварь в 1821 г. Еще ранее, в 1811 г., он перевел с грузинского языка

роман «Тариели», что, конечно же, способствовало развитию его литературного дарования и становлению поэтического мастерства будущего автора поэмы «Алгузиани». Он переводил также на осетинский язык церковные книги и обращения к народу, который с энтузиазмом поддерживал все его культурные начинания. В рапортах высокопоставленным чиновникам И. Ялгузидзе писал о жестоком угнетении трудового народа, гневно обличал бесчинства князей Мачабели и Эристави, которые всячески притесняли своих крестьян. Он понимал природу сословно-классового антагонизма в обществе, одобрял суть борьбы, происходящей между крестьянами и помещиками. Большую роль сыграл И. Ялгузидзе в становлении народного образования в Осетии. Он понимал, что народ имеет будущее, если будет просвещаться, а потому с таким усердием добивался издания «нескольких букварей», «дабы сим продолжить их (осетин – *Р. Ф.*) путь к образованию». Вот что он пишет в предисловии к Евангелию на осетинском языке: «Меня, по рождению и по происхождению осетина, маленьким мальчиком привел царь Грузии Ираклий II и отдал учиться с тем намерением, чтобы со временем [я] вам, соотечественникам-осетинам, чем-нибудь был полезен. Я тоже по мере своих сил старался учиться, и слегка приоткрылись слабые глаза моего молодого ума, вследствие чего в самой незначительной степени стал понимать грамоту на грузинском языке и узнал, что народ, не имеющий книги [письменности], лишен правильного понимания, не знает как следует самого себя»<sup>31</sup>.

«Так я по мере сил трудился над тем, чтобы вы, мои единокровные осетины, не оставались без книг [письменности], и теперь молюсь и умоляю всех, чтобы в дальнейшем вы сами и ваши дети из рода в род все более просвещались умом»<sup>32</sup>.

Деятельность И. Ялгузидзе как просветителя имела большое значение для развития осетинской культуры и способствовала приобщению осетин к русской и грузинской культурам. Он верил в то, что Россия обеспечит его народу благоприятные условия для хозяйственного и культурного развития.

В поэме «Алгузиани» нашли отражение духовные искания передовых осетин во второй половине XVIII столетия, особенности национального самосознания осетин. Своим идейным пафосом поэма предопределяла предысторию осетинской литературы.

Царевич Алгузон решил взять в жены дочь чеченского царя красавицу Эстерь. Отец Алгузона против этого брака. Ведь Эстерь – дочь неверного.

Алгузон похитил Эстерь и занял страну черкесов и их престол. Чеченский царь Каиран договорился с калмыками-нонами и вышел разгромить Алгузона. Алгузон побеждает нонского и чеченского царей и их царства присоединяет к своему государству.

Алгузон защищает опального военачальника Амосарского княжества Аслана Гамрекели, и этим настраивает против себя амосарского царя, между ними вспыхивает вражда и царь гибнет от руки Алгузона, который присоединяет его владения к своему царству. Вскоре он становится отцом, у него рождается сын, но, прожив семь счастливых лет, Алгузон гибнет от руки убийцы, подосланного вероломным Гамрекели. С горя умирает и его любимая жена Эстерь. Их хоронят вместе, а на памятнике сохраняется надпись о могуществе героя – царя Амосарского, самодержца Миланкарского, повелителя осов, черкесов, чечен, кистов, Эльбруса и Кавказа.

Так, в самом сюжете выражены «воодушевление национальной идеей», идея «превосходства христианства»<sup>33</sup>.

Алгуз – храбрый воин; мужеством и отвагой он превосходит всех. В битве проявляет себя как лев. Он – благородный рыцарь, никогда первым не нападает, его моральное превосходство над другими героями очевидно.

Алгуз верен данному слову. Он не может простить предателей, людей, которые с легким сердцем отступают от данного слова и предают. «Вы проклятые, злые враги, то вы наши, то чужие, тут вы не принадлежите человеку, там богу, вы пища для кита морского»<sup>34</sup>, – заявляет он людям из отряда Хетаджи.

В поэме создан образ хитрого, вероломного человека. Это Аслан Гамрекели, которого Алгуз приютил у себя, обласкал и одарил, сделал князем Горанды. В ответ Аслан дал клятву своему благодетелю в вечной преданности. И в конце поэмы убивает его. Насколько сильна любовь автора к Алгузу, настолько велика его ненависть к убийце как «змее и сатане».

Алгуз наделен всеми прекрасными человеческими чувствами. Он способен на возвышенную любовь к Эстерь, ради которой герои отрекся от своего отца и принял столько испытаний, участвовал в стольких битвах. Он способен также и на благородную дружбу. Как крепка была его дружба с Поном, смерть которого Алгуз оплакивает горькими слезами.

У героя сформировались определенные взгляды на жизнь, философские воззрения.

«Если кто на дороге роет яму другим,  
Забывает всех своих и идет углублять ту яму,  
Тот наверно сам, заблудившись, попадет в нее и

Душа его отравится в ад, а тело останется на съедение зверям», – пишет автор в конце первой части поэмы. Алгуз явно проповедует «хорошее поведение, приличную благовоспитанность». Только человек, стремящийся к хорошему, доброму, увидит счастливые дни. Эти взгляды героя, его отношение к жизни дорисовывают моральный облик Алгуза.

Великую скорбь человеческой души по поводу гибели героя выражено в описаниях похоронных обрядов осетин и заплачек. С какой трогательной силой звучат слова в плаче жены Кайрана:

«Ты, солнце, отринуло от нас луч свой и закатилось  
Еще разок соблаговоли и отзовись на наш зов.  
Потускнел для нас день светлый, вселенная, мир».  
Или плач Эстерь у трупа Алгуза:  
«Проснись, господин, зачем ты плаваешь  
по Черному морю.

Дай мне еще раз услышать твой голос...  
Без вас я не могу жить, душа оставляет меня.»

Алгузон погибает, как бы искупая свою «трагическую вину»: сыновнее непослушание и женитьба на неверной. Тем самым доказана справедливость божеской воли.

Алгузон – благородный герой. Он воинской доблестью утверждает могущество осов. Он справедливым правлением утверждает могущество осов. Он справедливым правлением завоевывает сердца даже своих противников. И здесь проглядывает идеал такого политического устройства, при котором происходит «возвеличение осетин».

Словом, «национальную идею» автор поэмы видит в формах феодальной государственности, феодальных взаимоотношений, основанных на справедливости.

Такой идеал «национального возрождения», или форма реализации «национальной идеи» единственно возможна для осетина, который сформировался в грузинских культурно-литературных традициях второй половины XVIII века, когда существовал идеал царя-героя, рыцаря, мудрого правителя и военачальника. Идеал этот восходил еще ко времени Шота Руставели и царицы Тамары.

Словом, как верно пишет Н. Джусойты, «идейный пафос, «национальная» идея поэмы в осетинской исторической действительности могла возникнуть только во второй половине XVIII века, а литературное оформление могло получить только в грузинской культурно-литературной сфере с ее идеалом справедливого царя, прорусской ориентации и превосходства христианства»<sup>35</sup>.

Мировоззрение и эстетические взгляды И. Ялгузидзе сформировались при дворе грузинских царей Ираклия и Георгия, т. е. в русле грузинской «книжнической традиции», ведь он вырос в грузинской культурно-литературной среде. Автор поэмы хорошо знал грузинское священное писание, грамматику и философию, русский язык и русскую культуру.

В начале XIX в. он стал очевидцем вражды между крестьянами и помещиками. И в официальных докладах подполковнику Симоновичу приводит «волнующие факты нечеловеческого

отношения» князей Мачабели и Эристовых к своим крестьянам<sup>36</sup>. Ялгузидзе выступает против жестокого угнетения человеческой личности. И. Ялгузидзе был «движим живым сочувствием и любовью к своему народу»<sup>37</sup>, он активно работал для культурного развития народа, стремился укрепить его национальное самосознание. И, безусловно, он внес значительную лепту в развитие эстетического и художественного сознания осетин в первой половине XIX в., ознаменовавшего крутой поворот в их духовном становлении.

Итак, к закату феодализма начинает, хотя и медленно, противоречиво, складываться творческая интеллигенция, положившая начало профессиональному искусству.

Постепенно укрепляясь в народе, сознательное стремление к свободе сильно влияло не только на его социально-политическое, но и на культурное и духовно-нравственное развитие.

Горские просветители четко осознавали, что «...человек становится склонным к общественной жизни не по природе, но вследствие воспитания»<sup>38</sup>.

Просветители, патриотически настроенные, ясно осознавали, что горцы социально-экономически отстали, что нет у них современных основ цивилизации и культуры, т. е. письменности, светских школ, зато существуют феодальная иерархия и родоплеменные пережитки, от которых, по их глубочайшему убеждению, необходимо избавляться.

Засучив рукава, первые горские просветители начали изучать язык, историю, этнографию, фольклор, создавать национальную литературу. Они по мере сил стремились пропагандировать и внедрять европейские ценности хозяйственной культуры, обусловленные их новым взглядом на труд, собственность, богатство. Они пытались внушить своим соотечественникам мысль о том, что труд – это великое благо, определяющее нравственное достоинство человека, т. е. обращали внимание горцев на общественную значимость труда, ремесла, торговли. Просветители пропагандировали новую этику труда как источника благополучия общества. Новая этика в корне отличалась от старой, при-

вычной горцам еще с первобытных времен, утверждающей «полезный» характер военных походов, оправдывающий грабежи менее сильных племен и народов.

Просветители понимали характер новой эпохи, предъявляющей свои требования к морали и нравственности. Они в полной мере осознавали необходимость формирования нового мышления, хозяйственно-экономической этики и психологии. Словом, они осознали необходимость образования и просвещения масс. И первые просветители свою историческую роль прекрасно сыграли, они явились своеобразными миссионерами.

В 1798 г. епископ Гайоз Токаев издает первую печатную книгу на осетинском языке на основе церковно-славянской графики.

В 1821 г. первый осетинский просветитель И. Ялгузидзе создал алфавит осетинского языка и перевел церковную книгу с грузинского на осетинский язык.

Итак, в первой половине XIX века происходит очень важный процесс формирования и налаживания политических, экономических и культурных связей Кавказа и России. Тогда же появляются первые просветители, такие как Г. Токаев, И. Ялгузидзе, – т. е. представители феодалов, получившие образование в российских учебных заведениях и, безусловно, имеющих прорусскую ориентацию. Конечно же, они были «государственниками», убежденными в том, что Россия защищает благо горцев. И они много сил приложили к тому, чтобы склонить горцев к идее сближения с Россией, в чем они и видели условие спасения родного народа из пут темноты, невежества и нищеты. Словом, во многом они способствовали политико-административному утверждению власти России на Северном Кавказе.

Итак, шел, во-первых, естественный процесс эволюционного развития **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин, в целом традиций этнической духовно-нравственной культуры и, во-вторых, внедрение в общественное сознание горцев имперского мировоззрения Российского государства,

прогрессивной русской, а через нее и европейской и мировой культуры.

В результате **все сложнейшие процессы духовно-мировоззренческого порядка, порожденные в осетинской действительности противоречивым XIX веком, в корне преобразовали национальную «самость», и этнонациональное бытие осетин, кардинально изменили их образ жизни и образ мыслей.** В частности развиваются и формируются те виды духовной и культурной деятельности, в которых мир этно-национальной действительности осетин предстает как мир исключительно человеческий. То есть как мир человеческой чувственности, субъективности. Понятие **Ирондзинад** и порожденные им духовность, нравственность целостно, системно несут в себе такой сущностный потенциал. Мысль просветителей о субстанциональной общности деятельности и духовно-нравственной сферы объясняет сущность и своеобразие кардинальных изменений, происходящих в течение XIX века в этническом мировоззрении осетин, качественно преобразивших его.

При этом осознание просветителями необходимости выявления фундаментальной связи духовно-нравственного мира с реалиями социально-исторической действительности актуализирует исследование качественного своеобразия диалектики **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин.

В течение многих столетий всеобщим эквивалентом духовного творчества, которое было доступно устной традиции, была мифология; затем ее сменило народное искусство: фольклор, музыка, прикладное искусство, которое включало в себя и эстетические взгляды народа, его понимание прекрасного, возвышенного, героического, трагического, комического, безобразного, представления об эстетическом идеале и т. д. Это ставит вопрос об этническом мировоззрении в отраженном зеркале мифологии и фольклора как самостоятельной системе мировоззренческих представлений и взглядов народа. В качестве своеобразного зеркала выступают и обычаи и традиции

народа, повседневное бытие, вся сфера духовной, материальной и художественной культуры.

Ведь они – не просто зеркало, не просто образная модель, которая изоморфно воспроизводит структуру духовно-нравственного мира народа. **Они представляют собой освоенный человеком (или обществом) и, следовательно, становящийся атрибутивным свойством его сущностных сил способ жизнедеятельности, способ выражения его деятельного отношения, его человеческой чувственности и субъективности.**

**В осмыслении специфики этнического мировоззрения осетин как фундаментальной базы всего богатства духовно-нравственно-культурной «самости» народа осетинские просветители выдвинули принцип культурно-деятельного подхода, определяя конкретно роль и место морали в целостной системе форм духовности, характер и содержание именно ей (морали) присущего деятельного отношения.** Активно-деятельный характер социально-исторического творчества осетинского народа в процессе его многогранной жизнедеятельности формировался как историческая необходимость, осознанная уже первыми просветителями. Они выделили и осознали в процессе культуросозидания народа в его онтологической деятельности, обращенной исключительно к материально-практической сфере, социальную и духовную культуру, доминантой которой признавали этническое мировоззрение субъекта исторического творчества, т. е. осетинского народа, и его огромную созидательную роль в духовно-нравственном и культурно-чувственном развитии этого субъекта.

\*\*\*

Историческое значение этнического мировоззрения осетин в первой половине XIX века, конечно, и самоценное значение его как определенного этапа в развитии Ирондзинада, – огромно, т. к. этот этап сыграл значительную роль в зарождении и становлении буржуазного типа **Ирондзинада**. Ведь происхо-

дит количественное накопление новых качественных явлений. Зарождается тогда же горская интеллигенция. При этом, конечно же, надо помнить, что генезис горской интеллигенции, восходя ко времени вхождения народов Северного Кавказа в состав России, стимулировался всеми сторонами русско-кавказских отношений и был связан с учебой в русской школе, службой в русской армии, работой в административных учреждениях.

Итак, первый период в истории осетин в XIX веке (1800-1850-е гг.) характеризуется окончательным завершением присоединения Осетии к России.

Этот период замечателен также тем, что в качественной эволюции мировоззренческого отношения осетин к миру наблюдается еще медлительность, однообразие, господство традиций.

Объективные факторы, которые формировали особенности **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин, следующие: повседневное реальное бытие народа, его ментальность, уровень развития этнического сознания и самосознания.

В такой обстановке продолжает эволюционировать своеобразный тип **Ирондзинада**, т.е. традиционный, в целом продолжающий логику развития еще средневекового феодального типа этнического мировоззрения алан-осетин. Особенности **Ирондзинада**, его традиционный характер, ярко реализовываются, во-первых, в быту, в укладе жизни, в традициях и обычаях осетин; во-вторых, в этнической культуре, особенно в таких ее составляющих, как: а) фольклорный тип художественного сознания; б) народное зодчество; в) ораторское искусство и т.д.

Этническое мировоззрение осетин в XIX в. развивалось на основе материальной, общественно-исторической практики, в ходе которой горец преобразовывал не только окружающий его мир, но и свою собственную природу по законам красоты. А происходило это в процессе активно-созидательной творческой жизнедеятельности многих и многих поколений.

Активная и творческая трудовая деятельность осетинского народа, развивающаяся на протяжении длительного исторического времени, создала целый комплекс чувств, представлений, взглядов, идей, которые в своей совокупности составляют этническое мировоззрение, базовое, фундаментальное отношение человека и общества к действительности.

Существует он как форма общественного сознания, которая отражает уровень духовно-нравственного и глубинного, объективного, многогранного освоения народом мира. Он также характеризует и индивидуально каждого отдельного человека. Он формируется на основании трудовой и жизненной практики в многообразии форм ее проявления, во всех сферах человеческой жизнедеятельности. По своей структуре **Ирондзинад** – явление очень сложное и многогранное. И оно, конечно же, существует и развивается по своим специфическим законам. Горец испытывал разное отношение к миру, к реальной действительности. И **Ирондзинад** как этническое мировоззрение – одно из важнейших завоеваний осетин на протяжении всей их этнической истории, результат всей социальной истории осетинского общества. Он развивается как сложное чувство, как способность активно воспринимать окружающий мир в формах человеческой чувственности. Значит, **Ирондзинад** – это продукт культурно-исторический. Духовная культура нации, созданная трудом многих поколений, сама личность горца являются материальным носителем форм мышления и взаимодействия с реальной действительностью.

Духовность народа, ее конкретные предметные формы, сокровенное содержание и порождают своеобразие **Ирондзинада** и сами в свою очередь детерминированы им.

Таковы были социально-исторические, духовно-нравственные и культурные факторы, объективно способствующие формированию **Ирондзинада** буржуазного типа в первой половине XIX в.

# Глава 11.

## СОЦИАЛЬНЫЕ И СУБЪЕКТИВНО- ДУХОВНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ЭТНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ОСЕТИН ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

### 11.1. Социально-нравственная и культурно-духовная обстановка

Итак, в первой половине XIX века в жизни осетинского общества происходят весьма важные социально-экономические процессы, влекущие за собой не менее значительные для судеб истории этно-культурные явления. Развиваются производительные силы, совершенствуются средства производства, идет дальнейшее разделение общественного труда, появляются ремесленники, мануфактуры, машинное производство. Словом, в недрах феодального общества зарождаются новые, буржуазные общественные отношения.

А феодальные общественные отношения, трансформировавшиеся в капиталистические, порождают новый способ эксплуатации. В результате перестраивается и вся система ценностей общества и нормативов поведения. Так же зарождается новый тип человека, который оценивает мир и свое место в нем по-другому. А стало быть и ведет себя в жизни по-иному, резко меняются «социальные роли», нормы поведения, ценностные ориентиры в общественной жизни. Вместе со всем этим меняется образ мышления, сознание, мировоззрение человека. Все это в итоге ведет к одному результату: формируется новый, буржуазный тип **Ирондзинада как этнического мировоззрения осетин, обладающий иным нормативным содержанием и ценностно-ориентированной системой.**

Позитивным моментом данного процесса можно считать

тот факт, что он породил мощнейшие возможности и перспективы исторического развития человеческой личности, стимулы становления индивидуальности, чего не смогли предоставить прежние социальные формы. То есть реализовывалась новая социальная ступень в историческом становлении человека, благодаря буржуазному типу этнического мировоззрения осетин.

Частная собственность соединяет людей больше, чем кровное родство, отношения господства и подчинения, и это имеет огромное значение в понимании сути **Ирондзинада буржуазного типа** и его отличия от феодального типа.

Буржуазный индивидуализм был явлением прогрессивным в сравнении с феодальным сословно – иерархическим моральным кодексом, так как выдвигал на передний план индивидуальность.

**Однако и буржуазный индивидуализм содержал в себе противоречие между личностью и обществом, так как из механизма, порождающего историческое развитие личности, в частности, нравственное, духовное развитие, – постепенно становился фактором, впоследствии тормозящим как раз это самое развитие. И вел человека к нравственному опустошению, духовному растлению уже в период зрелости буржуазной морали и идеологии.**

Принцип «Успех любой ценой» порой порождает насилие и жестокость, которые не могли принять и одобрить осетинские просветители, движимые благородным чувством патриотизма.

Взаимоотношение личности и общества, совпадение личного и общественного интереса в разные исторические эпохи дает возможность создавать постоянную формулу структуры морального выбора и формирования внутреннего мира личности. Внутренний нравственно-психологический мир личности стал неизмеримо богаче, появились новые потребности, интересы, запросы. И, конечно же, новые проблемы, – в частности, неудовлетворенность, отчуждение.

В буржуазную эпоху торжествует система ценностных зна-

ний, которые регулируют поведение человека изнутри, независимо от внешних объективных обстоятельств. Но процесс этот долгий, трудный, затронувший все сферы духовного бытия общества.

Итак, существуют качественно определенные исторические структуры **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин, их нравственного сознания, что является свидетельством поступательного нравственного развития общества, этноса, человечества.

**То есть конкретным структурам общественно – экономических формаций соответствует структурность социальных связей, в том числе и структуры Ирондзинада и сознания, отражающие оценочно-императивное проявление этой структурности общественно – экономических формаций. Здесь как раз и хранится важнейший методологический механизм исследования всех сложнейших проблем этнокультур.**

Более или менее устойчивые идеалы, представления о мире и себе, моральные оценки, активно существующие в обществе, важнейшие ценности отражают социально-нравственный опыт многих поколений. И структура **Ирондзинада**, как и нравственного сознания класса, общества, этноса, народа, нации, в своих важнейших комплексах соответствует этому опыту. То есть **различные структуры Ирондзинада как этнического мировоззрения осетин историчны, то есть обусловлены. Ведь тот или иной уклад жизни порождает и особый тип Ирондзинада. А потому выделение исторических типов человека невозможно без учета структур Ирондзинада, как и сознания того или иного общества, породившего данный тип человека.**

В целом же структура и особенности типа **Ирондзинада** раскрывает **ценностно-императивный состав общего склада мышления, сознания данной конкретной эпохи.**

Итак, структура и суть **Ирондзинада буржуазной эпохи** отличается от структуры и сути **Ирондзинада феодальной**

эпохи. Во – первых, если в феодальном обществе существует личная иерархизированная зависимость, регламентация поведения в традиционно-этикетных формах, то в буржуазном – структура **Ирондзинада** отражает социальную зависимость формально свободных индивидов. Во-вторых, если ценностная ориентация **Ирондзинада** в феодальном обществе стремится упрочить сословно-личностный статус человека, то в буржуазном обществе она направлена на достижение и умножение богатства.

\*\*\*

В ходе буржуазных реформ, в частности аграрной, судебной, административной, – в жизни горских обществ произошли серьезные преобразования. Были освобождены рабы, зависимые крестьяне, а в систему традиционных народных судов внедрялись элементы общероссийского судебного законодательства. Перестройка же управления влекла за собой большие изменения в общественно-политическом строе горцев.

В 1860 г. была основана Терская область, куда входило 8 округов: Осетинский, Кабардинский, Ингушский, Кумыкский, Чеченский, Аргунский, Ичкерийский, Нагорный.

В 1869-1870 годах осуществилась и судебная реформа, в результате создавались так называемые «горские словесные суды», аульные суды. В селах же власть была представлена сельским управлением.

Так создавалась военно-народная система административно-судебного управления, целью которой было и искоренение патриархально-родовых отношений в горской действительности.

Всё это, конечно же, преследовало цель изжить в повседневном горском быте патриархально-бытовые институты.

Социально-экономические предпосылки крестьянской реформы в Осетии в 1853-1864 гг. очевидны и вполне были обусловлены всем ходом развития осетинского общества.

Прежде всего, конечно же, важнейшей причиной явилось обострение борьбы между знатью и «чернью». Кроме того, и царская власть пошла в активное наступление на существовавшие тогда феодально-крепостнические отношения, ставшие своеобразным «тормозом» на пути становления и развития капитализма в Осетии.

В результате были проведены в 50-60-х гг. либерально-освободительные мероприятия. Так, на Кавказе с целью развития края был поднят «вопрос о поземельных правах горцев». Стала очевидной необходимость освобождения от поземельной зависимости простого народа от феодалов.

В 1847 г. во Владикавказе работала комиссия по разбору земельных сословных прав под председательством начальника Владикавказского округа Нестерова. Тогда же **фарсаглагам** дозволено было поселиться отдельно. Так появились села Дарг-Кох, Батакоюрт.

В 1841 г. комитет возглавлял начальник Владикавказского округа генерал барон Вревский, считавший, что **алдары** имеют сословные права над простым народом, однако эти права уже обветшали и в них нет никакого смысла в новых условиях жизни. Тем не менее он полагал, что при наделении земель населения **алдарам** следует отдавать большие участки. При его участии **фарсаглагам** и **кавдасардам** позволено было поселиться отдельно. Однако не все из них получили наделы земли. И посыпались жалобы на власть, в связи с чем главнокомандующий – Барятинский создал в 1859 г. новый «Комитет по разбору личных и поземельных прав горцев Владикавказского округа», значительно ограничивший власть **алдаров**.

В 1864 году уже обновленный комитет посчитал возможным ограничить и общинное земледелие. В целом же в 1866 г. сословно-поземельная комиссия доложила начальнику Терской области о завершении процесса развертывания аулов, что, конечно же, имело большое положительное значение, поскольку в результате произошло ослабление феодальных отношений и завершились реформы.

Ликвидация крепостных отношений в Осетии (1867 г.) привела к развитию капитализма в крае, тем более что основы были уже заложены. Так, с 40-годов разрабатываются горно-рудные богатства Садона, в 1853 г. заработал Алагирский серебро-свинцовый завод.

С начала 80-х годов формируются рабочие кадры, развиваются крахмально-паточная, мукомольная, пищевая, деревообрабатывающая, керамическая отрасли производства.

Значительные изменения происходили и в сфере сельскохозяйственного производства, усовершенствовались орудия труда, происходил процесс дифференциации производства. С 70-х годов осуществляется отходничество, т. е. многие крестьяне покидают родные места и перебираются в города в поисках новой работы. С середины 70-х годов функционирует железнодорожный транспорт, а в результате обогащаются культурные, экономические, торговые связи с Россией. Работают Военно-Грузинская и Военно-Осетинская дороги.

Отмену крепостного права (1867 г.) по-разному встретили разные слои населения. Так, феодалы восприняли её весьма враждебно, тогда как передовая интеллигенция 70-х годов радостно приветствовала это событие, призванное с её точки зрения, положить начало возрождения края.

Как отмечал И. Кануков, русская цивилизация «принесла и на Кавказ другую, новую жизнь», для нового поколения занята заря новой жизни, жизни труда и мысли, «теперь обстоятельства жизни с освобождением крестьян переменились, переменился и характер современного горца»<sup>39</sup>.

В результате население «настроено на совершенно тихий и мирный лад гражданской жизни, что доказывается достигнутыми им крупными успехами в экономической жизни»<sup>40</sup>.

Конечно, в горской действительности происходили значительные изменения.

«На Кавказ стали проникать вести о новых реформах, появились пионеры европейской культуры, стали открываться школы, освободили крестьян, отменили телесные наказания,

завели суд скорый, правый и милостивый» Казалось, вот самый достойный, самый верный и кратчайший путь к приобщению к благам культуры туземцев и к духовному слиянию их с нашей общей родиной. «Но то был сон»<sup>41</sup>.

В Терской области творились акты беззакония.

Во второй половине XIX в. в осетинской действительности появилось явление абречества как форма социального сопротивления против жесткой политики новой судебно-управленческой системы. Термин «абрек» (вероятно, от ос. **абыраг**, абрек-скиталец), разбойник<sup>42</sup>.

В XIX в. так звали на Кавказе людей, боровшихся против политики царизма в одиночестве.

«Осетинское абречество во второй половине XIX в. чаще всего носило характер социального протеста, специфическую форму сопротивления властям. Наиболее известные и популярные в народе абреки, как правило, разбойничали, грабили, и убивали ненавистных помещиков и одиозных представителей власти не столько ради личной наживы, сколько из-за борьбы против существующих порядков, где господствовали социальный и национальный гнет, несправедливость, нищета большинства населения и неслыханное богатство меньшинства и т. д.»<sup>43</sup>.

И не случайно. «Горские понятия о преступлениях не всегда совпадают с понятиями, установленными действующим уголовным кодексом»<sup>44</sup>.

То же подчеркивал и В. Пфафф: «Понятие о преступлении по осетинскому праву совершенно иное, нежели наше»<sup>45</sup>.

В середине XIX века уже в селах открываются школы. Во многом это произошло в результате активной работы представителей российской имперской власти в крае по приобщению горцев к русской культуре. Так в 1853 году вышло «Положение о Кавказском учебном округе», направленное на то, чтобы привести народное образование на Кавказе в соответствие с общегосударственной системой образования<sup>46</sup>.

В 1857 г. фельдмаршал князь Барятинский, наместник Кавказа, учредил «Общество восстановления православного христианства на Кавказе». Целью созданного Общества явилось: сооружение церквей, открытие школ при них, перевод священного писания и церковных книг на осетинский язык.

В сёлах открывавшиеся церковно-приходские школы приобщали к грамоте горских детей.

В пореформенный период растет численность осетинской интеллигенции, в результате зарождения светского образования. Немало этому способствовало утверждение в 1859 г. «Устава о горских школах», дифференцировавшего церковное и светское образование.

В 1874 г. была создана единая система начального образования, в соответствии с которой все школы поступали в ведение Кавказского учебного округа, что обеспечивало более светский характер образования. Уже в конце XIX в. в Осетии насчитывалось более 140 школ, в которых обучалось 6300 учащихся<sup>47</sup>.

В 1862 г. Аксо Колиев открыл на свои средства начальную школу для девочек, которая была преобразована в трехклассное Ольгинское училище<sup>48</sup>.

Как отмечал начальник Владикавказского округа в своем рапорте от 1868 г., «Осетины давно уже сами сознали пользу языка русского и грамотности, быв окружены русским населением единоверным с ним»..., когда ещё не были устраиваемы школы для осетин, большая часть их жителей отдавала своих сыновей в станицы казакам для обучения русской грамоте; хотя подобное обучение и не приносило такой пользы, какую принесли бы школы, но, во всяком случае, оно имело важное значение, т.к. оно развивало в народе грамотность и знание русского языка. Ныне не редкость встретить осетина, умеющего, хотя и плохо, но написать что-либо, а говорящий по-русски уже не удивляет никого»<sup>49</sup>.

С 70-х годов XIX века город Владикавказ играл огромную роль в духовной и культурной жизни осетинского общества.

Прежде всего, в городе осела светская национальная интеллигенция.

В общественную мысль проникает дух революционной борьбы против царского самодержавия. При этом представители светской интеллигенции И. Кануков, бр. Шанаевы (Гуцыр, Гацыр, Джантемыр), А. Ардасенов, Е. Газданов, И. Шанаев, Д. Сохиев, Х. Тускаев, Дз. Голиев, А. Гассиев, Б. Гатиев и др. возглавили три направления деятельности. Скажем, такие как братья Шанаевы, Б. Гатиев увлеклись этнографией родного края. Либерально-демократическим направлением, в частности, литературно-публицистической деятельностью занимались И. Кануков, А. Гассиев. Сторонниками идей русского революционного народничества стали А. Ардасенов, И. Шанаев, Д. Сохиев и др. В целом все они были весьма образованными людьми, получившими образование в престижных вузах России. Так, юридический факультет Одесского университета окончил Дж. Шанаев; Петербургский лесной институт – А. Ардасенов, И. Шанаев, Д. Сохиев; Петровско-Разумовскую академию – Х. Тускаев.

И, конечно же, они впитали важнейшие черты русской культуры, русской классической литературы: народность, свободолюбие, гуманизм, любовь к Родине, толерантность, готовность самоотверженно служить своему народу.

Духовная интеллигенция также зародилась в 30-40-е года XIX века.

В 50-60-е годы окончившие успешно владикавказское духовное училище продолжили свое образование в вузах России. Среди них: А. Колиев, В. Цораев, А. Аладжиков, М. Сухиев, С. Мамитов и др.

Они были известными осетинскими священниками, просветителями.

А. Колиев открыл на свои средства женскую школу. Затем открылись школы для девочек в Алагире, в Салугардане (1867 г.), в Моздоке (1868 г.), Ардоне, Ольгинском, Даргкохе (1871 г.), в Хумалаге (1872 г.), Даргавсе (1878 г.).

В 1894 г. началось издание «Владикавказских епархиальных ведомостей», где активно участвовали осетинские священники А. Габуев, К. Токаев, Х. Уруймагов, А. Цаголов.

Подвижническую работу вела и осетинская педагогическая интеллигенция. Такие учителя, как С. Кокиев, А. Гассиев, Г. Дзасохов, Х. Уруймагов и др., считали, что необходимо вести обучение в школах на осетинском языке. Они ратовали за женское образование.

Активно заявила о себе и творческая интеллигенция, т. к. зарождались национальная литература, журналистика, искусство, наука, наиболее активными были основоположник осетинской литературы и литературного языка К. Хетагуров, первые писатели Т. Мамсуров, И. Кануков, художник М. Туганов, открывший в 1907 г. во Владикавказе художественную школу.

Зародилось осетиноведение как наука. У его истоков стояли российские ученые А. Шегрен, В. Миллер, М. Ковалевский. Появились и первые ученые-осетины: А. Ардасенов, А. Гасиев, В. Цораев, бр. Шанаевы, И. Тхостов, М. Баев, С. Кокиев, А. Кануков и др.

В начале XX в. вышли в свет первые осетинские пьесы, зародилось театральное искусство, благодаря таким культурным деятелям, как Б. Гурджибеков, Е. Бритаев, Р. Кочисова, Д. Кораев, А. Токаев и др.

В начале XX века зарождается осетинская периодическая печать. Так, в сентябре 1906 г. открывается осетинское издательское общество «Ир», где издаются книги на осетинском языке, периодика, в частности газеты и журналы: «Ирон газет», «Хабар», «Зонд», «Афсир» и др.

Ярко заявило о себе и музыкальное общество, в частности, музыканты А. Аликов, Р. Битиев, А. Жукаев, М. Коченов, Х. Есиев. Они преподавали во владикавказских школах.

Медицинская интеллигенция еще в 1892 г. образовала «Терское медицинское общество», куда вошли врачи Е. Туганов, М. Тулатов, А. Тлатов, Л. Газданов, А. Тотиев, К. Тхапсаев.

Техническую интеллигенцию составили осетины: Г. Дати-ев, Д. Гиоев, Р. Гаглоев, Б. Дзахов, В. Гассиев.

Итак, в 60-70-х годах XIX века в результате осуществляющейся социально-экономической реформы началась активная модернизация традиционного уклада горской жизни, создавалась письменность, художественная литература, развивается культура, образование.

**Однако модернизация, в целом как и идеалы просвещенного европеизма, не предполагали в сознании субъектов социально-экономической реформы отказа от национальной самобытности горской культуры. Так, просветители ратовали за совмещение идеалов европеизма и национальной самобытности своих народов, конечно, при этом прекрасно сознавая насущную необходимость диалектики горского традиционного уклада жизни.**

И не случайно в данные десятилетия идет активный процесс изучения языка, культуры, этнографии, истории горских народов. В эти же годы развивается российское кавказоведение, печать, идет формирование научных обществ. Как заметил тогда же выдающийся просветитель А. Гассиев, «От русского общества требовалось дать направление, разумный исход богатым нравственным и умственным силам горцев, направить их к деятельности среди мирной человеческой гражданственности...на нем лежал долг воспитать горские племена»<sup>50</sup>.

А в предисловии к первому выпуску Сборника Сведений о Кавказских горах в 1868 г. отмечалось, что: «Для горцев открывается новый строй понятий и житейских отношений, для них наступила пора знакомства со светлым и широким миром европейской жизни... И если на стороне горцев лежит роковая необходимость знакомства с нами, то на нашей – нравственная обязанность проникнуть до глубины в их замкнутый круг жизни и узнать положительно, с кем и с чем имеем мы дело, для того, чтобы определить затем, как удобнее, легче и скорее помочь нашим новым согражданам выбраться из темного угла

их полудикой жизни и приобщить их к свету и простору, открытых для европейской семьи народов»<sup>51</sup>.

Тогда же выходят представляющий и поныне большой научный интерес историко-этнографические статьи просветителей И. Канукова, братьев Шанаевых и др.

**И не случайно, ведь идут интенсивные поиски горских просветителей национальной идентичности, формируются смыслообразующие основы национальной культуры нового типа, рождаются новые ментальные духовные структуры.**

Так, в ответ на произведение Надеждина «Природы и люди на Кавказе и за Кавказом», где прозвучали мысли о том, что осетины – народ дикий, А. Гассиев писал: «...бытовая, социальная, морально-религиозная стороны народной жизни, взятые в совокупности или отдельно, будут всегда оставаться непонятными без объяснения факторов, из которых они складываются, без указания происхождения и взаимодействия этих факторов в истории народа»<sup>52</sup>.

А потому, по его представлению, «Чтобы дать смысл, вложить жизнь в народные обычаи, нравы, надо знать их невидимое основание – думы народного ума и чаяния сердца народного. Результаты многовековой внутренней деятельности народного духа составляют мифология, изречения мудрые народов, сказания о героях народа, об идеальных типах людей, с которыми имеет связь большая часть народных обычаев. Этнографу необходимо знать не только эти результаты духовной жизни народа, он должен знать и те нужды, которые испытала или испытывала народная жизнь...»<sup>53</sup>.

Тогда же А. Гассиев выдвинул принцип научности и объективности в понимании и трактовке особенностей этничности того или иного народа. Так, он писал: «Народный характер, обычаи, нравы, моральное и религиозное мировоззрение, словом, все культурное достояние народа вырабатывается взаимодействием двух факторов: внешней природы (начиная от почвы, на которой живет народ, и кончая самыми отдаленными

космическими отношениями страны) и общих племенных особенностей физической и духовной организации народа, приобретающих устойчивость еще до начала исторической жизни народа»<sup>54</sup>.

И далее в продолжении своей мысли: «Большая часть народных обычаев без знания их психического базиса останется для нас непонятной, темной, а иное в них, пожалуй, представится в совершенно ложном свете»<sup>55</sup>.

**Так начиналось исследование фундаментально-духовных основ национально-культурного бытия осетинского народа, оставляющего методологическую базу и современного осетиноведения в XXI веке.**

Словом, осетинская интеллигенция 60-70-х годов (И. Кануков, А. Гассиев и др.) остро ставили важнейшие проблемы современности: просвещение народа, характер и уровень соответствия модернизирующих реформ народной ментальности, формирование новой трудовой и хозяйственно-экономической этики.

В 60-70-е годы XIX века резко осуждаются вредные обычаи.

«Чувство мести не имеет уже того свирепого характера, который оно имело...порывы народные немного обузданы не обычным правом народа, а законами, более гарантирующими человеческую жизнь и придающими ей больше цены, чем эти обычные права»<sup>56</sup>.

В 60-70-х годах мировоззрение просветителей носит более «буржуазный» характер: они всячески защищают хозяйственно-экономические интересы большинства населения, т. е. крестьян; выступают за утверждение основ новой горской хозяйственной культуры.

И, конечно же, они сыграли существенную роль в развитии национального сознания и самосознания осетин, как мы проследим в последующих частях данного исследования.

## 11.2. Роль г. Владикавказа в развитии Ирондзинада буржуазного типа

Модернизация общества, т.е. переход от феодализма к буржуазной цивилизации осуществлялся очень сложно. Его, естественно, сопровождал процесс перехода от традиционной культуры феодального общества к инновационной культуре буржуазного общества. При этом важно помнить, что **осуществлялся и очень важный исторический процесс высвобождения индивида из плена феодально-сословных и религиозных канонов, сковывавших его свободу, и человек получал возможность развития своей индивидуальности. Обогащалось представление о суверенности, самоценности, самодостаточности личности.** И это несло с собой новый тип общественного сознания. То есть осуществлялся переход к новому типу этнического мировоззрения.

Постепенно появляются и города, где живет богатеющее сословие горожан и формируется городская культура, – **новая по типу культура с ее собственными героями, мотивами, формами, утверждающая принципиально новые отношения человека к миру, к своему социуму, к себе.**

Отмечая важнейшие меры по преобразованию крепости Владикавказ в город, наместник кавказский 4 ноября 1859 г. писал председателю кавказского комитета: «Если торговля всегда служила важнейшим проводником цивилизации всех народов, то и в настоящем случае, выполняя высокое свое призвание в отношении к принятым под великодушное покровительство России горцам, мы должны продолжать уже начатое гражданское их воспитание путем торговли. Горцы ясно сознают все ее выгоды»<sup>57</sup>.

Указ правительственного сената о преобразовании крепости Владикавказ в город был подписан 31 марта 1860 г.<sup>58</sup>.

Вместе с урбанизацией, явившейся результатом активной человеческой деятельности и в свою очередь, стимулирующей

дальнейший рост этой деятельности, рождались новые бурные городские развлечения, а **яркие многолюдные праздники способствовали формированию натуры человека деятельного, активного, постоянно думающего о собственном благе и процветании, т. е. рождается и самоутверждается в культурном самосознании и новое мироощущение буржуа, которое несовместимо уже с воинственностью и представлениями о феодальной чести и престиже.**

Главный герой городской культуры – сам город, праздничный, веселый. Он обнажает мир вольной частной жизни, которая тем не менее все же подчиняется условностям. И все же более раскованной и радостной по сравнению с миром человека феодальной эпохи. Человек словно впервые увидел себя и своих сограждан в их повседневном бытии. Отсюда растет в его сознании ощущение своей личной значимости и значимости своей среды. Так воплощаются социально значимые духовно-нравственные идеалы городской культуры с ее адекватным жизневосприятием, живым, действенным восприятием ко всему, что открыто взору.

**Все грани единой духовно-нравственной художественной культуры осетин проявлялись, формируя гуманистические принципы как в общественном сознании, так и в сознании каждой отдельной личности, кардинально преобразовывая внешнюю деятельность и жизнедеятельность, всю судьбу человека.**

**Ирондзинад в XIX в. – качественно новый типологический этап этнического мировоззрения осетин, связанный органично с духовно-нравственными и культурно-эстетическими идеалами эпохи, ее общественным движением, новыми критериями оценки человека.**

Культура Осетии во второй половине XIX в. продолжала успешно развиваться. В пореформенное время элементы демократической культуры в осетинской действительности множились и крепились, значительное влияние на общественную жизнь оказывала **русская демократическая печать.** В это же время

в крае формируется интеллигенция, зарождается демократическая общественно-политическая мысль, национальная литература, фольклористика, журналистика, успешно развивается народное просвещение.

Итак, в 1860 г. на карте Осетии появляется город Владикавказ, с которым связано зарождение буржуазной урбанистической культуры, и, конечно же, **Ирондзинада буржуазного типа**. Еще, будучи крепостью, Владикавказ выступил в роли административного, политического и культурного центра горских народов Терека. С ростом торгово-промышленных связей города с соседями, развиваются его общественно-политические и культурные функции. Так, с переездом сюда из Тифлиса управления осетинскими духовными приходами, город становится своеобразным центром пропаганды православия на Кавказе. Здесь же находилась канцелярия начальника Терской области и начальника военно-осетинского (переименованного затем во Владикавказский) округа. Соответственно **в городе возникали очаги русской культуры: театр, газеты, учебные заведения, библиотеки. Все это, безусловно, способствовало формированию осетинской интеллигенции.**

Культурное значение Владикавказа выросло с открытием в 1862 г. почтового и пассажирского сообщения с Тифлисом, железной дороги.

С 70-х гг. Владикавказ становится и центром прогрессивной общественно-политической жизни. Здесь тайно распространяются и изучаются произведения русской и закавказской революционно-народнической литературы, возникают подпольные народнические кружки. «Умственным и административным центром осетин» назвал Владикавказ К. Л. Хетагуров. На промышленных предприятиях города осетины трудились рядом с русскими; это помогало им лучше освоить русский язык и приобщиться к русской культуре.

С приездом казаков на Терек (1658 г.) и принятием кабардинскими князьями русского подданства (1732 г.) заметно усилилось русское влияние в Осетии, стало активно распростра-

няться христианство. Так, в 1744 г. грузинское духовенство под защитой русских учредило на Северном Кавказе миссионерское общество «Осетинское подворье», расположившееся в Моздоке.

19 апреля 1793 г. в Осетии открылась самостоятельная епархия во главе с епископом Гаий, который положил начало осетинской письменности, составив ее из русского алфавита. Он также переводил богословские книги на осетинский язык<sup>59</sup>.

В 1830 г. во Владикавказе открылось четырехклассное духовное училище, в селении Алагир – двухклассный пансион. Также на средства духовной комиссии готовили группу осетинских мальчиков для поступления в Тифлисскую духовную семинарию. Им преподавали и осетинский язык по составленной Гаием и исправленной академиком Шегренем осетинской письменности<sup>60</sup>.

В 1857 г. наместник Кавказа фельдмаршал князь Барятинский пришел к выводу, что необходимо создать «Общество восстановления Православного христианства на Кавказе». А потому представил на имя Кавказского Комитета в Петербурге докладную записку. «Создать «Общество восстановления Православного Христианства на Кавказе» – долг православного государства. – Писал князь. – Дело идет о вопросах, к которым Россия не может оставаться равнодушною: о религиозном просвещении меньших ее братьев, ежедневно отрываемых мусульманскою пропагандою от лона святой Церкви Христовой, о величии России, которая должна разрушить на Кавказе препятствие, противопоставленное ей воплощением мусульманской ненависти в мюридизме. Союз честных лиц должен способствовать в этом деле, чтобы поддержать и распространить христианство между кавказскими племенами»<sup>61</sup>.

После этого стали активно открываться приходы, строились храмы, церковноприходские школы. Так, об этом периоде Гаппо Баев писал в статье «Отрадное движение»: «Из всех горских племен Кавказа просвещение пустило наиболее глубокие корни среди осетин. Трудрами «Общества восстановления Пра-

вославного Христианства на Кавказе» был открыт за последние 30 лет целый ряд школ в Северной и Южной Осетии. С самого начала преподавателями являлись природные осетины-семинаристы, которые своим серьезным отношением дело насаждения цивилизации на родине поставили очень высоко в глазах народа, вследствие чего население с охотой строило здания, разводило при них сады, поддерживало их, принимало на себя содержание учителей...»<sup>62</sup>.

Эту же мысль подчеркнул в своей статье «Народное образование в Северной Осетии» Полуирон: «Существующие школы в Осетии большей частью служат плодом деятельности «Общества восстановления Православного Христианства на Кавказе», каковую названное Общество начало с 1860 года. Совет «Общества» всегда был внимателен к нуждам всех школ Северной Осетии, удовлетворяя по возможности их неотложные потребности»<sup>63</sup>.

К началу 1898-1899 учебного года в ведении Ардонского отделения Епархиального Владикавказского училищного Совета было 32 школы, вновь было открыто еще 18. Всего – 50 школ, из них: 32 – церковноприходские, 18 – школ грамоты, 17 церковноприходских школ содержались на средства «Общества», остальные – на средства народа.

«Но самую глубокую благодарность осетинский народ должен питать к своему духовенству, – писал Гаппо Баев, – за его работу на почве родной письменности. Современная советская осетинская литература... могла развиваться только на почве именно этих трудов. Все церковные книги, части Библии и, наконец, Евангелие были переведены трудами священников. Учебники для школ – Ветхий Завет, Новый Завет, азбуки, словари и др., изданные апостолом Осетии епископом Иосифом, появились при ближайшем сотрудничестве священников-осетин, имена которых красуются на этих изданиях: М. Сухиев, Х. Цомаев, К. Токаев, А. Гутиев, А. Цаликов, И. Дзампаев...»<sup>64</sup>. И тем не менее школ не хватало.

С 1895-1896 учебного года Александровское осетинское

духовное училище в селении Ардон было преобразовано в Александровскую миссионерскую духовную семинарию. Училище было открыто в 1887 г. и готовило церковнослужителей и учителей для осетинских церковноприходских школ. Ардонцы выделили для училища хороший земельный участок в 10 десятин, построили двухэтажное кирпичное здание, развели фруктовый сад. В училище, а потом и в семинарии была замечательная библиотека, которая имела обширную научную, художественную, учебную и богословскую литературу. Так, философский отдел ее располагал следующими книгами: Аристотель «Этика» (перевод Радлова), Платон «Беседы о любви», «Опыт о человеческом разуме», Кант «Критика практического разума», Спенсер «Воспитание умственное, нравственное и физическое», «Изучение социологии», «Классификация наук», «Личность и государство», «Основные начала», «Основания психологии», «Основания социологии», «Основания этики», Спиноза «Этика», Фихте «Назначение человека», «Основные черты современной эпохи», Юм «Исследование человеческого разума», «Трактат человеческой природы», Шопенгауэр «Мир, как воля и представление», «Афоризмы и максимы», «Свобода воли и основа морали», Шеллинг «Философское исследование о сущности человеческой свободы», Ницше «Так говорил Заратустра», «Человеческое слишком человеческое», «Переоценки всего ценного», «Избранные афоризмы и мысли», О. Конт «Дух позитивной философии», «Курс положительной философии», «Философия математики», другие сочинения Канта, Гегеля.

Первый выпуск воспитанников Ардонской семинарии состоялся в 1897 г.

**Церковная жизнь была ориентирована на религиозно-нравственное воспитание прихожан.** В 1895 г. церковный староста Константино-Еленинской церкви Панкратов, инициатор религиозно-нравственных чтений и организации церковно-народной библиотеки, обратился к Его Преосвященству Владимиру, епископу Владикавказскому и Моздокскому с

просьбой выделить деньги на приобретение брошюр и молитвенников, Евангелий для продажи прихожанам<sup>65</sup>.

Священник Константино-Еленинской церкви Жуков предложил создать комиссию с целью распространения дешевых книг и брошюр религиозно-нравственного содержания среди простого населения. Он считал долгом церкви заботиться о «полезном и здоровом» чтении для грамотных простых граждан<sup>66</sup>.

**Религия как соционормативный институт актуализировала определенные социальные нормы поведения. Как носители моральных норм, верующие своим поведением, образом жизни, поступками воспитывали окружающих, особенно способствовали социализации молодежи.** Дети и подростки активно участвовали в приходской жизни, пели в церковном хоре. Во многих духовных учебных заведениях были свои ученические хоры. Пение было формой приобщения учащихся не только к церковной жизни, но и к музыкальной культуре. В учебных заведениях даже издавались приказы о необходимости всем учащимся исполнять «первейшие христианские обязанности», по воскресеньям и праздникам посещать храмы<sup>67</sup>.

Еще в 1836 г. во Владикавказе было образовано Осетинское духовное училище, в правилах которого было записано: «Правила и поступки горцев почти во всем противоположны правилам и поступкам христиан и горожан. Поэтому-то священнейшей обязанностью смотрителя и наставников Владикавказского училища должно быть направление юных питомцев в противную сторону от примеров, их окружающих, на сторону чистой христианской нравственности... В душах этих диких надобно возродить новый мир с христианскими понятиями о коренных обязанностях и отношениях к Богу, к людям, к себе самим, ко всему обществу и правительству Российскому и государю»<sup>68</sup>.

**Художественная культура не была лишена высокой духовности, стремления к возвышенной красоте. Во многом она оказала существенное воздействие на видоизменения потребностей общества.**

С развитием городской культуры сложилось самосознание нового городского сословия.

Городская художественно-эстетическая и духовно-нравственная культура – новая по типу. Она использовала отработанные веками традиционные виды и жанры творчества, их язык и систему художественных средств выразительности. Но задача переосмысления традиционных художественных форм с точки зрения потребностей нового времени влияла на эти средства выразительности и на стилистику, и на виды и жанры искусства. То есть **шла коренная перестройка внутренней структуры художественной культуры осетин как переходной эпохи от феодальногок буржуазному типу**. Меняется общий контекст культуры и традиционные «структурные единицы» начинают по-новому функционировать.

Взаимодействие архитектуры и живописи, например, в жилище породило особый **новый тип синтеза искусств**. Так складываются архитектурные формы и настенная роспись. Важную проблему переходного периода в истории художественной культуры составляет **вырастание нового из традиционного, соотнесение традиционного с новым**; их взаимодействие в рамках целостной системы культуры. И тут еще **сохраняется и обогащается значение Ирондзинада как главной мировоззренческой концепции, как основы всей художественно-эстетической и нравственно-этической культуры**. В то же время осетинский народ через свою уникальную культуру продолжает вписываться в контекст мировой культуры. Так, скажем, начиная с 1870 г. Городская управа, согласно Городскому Положению, утверждала планы и фасады частных зданий, давала специальное разрешение на постройку, которая определялась также правилами Строительного Устава и требовала строительства домов «правильной архитектуры». В интерьере городских домов сохранялись этнические традиции. В то же время **появлялись инновационные явления, которые меняли внутреннее убранство домов**. Однако, это определялось материальным достатком, а не этнической принадлежностью хозяев.

Происходили этнокультурные процессы в сфере одежды. Как отмечали путешественники, в городе Владикавказе наблюдалось этническое многообразие одежды. Анализ их сведений, полевого этнографического и фотоматериала дал возможность определить традиционные и симбиотичные, паллиативные варианты, порожденные распространявшейся европейской одеждой. Так изучены виды мужской, женской и детской одежды, существовавшей в городе в разные годы по отчетам отделения готового платья, товарищества на паях «С. М. Киракозов и Б. Г. Оганов» и других компаний. Конечно же, население носило и национальную одежду. Отдельные ее фрагменты обретали престижно-знаковое значение и бережно хранились как символ этнической принадлежности. Особенно этническая принадлежность человека проявлялась в ювелирных украшениях, в использовании косметики, информация о которой извлечена из рекламных блоков местных газет, а этнические особенности применения подтверждаются полевым материалом.

Во второй половине XIX в. в Европе появляются новые способы художественного творчества, связанные с развитием техники, фотографии и кино. По своей специфике они больше, чем традиционные формы культуры, подвержены коммерциализации и утилитаризму. Еще за несколько лет до зарождения синематографа в городском театре Владикавказа состоялись представления «туманных картин» физика К. О. Краузе, демонстрировавшие сюжеты о кавказской выставке в Тифлисе, о чудесах и тайнах океана, юмористические и фантастические сцены с «движениями и перемещениями». «Терские ведомости» объясняли секрет «живой фотографии» механизмом действия прибора, воспроизводящего натуральные движения, фотографированных субъектов<sup>69</sup>.

В 1899 г. фирма «Анатолий Вернер» поставляла из Харькова «волшебные фонари» для обществ народных чтений, школ, частных лиц.

16 июня 1897 г. во Владикавказе появился кинематограф: в городском театре был показан двадцатиминутный ролик. Так,

горожане получили четкое представление о кинематографе как аппарате, «передающем целый ряд движущихся фотографических снимков, дающих полную иллюзию жизни с удивительной точностью, как например, движение, беготню детей, животных, движение пароходов, поездов, морских волн и т. д.»<sup>70</sup>.

Кинематографические аппараты были в доме Гашелина, в 5-ом приходском училище, получившем его в подарок<sup>71</sup>.

В 1890-х годах владикавказцы получили и другое чудо техники -граммофон. «Терские ведомости» рекламировали кинематографические аппараты Люмьера, фонографы Эдисона, американские граммофоны, фотоаппараты<sup>72</sup>. В 1885 г. был открыт фотографический кабинет Д.М. Руднева, а в 1889 г. – дворянина Л. И. Rogozинского<sup>73</sup>.

Первая официальная газета во Владикавказе, «Терские ведомости» стала выходить с 1 января 1868 г. Она активно обсуждала вопросы землеустройства, просвещения горцев, здравоохранения, судоустройства, судопроизводства, развития экономики и т. д. Разумеется с позиций областной администрации, а потому со временем они перестали отвечать интересам населения. В 1881 г. стала выходить первая частная газета «Владикавказский листок объявлений», которую основали Н. Аксенов и З.И. Шувалов. Печаталась она в типографии Шувалова, открытой в 1879 г. В июне 1882 г. газету приобрел учитель Владикавказского городского училища И. Веру и переименовал ее в газету «Терек». В апреле 1886 г. из-за цензурных препонов она перестала выходить.

Во Владикавказе существовало общество распространения художественно-промышленных знаний, которое устраивало выставки картин и других работ местных художников и любителей. Организовывались и передвижные выставки в других городах – Пятигорске, Кисловодске. Так, в Коммерческом клубе с успехом прошла выставка картин местного иконоста-ского живописца Ковалева «Крушение Императорского поезда 17 октября 1888 года». Местные художники выставляли свои картины, рисунки, художественные фотографии на Александр

ровском проспекте<sup>74</sup>. Коста Хетагуров выставлял на продажу свои произведения во Владикавказском собрании<sup>75</sup>.

Многие местные интеллигенты ратовали за то, чтобы в городе открыли «рисовальную школу», т. к. «учение рисованию полезно и будущим ремесленникам, и детям, и взрослым». Желающие могли брать частные уроки рисования, живописи, черчения у известного преподавателя В. К. Соколовского<sup>76</sup>.

На Александровском проспекте в доме Реутова Д. С. Чачик открыл «картинный магазин», где можно было купить картины, фотографии, краски. Некоторые горожане имели богатые коллекции картин и этюдов известных русских живописцев XVIII – начала XX в., которые впоследствии приобрел республиканский художественный музей<sup>77</sup>.

И, конечно же, общедемократический и культурный подъем в России в 90-х гг. благотворно отозвался и в Осетии. В 1895 г. были восстановлены закрытые в 80-х гг. женские начальные школы в селах. В 90-х г. в Осетии борьба за просвещение стала такой же актуальной, как и борьба за земли, за освобождение из-под колониального гнета, за утверждение демократических прав горцев. На сельских сходах составлялись общественные приговоры об открытии школ. Сельская общественность брала на себя обязательство построить здание для школы, оборудовать и содержать его. В 1899 г. в Осетии было 63 школы, а с воскресными и частными – 72.

За открытие новых школ и улучшение процесса обучения выступали передовые учителя, вдохновленные идеями русской демократической и педагогической мысли. М. Гарданов, А. Кануков, С. Газданов, Е. Битаров, Х. Уруймагов, А. Цаллагов, М. Туриев, Е. Доева, сестры Газдановы, М. Ф. Плюц и др.

Концепция праздничности формируется на важнейшем, базисном принципе: в празднике участвуют все и он проявляется, т. е. существует во всем, во всех сферах бытия. То есть **праздник субстанционален**. Когда нарушается этот принцип, – **принцип целостности**, гибнет, уничтожается сам праздник.

Художественно выразительна и внутренняя целостная кон-

цепция праздника. И это закономерно, ведь время, история, традиция и современность присутствуют, более того, взаимодействуют в единой стихии праздника.

**Праздник – своеобразная форма коллективной памяти.** Причем мифологизированная форма, сохраняющая в себе первоосновы соответствующей культурной традиции. Архаичные формы весьма пластичны и активно вбирают в себя элементы новой или нарождающейся культуры. Внутренняя энергия праздников обусловлена, по мысли М. Бахтина, «их космическим универсализмом, их всенародностью, их связью со временем и с будущим...»<sup>78</sup>.

Художественно-эстетическая и духовно-нравственная культура осетин значительно обогатилась с рождением такого явления, как городской праздник, который, будучи открытой системой, способствовал взаимообогащению различных этнических культур. Поскольку каждая этническая группа, религиозная община имела свою специфическую праздничную культуру, то, естественно, городская сфера и условия совместного проживания вносили в нее свою существенную коррективу, разрушая отдельные элементы обрядности, строгость регламентации. В чем-то зрелищно-развлекательные элементы традиционного праздника определяют по форме городские народные гулянья. Так обогащается коммуникационная функция культуры. Ведь, как подчеркивал Ю.М. Лотман, «культура, прежде всего, понятие коллективное»<sup>79</sup>, т.е. это нечто значительное для людей, объединенных временем и пространством, т.е. миром города. В структуре праздника выделяется торжественно-официальный, массово-развлекательный и домашне-бытовой элементы, соотношение которых зависит от уровня этнокультурного развития.

Всенародными стали праздники Рождества Христова, Крещение, Пасхи, Джеоргуба и т.д.

В композиции праздника сохранились некоторые языческие обряды: тщательная уборка дома, мытье скота и домашней утвари, т.к. люди верили в чудодейственную силу воды.

Или ряжение, изменявшее внешность человека до неузнаваемости с целью защиты от нечистой силы. То же самое можно сказать о колядовании, гаданиях, подвижных играх и увеселениях. Так языческая обрядность «вписывалась» в христианскую культуру.

В 1889 г. во Владикавказе был устроен в честь праздника «санный путь», т. е. весело проходили зимние народные гулянья<sup>80</sup>. Наполнить старые формы праздников новым содержанием стремилась местная интеллигенция. «Жизнь ушла вперед, – считала она, – простота и непосредственность наших бабушек и дедушек очистили место рассудку, который начал руководить чувствами... Святочные развлечения, чтобы удовлетворить нового человека, должны были приобрести новое свойство – пищу для ума, и мы пустили в ход новые забавы: маскарад, елку, фанты. Интрига маскарадов, задачи фантов, сувениры-елки открыли простор для остроумия и изобретательности. Эти развлечения тем интереснее и привлекательнее, чем тоньше в них работа ума... Идти назад мы не можем и не должны. Завоевания прогресса слишком дороги, чтобы отказываться от них. Наша обязанность – очистить путь прогресса от той грязи, которая всегда тянется в хвосте хорошей идеи, в которой тонут люди, не попавшие в первые ряды прогрессивного человечества»<sup>81</sup>. Так, в начале 1870-х годов на святки солдатский любительский театр ставил пьесы, устраивал танцы, вечера.

Воинский парад становился частью городских праздников, отличаясь красочностью воинских церемоний, воспитывая уважение к воинской службе, патриотизм, благодаря военным успехам русской армии в ряде войн<sup>82</sup>.

После торжественных богослужений праздник переходил в домашне-бытовую сферу, где активизировались национальные варианты обрядовой жизни. Так, осетины разжигали костры прямо перед своими домами, т. к. верили, что это спасет их от злых сил и несчастья, затем готовили праздничное угощение: богатый стол в их представлении был символом и залогом сы-

той и богатой жизни в дальнейшем. Готовили ритуальные пироги с начинкой, варили пиво, резали скот.

Осетинская молодежь устраивала комические представления в домах своих знакомых, – это было своеобразной формой традиционного колядования с исполнением песни «**хадзаронта**», в которой содержались поздравления и добрые пожелания хозяевам дома.

В 1897 г. городская интеллигенция устроила на Рождество большой праздник для народа. Антрепренер городского театра К. К. Маврин бесплатно предоставил театр, где устроили постановку пьесы, народные чтения. Городской голова А. Ф. Фролов выступил в качестве чтеца<sup>83</sup>.

Рождественские праздники плавно переходили в Новогодние. Во всех учебных заведениях устраивались елка, литературные вечера с танцами, спектаклями, ученическими хорами.

В новогодние дни в общественном собрании устраивались танцевальные вечера с ужином, в коммерческом – костюмированные вечера, любительские спектакли. Городской трек был иллюминирован, молодежь каталась на катке при факельном освещении, играл оркестр.

Магазин Гейтена торговал изящными картонажами, украшениями для елки, хлопушками с сюрпризами, масками, веерами, блестящими шариками, звездами, фонарями, елочными конфетами, пряниками, украшениями из папье-маше. Магазин Белло – комнатными бенгальскими огнями, елочными свечами, зажигательными нитками. Владикавказское же общество потребителей выписывало украшения для елки из Варшавы. В городе работали пиротехники, принимавшие заказы на устройство фейерверков и воздушных шаров<sup>84</sup>.

Христиане после Нового года готовились к следующему большому празднику – Крещению, символом которого была вода. 5 января, накануне праздника, совершалась вечерня, водоосвящение и всенощная. Далее день начинался с торжественной службы в церквах, откуда крестные ходы стекались к собору. Водоосвящение совершалось на Тереке. В городе

устраивался крещенский парад. Как описывали «Терские ведомости», «Конным стражникам с трудом удается сдерживать напор толпы, чтобы сохранить свободным проход для крестного хода... Тут кроме городских жителей много приезжих из окрестных селений и станиц. Казаки и казачки в разноцветных костюмах приехали посмотреть на «Иордан» и парад, пользуясь хорошей погодой. Их сани длинной вереницей растянулись вдоль Александровского проспекта у городского сада. По пути следования крестного хода стояли «шпалерами» войска местного гарнизона. Около 12 часов дня грянул салют из орудий. В воздухе замелькала целая стая голубей с разноцветными лентами на лапках. Вода была освящена и под звуки оркестра военной музыки началось обратное шествие крестного хода к собору»<sup>85</sup>.

В 1894 г. во Владикавказе был освящен новый Михайло-Архангельский собор. Крещенская литургия прошла особенно торжественно в новом соборе, куда приехал начальник области и наказной атаман генерал-лейтенант С. В. Каханов, внесли знамена Терского казачьего войска. Затем владыка Владимир с крестным ходом направился с крестом на голове на Терек, где была устроена покрытая парчой палатка. Процессия шествовала среди войска, поставленного шпалерами на всем протяжении от собора до Терека. Войска отдавали честь и хоры музыки играли «Коль славен». При погружении креста артиллерия, расположенная на противоположном берегу реки, отдавала положенный салют, а войска – оружейные залпы. Затем процессия в том же порядке двинулась обратно в собор, где и было провозглашено многолетие Государю императору и Всеми Царствующему дому»<sup>86</sup>. Тогда же, несмотря на десятиградусный мороз, 20 человек, среди которых были и женщины, после водоосвящения выкупались в Тереке.

У осетин **праздник «Доныскъафан»** (быстрое несение воды) особенно почитаем. Они произносили специальную молитву водному источнику и его святым патронам и бросали в воду мелкие куски хлеба, сыра и т. п. Такая вода в представле-

нии осетин приобретала удивительную силу и гарантировала благополучие семьи.

Одним из самых любимых праздников в народной культуре была масленица, символизирующая изгнание зимы и встречу весны, перерождение природы. Особенно веселилась молодежь, которая освободилась от занятий в учебных заведениях.

Затем у христиан начинался пост, а мусульмане готовились к своему празднику – Наврузу (Новому году).

Торжественно отмечали Пасху – праздник в честь воскресения распятого на кресте Христа, который отмечали все горожане-христиане: русские, осетины, грузины и др. У осетин были популярными игры с пасхальными яйцами – **туланта** (катания) и **къуырцыта** (стукания). Катания были элементом праздника Пасхи у многих народов. В городе устраивались качели и карусели. Со временем в структуре праздника появился и цирк Милюгина с «чемпионатом» борцов, фокусами дрессированных собак, выступлениями «королевы огня», глотающей зажженную паклю, «театром Калиостро». В программе праздника было и хоровое пение, музыка, фейерверк. В 1875 г. в городе открылся цирк госпожи Вольф и музей господина Литовского<sup>87</sup>.

Состоятельные горожане встречали Пасху по-другому. Для них устраивались танцевальные вечера, детские костюмированные праздники, любительские спектакли в театре. В 1889 г. во Владикавказе гастролировала опереточная труппа, которая на Пасху поставила спектакль «Цыганский барон» и «Мушкетеры».

Осетины отмечали «**зардаваран**» – весенний поминальный праздник. Затем наступала Троица – «зеленые святки». В этот день устраивались ярмарки, народные гулянья с балаганами, каруселями.

Популярным праздником был «**кардагхассан**».

**Игры.** В цикле весенних праздников особое место занимали торжества «**Тутырта**», который отмечался в марте и в сентябре. По-мнению алан-осетин, в праздничные дни весеннего

Тутыра все обладает великой магической силой; все слова и дела приобретали особое значение.

Состязания в силе, ловкости и выносливости призваны были придать земле силу, богатство, вызвать урожайность зерна.

Тогда же исполнялись традиционные старинные трудовые песни «**Хуари зар**», записанные М. С. Тугановым, и «Готанти зар», записанная Г. Дзагурти еще до революции 1917 г.

Начало сельхозработ, т. е. вспашки посева полей, сопровождается праздником «**Хоры бон**».

Главным элементом праздника было моление об урожае. Во время обрядовой запашки участники бывали одеты в вывернутые мехом наружу шубы как ряженные, но без масок<sup>88</sup>. Молодежь мазали друг друга жидким тестом и обращались друг к другу со словами: «Цы курут, лаппута?» (Что просите, юноши?). Им дружно отвечали: «Хор! Хор!» (Хлеб! Хлеб!)

Обычно **скачки** проводили весной, в конце апреля – начале мая. «У нас на Кавказе, – писала газета «Терские ведомости», – каждая народность встречает май своеобразными обычаями и увеселениями, главным из которых были скачки, собиравшие большое количество гостей»<sup>89</sup>. Или: «В ожидании начала скачек молодые люди танцуют, люди среднего возраста шумят и спорят, пожилые люди с увлечением говорят торжественные речи – вот характерные особенности убивания досуга в Осетии всеми, кто не придумал для себя иного способа утилизировать свободные часы»<sup>90</sup>.

В молодежной среде очень популярны были танцы. Как писала газета «Терские ведомости», «осетинская молодежь по обыкновению затеяла танцы, говорю – по обыкновению, потому, что когда бы и где бы эта молодежь не сошлась, она придирается к первому случаю и танцует». Во всех селах было место, где молодежь каждый вечер собиралась на танцы под аккомпанемент гармоника. В осенне-зимний период обыкновенно собирались в чьей-нибудь кунацкой. Девушки приходили в сопровождении своих родственников-юношей<sup>91</sup>.

**Культурная жизнь** в г. Владикавказе становилась активнее.

Так, 11 декабря 1890 г. общее собрание членов владикавказского кружка любителей музыки записало в своем постановлении: «... открыть в г.Владикавказе с надлежащего разрешения музыкальные классы»<sup>92</sup>. Весьма выразителен отчет владикавказского полицмейстера о состоянии библиотек, типографий, литографий, фотографий и книжной торговли в г.Владикавказе от 4 октября 1891 г., в котором читаем:

**1. Библиотеки и кабинеты для чтения.** «Публичная библиотека принадлежит Елене Червинской, помещается по Хлебному переулку, содержится на условиях отдачи книг на дом подписчикам для чтения, с платой за право чтения по 7 и 12 руб. в год, открыта с разрешения начальника Терской области 29 июля 1878 г. В библиотеке находятся книги разных авторов русской беллетристики – 422 книги, переводных романов, повестей – 679 книг, научного содержания – 261 книга»<sup>93</sup>.

**2. Типо-литографии.** «Типо-литография принадлежит купцу Зиновию Шувалову, открыта 19 марта 1879 г. При типо-литографии имеется магазин канцелярских принадлежностей и учебных пособий, в этом же магазине продаются книги – учебники, которые выписываются Шуваловым согласно предложениям, сделанным ему инспектором училищ»<sup>94</sup>.

**3. Фотографии.** «Фотография, принадлежащая дворянину Леонтию Рогозинскому, открыта в 1889 г. Фотография, принадлежащая мещанину Деонисию Рудневу, открыта 11 декабря 1885 г.»<sup>95</sup>.

**4. Книжные магазины.** «Книжная торговля имеется при галантерейном магазине, принадлежащем братьям Зипаловым. Помещается он в собственном доме по Александровскому проспекту, где производится торговля исключительно учебными книгами. В магазине имеется книжный каталог, число книг в отделении до 1 тысячи экземпляров.

Книжный магазин, принадлежащий купцу Карлу Кланну, помещается в доме по Александровскому проспекту. В магазине продаются учебные книги и некоторые сочинения русских писателей, открыт в 1891 г.

Книжный магазин, принадлежащий Марии Энкель, помещается по Александровскому проспекту. В магазине производится продажа книг исключительно учебных и некоторых русских писателей»<sup>96</sup>.

**5. Типографии.** В конце 1884 г. была открыта типография В. Просвирина: «Типография, принадлежащая Владимиру Просвирину, помещается в собственном доме по Александровскому проспекту, открыта 31 декабря 1884 г.»<sup>97</sup>.

Как отмечалось в отчете Владикавказского городского врача о санитарном состоянии в г.Владикавказе, относящимся не ранее 31 декабря 1888 г., «Санитарное состояние г.Владикавказа в отчетном году значительно изменилось к лучшему. Почти все главные и даже многие второстепенные улицы были мощены, на всех без исключения улицах устроены тротуары с водостоками в многочисленные закрытые каналы, которые открываются в р.Терек. Ветхие и некрасивые постройки, служившие местами нечистот и зловония, по соглашению с домохозяевами или совсем снесены, или приведены в благообразный вид как в санитарном, так и в архитектурном отношении...»<sup>98</sup>.

Из другого источника, из доклада владикавказской городской управы об экономическом и культурном состоянии г.Владикавказа (24 октября 1889 г.), следует, что «Во Владикавказе, не считая разного рода казенных и общественных зданий, числится: отдельных домов каменных – 1196, деревянных – 2026... Разного наименования ремесленных заведений – 117». В этом же документе отмечается, что «с проведением железной дороги Владикавказ-Петровск установившиеся с давних пор торговые сношения с Владикавказом Чечни и Дагестана по сбыту их сельскохозяйственных произведений еще более упрочатся и кустарные произведения этих стран: бурки, сукна, изделия из металлов и т. д., которые за свои качества удостоились наград на Всероссийской художественно-промышленной выставке 1882 г. в Москве и на Всероссийской сельскохозяйственной выставке в Харькове в 1887 г... Владикавказ пред-

ставляет собой умственно-культурный центр всей области и отчасти всего Северного Кавказа»<sup>99</sup>.

Итак, последняя треть XIX в. в истории осетин проявляет **черты культурного ренессанса. Пробуждается национальное самосознание, растет интерес общества к истории Осетии, формируется историческое сознание**, философская мысль. Заметно меняется состояние культуры, открываются памятники, исторические храмы, музеи. Заметно меняется и отношение общества к печатному слову, к книге, к литературе.

По-новому организуется библиотечное дело, работают школы, учебные заведения, книгоиздательство, выходит периодика. Развивается литература. Формируется осетинская интеллигенция.

Рождаются художественные объединения, общества, союзы, ассоциации. Организуются выставки, вечера, проводятся диспуты.

В 1897 г. во Владикавказе был основан «Музей естественно-исторический при областном статистическом комитете в 1893 г. на пожертвования, собранные по подписке»<sup>100</sup>.

В 1889 г. был благоустроен Редант, приведен в порядок сад, организован хороший буфет. На месте бывшего кабачка «Не уезжай голубчик мой» открылся хороший ресторан и специальное помещение для семейного отдыха»<sup>101</sup>. Была благоустроена территория Сапицкой будки, Лысой горы, а городской Горный клуб организовывал прогулки на Лысую гору, в Тарскую долину, в Татартуп. Традиционными стали весенние прогулки в окрестностях города, сопровождавшиеся пикниками, шумными играми.

По-своему развлекалась молоканская молодежь. Разбиваясь на группы, молодые молоканцы (жители района Молоканка – Р. Ф.) играли в лапту, городки, горелки и др. игры.

Иногда владикавказцы устраивали скачки на тройках по обеим сторонам бульвара, чем вызывали недовольство городских властей. Зимой же увлекались санной ездой.

Городская элита проводила досуг за пределами России.

У владикавказского провизора Г. Шварца имелись билеты на кругосветные путешествия и морские поездки на пароходах регулярных линий Северо-Германского Ллойда<sup>102</sup>.

Популярным было общество «Трэк», располагавшееся в парке Ерофеева на берегу Терека. Как писали современники, это был один из чудеснейших уголков, где «...обилие зелени и воды вместе с говорливым Терекком, омывающим владения трэка со всех сторон, придают ему восхитительный вид»<sup>103</sup>. Был он создан в 1893 г. как общество любителей велосипедного спорта, а 1 марта 1894 г. оно было признано официально военным министерством, утвердившим устав общества. Первый в городе велосипед имел громадное колесо с сиденьем и маленькое колесо за ним. Уже в 1880-х гг. в магазинах города продавались «общедоступные» велосипеды английского производства, а в 1890-х гг. появились велосипеды «Энфильд» и «Гумбер»<sup>104</sup>. Под руководством генерала Михаила Родионова Ерофеева, чье имя носил парк, велосипедисты очистили от мусора заброшенную часть городского сада, устроили площадку для езды на велосипеде, лужайки, поставили скамейки, посадили деревья, разбили цветники. Со временем здесь же появились беседки, озеро с лодками. И поскольку все больше горожан стали пользоваться велодромом, то появилась необходимость устройства навеса, который бы спасал от ненастья и жары. Так, инженер Кербедзом построил павильон «Ерофеевский». Как было записано в Уставе, «Владикавказское общество велосипедного спорта» стремилось «содействовать развитию и распространению велосипедного и других видов спорта, доставлять своим членам и их семьям здоровые и разумные развлечения». Оно имело право содержать помещения для различных физических упражнений и игр, устраивать экскурсии, прогулки, вечера, праздники, соревнования, лекции, беседы, диспуты. Членам общества могли быть представители всех сословий без ограничения, любого пола, вероисповедания, но обязательно пользующихся уважением и «добрым именем»<sup>105</sup>.

Постепенно площадь трэка увеличивалась, был разбит

парк, сооружены водоемы и пруды, площадки, качели и т. д. На трэке проходили соревнования на призы в играх в крокет, в фехтовании на рапирах и эспадронах, в бросании ядер, стрельбе, в перетягивании каната, в беге, на ходулях<sup>106</sup>. Зимой устраивались соревнования конькобежцев, занятия по «фигурной езде». Организовывались танцы. На трэке находился и Летний театр, где выступали местные и гастроллирующие актеры. Здесь же проводились благотворительные вечера.

Представители владикавказской интеллигенции во главе с К. Л. Хетагуровым писали в письме в редакцию газеты «Казбек»: «Кружок лиц, заинтересованных в достижении физического развития взрослых и детей путем рациональной постановки гимнастики, предполагающих, в виду назревающей потребности, основать во Владикавказе, по примеру других городов гимнастическое общество, просит всех, сочувствующих этому делу пожаловать в час дня в воскресенье, 20 января, в зал классической мужской гимназии для обсуждения вопросов, касающихся открытия гимнастического общества и рассмотрения выработанного для таких обществ особой комиссией устава»<sup>107</sup>.

А «этнические и конфессиональные группы горожан сохраняли традиционные структуры обыденности. Их досуг во многом определялся нормами обрядовой жизни, стремлением к внутриэтническому и внутригрупповому общению, которое обеспечивалось и коммуникативной функцией национальных обществ. Например, грузины в программу современного городского мероприятия – «литературного утра» – непременно включали песни и басни на грузинском языке, осетины – на осетинском, армяне – на армянском и т. д.»<sup>108</sup>.

Разумеется, развитие национальной культуры осетин происходило и в унифицированных городских формах через систему народного образования, функционирование национально-культурного общества, культурно-просветительских учреждений, периодической печати, книгопечатания, литературно-драматических кружков и т. д. Конечно же, **в эти формы вкладывалось богатое содержание, нравственно-этическая**

**и духовная культура народа, насчитывающая много веков своей истории.**

Старовладикавказская осетинская интеллигенция строила свои отношения с представителями других народов на демократических принципах интернационализма и тесной дружбы, взаимопомощи и взаимоподдержки. Этому способствовали и активные интегративные процессы городской жизни, порождавшие различные формы межэтнического взаимодействия. И факты совместной деятельности в учебных заведениях, городских обществах, сотрудничестве в театрально-драматической и других формах культуры., что благотворно сказалось на развитие нравственно-этического сознания.

Несмотря на то, что сохранялись сословные рамки, что клубы устраивались по социальному признаку и были призваны во многом совершенствовать формы элитного досуга, активная деятельность местной интеллигенции по приобщению простых людей и особенно молодежи к культуре городского досуга имела свои положительные результаты. **В результате стало заметной тенденцией развитие духовных, нравственно-этических и эстетических потребностей городского населения, в т. ч. и осетин.**

\*\*\*

Словом, город стал центром регионально-этнического пространства, определяющего как самочувствие этноса в мире, так и его духовно-нравственная самость. И не случайно: чувство места способствует становлению чувства самосознания. Базары, мечеть, церкви, Александровский проспект, – в них выразилась душа этноса. Что касается фамильных башен, ганачов и т. д., – тем более. Так в искусстве народного зодчества формировалась концепция города, пространства. Здесь осуществлялся торговый путь, росли магазины.

Чувство целостности бытия идет от единства концепций времени и пространства.

Замечательно духовный синтез концепций времени и пространства выразился в музыке, в изобразительном искусстве, в хореографии, в ораторском искусстве.

В них ярко проявилось этническо-мировоззренческая модель эпохи, – и символический образ времени, и пространственный образ этнического космоса. В этой модели осуществилось подчинение духовным принципам этноса. И не случайно: художник проецирует свой внутренний мир на мир этноса.

В целом пространственно-временная ориентация – важная категория этнического мировоззрения, ведь, согласно этнического мировоззрения, мир троичен, он состоит из земли, неба и подземелья.

И, конечно же, концепция времени в гуманизирующемся общественном сознании этноса заключается в постоянном движении к совершенству, к божественному духу; в движении, в котором трудно переоценить роль городов, особенно Владикавказа.

### **11.3. Просветители и их роль в трансформации Ирондзинада феодального типа в Ирондзинад буржуазного типа**

В процессе приобщения осетин к культуре и экономике Российского государства зародились просветительские идеи, характерной чертой которых является направленность их против политики колониализма и шовинизма царского самодержавия.

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

Социально-экономические и культурные условия для возникновения в Осетии просвещения созрели в 60-70-х гг. XIX в.

и далее развивались в 80-90-х годах. Общественно-политическая и философская мысль в Осетии постепенно становилась частью общероссийского идеологического процесса.

Национально-культурные особенности осетинского просветительства заключаются в том, что впервые оно ярко и четко сформировало идею личной свободы человека. Безусловно, в этом проявился антифеодальный пафос просветительских идей.

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

Русская литература и культура в целом имела значение великой международной культурной силы для народов, вошедших в состав Российской империи. Общие идеи объединили разные народы, рождали историческую солидарность и отражались на духовной жизни, которая тем не менее у каждого народа протекала своеобразно. Общее же содержание культурной эволюции определяется тем, что это был важнейший этап перехода от феодализма к капиталистическому обществу и его культуре. Безусловно также и абсолютно одно: культурное взаимодействие народов.

Как верно подчеркивает исследователь С.А. Айларова, «исторический долг России – цивилизационная, внесиловая сборка громадного евразийского пространства на основе великого принципа Просвещения: принципа суперэтнических универсалий»<sup>109</sup>.

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

По мысли горских просветителей, необходимо было соединить достижения европеизирующейся русской культуры с традиционным строем жизни северокавказцем с тем, чтобы его творчески преобразовать. Как писал А. Гассиев, «От русского общества требовалось дать направление, разумный исход бо-

гатым нравственным и умственным силам горцем, направить их к деятельности среди мирной человеческой гражданственности... На нем лежал долг воспитать горские племена»<sup>110</sup>.

**Складывается новый образ жизни и мышления. В народной сфере обостряется стремление к знанию. Формируется новое художественное самосознание нового типа культуры. Утверждается такой общий дух культурной и духовной жизни, когда люди начинают осознавать, что главная причина человеческих бед и общественного зла заключается в невежестве, предрассудках и суеверии. И вместе с тем приходит понимание, что в образовании, в науке, в свободе мысли как раз прокладывается путь культурного и социального прогресса. Сами же идеи общественного равенства и личной свободы, меняющие мировоззренческие, ценностные, нравственные основы и созидающие новые условия жизни, новые идеалы и ценности, ведут, конечно же, к новому этапу пробуждения личного самосознания.**

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

Радикальные изменения происходили на уровне всех сфер общественного сознания: складывался новый тип этнического мировоззрения, ценности которого заключаются в новизне содержания. **Пришло острое осознание того, что идея свободы мысли, слова, печати, художественного творчества – самая важная культурная идея эпохи, философия исторического времени. Так, новый тип культуры принес с собой осознание самодостаточности личности.**

Так завершён переход к новому типу культуры, который видел «свет» в знаниях, науке, искусстве.

Так складывались новые экономические и политические условия становления культуры формирующегося буржуазного общества.

С падением крепостного права Осетия вступила в новую полосу. Она включилась в хозяйственную систему России, что

обусловило развитие общественной мысли, отразившей сложные связи проблем социально-экономической и политической жизни Осетии. В ней отразились социальный

протест масс и различные направления политики царизма в Осетии в 60-90-х гг. В пореформенный период в Северной Осетии возникают различные направления в общественно-политическом движении: либерально-буржуазное и революционно-демократическое.

Либеральная часть осетинского общества восторгалась очередным проявлением «заботы» властей и становилась на сторону самодержавия.

Либералы выступали только против «стеснительных ограничений» самодержавия в сфере предпринимательства. Деятели либерального движения выражали недовольство против национального угнетения, крайностей самодержавного режима, они то высказывались в защиту «своеобразия культуры осетин» и «традиционного уклада быта», то уверяли в своей преданности царя. Либеральное крыло общественного движения довольствовалось отдельными уступками для «осетинского общества».

В конце 60-х – начале 70-х гг. в России возникают народнические кружки.

В эти годы в Петербурге и Москве обучалось несколько студентов из Северной Осетии: Инд.Шанаев, Ибр.Шанаев, Х. Тускаев, А. Ардасенов, Д. Сохиев, Е. Газданов, М. Абадиев и М. Баев.

В 1870 г. Ибр.Шанаев, А. Ардасенов, Д. Сохиев принимали активное участие в забастовках студентов в Петербурге. В числе российских политических эмигрантов в Женеве, связанных с русской секцией Интернационала, был Г. Дзгоев. С участником Парижской коммуны и членом Интернационала М. П. Сажиним Дзгоев отправлял в Россию революционную литературу. Выходец из с. Кадгарон М. Абадиев был связан с петербургскими народническими кружками. Он распространял воззвание русской учащейся молодежи, участвовал в покушении на жандармского генерала Мезенцева.

В Петербурге в 1873 г. был создан кружок кавказской молодежи. По оценке «Правительственного вестника», он носил политический характер. Из Осетии членами кружка были А. Ардасенов, Д. Сохиев, Е. Газданов, М. Баев, Ибр. Шанаев.

В середине 1874 г. они уехали на родину для организации подпольной работы и переправили во Владикавказ партию нелегальной литературы.

В конце 1874 г. был создан первый революционно-народнический кружок в г.Владикавказе. В него вошли А. Ардасенов (руководитель), братья Ибр. и Дж.Шанаевы, П. Годжиев, Е. Газданов, А. Айдаров, Г. Атабегов, Д. Сохиев, Дз.Голиев, Х. Тускаев, братья Поповы, Ал.Вертепов, П. Яхнев, О. Казбек, В. Кизер, Д. Лавров.Несколько позже в кружок вступили еще 14 человек.

Кружковцы руководствовались целями общероссийского освободительного движения.

Владикавказский кружок был тесно связан через А. Ардасенова с Всероссийской социально-революционной организацией.

Первыми книгами, содержащими идеи социализма и распространявшимися в Осетии, были произведения Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, Н. Флеровского (В. В. Берви-Флеровского), С. М. Степняка Кравчинского.

Создание Владикавказского кружка революционных народников было значительным событием. Идея борьбы за счастье народа объединила группу молодежи, посвятившей себя делу народного освобождения.

К концу 1875 г. российское народничество оказалось в трудном положении. 17 апреля 1876 г. в Москве был арестован его руководитель А. Ардасенов. Волна обысков и арестов прошла и во Владикавказе.

Вторая половина XIX в. явилась для Осетии переломной эпохой: **осетинский народ активно включается в исторический процесс.** Культура осетинского народа – часть мирового литературного и общественно-философского процесса. Осе-

тинский народ в XVIII-XIX вв. в своем историческом развитии прошел те же идейно-культурные периоды, которые народы других стран переживали веками.

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

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

Наиболее ярким представителем просветительской мысли в Осетии был К. Хетагуров.

**Процесс вхождения горца в водоворот капиталистического развития России затронул экономику и быт горских народов. Шла безжалостная перестройка их традиционного уклада жизни, хозяйственной культуры, быта, сознания, ломка вековых этических представлений и норм, освященных традицией.**

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

Поэтому все вопросы экономики и политики, этики и психологии, культуры и быта, национальных отношений и будущности народа повседневно тревожили народ. «Наступила пора просветителей и революционеров, мыслителей и поэтов национального и всероссийского масштаба. И горские народы Кавказа в меру своей исторической и культурной подготовленности выдвигали из своей среды деятелей именно такого типа. Историческая необходимость в них выявилась в самой острой форме, а выдвижение их, масштабы и значимость деятелей за-

висели уже от объективных конкретных историко-культурных условий и субъективных возможностей каждого данного деятеля», – пишет Н. Джусойты об этом периоде<sup>111</sup>.

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

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

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

Важнейшее место в творчестве писателя занимает тема социально-экономического и духовного порабощения народа. Его занимают такие актуальные вопросы, как переселение части осетин в Турцию, специфика развития капитализма в Осетии. Он ведет активную борьбу против вредных обычаев и традиций, за эмансипацию женщин и т. д.

И. Кануков с горечью писал: «...за какие бы стороны народной жизни мы не взяли, всюду во главе нашей некультурности и отсталости, в различного рода неудачах и бедствиях – низкий уровень знаний стоит всегда на первом плане» и становится «...непреодолимою преградой на пути самых благих начинаний»<sup>112</sup>.

В своих очерках «В осетинском ауле», «К вопросу об уничтожении вредных обычаев среди кавказских горцев», «Заметки горца», «Амрхан», «Горцы-переселенцы» и др. И. Кануков отразил жизнь пореформенной Осетии, показал специфику развития капитализма в осетинской деревне. Здесь же он проводит мысль

о том, что единственный путь к освобождению осетин от вековой отсталости, к развитию экономики края заключается в скорейшем приобщении народа к общеевропейской цивилизации.

«Против могущественного напора цивилизации, – писал он, – не устоят никакие традиции страны. И, слава богу, что цивилизация забросила к нам луч свой; наконец, мы видим и железную дорогу; свист локомотива оглушает нас, мирных граждан, и напоминает нам ежедневно, что и мы присоединились к семье цивилизованной Европы»<sup>113</sup>.

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

И. Кануков старался осмыслить законы истории. Он понимал, что объективные условия жизни определяют ход общественного развития, что исторические законы существуют независимо от человеческого сознания. В очерке «Горцы-переселенцы» И. Кануков писал: «Ряд исторических фактов... свершившихся почти на наших глазах, доказывает нам, что народ сохраняет дух воинственности, удалства до тех пор, пока обстоятельства окружающей его жизни тому благоприятствуют, когда есть, так сказать, арена для поддержания и воспитания эти качеств... Влияние этого неизменного, могущественного исторического закона мы видим и в наших горах»<sup>114</sup>. Он осуждал феодалов-тунеядцев. «...Пора, пора оставить дурачиться и разезжать по аулам бесцельно; пора приняться за работу, забыв, что черная работа стыдна алдару или узденю»<sup>115</sup>.

Для творчества И. Канукова характерно правдивое изображение действительности.

**С развитием социально-экономической жизни народа писатель связывает и вопросы морали, менталитет, мировоззрение народа. В зависимости от перемен в жизни, по его мнению, меняются нравы и обычаи людей, их отношение к жизни, к миру. «Обстоятельства жизни... переменялись, переменялся и характер современного горца. Как посмотришь теперь, да сравнишь характер современного горца и горца не-**

давнего прошлого времени, когда еще воевал Шамиль, то подумаешь, что с тех пор, как окончилась война, прошло столетие. Температура горской крови значительно понизилась, его горячая натура сделалась более холодной, расчетливою...». Борьбе против вредных обычаев и нравов писатель придавал большое значение<sup>116</sup>.

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

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

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

«...Да присмотритесь пытливей, – восклицает И. Кануков, – что наблюдается во всей... нашей жизни, в многообразных ее проявлениях... Торжество низменных страстей, полное игнорирование или даже дерзкое попираание некоторой частью общества тех начал, которые дают социальной жизни осмысленность и значение... Наряду с этим растет дерзкая самонадеянность»<sup>117</sup>.

С чувством большого сочувствия писатель критиковал обычаи, унижающие и оскорбляющие женское достоинство.

«Положение жены-осетинки в доме своего мужа самое шаткое, никакие юридические и религиозные кодексы не связывают особенно мужа с женой; муж смотрит на нее, как на вещь, которую он вправе выбросить за ворота, когда ему вздумается, и отпустить на все четыре стороны беспомощную, да еще, может быть, с малыми детьми»<sup>118</sup>. Улучшат положение

горянки, по мнению поэта, только новые социально-экономические условия жизни.

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

Зачем, зачем же бой кровавый,  
Ужасный, адский этот пир?  
Для выгод? Прихоти? Для славы?  
Чтоб удивить геройством мир?..<sup>119</sup>

Как истинный просветитель, И. Кануков считал, что нравственное совершенствование личности, просвещение народа, подъем его культуры могут решить все социальные проблемы.

Заметное место в общественной мысли Осетии занимал А. Ардасенов (1852-1917 гг.). Научные интересы Ардасенова были разнообразны. Он писал об экологии, о климате, геологии, горной флоре и почвах, лесоводстве и садоводстве, разведений искусственных трав и овощей, болезнях леса и винограда, многопольных севооборотах, молочном скотоводстве и кукурузе, кустарных промыслах. Но все же, главное для него были вопросы борьбы с социальной несправедливостью, что отразилось даже в его псевдониме ВНЛ – Вера, Надежда, Любовь.

В своих работах «Проделки «Несменяемого», «Переходное состояние горцев Северного Кавказа» и др. Ардасенов дает анализ разложения сельской общины, становления капиталистических отношений в деревне, зарождения кулачества. Он раскритиковал народнические идеи о вечности крестьянской общины и социальной однородности крестьянства. Он анализирует особенности кулачества. «Нужно сказать, – писал Ардасенов, – что кулачество на туземной почве приобрело... приемы настолько совершенные, что им могут позавидовать российские загребастые лапы первой пробы...»<sup>120</sup>.

Пристально он изучал такой важный вопрос, как земельный, и видел причину земельного голода в горах в антинародной политике царизма.

Он также поставил вопрос о рынке, как непременном элементе развития капитализма.

На примерах и фактах он показал, что рыночные отношения в Осетии развиваются так же, как и в России, что горец становится все более зависимым от рынка, что определяет особенности его мировоззрения.

Рыночные отношения втягивали в свой водоворот и самих горцев, которые на всех перекрестках жизни искали работу.

Он понимал, насколько важны коренные социально-экономические изменения в жизни общества. Ардасенов писал: «Мы живем как раз на рубеже старых порядков, долженствующих отойти в вечность, и новых, наступающих на смену всему старому. Но всякий порядок вещей – одинаково в мире физическом и нравственном – следовательно, и наш строй... как бы он плох ни был, в какую бы ветхость не пришел, имеет свойства сохранять свое состояние и свою тенденцию. Нужна посторонняя сила, чтобы сломить эту косность, этот консерватизм вещей. Новые храмы строятся на развалинах старых. Нельзя новые идеи и новые начала жизни припиливать в виде заплаток к старым изношенным платьям. Только путем борьбы и неустанной сменой одних явлений, идей и форм другими возникает прогресс<sup>121</sup>.

В истории общественно-философской мысли в Осетии видное место занимает Афанасий Гассиев – философ, ученый, педагог и общественно-политический деятель.

А. Гассиев родился в 1844 г. в семье крестьянина. В 1858 г. он поступил во Владикавказское духовное училище. В 1862 г. перешел в Ставропольскую духовную семинарию, а через год поступил в Тифлисскую духовную семинарию. В 1864 г. в связи с болезнью покинул Тифлис и начал занятия в Кавказской духовной семинарии. Там же он преподавал осетинский язык.

В 1867 г. А. Гассиев поступил в Киевскую духовную академию и окончил ее в 1871 г. Он был магистром психологии, истории, философии, педагогики и основного богословия.

Служебная карьера А. Гассиева сложилась неудачно. Во

все годы своей деятельности А. Гассиев протестовал против бюрократии и колониальной политики царских чиновников, защищая интересы трудящихся масс.

В 1906 г. А. Гассиев «из-за политической неблагонадежности» был уволен с работы. Он переехал во Владикавказ, где прожил до конца жизни. «Никакого имущества, вообще никаких средств для жизни я не имею и заработать их не в состоянии, будучи старым и больным»<sup>122</sup>, – писал А. Гассиев о последних годах своей жизни. Умер он в 1915 г.

А. Гассиев был высокообразованным человеком. Он знал древнееврейский, греческий, латинский, старославянский, французский, немецкий, русский, польский, осетинский, грузинский и персидский языки; подготовил к печати краткую грамматику осетинского языка и составил первый этимологический словарь осетинского языка (в рукописи); он издал учебник начальной русской грамматики и «Этимологию русскую (высший курс)», подготовил к печати и издал книгу «К древнейшей нумизматике».

Он анализировал экономическое и культурное положение горцев, критиковал реакционную политику царского правительства на Кавказе.

Еще будучи студентом Киевской духовной академии, А. Гассиев писал работы по вопросам религии и философии, в которых проявились его идеалистические взгляды. Критикуя основы ислама, он одобрительно отзывался о догматах христианской морали.

Исследуя вопросы происхождения ислама, А. Гассиев мыслит исторически. Так, причинами возникновения ислама он считал: «... а) упадок религиозной жизни между арабами, заменившейся грубым идолослужением; б) внутреннее стремление разрозненных арабских племен к единству, для достижения которого ислам представлялся наилучшим средством; в) недостаток единства религиозной жизни и религиозного понимания среди христианских общин на Востоке, глубокий упадок политического духа и особенно военной системы в Гре-

ции, Риме и Персии. Вызвав арабов на борьбу «во имя веры», ислам этим самым возбудил в них скрытые племенные силы, развил дух прозелитизма и затем, позднее, дух исследования по отношению к данным истории и существу новой веры. Как «услужой вере» арабы воспользовались и сокровищами научного знания Греции и Рима, которые, к чести их сказать, сообщили новым племенам Европы»<sup>123</sup>.

А. Гассиев вскрывал объективные условия возникновения ислама. Он считал, что ислам основы своей идеологии и морали почерпнул в иудаизме и христианстве. А. Гассиев беспощадно критиковал мусульманскую теорию о судьбе, фатуме, которая по его убеждению, возникла в результате невежества, незнания объективных явлений природы.

В работах «Коран, его происхождение и образование», «Анализ Корана, догматики и морали», «Новейший философский реализм об основах нравственности» Гассиев обстоятельно анализирует нравственные принципы мусульманской морали и показывает, что его этические принципы играют реакционную роль.

Конечно, ислам Гассиев критиковал с позиций христианской морали. Его не устраивает в нем то, что в мусульманской религии бог оторван от человека, что подавляется человеческая личность. «Между человеком и богом, – писал А. Гассиев, – оставлена громадная пропасть. Поэтому-то в религиозном настроении мусульман мы напрасно искали бы теплого чувства, успокаивающей любви, ясного и смелого порыва духа; в нем лишь трепет ничтожества, давление идеи сверхъестественного величия... И бесы веруют, но трепещут!»<sup>124</sup>.

А. Гассиева не устраивала изначальная установка ислама, согласно которой человек создан для страдания, мучения и унижения на земле, а блаженство он получит на том свете. Не согласен философ и с тем, что с точки зрения ислама женщина – всего лишь получеловек, и что создана она только для утехи мужчины. Как показывает А. Гассиев, именно эта установка ислама узаконивает нравственное унижение и несправие жен-

щины, ее рабское положение в повседневной жизни. И освобождение женщины он считал наиважнейшей общественной задачей.

А. Гассиев исследовал также происхождение и сущность христианства. Он показал себя последователем концепции восточного христианства, согласно которой все основные религиозные и нравственные истины – вечны. Он полагает, что в эпоху развития научной мысли апологетам религии необходимо искать новый метод примирения науки и религии. А потому, с его точки зрения, большого внимания заслуживают философские взгляды Гербарта (1776-1841). В связи с этим он пишет ряд философских произведений: – «Новейший философский реализм об основах религии и нравственности» и «Основы религии и нравственности по учению философа Гербарта и его школы». По его мнению, философия Гербарта могла бы придать научный характер рассуждениям и постулатам богословов.

По Гербарту эстетические понятия включают в себя и этические и отличаются от иных некоторой «особенной прибавкой», которую они получают в представлении человека. То есть понятия объясняются при помощи эстетики и в то же время самыми важными считаются нравственные понятия. С историко-философской точки зрения А. Гассиев дает весьма компетентный анализ философии Гербарта.

По мысли Гербарта, человек должен молиться только мудрому, совершенному, справедливому и милостивому богу. То есть, религиозное понятие о боге формируется посредством этических предикатов – мудрости, святости, могущества, любви и справедливости. Получается, что таким образом этические потребности человека удовлетворяются верой в бога, которого он воспринимает всемогущим творцом. Излагая и анализируя философию Гербарта, Гассиев выразил свои взгляды по вопросам философии, в частности, о субъективном и объективном идеализме, о философии Канта, о пространстве и времени и т. д.

В философских произведениях А. Гассиева выражается материалистическая линия в понимании природы и человека. Так, он полагает, что материальный мир существует вечно. «Наша солнечная система и другие звездные скопления, – писал А. Гассиев, – образовались не вдруг, а постепенно, естественным путем и существуют миллионы лет – бытие их нельзя обозначить временем<sup>125</sup>.

Далее он приходит к выводу о материальном единстве мира. «Основа миров – материя, вечна, не возникла из ничего и не может обратиться в ничто, исчезнуть».

А. Гассиев считал, что понятия «пространство» и «время» возникли в процессе исторического развития людей. И что понятие «пространство» вырабатывается «опытным путем: зрением, осязанием, движением рук, ног; время [маленький ребенок] начинает различать по смене окружающих явлений и вещей, особенно по смене дня и ночи».

Значительное внимание уделил А. Гассиев критике религиозной морали, религиозно-философского учения и социологических взглядов Л. Н. Толстого. В начале вопросы морали он рассматривал с позиций идеализма и православной веры. Но в последствии А. Гассиев стал решать их с материалистических позиций. Особенно при анализе экономического и культурного положения горцев Северного Кавказа, в частности, осетин, когда пишет об их морали, традициях, нравах, обычаях, и объясняет правила и нормы поведения людей реальными условиями их жизни.

Большое внимание А. Гассив уделил философскому вопросу о человеческом счастье. Он в корне не согласен с теми философами, которые считают, что счастье возможно только в потустороннем мире. Для А. Гассиева человеческое счастье заключается в земной реальной жизни. И проявляется оно при удовлетворении материальных и духовных потребностей людей, А потому бедность горцев он считает большим несчастьем.

«Что бедность... есть несчастье и делает людей, большин-

ство их, несчастными, это доказывают сотни тысяч фактов, вся человеческая жизнь», – приходит он к выводу.

По мнению А. Гассиева, учение Л. Н. Толстого о счастье на основе пяти заповедей Христа приводит человека к «нравственному безразличию и апатии (1); к созданию семейного ада под покровом брачного союза (2); к легкомысленному отношению к долгу и обязательствам (3); к господству злых, угнетению слабых, отсутствию безопасности (4); к несправедливости в житейских отношениях между людьми (5). Таким образом, исполнение пяти заповедей в формулировке Толстого вовсе не дает мне и всем людям блаженства, скорее ведет к несчастью всех»<sup>126</sup>.

А. Гассиев не согласен с мыслью Л. Толстого о том, что Христос проповедовал бедность и бродячую жизнь. По мнению осетинского философа, это неверное толкование христианского учения о бедности и богатстве, ведь оно не отрицает возможности богатства для бедных людей.

По мысли Л. Толстого, люди стремятся к идиллической жизни под открытым небом, к тому, чтобы иметь любимое дело, семью, иметь возможность свободно общаться и быть здоровыми. Это и есть разумная жизнь, христианское же учение заставляет людей руководствоваться разумом и предостерегает их от глупостей.

Да, рассуждает Гассиев, люди должны иметь свою семью, любимое дело, свободно общаться, быть здоровыми, но такая бездеятельная жизнь отбросит их к первобытному состоянию.

В отличие от Л. Толстого, он видит условия счастья в трудовой деятельности человека, который сознательно и ответственно посвятил себя делу, ставшему для него любимым. Стало быть, развитие промышленности, науки, экономики, вообще прогресс – верная основа для счастливой человеческой жизни. Конечно, в рассуждениях Гассиева видна некоторая ограниченность его понимания классовой сути общества.

«В наше время, – писал А. Гассиев, – очень многие... приобретают миллионные состояния неустанным трудом, особен-

но промышленным. Разными изобретениями, техническими усовершенствованиями, открытием способов производства нужных для жизни предметов, новых способов извлечения ценных вещей из недр земли и т. п. И если такие люди часть нажитых богатств отдадут на помощь бедным, нуждающимся, на устройство больниц, убежищ и приютов для больных, престарелых и пр., то разве не справедливо сказать о них, что они – разбогатели для бога»<sup>127</sup>.

Но в целом А. Гассиев является сторонником человеческого прогресса на основе науки и техники.

Он отвергал мнение Л. Толстого о том, что бедные умирают более счастливыми. Ведь умирающий бедняк, говорил Гассиев, с горечью покидает мир, думая о том, что оставляет голодающую семью, тогда как богатого эта мысль не беспокоит.

А. Гассиев писал: «Философ наш не видит или не хочет видеть резко выступающие факты мировой жизни: во-первых, безработицы рабочих и, во-вторых, недостаточности для жизни рабочей платы, недостаточности, вызванной неравномерным ростом этой платы и цены предметов, необходимых для жизни. Оба явления постоянны и служат постоянной причиной бедствия рабочих. Но есть еще нечто худшее. Что будет с человеком, живущим своим собственным земледельческим хозяйством, а также со свободными рабочими, когда их постигнет болезнь или утрата трудоспособности? Или что будет с детьми их при сиротстве и малолетстве?»<sup>128</sup>.

А. Гассиев критиковал толстовские взгляды с точки зрения христианской морали. И критика его носит односторонний характер, ибо не учитывает всей гениальности творчества Л. Толстого, отразившего как раз другой подход, – более глубокий, многосторонний, ведущий к пониманию вопроса о человеческом счастье и несчастье.

Чтоб правильно понять этическую концепцию А. Гассиева, надо вспомнить его высказывания о кантовской морали. По мнению философа, Кант признает главной добродетелью полное соответствие воли нравственному закону, а удовлет-

ворение желания человека – счастьем. И, стремясь к счастью, человек должен достичь нравственного совершенства, которое вместе с добродетелью и есть основа человеческого счастья. «Добродетель и счастье – вот элементы высочайшего блага», – приходит к выводу А. Гассиев<sup>129</sup>.

Кант довольно своеобразно трактует нравственные понятия, категории должного и долга, которые, по его мнению, следуют из абстрактного разума. Добрый поступок человека нельзя считать нормальным, если он обращен на удовлетворение личных потребностей, личного счастья, ведь в своей нравственной деятельности человек всегда должен исходить из всеобщего закона и игнорировать личный аспект. А. Гассиев с этой мыслью не согласен. Лозунг Канта «стремись к добродетели, чтобы быть счастливым» он формулирует по-своему: «стремись к добродетели, но не ради счастья, а ради нее самой». Ведь он уверен, что сумма добра между людьми увеличивается, а зла – уменьшается.

Конечно, глубинного анализа философии и этики Канта он не дал, но, как пишет З. Цховребов, «для истории осетинской общественной и философской мысли последней четверти XIX в. важное значение имеет сам факт появления осетинского исследователя, который на высоком профессиональном уровне разбирает концепции, отличающиеся исключительной сложностью»<sup>130</sup>.

«Деятельность А. Гассиева, явившаяся важным этапом в духовной жизни осетинского народа, оказала большое влияние на развитие общественного сознания народа. Выступление А. Гассиева, как и других просветителей Осетии, против экономического и духовного порабощения народа способствовало созданию условий для проникновения в сознание осетинского народа научно-материалистических и революционно-демократических, позднее и марксистских идей»<sup>131</sup>, – далее отмечает исследователь.

Осетинские просветители пытались осмыслить основные закономерности исторического процесса, приобщаясь к про-

грессивным общественно-философским идеям России. Развитие капиталистических отношений, классовое расслоение и взаимоотношения классов, их место и роль в национально-освободительной борьбе, духовное развитие и формирование национального самосознания народа – вот вопросы, которые ставились представителями осетинской общественно-философской мысли в конце XIX – начале XX в. Итак, осетинские просветители И. Кануков, А. Ардасенов, А. Гассиев, Г. Цаголов и др. внесли большой вклад в формирование демократических тенденций в общественном сознании народа, в развитие его эстетического сознания.

Значение культуры эпохи в том, что новое мировосприятие мира и человека выдвигает новые образы и темы и новые формы их воплощения. Так осуществляется просветительская идеология. При этом тенденции культурного развития эпохи выражаются в национально-своеобразной и исторически конкретной форме. Новый образ жизни и мышления создавал новый тип культуры, новое художественное видение, которое и меняло нравственно-этические установки и представления эпохи.

Расширялся круг образованных людей, складывалась национальная интеллигенция. Усиливались связи с Россией и русской культурой. Расширялся культурный обмен с другими народами.

Ардонская духовная семинария сыграла огромную роль в просвещении осетинского народа. Была она открыта в 1887-1888 г. по определению Сената, одоббившего просьбу духовенства, сначала как училище, затем преобразована была в семинарию. В ней успешно готовились священнослужители и учителя в церковно-приходские школы. Программа семинарии была по тем временам довольно обширной. Семинаристы изучали такие общеобразовательные предметы, как география, алгебра, история древнего мира и средних веков, история русской классической литературы, русский язык, психологию, логику. Как отмечал преподаватель Северо-Осетинского пе-

динститута Х. М. Зангиев в известной книге «Ардонская семинария», она имела богатейшую библиотеку, насчитывающую сотни томов по разным направлениям знаний. Старшеклассники должны были читать «Этику» Аристотеля, «Критику чистого разума» Канта, «Трактат о человеческой природе» Юма, «Беседы о любви» Платона, «Этику» Спинозы и т. д. Постоянно выписывались такие журналы, как «Нива», «Родина» «Задушевное слово» и др. Не случайно выпускники семинарии составили особую когорту осетинской интеллигенции, посвятившую себя приобщению осетин к мировой культуре, просвещению родного народа. Среди них такие поэты и писатели, как Иван Джанаев (Нигер), Цомак Гадиев, Гино Бараков, Газак Тогузов (Илас Арнигон), Арсен Коцоев, Георгий Малиев, Андрей Гулуев.

Одним из первых выпускников семинарии был Х. Цомаев (1875-1937), который учился самолюбвенно, проявляя искреннюю страсть к знаниям, стремление к передовой культуре своего времени. Показав при окончании семинарии в 1897 г. блестящие успехи по русскому языку, истории русской литературы, теории словесности, осетинскому языку, юноша чувствовал, что истинным его призванием является любовь к родному языку и литературе. Но т. к. в годы учебы он был стипендиатом Совета Общества восстановления православного христианства на Кавказе, то, следовательно, обязан был в течение последующих девяти лет служить миссионерским задачам Общества. А потому он был направлен в родное село Архон, где открыл школу, попечителем которой был 12 лет. Затем служил священником в горных селах Зруге и Галиате, где достраивал школьные здания. После этого более 10 лет служил в Беслане, где построил две школы, мужскую и женскую, и открыл первую библиотеку-читальню. В последующие годы переехал во Владикавказ. И все эти трудные годы своей жизни Х. Цомаев занимался литературной и переводческой деятельностью. Он активно сотрудничал с журналом «Чырыстон цард» («Христианская жизнь»), издававшимся с 1911 г. священником Моисеем

Коцоевым. В 1915 г. редактором журнала становится Харлампий, который был священником и в то же время заведовал церковно-приходской школой при церкви.

Лично Х. Цомаев сам подготовил 300 учеников и определил их в разные учебные заведения.

Став редактором журнала, Х. Цомаев приложил много сил для того, чтобы он стал значительным явлением в культурной жизни Осетии. В нем появились новые рубрики и разделы, письма в редакцию, новости, а также стали публиковаться художественные произведения: очерки, стихотворения, рассказы, драматургические произведения Алихана Токаева, Сека Гадиева, Иласа Арнигона, Давида Короева. В №1 за 1915 г. опубликовано стихотворение самого редактора «Хаст» («Война»), рассказ о юной Нине – просветительнице Грузии, стихотворение «Пророк Исайя» и др.

В мартовском номере публикуется «Слово о Коста» Х. Цомаева, посвященное 10-летию со дня смерти великого поэта. В нем выражена искренняя любовь к Коста, понимание его роли в культурной и духовной жизни народа.

Такое же отношение к Сека Гадиеву выражает он в некрологе о нем. Эстетическая программа Х. Цомаева раскрывается и в статье его об осетинском языке, орфографии и стилистике, публиковавшейся из номера в номер. Она является вкладом и в развитие осетинской философской мысли, ибо идеи, выраженные в ней, очень четко связывают особенности и законы функционирования языка с вековой мудростью народа, его духовным и нравственным опытом. По мысли автора, в языке нет ничего случайного и поверхностного: все в нем имеет свою логику и закономерности, которые невозможно постичь без глубокого понимания как исторической жизни народа, так и его духовности, «самости».

Такую своеобразную эстетику языка выдвинул еще в начале века священник Х. Цомаев.

Харлампий дружил с самыми замечательными представителями осетинской интеллигенции: Арсеном Коцоевым,

Цоцко Амбаловым, Дзахо Гатуевым, Гаппо Баевым, Борисом Алборовым, Губади Дзагуровым и др. Эта дружба во многом раскрывает и человеческую сущность священника и как нельзя лучше характеризует его социальную позицию и эстетическую платформу.

Много сил и энергии отдавал Х. Цомаев переводческой деятельности. Все это также было продиктовано стремлением помочь своему народу как можно глубже приобщиться к великим достижениям мировой культуры. Он переводил произведения А. П. Чехова, А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, книгу Джона Рида «Десять дней, которые потрясли мир», «Песню о Буревестнике» М. Горького, «Героя нашего времени» М. Ю. Лермонтова. Переводы сделаны настолько мастерски, что до сих пор остаются непревзойденными. В них удивительно четко сохранены дух и идеи оригиналов, поразительно естественно зазвучали голоса героев их на чуждом им осетинском языке.

Занимаясь переводческой деятельностью, он стремился способствовать развитию осетинской словесности. И это ему вполне удавалось: формирующаяся национальная словесность обогащалась новой образностью, новой системой художественной изобразительности, что было очень важно и для формирования эстетического сознания эпохи.

Большой заслугой Х. Цомаева было и то, что он активно собирал богатейший фольклорный материал по пословицам и поговоркам.

Истинный гуманист и в кровавые годы революции и гражданской войны оставался человечным человеком и подлинным сыном своего народа. Так, в 1918 г. в дни августовских событий во Владикавказе, он в течение двух недель прятал у себя в доме, рискуя жизнью своей и своей семьи, бежавших от белогвардейцев известных партизан-большевиков Михаила Гарданова, Магомета Гостиева, Налука Джикаева. А в 1923 г. Х. Цомаев снял с себя протоиерейский серебряно-позолоченный крест – награду Святого Синода и пожертвовал его на строи-

тельство воздушного флота СССР. Его примеру последовало все духовенство города.

В 1925 г. Х. Цомаев снимает с себя сан священника и с тех пор отдается преподаванию осетинского языка в разных школах.

Большую работу провел он как член осетинского литературного общества и как член осетинской переводческой комиссии. Так, он принял участие в работе по переводу и изданию 25 книг на осетинском языке и был секретарем Терминологической комиссии при научно-исследовательском институте краеведения.

В 1936 г. он был арестован вместе с И. Арнигоном и А. Дзуццаты, обвинен в участии в контрреволюционной националистической группировке и расстрелян 30 декабря 1937 г.

\*\*\*

Итак, осетинские просветители, освоив русскую и европейскую культуры, мечтали преодолеть национальную отсталость, обновить производство, социальные отношения, мировоззрение масс.

Но при этом однако же сохранить социальную и культурную преемственность, обрести культурно-историческую самостоятельность. Словом, не потерять, пройдя сквозь горнило социально-исторических потрясений, свою национальную самобытность. Ментальные реакции горцев на модернизационные реформы 60-70-х годов, направленные на приобщение народов Северного Кавказа к российской государственности, ярко отразились в трудах таких осетинских просветителей, как А. Гассиев, И. Кануков, А. Ардасенов, К. Хетагуров.

В дальнейшем развитии **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин буржуазной эпохи большую роль сыграли просветители и 60-70-х годов, и 80-90-х. А потому особый интерес в данном исследовании вызывают их мировоззренческие подходы и оценки и, конечно же, **стремление осетин-**

**ских просветителей адаптировать традиционные основы бытия народа и тем изменениям, которые несли грядущий капиталистический строй со своей рыночной экономикой и буржуазными отношениями.**

Безусловно, все это порождало определенные духовные процессы, эволюцию национальной психологии, новую этико-эстетическую систему ценностей, формировало новые качества **Ирондзинада** буржуазной эпохи.

Как верно замечает С. А. Айларова, в эти годы «буржуазные отношения не столько зарождаются, сколько внедряются извне»<sup>132</sup>. Именно в 80-90-е гг. горцы активно вовлекаются в товарно-денежные отношения.

В начале XX века, вплоть до 1917 г., осуществлялся социально-политический процесс, содержание которого можно определить как проникновение товарно-денежных отношений в сельское хозяйство, что расширяло социальную базу народных идей в осетинском обществе. При этом, по мысли С. А. Айларовой, некоторые из осетинской интеллигенции, как А. Цаликов, выражали национально-консервативные тенденции, а другие (Г. Цаголов, Ц. Гадиев, Б. Туганов) тяготели к марксистской идеологии<sup>133</sup>.

Ситуацию, сложившуюся в осетинской действительности, Г. Цаголов назвал «патриархальной трясиной, которая безжалостно всасывает в себя всякую живую душу и своим тлетворным дыханием умерщвляет священное начало личности»<sup>134</sup>.

**И конечно же, можно отметить, что духовно-нравственная концепция национальной действительности осетинского просветительства – это компонент его становящейся мировоззренческой целостности.**

Просветительство в России – идейное движение, вызванное к жизни процессами возникновения капиталистических отношений в недрах феодализма, дальнейшим развитием монархического бюрократического государственного аппарата, обострением классовых противоречий и антикрепостнического

движения народных масс. Подчеркивая классовую сущность и идеологическую направленность просветительства, В.И. Ленин определил его основные черты: «непримиримая вражда ... к крепостному праву и всем его порождениям», «горячая защита просвещения, самоуправления, свободы, европейских форм жизни» и вообще горячее стремление к европеизации России<sup>135</sup>. Вместе с тем В.И. Ленин видел абстрактность политических идей просветителей и ограниченность их «отрицательной задачи ... расчистки пути для европейского развития России»; он отмечал, что они «верили в данное общественное развитие и не замечали свойственных ему противоречий»; «не выделяли как предмет своего внимания ни одного класса населения, говорили не только о народе вообще, но даже и о нации вообще»<sup>136</sup>.

Сутью русского Просвещения является утверждение единства мира на основании действия всеобщего «естественного закона» движения к совершенству. Этому закону подчиняется природа и ее формы, общественная история, история наук и художеств, человек в его нравственной сущности и познавательно – творческой деятельности. Категория «совершенство» выступает в универсальном значении «пружины» и «цепи» бытия, критерием оценки многообразных форм материального мира природы, общества, человека, созданий искусства.

Центральное звено в мировоззренческой концепции Просвещения – учение о человеке, который предстает как духовно-нравственное, физически совершенное существо, являясь одновременно вершиной «лестницы» природных форм, «целью» природы и «средством» гармонизации действительности, как к самосовершенствованию и созидательному деятельности.

Эволюцию концептуальных мировоззренческих представлений от средневековья к Новому времени шла своеобразно, так же, как своеобразной была и средневековая картина мира. Борьба со Средневековьем в области мысли была в России тем более напряженной и сложной, что **новая ми-**

**ровоззренческая система выростала непосредственно из средневековой.**

Просветительство довершило духовную работу построения новой мировоззренческой картины мира.

Борьба старого с новым отражает противоборство идей, переосмысление традиционных представлений.

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

**Принцип труда.** Просветители сформировали свое чёткое концептуальное представление о труде как не только об источнике материальных благ, необходимых человеку для выживания, для жизни.

Только труд, общественно-полезный, производительный, делает человека человеком, субъектом социально-исторического процесса, частью великого целого, – человечества.

Только трудящийся человек освещает разумом и жизнь народа и жизнь государства, оставляет след в жизни челове-

ства, т. к. меняет к лучшему и человека и жизнь в целом, обогащает её гуманистический потенциал. Устремляет к добру направление исторического процесса.

Труд творит новый мир и нового человека с учётом требований мировоззренческих установок общества.

Трудящийся человек ведёт ожесточенную борьбу со стихией зла, природной и социальной; в целом только он реализует социально-нравственную и творчески-преобразующую функцию человека в мире, в жизни, в обществе. И, конечно же, собственную гуманистическую природу, сознательно-созидательную природу человека.

Если человек прекратит трудиться, он потеряет своё человеческое естество, одичает и погибнет, оставшись в плену исключительно диких природных инстинктов. Ведь исторически человек возник, выделился из животного состояния только благодаря развитию способности трудиться, трудовых навыков. То есть именно труд создал человека, сделав его существом социальным, творческим, мыслящим, чувствующим, страдающим, – т. е. способным ощутить всю многогранную прелесть и сложность бытия.

Только благодаря труду человек в процессе своей многотысячной эволюции получил свой прекрасный современный облик, научился мечтать, творить; приобрел способность сопереживать себе подобным.

В процессе труда человек обрел способность общения с себе подобными, открыл такое важное средство общения, как речь, – единственно человеческое достояние.

В труде и благодаря труду человек приобрел способность сознания расчленять и соединять различные факты и явления, т. е. анализа и синтеза, что собственно породило познавательную, художественную, оценочную и морально-волевую практику человеческого сознания.

Человек осознавая своё историческое назначение в труде и через труд, который дает ему возможность творить новый мир сознательно и целенаправленно. Однако, пока он не осознает

данного своего исторического предназначения, человек действует стихийно и неразумно, хотя на самом деле он практически, по логике своей объективной социально-исторической природы в процессе своей же трудовой деятельности реализует своё историческое предназначение преобразователя старого и субъекта созидателя нового, нарождающегося мира.

Создав человека определенного исторического типа, старый мир исчерпал все свое объективное содержание и неминуемо должен исчезнуть, т. к. исчерпал все свои потенциальные возможности.

При этом человек, порожденный этим миром, т. е. его ничтожная частичка, реализующая свою творчески-преобразующую природу именно в процессе своей повседневной трудовой деятельности, ощущает весьма сложный психологический дискомфорт, переживает порой драму или трагедию своего собственного частного индивидуального субъективного бытия.

И только в самом же творчески-созидательном труде человека и открываются безграничные возможности как творимого, или рождающегося нового мира, так и нового типа человека, его способности разнообразнейших способов проявления многообразия своей сущности, способностей к повседневному существованию. Естественно, этой способности человек объективно обязан труду.

В процессе труда рождается правда, т. е. объективно правильное понимание должностования как результат творчески преобразовательной морально-волевой деятельности человеческого сознания.

В процессе трудовой деятельности человек глубже познаёт себя, свою сущность, особенности проявления своей совести. Формирует своё осознание собственной природы и сущности в моральных категориях, системах, идеальных нормах поведения, в социальных и нравственных идеалах. Так зарождается этическая мысль, исследующая основные противоречия бытия и мышления уже средствами и категориями науки.

Программу концептуального самосозидания человека, предложенную просветителями, составляют разные пункты. В-первых, они выдвинули положение «твори из себя человека», так как просветители исходили из того, что человек не рождается готовым: он формируется всю свою сознательную жизнь. При этом ведет борьбу с животными инстинктами в себе. Человек, по их убеждению, прежде всего продукт социальных условий и обстоятельств своей жизни, воспитания и образования, которые и формируют его моральный облик. Обеспечивают победу разумно-гуманистического начала в человеческой душе, свободно-необходимого над стихийным началом. Во-вторых, всестороннее самосовершенствование человека, полагали они, есть стремление сформировать в себе четкое представление о том, что историческое предназначение его как существа социального – преобразовывать, улучшать реальный мир, смягчая противоречие между бытием и долженствованием.

Важнейший принцип гуманистически-нравственной жизни, по представлениям просветителей, заключается в стремлении достижения полной реализации всех заложенных в человеке способностей, высшая из которых – творчески-преобразовательная. Кроме того, высший долг человека – обогащение своей души нетленными гуманистическими ценностями. В целом мировоззренчески-нравственное совершенствование есть долг совести человека.

По убеждению просветителей, принципы человечности углублялись, обогащались в процессе общественно-исторического развития.

Полная же реализация человеком своей творческой сущности составляет основу счастья в жизни, так же, как и осуществление им добра, т. е. важнейшей гуманистической цели.

Принцип добра в мировоззренческой программе просветителей утверждал истину, правду, красоту. И подходили они к ним с точки зрения исторического назначения человека.

Прежде всего, они говорили о необходимости творчества нового мира на основе истины, правды, красоты, добра.

Вся духовная жизнь человека органично связана с его творчески-преобразующей природой и ориентируется на реальное изменение мира, естественного и социального с учетом требований совести. И в этом – историческое предназначение человека на земле, полагали они.

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

Труд, который создал человека как общественное существо, породил и его свободу. То есть человек в одинаковой мере и социальное, и свободное существо.

Подлинная свобода – ни в произволе, ни в покорности судьбе и обстоятельствам жизни. Она – в сознательном следовании объективной необходимости.

По убеждению просветителей, свобода человека адекватна его творческой преобразовательной деятельности.

Свободен по-настоящему лишь тот человек, который успешно реализует свою подлинно человеческую творчески-преобразовательную сущность, сознавая реальное противоречие между бытием и долженствованием. При этом он не принужден к этому деянию ни извне, ни изнутри, то есть творит абсолютно свободно в соответствии с потребностями своего разума и сердца, по велению своей совести.

И, конечно, в такой ситуации формируется свойство характера человека как существа свободного; свойство, которое определяет постоянный нравственный образ его мыслей и действий. А само это свойство характера есть, безусловно, добродетель.

Добродетельный человек всю свою жизнь стремится к достижению важнейшей этической цели – идеала добра, поскольку таково веление его свободной совести. Как творящееся рождающееся добро она (добродетель) составляет подлинное

содержание нравственной жизни человека, его счастье, дает возможность реализовать его творчески-преобразовательную сущность.

Просветители расценивали как противоположное добродетели свойство характера, отсутствие нравственного чувства, как нравственную невоспитанность, некультурность, опустошенность.

Борьба нового со старым всегда содержательно является борьбой человеческого разума с принудительной стихией зла. **Принципы же истинной человечности создавались, развивались и накапливались задолго до нас всеми жившими поколениями наших мудрых предков. Наша задача, – как полагали просветители, развивать эти принципы в новых исторических условиях и на практике, и в теории. И это – одна из важнейших задач служения своей родине, родному народу, также, как творить новый мир, мир, основанный на идеале добра.** В этом творчестве собственно просветители и видели историческое назначение человека.

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

**Каждый отдельный человек вносит свою лепту в общую сокровищницу человеческого духа, переживаний, мыслей, обогащая духовно-нравственный опыт народа по пути постижения и освоения прекрасного – истины, правды, красоты. При этом ориентиром для него служит верховный идеал совести – добро.** Следовательно, чем богаче духовно каждый отдельный человек, тем богаче потенциал общества, народа, человечества. А обогащается человек духовно, когда получает, т.е. черпает из общего духовного колодца, и когда делится с другими людьми накопленными богатствами своей души и духа.

Человек должен испытывать чувство ответственности перед своим народом, обществом, человечеством. А это порождает **осознание общественного долга**, реализация которого всегда вызывает чувство благодарности у людей. Человек за свои поступки получает или суровое порицание или, наоборот, поощряющее одобрение, признание его заслуг, и как результат – чувство благодарности современников.

Сострадание проистекает из чувства благодарности человека к человеку. А дружба – высшее проявление чувства благодарности, когда человек ощущает помощь и поддержку товарища, друга. Дружба придает силы, умножает радость успеха, обогащает человека духовно.

**Сущность человека – в творчестве нового, разумного, очеловеченного мира.** Ведь его не удовлетворяет стихийная, слепая, случайная необходимость природы. А потому противоречие между бытием и долженствованием – важнейший источник нравственной энергии человека, направленной на созидание нового мира, который бы отвечал категорическим требованиям его совести.

**Человек не может быть счастлив в одиночку. Высшее же счастье человека на земле – осчастливить другого, весь народ, все общество, человечество.**

**В счастье человека сливается личное и общее. А потому счастье человека в реализации всей его сущности, всех заложённых в нем от**

**природы потребностей и способностей, среди которых – трудовая, активная, созидающая, творческая деятельность, направленная на созидание нового, свободного, разумного, очеловеченного мира.**

Счастье человека – в единстве человека с миром.

Счастье человека – в свободе, которая реализуется в свободном волеизъявлении, в творческой деятельности, в уверенности в своих силах, в том, что в будущем люди все будут счастливы, т. к. удастся разрешить противоречие между бытием и долженствованием.

**Принцип совести.** Просветители выработали свое собственное представление о совести и чести и о высоком достоинстве человека.

Совесьть – внутреннее чувство, которое заставляет человека поступать в соответствии с идеалом добра. И поэтому она составляет лучшую часть человеческой души, гарант душевной чистоты.

Совесьть – это субъективно-идеальное проявление социальной сущности человека, составляющей его трудовую, творчески-преобразовательную природу.

Совесьть – тот механизм, который заставляет осознать противоречие между бытием и долженствованием и помогает определить требование изменить сущее, т. е. стремится привести его в соответствие с должным, с идеалом. И тем самым дает возможность осуществить нравственный закон, закон нравственной жизни общества.

Само содержание совести включает идеал добра.

В совести сливается личное и общественное. Ведь нравственность рождается в общении людей, т. е. в повседневной жизнедеятельности, в процессе труда, т. е. добывания средств к жизни.

Совесьть – духовное начало в человеке.

Совесьть отрицает саму возможность эксплуатации человека человеком. Поэтому лучшие представители эксплуататорских классов порывают со своим классом.

Совесьть – свет разума.

**Итак, принципы истинной человечности в этической программе просветителей составляют: принцип совести, принцип самосовершенствования, принцип добра, принцип общественной собственности, принцип труда, принцип свободы, принцип благодарности, принцип благородства, принцип мудрости, принцип поступка.**

Черты философской мысли и всего общественного сознания второй половины XIX века очевидны. Это, во-первых, слабая ориентация на достижения естественных наук, на научную

методологию. Во-вторых, низкий уровень научного мышления. В результате философские взгляды просветителей не получили систематического изложения, а содержались в основном в их художественном творчестве, публицистике, активно проявлялись в их реальной жизненной позиции, деятельности, поступках и поведении. Они не занимались теоретическими рассуждениями по поводу вопросов о сущности бытия, устройства мироздания и природе человеческого познания.

Однако сущность человеческого бытия в реальной конкретике его пространственно-временной данности («здесь и сейчас») просветителей, безусловно, не просто интересовала, а была целью всех их философских исканий, краеугольным камнем их этических представлений и их этического учения в целом.

Именно просветители впервые так остро и принципиально задумались и поставили на повестку дня важнейшие проблемы горского бытия.

Расслоение общества, становление буржуазного общества в Осетии в XIX в. происходило медленно. Шло оно с сохранением общинного уклада горской жизни. Так же и слабо развито было товарное производство. Все это,

конечно же, тормозило индивидуализацию человеческого бытия. Замкнутость и изолированность горских поселений, примитивное разделение труда и натуральное хозяйство вели к застою социально-исторической жизни, порождали консерватизм социальной культуры, сохраняя статичность и неизменность жизненного уклада горского общества. В таком обществе человек полностью был зависим от этнического сообщества, окутанный рабскими цепями традиционных правил и суеверий. В целом необходимую устойчивость и прочность бытия человек находил только в религиозно-мифологическом сознании, которое утверждало и фиксировало его связь с миром, природой, богом. А потому он стремится слиться с ним, подчиниться, отказавшись от своего «Я», неизменно следовать обычаям и традициям предков и выполнять беспрекословно

указания старших. Таков был механизм формирования нравственной программы, этического кодекса, порожденного сознанием средневековья, основанным на убеждении, что человек как частица этнического сообщества обязан быть верным своей природе и следовать ей, т. е. не нарушать всеобщую гармонию бытия.

В XIX веке в недрах общественного сознания созревает оппозиционное учение как отражение недовольства существующим строем и выражение протеста против социальной несправедливости и угнетения, то есть просветительство. В качестве идеологии оно проповедовало равенство всех людей, независимость человеческого достоинства от его происхождения и социального статуса, отрицало сложную обрядность и богатые жертвоприношения, столь разорительные для народа.

**В целом просветительство унаследовало идейное богатство духовности народа, ее содержание и принципы. Так, гуманность, человечность, доброта стали важнейшими понятиями этики просветителей.** Также и требование доброжелательности, уважительности, почтительности, верности долгу и взаимности в отношениях между людьми. По существу эта программа провозглашалась целью нравственного совершенствования.

\*\*\*

Итак, в XIX в. мир осетинского этнического сообщества стал меняться в связи с зарождением буржуазных отношений, развитием процесса общения и взаимодействия с другими народами, товарообмена.

И тогда же просветительское мировоззрение, исходя из той объективной абсолютной истины о том, что индивидуальный интерес ведет к всеобщему благу, к активизации безграничных потенциальных возможностей, заложенных в отдельном человеке, начало беспощадную борьбу за свободу и духовно-нравственное развитие человека.

## 11.4. Роль народнического сознания в эволюции Ирондзинада буржуазного типа

В 70-е годы идеи русского революционного народничества овладели умами осетинского студенчества, за что многие молодые люди пострадали весьма ощутимо. Так, скажем, Идрис Шанаев, член тайного народнического кружка «нечаевцев», два года провел в Петропавловской крепости. Несмотря на столь тяжкие последствия, осетины-студенты не предавали народнические идеи. А. Ардасенов, член тайного кружка «чайкоцев», вернувшись на родину во Владикавказ, продолжал революционную работу. В 1875 г. во Владикавказе в народническом кружке активно сотрудничали: А. Ардасенов, Х. Тускаев, И. Шанаев, Дж. Шанаев, Годжиев, Е. Газданов, Айдаров, Д. Сохиев и др.; грузины: М. Кипиани, Н. Кананов, Н. Казбек и др.; армяне Петр и Степан Поповы, Б. Кизер и др.

Народники также поднимали различные вопросы, имеющие моральный характер. Так, они рассуждали о растлевающем влиянии города, о преимуществах деревенской жизни, об общественной нравственности, о нравственной цельности мужика в противовес с неуверенностью в жизни интеллигенции и даже ее нравственном банкротстве.

В среде осетинских народников наиболее популярны были этические идеи русских либеральных народников, как Н. К. Михайловский, И. И. Каблиц, С. Н. Южаков, Л. Е. Оболенский, Н. И. Кареев.

Конечно, теоритические истоки этики восходят к этике революционных демократов. Но народническая этика потеряла идею активной борьбы за счастье народа, оптимизм и революционный дух идеологии революционных демократов. В целом она сводилась к безобидной критике буржуазной морали.

Они полагали, что моральные поступки человека независимы от слепой необходимости.

«... Ставить человека в зависимость от тех или других сле-

пых, бессознательных законов, – писал Михайловский, – значит унижать его человеческое достоинство, превращать его в машину, которая не ведает, что творит»<sup>137</sup>. Ему вторил И. Каблиц (Юзов): «Единственным судьей того, что отнести к явлениям прогрессивным, а что к регрессивным, должна быть личность человека, руководствующая своими чувствами, мыслями и желаниями. Никакие «законы истории» не связывают деятельность этой личности, подчиняющейся только психическим законам своего внутреннего развития»<sup>138</sup>.

Для них идеал – не объективное отражение действительности, а только результат субъективной деятельности человека. То есть нравственный идеал не отражает реальной действительности, по их логике.

В понимании счастья народники исходили из того, что идеал счастья в буржуазном обществе вообще не возможен, а значит и бороться за него бессмысленно. Однако Михайловский полагал, что как раз бороться за счастье необходимо.

«В этой прометеевской борьбе со стихийными силами, подавшей идею высочайшего мифа, какой когда-либо создала мысль человека, – писал Н. К. Михайловский, – я вижу и непосредственный источник счастья и залог победы»<sup>139</sup>.

Столь же противоречивы были взгляды и осетинских народников.

В общественной мысли Осетии в 80-90-х годах XIX в. явно проявляются основные направления: борьба против феодальных и патриархальных нравов и сознания. В частности, против феодального землевладения, обычаев наездничества, кровной мести, калыма. В целом наблюдается продолжение традиций просветителей 60-70-х годов.

Прежде всего многие выступают за гражданское воспитание горцев. Так, Г. Баев пишет: «разрушим же позорную преграду, жалкий остаток седой старины, противоречащий духу современной нашей жизни, и дадим возможность молодежи нашей свободно вступать в брачный союз, в основании которого лежит любовь, этот великий источник силы и славы народов»<sup>140</sup>.

О деятельности народников писал М. С. Тотоев следующее: «Что касается конкретно практических действий народников в Осетии в 70-х гг., то они были сведены, главным образом, к попыткам распространения революционной литературы, устройства школ – «пансионов», к попыткам обучения самих себя ремеслу, пригодному для того, чтобы устроиться на работу в деревне с целью ведения революционной пропганды»<sup>141</sup>.

Члены владикавказского кружка поддерживали отношения с представителями народнического движения в других городах России и получали от них подпольные листки и литературу.

Вскоре начались преследования членов народнического кружка во Владикавказе. В 1876 г. был арестован и сослан в Сибирь А. Ардасенов. Затем он оказался в тюрьме в Москве, где пробыл с 1876 по 1879 год, почти три года спустя был сослан в Якутию, и вернулся в Осетию в 1885 году. Стал заниматься педагогической, хозяйственной, научно-литературной деятельностью.

Народнический кружок во Владикавказе просуществовал до конца 70-х годов и занимался революционной пропагандой, изучением революционной литературы. Что касается социального положения членов народнического кружка, то можно заметить, что членами данного кружка были представители демократических слоев населения. Так, А. Ардасенов происходил из семьи **фарсаглагов**, т.е. был «свободным» горцем из с.Эльхотово. То есть в отношении осетинских народников можно сказать, что Ленин говорил о русских народниках: «Падение крепостного права вызвало появление разночинца, как главного, массового деятеля и освободительного движения вообще и демократической, бесцензурной печати в частности. Господствующим направлением, соответствующим точке зрения разночинца, стало народничество»<sup>142</sup>.

**В Осетии происходил активный процесс разрушения старых форм жизни, старых идей, в целом патриархально-феодальной идеологии.**

Во второй половине XIX века идет острая классовая борь-

ба. Так, когда в горной Дигории феодалы посягали на общинное пастбище «Харес», крестьянин Царай Хамицаев убил пристава Кубатиева.

А 31 октября 1877 года начальник Владикавказского округа подполковник Голубцов писал начальнику Терской области о том, что жители Верхнего Саниба Каспулат Есенов, Темир Дзиов, Гургоко и Амзор Фидаровы, «заподозренные в политической неблагонадежность»<sup>143</sup>, вместе с молодежью каждый вечер собираются в доме Фидаровых и ведут антиправительственные речи.

В целом осетинские разночинцы опирались на трудовое малоземельное и безземельное крестьянство, чьи интересы они и выражали.

Коста в стихотворении «Памяти Кипиани» писал:

Много ль их было, способных народу  
Так же всецело отдаться, любя,  
Так же бороться за нашу свободу,  
Светоч познания в сакли внося?  
Нет, их немного. И эту потерю  
Наши потомки припомнят не раз...  
Плачь... Я в грядущее снова поверю,  
Слушая плач твой, родимый Кавказ!

Именно с них начинается революционная мысль в Осетии, они провозгласили идеи братского единства с русским и другими народами России в борьбе с царизмом.

В развитии культуры, национального самосознания горского общества осетинские народники своей идеологией, литературно-публицистической и культурно-просветительской деятельностью сыграли большую роль.

В 80-90-е годы углубляются социальные противоречия в жизни осетинского общества, идет широкое вовлечение всех слоев населения в новые буржуазные социально-экономические и культурно-нравственные отношения.

Конечно, общественная мысль активно реагирует на создающуюся ситуацию, дает свою реакцию на становление то-

варно-денежных отношений, складывание новой социальной стратификации, разрушение основ традиционной культуры.

Народники активно выступали против феодализма и архаики нравов, против патриархальной трясины, которая безжалостно всасывает в себя всякую живую душу и своим тлетворным дыханием умерщвляет священное начало личности<sup>144</sup>.

Народники вели пропаганду нового образа мышления, идей равенства, т.е. осуществляли гражданское воспитание горского населения края.

«Чтобы осетина заставить сознательно отрешиться от всего, что связано со словом ирад (калым – Р. Ф.), надо воспитать его не только до отрицания сословной розни, но и до признания полнейшего равенства женщины и мужчины»<sup>145</sup>.

Тогда же А. Ардасенов подчеркивал: «Нужно признать бесспорным, что приобщение края к современному строю и цивилизации... только обострило и еще более углубило материальную нужду крестьянского населения»<sup>146</sup>.

Конечно же, просветители и народники видели и негативные стороны новых буржуазных отношений.

Г. Баев осознавал масштабы происходящих трансформаций народного бытия.

«Культурность страны измеряется тем прогрессом, который сделало в области материальной и духовной жизни сельское население»<sup>147</sup>.

Г. Баев понимал, какую большую ответственность несет перед историей своего народа национальная интеллигенция, которая, по его мнению, только и может, если руководствуется интересами всего общества, «любовью к добрым традициям своего быта и к своим темным землякам, благодаря которой интеллигенция только и может выполнить свою великую миссию в деле приобщения народных масс к благам культурной жизни и в борьбе с отрицательными явлениями»<sup>148</sup>.

Осетинские народники много сил и времени уделяли изучению истории, языка, обычаев и нравов горцев.

Как отмечал М. О. Косвен, «Замечательную черту 90-х го-

дов в истории этнографического изучения осетин составляет то, что почти всеми авторами этого десятилетия явились осетины, в частности, К. Л. Хетагуров, А. Г. Ардасенов, А. Г. Гатуев и Г. М. Цаголов...»<sup>149</sup>

Народники, выступая против феодально-крепостнических отношений, полагали, что для горцев предпочтительнее некапиталистический путь развития, имея в виду, что развитие общества постепенно приведет к естественному «вживанию» горских крестьян в новые социально-экономические условия. Интеллигенцию же они рассматривали как самостоятельный слой социальной структуры общества, который имеет свои цели, мировоззрение и идеологию, направленную на индустриализацию и демократическое развитие политической жизни. Со своих идеологических позиций они критиковали капитализм, буржуазный образ жизни, роль денег в жизни буржуазного общества. Крестьянство же народники рассматривали как ведущую социальную силу. В целом же они вели поиски особого пути, развития, т. е. «очеловеченного капитализма».

Так, Г. Цаголов называл капитализм «лакейской цивилизацией», «чудовищем, не знающим пощады»<sup>150</sup>.

А. Ардасенов заметил: «Нужно признать бесспорным, что приобщение края к современному строю и цивилизации... только обострило и еще более углубило материальную нужду крестьянского населения»<sup>151</sup>.

С болью в сердце Г. Баев писал: «Со всех сторон нагрянули на Кавказ иностранцы-капиталисты. Из великих богатств края коренное его население, русское и туземное, увидит жалкие крохи и обратится в кабальный пролетариат...»<sup>152</sup>. В тон ему отмечал и К. Хетагуров: Именно деятельностью инациональной и национальной буржуазии «масса народа доведена до полного нищенства», разграбления «самыми бесчеловечными способами»<sup>153</sup>.

Однако, как верно подмечает С. Айларова, «... к анализу сложных социально-экономических процессов обращалась молодая по своему культурно-историческому опыту интел-

лигенция, только-только приобщившаяся к русской культуре, поэтому идейные формы здесь менее стройны и разработаны, обладают более узкой теоритической базой. Да и являясь в большинстве своем поэтами, писателями и публицистами, северокавказские народники не претендовали на выдвижение законченных идеологических доктрин. Далеко не всякая конкретная идеология может стать «предельно» развитой идейной структурой, какой было, например, русское народничество»<sup>154</sup>.

Осетинские народники пытались соединить традиционное и современное в осетинском бытии и сознании. То есть выступали за синтез традиционализма и модернизма. И это определяло суть их народнического сознания.

Признавая народ субъектом целостной социальной культуры, К. Хетагуров отмечал отношения солидарности, единства осетинского традиционного общества. Так, он заметил: «Зиу – лучший традиционный обычай взаимопомощи». В нем «каждый осетин от всей души откликается на нужду другого, не принимая во внимание ни родства, ни своих личных интересов»<sup>155</sup>.

И не случайно.

Горцы всегда «внимательно относились к своим бедным, больным, пострадавшим от стихийных разрушительных сил»<sup>156</sup>.

Больше всего, конечно, поэта беспокоило то, что «промышленность на Кавказе... стоит на крайне низкой ступени развития», – а потому, по его мнению, – нужны меры «для развития производительных сил богатейшего в мире края»<sup>157</sup>.

А Г. Баева беспокоило и другое, в частности, судьба выпускников школ. Как он писал, «Просветительская деятельность школы не должна заканчивается для ученика с выходом из ее стен. Она дает ученику умение читать, и он должен далее развивать себя путем чтения, но в Осетии книг на родном языке нет, а потому по выходе из школы прекращается дальнейшее развитие, ученики мало-помалу забывают даже то, что вынесли из школы... При таких условиях какое просветительное значение оказал бы запас книг для элементарного обучения, для распро-

странения полезных технических сведений по сельскому хозяйству, для разумно-нравственного и эстетического чтения»<sup>158</sup>.

О роли же книги на родном языке, о необходимости издания произведений осетинского фольклора Г. Баев писал: «Только родная книга может разнести свет новой жизни в глубину народной массы». «В этих-то произведениях многовекового народного творчества скрывается все богатство языка, его особенности, а главное – дух народности с ее оригинальным мировоззрением... Какое здоровое питание она дает родному печатному слову»<sup>159</sup>.

Г. Баев, как истинный патриот, интеллигент, советовал всем любителям осетинского фольклора: «Пусть всякий, дорожающий этим делом, записывает с уст народа все, что носит название народных произведений, начиная с песен о Нартах и, кончая пословицами, загадками, прибаутками, заклинаниями... Важно записывать так, как передает их народ, в таком только случае сохранится величественная простота и оригинальность самого изложения...»<sup>160</sup>

Г. Баев возмущался поведением некоторых представителей осетинской интеллигенции, которые были озабочены только лишь стремлением найти подтверждения фактов древности своего рода, своего особого дворянского происхождения: «К сожалению, видные представители интеллигенции совершенно позабыли нужды своей деревни, а все время были заняты каким-то сословным вопросом, не имеющим под собой ровно никакой почвы в современной трудовой жизни осетинского народа, являясь позорным измышлением людей, коих сердце и ум отуманены презрением к своим братьям и собственным беспочвенным величием... надо учить осетин трудиться и приобщать их к благам культуры и русской гражданственности, а не заниматься глупым и вредным походам против своих темных земляков»<sup>161</sup>.

Среди культурно-просветительских деятелях особо выделялось учительство. Так, наиболее яркой фигурой среди них был Х. Уруймагов (1870-1919 гг.). В своих статьях: «Школьное

дело в Осетии»<sup>162</sup>, «Как христиановцы лишились школы»<sup>163</sup>, «Учебники в осетинских школах»<sup>164</sup>, «О значении осетинских школ в сельскохозяйственном отношении»<sup>165</sup> он писал о необходимости единой системы обучения, выступал против пустой зубрежки, говорил о хороших учебниках и отмечал, что усвоение русского языка и русской культуры – могучий фактор в духовно-нравственном воспитании. При этом он также писал о необходимости преподавания на осетинском языке. И, конечно же, о важности и значимости честного и кропотливого труда учителя.

Любопытны статьи учителя, общественного деятеля, публициста А. Медоева (1860-1922 гг.): «Сказание о появлении медоносных пчел в дигории»<sup>166</sup>, «Заметки о деятельности Алагирского серебро-свинцового завода»<sup>167</sup>, «Из селения Христиановского»<sup>168</sup>, «Тугановские скачки и воровство»<sup>169</sup>, «Сословный спор в Осетии»<sup>170</sup>. В них автор писал о культуре осетин, о быте, фольклоре горцев и, конечно же, ратовал за их просвещение.

Как писал В. Ф. Миллер, «Образованные осетины сами уже начали знакомить нас как со своими народными сказаниями, так и с произведениями своего нарождающегося творчества»<sup>171</sup>.

В 80-90-х годах с В. Ф. Миллером поддерживали тесные связи С. Кокиев, С. Туккаев. Так, С. Кокиев помогал В. Ф. Миллеру собирать местный материал и привлек к данной работе также других осетин: Дигурова, И. Толпарова, И. Дзампаева, А. Цаликова и др. Кроме того, С. Кокиев в своих очерках «Калым у осетин», «Записки о быте осетин» (1884 г.) описал жилище, религиозные верования, одежду, развлечения, основные хозяйственные занятия, особенности народной медицины осетин.

В начале 90-х годов А. Цаллагов в очерке «Селение Гизель» («Кизилка») поведал о жизни и быте осетин, их хозяйственных занятиях, одежде, похоронах, общественной повинности, религиозных верованиях и т. д.

В своих публицистических статьях Г. Цаголов критиковал произвол царской администрации. В статье «Безземелье в Осетии» он писал о земельных отношениях горцев, об острой нехватке земли. Так, он подчеркивал, что в 1897 г. в Гизели безземельных дворов было 17, Ногкау – 29, Кадгороне – 8, Тулатовском – 35, Алагире – 135, Ардоне – 57, Кора – 48, Урсдоне – 44, Синдзикау – 45, Христиановское – 46, Дур-Дуре – 104, Даргавсе – 69 и т. д. Всего безземельных дворов в Осетии он насчитал 834<sup>172</sup>. Анализируя причины столь бедственного положения крестьян, Г. Цаголов назвал несколько: во-первых, это ошибки администрации при поземельном устройстве горцев. Во-вторых, естественный прирост населения. В-третьих, природные условия; в-четвертых, некоторые специфические явления общественной жизни. И, в-пятых, развитие торгово-ростовщического капитала. Во всем этом публицист винил колонизаторскую политику царизма, т. е. захват лучших земель и раздача их казакам. Кроме того, как показал Г. Цаголов в своей работе, крестьянскую реформу в Осетии администрация провела в пользу горских феодалов. Так, он писал: «При определении поземельных прав горских обществ наша администрация допустила не мало таких ошибок, последствия которых еще долго будут тормозить экономическую жизнь горцев... Происходила страшная путаница. Явилась, неведомо откуда, масса претендентов на значительные участки земли... Стало процветать везде лакейство. Только простой народ оставался в тени. А начальство работало и работало, края и перекрашивая разные участки. В результате – масса частных землевладельцев и почти безземельный народ... Масса осетин нагорной полосы осталась вовсе без земли...»<sup>173</sup>.

По мнению Г. Цаголова, этому способствовал и торгово-ростовщический капитал: «ростовщики всегда обеспечивают свои деньги, отдаваемые в кредит, самыми лучшими земельными участками должников. И земли эти неминуемо остаются в руках ростовщиков, т. к. уплатить долг ростовщику осетин не может вследствие чудовищных процентов: размер их иногда достигает 100 или 200 процентов»<sup>174</sup>.

Также Г. Цаголов считал разорительными патриархально-родовые и феодальные пережитки (калым, поминки, плата за кровь и т. д.), называя их специфическими явлениями осетинской общественной жизни.

Весьма остро выступал публицист о судьбе крестьян в статьях «К вопросу о временнопроживающих», «Край беспросветной нужды». В статье «Платежи и повинности горцев Терской области» отмечал, что бедняк «прямо лезет в долги или лишается последней лошади и надела»<sup>175</sup>.

В статье «Искатель правды» разоблачает царскую администрацию<sup>176</sup>.

Особенно волновала его судьба женщины-горянки. Так в статье «она бежала...» он писал: «Да! Я бежала, но бежала от той патриархальной трясины, которая безжалостно всасывает в себя всякую живую душу и своим тлетворным дыханием умерщвляет священное начало личности... будем же думать, что свет победит тьму, добро возьмет верх над злом...»<sup>177</sup>.

А в стихотворении «Невестке-осетинке» Г. Цаголов восклицал с душевной болью:

Дитя! Дитя!... Расцвествь ты не успела,  
А уж тебя на горе обрекли...  
Погибло все, чего душа хотела,  
Исчезло все, куда мечты влекли...

В целом, конечно же, в 80-90-е годы XIX века ярчайшие представители осетинской интеллигенции: А. Г. Ардасенов, К. Л. Хетагуров, Г. М. Цаголов акцентировали свое внимание на проблемах вовлечения горцев в товарно-денежные отношения, на сложности и противоречивости процесса капиталистической модернизации, в условиях которой происходила адаптация традиционного горского общества к индустриальной цивилизации, что имело большое значение как в развитии этнического сознания и самосознания осетин, так и в эволюции мировоззренческих взглядов осетинского общества в целом, в процессе трансформации **Ирондзинада феодального типа в Ирондзинад буржуазного типа.**

## Глава 12.

### СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ОБСТАНОВКА В ОСЕТИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА (1900-1917 гг.)

Еще в 80-е года XIX века зарождается рабочее движение в Осетии. И связано это было с трудными условиями работы на Садонском руднике и Алагирском заводе: зарплаты были низкие, у рабочих был тяжелый быт при 12-часовом рабочем дне. Также их замучили бесконечными штрафами за малейшую провинность.

«Кошмарным был быт этих людей, живших в поселке при Садонском руднике. Из-за тесноты семьи в 10-12 человек спали вместе – взрослые и дети. Если то, что отпустит маркитант по ордеру рудничного начальства. Окопавшиеся торговцы драли три шкуры... Зарплаты никогда не хватало. Работали по 12-14 часов мужья, жены, дети. Рудничную грязь несли в землянку, сгущая и без того мрачную картину быта. Бани не было»<sup>178</sup>.

При этом администрация мало заботилась о соблюдении техники безопасности, вследствие чего обвалы в шахтах и штольнях стали явлением постоянным.

«Не проходило месяца, чтобы рабочего, вошедшего в штрек здоровым, не выносили бы из-под земли в носилках, избитого, окровавленного, не способного кормить семью»<sup>179</sup>.

Хозяева шахты вели себя по-варварски по отношению к природе и богатствам края.

«Бельгийские капиталисты вели себя здесь как в завоеванной стране, позволяли себе по отношению к богатствам края и его народу абсолютно все»<sup>180</sup>.

Первые выступления рабочих, доведенных до отчаяния условиями жизни и труда, относятся к 1881 году, когда они отказались работать. Но приехавший к ним начальник окру-

га полковник Голубов убедил их в необходимости вернуться к работе.

Возмущение рабочих вынудило их совершить новое выступление уже через 10 лет – в 1891 году: в жизни рабочих мало что изменилось

В середине 90-х годов рабочее движение в России вступило в новое качество: оно соединилось с социализмом, что на практике означало, что рабочие стали выдвигать не только экономические требования, но и политические. При этом рабочее движение попало под влияние «Союза борьбы за освобождение рабочего класса», который создал Ленин. Вскоре идеи Союза захлестнули и доведенных до отчаяния рабочих Садонского рудника, решивших на забастовку в октябре 1897 г.

В тяжелое положение попали и крестьяне, замученные постоянными повинностями и налогами, тогда как тагаурские алдары, дигорские баделяты, юнкера, урядники освободились от налогов.

Так называемая подымная подать, т.е. подать с каждого двора, с 1 января 1866 г. установилась четко: от 1 рубля в горах до 2 или 3 рублей на равнине. Все это, конечно же, довело до крайне нищеты крестьян, которые также решились на столкновения с властью. Так, в 1870 г. в Стур-Дигоре Царай Хамицаев убил пристава Кубатиева<sup>181</sup>.

Волнения крестьян прошли в 80-х годах и в с.Христиановском. Как отмечалось в Секретном циркуляре Министерства внутренних дел от 17 июня 1898 г., «чрезвычайно усилились крестьянские беспорядки (вооруженные нападения на имения помещиков, нанесение побоев чином милиции), что свидетельствует об отсутствии спокойного течения общественной жизни. Необходимо принимать самые решительные меры к прекращению их, усилить наблюдение во всякого рода местах за скоплением рабочего и крестьянского люда, за взаимоотношениями крестьян и землевладельцев, особенно за сельскими адвокатами, пришлыми людьми. В случае брожения среди населения предупреждать его о недопустимости са-

моуправства, насилия и т. д. в необходимых случаях вызывать воинские команды, немедленно подвергать аресту всех зачинщиков и по отбытии своего срока удалять их из среди этих жителей»<sup>182</sup>.

Крестьянское движение отмечалось и в 1900 году, и было оно направлено против помещиков Тугановых, проживающих в с. Дур-Дур. В результате Тугановы попросили начальника области генерала Толстова выселить дур-дурцев. Однако генерал отказал им, считая решение Владикавказского суда, принявшего сторону Тугановых, негуманным<sup>183</sup>.

Также в 1902 г. жители с. Гизель обратились с жалобой к начальнику Терской области на старшину Кундухова, нещадно эксплуатировавшего их.

19 февраля 1905 г. в Алагире была подожжена воинская казарма, а с 22 по 24 февраля в с. Салугардан «караульные... не вышли в караул, нагло отказались идти под арест. Главные зачинщики – Хаджимусса и Бибо Лазаровы. В карауле Нихас побиты ночью окна, конюшня сожжена, караулка суадаг сожжена»<sup>184</sup>.

6 мая 1905 г. рабочие Владикавказа и Садона объявили под руководством социал-демократов всеобщую забастовку. Крестьяне присоединились к ним и громили лавки, магазины, склады.

Итак, «национальный вопрос стал одним из основных факторов революционной ситуации, складывающейся на рубеже XIX-XX вв. Обострению этого запутанного вопроса способствовала политика Николая II – необоснованное стремление к диктаторским полномочиям в национальных окраинах, что выражалось в массивной русификации и унификации системы управления нерусскими народами, в т. ч. и осетинами»<sup>185</sup>.

Дала о себе знать и «запутанная земельная проблема». А потому «необходимость замены самодержавия правовым государством, обязательность решения национального вопроса и ликвидация помещичьего землевладения были очевидными. Однако жесткая, консервативная политическая система Рос-

сийской империи в силу различных обстоятельств не смогла сделать объективные социально-политические прогнозы своей перспективы в целом. Это стало одной из главных причин будущей обвальной децентрализации, трагедии российских народов и краха государственности России»<sup>186</sup>.

Сказались и явные противоречия в экономике: разрыв между сельскохозяйственным, устаревшим способом производства и быстрым ростом промышленности, передовой технологией в сфере промышленного производства.

Так, в начале XX в. Осетия встретила начало империализма и вступила в водоворот мирового товарного обращения, вследствие чего ломаются остатки старинной осетинской патриархальной замкнутости. При этом создаются фабрики и заводы, рождаются разные формы капиталистической организации в промышленности, в сфере банковского кредита, обмена и т. д. так, по данным 1898 г. в Кадгароне работало 11 кирпично-черепичных, 3 известковых, 2 лесопильных завода, 22 мельницы; в Алагире – 8 предприятий, в Хумалаге – 25, в Батакоюрте – 14 кирпично-черепичных заводов и 1 мельница; в Христиановском – 15 кирпично-черепичных, 8 известковых заводов и 57 мельниц»<sup>187</sup>.

В 1907 г. в Северной Осетии работало 82 предприятия, 1 188 мельниц. Только во Владикавказе работало 108 предприятий, 12 мельниц.

А с августа 1904 г. акционерная компания обеспечивала электроэнергией улицы г. Владикавказ.

При этом подъем промышленности порождал хищническое отношение к горнорудным богатствам края. В начале XX в. в Осетии растет добыча цветных металлов. В крае работают общества и компании: «Терское горнопромышленное общество», «Горно-химическое общество Алагир», «Кавказская ртуть» и т. д.

Все это вызвало возмущение осетинской интеллигенции. Так, Е. Бритаев считал, что надо «избавить народ от проклятого ига царской власти»<sup>188</sup>. А в вопросах государственного

устройства Осетии требовал «широкого местного самоуправления»<sup>189</sup>, т. е. создание таких условий власти, «которая допускала бы самих иронов к устройению своей судьбы»<sup>190</sup>.

Так же и Ц. Гадиев в 1906 г. писал: «Мы уже не моем жить по-прежнему, мы больше не в состоянии терпеть наши мучения и страдания... Массы поняли, что власть одних над другими не является велением небес, и поднялись на борьбу, кто пером, а кто и делом»<sup>191</sup>.

В 1905 г. в с. Ардон состоялся съезд осетинской интеллигенции, вынесший резолюцию революционного характера: она требовала присоединения к российской социал-демократии. Надо заметить, что революционные кружки во Владикавказе появились уже в 1902-1903 гг., а Владикавказская группа РСДРП была создана в 1904 г. и сразу же развернула революционную агитацию.

Развитию революционных настроений способствовало начало русско-японской войны в 1904-1905 гг.

«Лучшие представители осетинской военной интеллигенции, составлявшие гордость российской армии, воевали на фронтах русско-японской войны, показывая личное мужество, храбрость и достоинство офицера, героя и патриота. Так, например, офицеры-осетины (ставшие впоследствии генералами) Дзамболат Абациев, Александр Борукаев, Асланбек Тебиев, Заурбек Тургиев, Афако Фидаров, Созрыко Хоранов и др. продемонстрировали качества воинов-патриотов: целенаправленность в действиях, отвагу, смелость, находчивость, подлинное бескорыстие и любовь к Родине»<sup>192</sup>.

В 1904-1905 гг. в Северной Осетии активизируется революционное движение, распространяются листовки о бессмысленности русско-японской войны: «Народ и война», «К мобилизуемым» и т. д.

В мае 1905 г. во Владикавказе состоялась всеобщая забастовка рабочих с требованиями: установление 8-часового рабочего дня, ликвидация сословного строя и помещичьего землевладения, введение демократических свобод (свободы слова,

печати, собраний). В июле того же года прошла стычка рабочих Владикавказской железной дороги. Тем же летом выступили и крестьяне с требованием решения земельных вопросов.

В 1905 г. администрация Ардонской духовой семинарии сообщала в Тифлис: «В Осетии ведется энергичная политическая пропаганда, и в ней принимают видное участие учителя осетинских школ». Такие учителя, как М. Гарданов, Х. Гетоев, Х. Уруймагов, Г. Гуриев и др. выступали как против правительства, так и за преобразование системы школьного образования, основу которого составляли по-прежнему церковно-приходские школы «Общества восстановления православного христианства на Кавказе»<sup>193</sup>.

С острыми публицистическими статьями выступали К. Л. Хетагуров (в конце XIX в.), Г. М. Цаголов, Г. И. Дзасохов, А. А. Гассиев, Е. Ц. Бритаев, Ц. С. Гадиев и др.

Развитие капиталистических отношений в годы первой мировой войны (1914-1917 гг.) вело к усилению социальной дифференциации осетинского крестьянства, населения вообще. Так, дворян было 736 чел., «почетных граждан» – 70 чел., купцов – 18 чел., коренных жителей – (муж. – 69003 чел., жен. – 63250 чел.), разночинцев (муж. – 655 чел., жен. – 657 чел.), иностранцев – 15 чел<sup>194</sup>.

Также качественно менялся состав населения. Как писал А. Тамаев, «многие представители из алдаро-баделятской среды продавали свои земельные участки и поступали на военную и гражданскую службу, становились врагами, инженерами, юристами, учителями средних учебных заведений и т. д., являясь верной «идеологической опорой царизма в Северной Осетии»<sup>195</sup>.

В результате сократились посевные площади. Так, 31 января 1916 г. начальник Терской области Флейшер писал в «Ставропольско-Терское управление земледелия и государственных имуществ»: «Отлив мужского населения в армию повлек за собой недостаток рабочих рук, вследствие чего в области стало замечаться сокращение площади посевов...»<sup>196</sup>.

Это же подтверждал и С. М. Киров: «... кто бывал в горных аулах, тот не мог не заметить, что земельная собственность горца легко может быть прикрыта его собственной буркой»<sup>197</sup>.

При этом «Перенаселенная до последней степени, нагорная полоса непрерывно выбрасывала в равнинные селения части своих избыточных рук и лишних ртов»<sup>198</sup>, т. е. «временнопроживающих», о которых Г. Цаголов писал: ««Временнопроживающие» – один из самых обездоленных и многострадальных слоев нашего горского населения, родина их – нагорная полоса Терской области»<sup>199</sup>.

Ведущее положение в экономике осетинской деревни занимала сельская буржуазия: кулачество, ростовщики, арендаторы и т. д.

«Свыше 96% населения Осетии составляет крестьянство, т. е. туземцы сельского сословия»<sup>200</sup>.

Положение крестьян было ужасным. Как писал Г. Цаголов, «В настоящее время среди аульного населения наблюдается страшная хозяйственная дифференциация. С одной стороны, мы видим буржуазию, сельских богатеев, имеющих иногда довольно солидные средства, с другой – аульную голытьбу, имеющую в лучшем случае одну лошаденку или пару еле двигающих ноги бычков...»<sup>201</sup>

Притом, что «Изделия российских фабрик и заводов почти совершенно вытеснили предметы широкого потребления ранее производившиеся в хозяйствах осетинских крестьян. Крестьянские хозяйства все больше теряли свою замкнутость и натуральный характер, теснее привязываясь к довольно значительному капиталистическому рынку»<sup>202</sup>.

Самое ужасное было то, что «Важнейшим вопросом в жизни горцев стал вопрос о деньгах». Взять проклятый всеобщий эквивалент (т. е. деньги – Р. Ф.) неоткуда горцу. Поэтому он должен по необходимости в ущерб питанию семьи, малых детей значительную часть молока, мяса, сыра, пшеницы сносить на рынок и превращать в деньги»<sup>203</sup>.

Словом, происходит страшное дело: «Арендные земли по-

падают в руки «пауков»... Паук вздергивает цены до головокружительной высоты. Алчнее становится и без того алчная натура его и крепнет в деревне его всеотравляющая мощь...»<sup>204</sup>.

В результате распространяется такое явление, как отходничество, т.е. уход крестьян на заработки на Бакинские нефтепромыслы, Садонский рудник, в города России, на Дальний восток, в Северную Америку. Все это, конечно же, итог имущественного расслоения и обнищания населения.

Первая мировая война (1914-1917 гг.) внесла большие изменения в жизнь осетин, которые сформировали: пехотную (пешую) бригаду, два осетинских конных полка, которые воевали в составе дикой дивизии», впоследствии преобразованной в «туземный корпус»<sup>205</sup>.

Всего на фронт ушло свыше 17% всех трудоспособных мужчин (5209 чел.)<sup>206</sup>.

В таких условиях, конечно же, усиливаются революционные настроения, подогреваемые революционерами всех мастей. Не удивительно, что «всевозможные общественные организации... в последнее время стали проявлять явную тенденцию внести в свою работу политическую окраску...»<sup>207</sup>. Как писал военный генерал-губернатор Терской области, «революционные организации уже мобилизуют свои силы для использования крестьянских масс в целях развития в них недовольства правительством и возбуждения их на почве земельного неустройства и неустройства их быта»<sup>208</sup>. Особенно активным оказались большевики во главе с С.М. Кировым, приехавшим во Владикавказ в 1909 г. и сотрудничавшим в газете «Терек». По его инициативе в газете помещались материалы, посвященные творчеству К. Хетагурова, произведения А. Гулуева, драматурга Д. Кусова, писателя Дз. Гатуева, поэта и публициста Г. Цаголова. В газете постоянно печатались статьи и очерки о положении масс А. Гассиева, С. Такоева, Г. Дзасохова, В. Абаева и др.

В статье «К изучению Кавказа», опубликованной в феврале 1911 г. в газете «Терек», С.М. Киров писал: «Если смотреть на

Кавказ открытыми глазами, без всякого предвзятого мнения, то мы найдем в нем много элементов совершенно мирной культурной работы... И вместо того, чтобы по возможности возделывать непочатую кавказскую ниву, чтобы по мере сил содействовать произрастанию в ней здоровых зерен культурной жизни, интересующаяся Кавказом столичная пресса преподносит своим наивным читателям обширные повести «В стране абреков и прочих»<sup>209</sup>.

Большое влияние на развитие культурного процесса в России имели статьи С. М. Кирова о Толстом, Достоевском, Островском, Некрасове, Салтыкове-Щедрине, Тургеневе. Все это формировало вкусы осетинских читателей. Значителен его вклад и в развитие театрального искусства Осетии. Он внимательно и заинтересованно следил за репертуаром Владикавказского театра, за ростом мастерства актеров, формированием их мировоззрения, разумеется, выполняя поручение своей партии. В развитии этико-эстетической мысли общества С. М. Киров ориентировался на утверждение принципов реализма и гражданственности, борьбы против декадентских тенденций.

Тогда же продолжал трудиться Г. М. Цаголов, который поднимал насущные проблемы жизни горцев: земельный вопрос, налоговую политику, правовое положение горских народов, нужды просвещения горского населения и другие.

Он резко критиковал пороки самодержавия, называя буржуазную цивилизацию «лакейской», колониальную политику царизма, деятельность торгово-ростовщического капитала, наличие патриархальных пережитков (калым, поминки, кровную месть и др.), перенаселенность горных ущелий с их суровыми природными условиями, т. е. все то, что усугубляло тяжесть положения горцев.

В статье **«Культурное движение среди осетин»** Г. Цаголов призывал осетинскую интеллигенцию задуматься над **вопросом о смысле жизни, над тем, кому она служит?** Утверждения о том, что она работает «для родины, для народа, для Осетии,» – признак аморфности ее политических идеалов,

полагал он, ведь «родина, народ, Осетия» – нечто туманное, расплывчатое, неясное, трудно осязаемое. Ведь в этой родине, в этом народе, в этой самой Осетии... в настоящее время благополучно существуют группы с самыми противоположными интересами». А потому интеллигенция должна встать на защиту интересов народа. Словом, Г. Цаголов требовал революционной ломки социальных устоев «края беспросветной нужды»<sup>210</sup>. В стихотворении «На могиле Коста Хетагурова» он писал:

*Вокруг редеет мгла... Руси порабощенной  
Зарю счастливых дней грядущее сулит...*

Г. М. Цаголов боролся за всеобщее образование, выступал за открытие новых светских школ и очагов культуры, за обучение детей на родном языке, при этом подчеркивая и прогрессивное значение русского языка, необходимость глубокого изучения его в осетинской школе.

В начале века активно выступал и А. Гассиев. В рукописи сохранились его работы: «Осетинская грамматика, критически и сравнительно обработанная», «Этимологический словарь осетинского языка с пословицами, идиомами и сравнительно-филологическими замечаниями», «Задачи устройства быта сельского населения на Кавказе» и др.

Продолжал работать и Г. Б. (И). Дзасохов. Он окончил церковноприходскую школу, Ардонскую семинарию и Казанскую духовную академию. Вернувшись в 1905 г. на родину, Дзасохов был вовлечен в водоворот революционных событий, стал редактором первой во Владикавказе социал-демократической газеты «Искра» – органа меньшевистского Терско-Дагестанского комитета РСДРП. Но вскоре Дзасохов был арестован, осужден и отправлен в ссылку. Поражение революции 1905-1907 гг. вызвало в нем растерянность и пошатнуло веру в возможность освобождения горцев.

Проблемы школьного образования затронуты в таких его статьях, как «О женской учительской школе Осетии», «О просвещении инородцев», «О конечной цели воспитания и образования», «Школа и жизнь», «Заветы Пирогова-педагога», «О

просвещении мусульманского населения», «Среднееобразование среди горцев» и др.

Много сил и времени Г. Дзасохов отдавал литературной критике. Он составил книгу К. Хетагурова, вышедшую из печати в 1909 г. «... Если когда-либо суждено будет развиваться осетинской литературе, то стихотворения Коста в ней займут самое почетное место»<sup>211</sup>, – пророчески возвещал Г. Дзасохов.

Умелым литературоведом-критиком он показал себя, анализируя творчество русских писателей. Часто публиковались его литературоведческие статьи в газетах «Казбек», «Терек», «Приазовье», «Южный телеграф» и др. Это его брошюра «Русское общество в произведениях Антона Чехова», очерк «Короленко среди современных писателей», текст его публичной лекции «Достоевский и Ницше», статьи: «О художественном таланте А. П. Чехова», «О реалистическом модернизме в современной беллетристике», «Настоящее русской литературы», «Письма к друзьям» и др.

Во всех своих статьях он верно определяет особенность передовойрусской художественной литературы, ставшей своеобразной трибуной общественно-политической и философской мысли эпохи. Это ее призвание служить народным интересам и способствовать тем самым общественному и историческому прогрессу, полагал публицист.

В деле просвещения народа и становления его национального самосознания большую роль сыграл Х. А. Уруймагов. Будучи учителем, он был последовательным сторонником идей демократической общественно-педагогической мысли России; сторонником народной школы, свободной от «религиозных, сословных и государственных» ограничений и предрассудков, ведь цель ее – «всестороннее гармоническое развитие всех способностей человека»<sup>212</sup>. В своих публицистических статьях: «Школьное дело в Осетии», «Как христиановцы лишились школы», «Учебники в осетинских школах», «О значении осетинских школ в сельскохозяйственном отношении», «Начальная школа в Осетии» и др. Х. Уруймагов пропагандировал

высокое назначение осетинской школы, утверждал ее великую роль в формировании духовности и нравственности народа. Он считал, что «школа должна преследовать исключительно цели культурного подъема населения, а отнюдь не стремление к ассимиляции, искоренению тех или иных этнографических особенностей населения»<sup>213</sup>. Не приемля идей ассимиляции и потери осетинами своей культурно-эстетической самобытности, он в то же время выступал за повседневное приобщение горцев к русской культуре. «Мы, осетины, давно вошедшие в состав культурной семьи русского общества, пользующиеся плодами русской цивилизации, ясно осознаем, где спасение нашего народа. Это – образование на русском языке, важность которого... всем нам очевидна»<sup>214</sup>, – писал он.

При этом Х. Уруймагов отдавал себе отчет в том, какую колоссальную работу нужно выполнить, чтобы создать почву, «благоприятную для умственной жизни народа и духовного его развития». А потому и вопрос о народном образовании, как он полагал, «есть самый важный, ведь в его разрешении лежит создание тех условий, от которых зависит успех всякого народа на пути прогрессивного движения»<sup>215</sup>.

Г. Дзагуров родился в 1888 г. в с.Христиановском в семье учителя. Окончив Владикавказское реальное училище, он поступил на филологический факультет Харьковского университета, который окончил в 1912 г. Тогда же был направлен в Забайкальскую область, где проработал до 1917 г., и вернулся домой. К тому времени он успел собрать ценный фольклорный материал, составить список осетинских слов с переводом на русский язык для словаря В. Ф. Миллера, написать статью «Об ударении в осетинском (дигорском) языке», которая была высоко оценена В. Ф. Миллером. Еще в 1909 г., будучи студентом, он пишет Миллеру, которого потом будет считать своим учителем, письмо, где просит проконсультировать его по вопросу о том, «что сделано в области собирания народных сказаний осетин, поскольку он летом думает поехать в горы Дигории для записи народных сказаний дигорцев и наблюдений

над языком»<sup>216</sup>. С тех пор началась активная работа собирателя народной словесности, благодаря которому ныне сохранились лучшие народные песни, сказания, сказки.

Такова была общественно-политическая мысль в Осетии в начале XX в., отраженная в сознании и поступках лучших представителей интеллигенции.

В начале XX в. термин «интеллигенция» употреблялся в разных смыслах.

Как подчеркнул Иванов-Разумник, «интеллигенция есть орган народного сознания, интеллигенция есть совокупность живых сил народа...»<sup>217</sup>, «интеллигенция появилась только при органическом соединении отдельных интеллектуалов в цельную, единую группу»<sup>218</sup> и добавил: «интеллигенция есть этически антимеркантистская, социологически внесловесная, внеклассовая, преемственная группа, характеризующаяся творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизни в направлении к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности»<sup>219</sup>.

Формирование интеллигенции в Осетии относится еще к первой половине XIX в. По своему социальному происхождению ее составляли алдары-бадеята (феодалы, дворяне), духовенство, крестьяне. Различна была и ее идейно-политическая ориентация. Одни служили царскому правительству (А. Кодзаев, Г. Баев); другие примыкали к революционно-демократическому движению в России (А. Ардасенов, М. Абадиев, Д. Сохиев и др.); третьи – активно защищали интересы народа и составляли прогрессивно-демократическую часть интеллигенции (К. Хетагуров, А. Гассиев, Г. Цаголов), были сторонниками ориентации на Турцию (М. Кундухов). В большинстве своем осетинская интеллигенция ориентировалась на Россию и русскую культуру. В основном северокавказская интеллигенция составляла два лагеря: просветительно-реформаторский (1860-1870-е гг.) и народничество (1880-1890-е гг.). Просветители И. Кануков и А. Гассиев воплощали «идеал европеизма», единства с Россией, антипатриархальной, антитрадициона-

листической направленности. Народники же: К. Хетагуров, А. Ардасенов были сторонниками идеи социально-культурной горской «самобытности».

Итак, во второй половине XIX в формируется осетинская интеллигенция, под влиянием русской интеллигенции и культуры. Права была В.Р. Лейкина-Свирская, подчеркнув, что «социальным критерием в изучении интеллигенции... служит ее профессиональная трудовая деятельность в пределах определенных функций, исторически обусловленных и расширяющихся по мере культурного развития общества. В функциях, осуществляемых интеллигенцией, – а в основном они состоят в работе для народного просвещения и здравоохранения, в исследовательской деятельности в области науки и ее технической практики, в отражении жизни в литературе и искусстве и т. д. – непосредственно отражается реальней культурный уровень страны»<sup>220</sup>.

В конце XIX – начале XX века по проблеме формирования горской интеллигенции Кавказа появляются труды русских авторов. В некоторых из них несколько архаизировались общественные отношения. Так, Ф. И. Леонтович отмечал; что у горцев «сохранились институты глубокой старины»<sup>221</sup>. М.М. Ковалевский писал о том, что у дагестанцев господствует «родовая форма организации»<sup>222</sup>.

Сторонники великодержавно-монархической школы пытались доказать отсталость горских народов и справедливость проводящихся там политико-военных методов. Это: Р.А. Фадеев<sup>223</sup>, Н.Ф. Дубровин<sup>224</sup>, В.А. Потто<sup>225</sup>, Д. Романовский<sup>226</sup>, А.Л. Зиссерман<sup>227</sup>, В.Н. Иваненко<sup>228</sup>, С. Эсадзе<sup>229</sup>. А сторонники буржуазно-либерального направления больше обращали внимание на реакционную сущность политики царизма по отношению к горцам, на их тяжелое положение, на необходимость продуманной и гибкой национальной политики. Это: Г.А. Евреинов, А. Гассиев, П.В. Гидулянов, П. Гаврилов, Н.П. Тульчинский, Г.И. Туманов, Н.Н. Рейнке.

Итак, во второй половине XIX в. в осетинской культуре

появились фигуры ренессансного типа – энциклопедически развитые, воплотившие в себе основные тенденции культурно-исторического развития. Такие, как К. Хетагуров, М. Туганов, – творческие индивидуальности «возрожденческого» типа, составившие единую культурную эпоху, **целостный культурный стиль национальной жизни**. Они во многом определили внутреннюю логику развития осетинской культуры, духовности, нравственности.

В конце XIX – начале XX в. сформировался новый качественный этап в осетинской культуре как относительно самостоятельной системе.

Относительная самостоятельность различных сфер культуры (музыки, изобразительного искусства, поэзии, публицистики, театра и т. д.) проявилась и в осознании собственной специфики, своего языка, и в формировании форм нового синтеза (театра, например), и в концептуализации понятия «творчества», и в представлениях о свободе творчества, ответственности творческой индивидуальности.

А понимание критериев творчества шло из области художественной культуры и религии, философии, нравственности, политики, идеологии, социологии и вело к самой социальной практике, т. е. к реальной жизни. Свою роль сыграло, конечно, и переосмысление традиций русской демократической общественной мысли, послужившей благодатной почвой для новых форм культурного синтеза, как в центре России, так и в национальных окраинах. Суть понятия «творчества» вбирала в себя много компонентов: искусство (как индивидуальное творчество), философию, мораль (как способ существования творческого разума) и социальность (реальность).

Разумеется, целостный стиль культуры как и всей духовности, нравственности на рубеже XIX и XX в., в начале XX в. во многом **был детерминирован спецификой национально-этнического мировоззрения, каким явился Ирондзинадбуржуазного типа**.

Свое веское слово сказали и исторические обстоятельства.

В противостоянии поэта К. Хетагурова и генерала С. Коханова проявилась **борьба людей ренессансного типа против ограниченного сознания традиционно настроенной интеллигенции, борьба во имя свободы творчества, свободы творческой индивидуальности.** При этом, конечно же, явно просматривается творческая ориентация поэта на вершины русской демократической культуры.

**Тенденции же пересмотреть ценности прошлого, выработать новый подход к культуре, к жизни порождали острые противоречия, внутреннее напряжение культурно-исторической эпохи и вели к формированию новой системы ценностей.** Коста Хетагуров воспринимал творчество как духовное обновление, как культурно-нравственный переворот. В начале XX века Цомак Гадиев и его современники и единомышленники, также понимали творчество как культурно-нравственный переворот, отменяющий старые художественные формы, рождающий новые, доселе невиданные. Они и восприняли революцию как очищающую грозу, водопад, сметающий на своем пути все старое, отмирающее.

Такое же настроение эйфории охватило, и лучших представителей русской творческой интеллигенции еще накануне мятежного 1917 года. И не удивительно. В нем ощущался диктат новых идей, новых форм, нового революционного содержания. Это притом, что было понятно: **совместить в едином ценностно-смысловом поле культуры процессы социальной ломки и процессы тонкого духовного творчества, поиск новых идей и форм, художественно-эстетического отражения происходящего вокруг очень трудно.** Четко осознавались и функции, и назначение искусства. «Единственное задание, единственный предмет всякого искусства есть Человек. Но не польза человека, а его тайна. Другими словами, – человек, взятый по вертикали, в его свободном росте в глубь и в высь. С большой буквы написанное имя Человек определяет собою содержание всего искусства; другого содержания у него нет»<sup>230</sup>, – писал в 1916 г. В. Иванов.

Уже в начале XX в. в общественном сознании назревает неизбежность идейного раскола. Осознание его пришло даже и гораздо раньше, когда литература воспринималась «с точки зрения народных выгод», что породило и новое понимание культуры. Как писал еще Н. А. Добролюбов, пока «литература не считалась важной и существенной принадлежностью жизни, то по большей части никто и не думал делать ее орудием своих планов, никто не обращал внимания на то, служит ли литература каким-нибудь партиям и каким именно, к чему она расположена, против чего восстает»<sup>231</sup>.

И далее в том же духе: «Как скоро общество или народ очнется и почувствует, хотя смутно, свои естественные нужды, станет искать средств для удовлетворения своим потребностям – и литература тотчас является служительницей его интересов. И голос ее обыкновенно бывает тем резче, тверже, чем более силы приобретает в обществе дело, ею защищаемое»<sup>232</sup>.

Литература стала частью политической жизни общества, орудием планов партии: «Литература представляет собою силу служебную, которой значение состоит в пропаганде, а достоинство определяется тем, что и как она пропагандирует»<sup>233</sup>.

Ленинская идея «партийности» литературы и ее подчинения партийной организации, т. е. концепция «служебного» понимания роли литературы в обществе, была логическим продолжением русской революционно-демократической мысли. Ведь Белинский и его апология «натуральной школы», диссертация Чернышевского с ее тезисом «Прекрасное есть жизнь», критика Добролюбова, которую Ленин рассматривал как стремление превратить критический анализ в «клич», призыв к воле, активности, революционной борьбе»<sup>234</sup>, а само его понимание стало средством «воздействия на народ и на правительство посредством печатного слова»<sup>235</sup>. Такова была логика развития и русской, и осетинской культуры, корректирующей и нравственное состояние общества в целом. С другой стороны, осталось понимание художественности и «искусства для искусства», народности, общественной «пользы».

Такое «расщепление» культурного «ядра» (И. Кондаков) ведет к тому, что на протяжении более чем 70 лет предпринимаются меры практического характера, цель которых **изменить культурный и духовно-нравственный код. Прежде всего, концептуально меняются фундаментальные основы национальной культуры. Ирондзинадкак осетинская национально-этническая идеология, составляющая базу культуры, ее ментальность, замещается понятием «пролетарского интернационализма». Словом, выхолащивается естественная национальная сущность осетинской культуры, в недрах которой формируется и нравственное сознание общества.**

Развитие культуры, представляющей собой самостоятельный ценностно-смысловой мир, ведет к утверждению и распространению в массах определенных ценностей и норм, их пропаганда и тиражирование. В таком контексте понятно, что благороднейшие идеи равенства и справедливости из сферы социальной жизни переходят в область культуры, и это ведет к унификации творчества, к наполнению его социальными функциями; в какой-то мере к нивелированию творческой индивидуальности. Ведь в советском обществе идеалом выступала некая интеллектуально-усредненная личность, пролетарский интеллигент – выходец из народа, который был беспредельно предан идеям коммунизма, «винтиком» и «колесиком» общего дела, не задумываясь о свободе собственной личности и своем подлинном предназначении, мечтающем о «светлом будущем». А господство подобной посредственности вело к деградации национальной культуры, ведь происходило снижение критерия художественности в пользу социальной актуальности, массовости, ложнопонятой народной «пользы».

«Вместе с демократизацией в культуру вторгались орды «всепожирающих средних людей», это «европейцы дурного тона и нестерпимых претензий, которых я не умею иначе назвать как современными хамами», это «цивилизованные

хамы». И «цивилизованного в общеевропейском стиле хама истинный (то есть искренний хоть сам с собою) художник любить не может»<sup>236</sup>, – писал еще в 1897 г. К. Леонтьев. И далее он же продолжал, несколько в резкой форме, но по – существу верно: «Равенство совершенного общества; это «равенство диких, почти ничем друг от друга не отличающихся в своей пустоте» людей. Ведь «даже умственное неравенство есть несправедливость, ибо при нем то, что для одного труд, то для другого будет привилегий. Вот к чему ведет в государственном деле теория безусловной справедливости»<sup>237</sup>.

Верно охарактеризовал социокультурную ситуацию, сложившуюся на рубеже веков А. Блок в своей «формуле Возмездия»: «Сознание нераздельности и неслиянности искусства, жизни и политики», «трагическое сознание неслиянности и нераздельности всего – противоречий непримиримых и требовавших примирения»<sup>238</sup>; – так весь XX в.!

Как полагал А. Белый» «...социал-демократия копит силы пролетариата. Пролетариат – последний предел обнажения человечества... Общество пролетаризуется. Образ пролетария все более и более становится образом человека вообще. Ему принадлежит творчество будущего. Его религия и будет религией человечества»<sup>239</sup>. То есть в пролетариате, по его мнению, проявился «социальный сплав человечества», в чем-то даже художник увидел в этом сплаве некий мифический «прообраз богочеловеческого организма».

Не случайно, в условиях, когда в 1905 г. в статье Ленина «Партийная организация и партийная литература» прозвучало судьбоносное требование подчинения художественного творчества партийной дисциплине, многие художники серьезно задумались о своей судьбе. Так, Д. Мережковский писал: «Кажется нет в мире положения более безвыходного, чем то, в котором очутилась русская интеллигенция – положения между двумя гнетами: гнетом сверху, самодержавного строя, и гнетом снизу, темной народной стихии, не столько ненавидящей, сколько не понимающей»<sup>240</sup>.

Д. Мережковский оказался провидцем, проводя аналогию между «воцарившимся рабов» и хамом, в облике которого он просматривал приметы грядущего тоталитаризма: воинствующее мещанство, милитаризм, шовинизм, а в духовной сфере – наличие идеалов социализма и анархизма, нравственная неукорененность. Так, поэт выводил *генезис тоталитаризма*. По его мнению, только русская интеллигенция могла противостоять грядущему Хаму, поскольку она – «живой дух России», воплощение «духовного благородства исвободы»<sup>241</sup>.

Главную опасность для общества и культуры Д. Мережковский видел в том, что осуществится «уклон к превращению людей в стадо, в толпу», произойдет «замена лиц массами», потому что «люди, соединяясь, чувствуют себя главным образом и даже только толпою, компактной массой, где уже ничего не разберешь и никого не различишь»<sup>242</sup>. Такая «стадная общность», по мнению поэта, исключает индивидуальность, нивелирует личность. В 1909 г. он писал: «Доныне революционное освобождение человечества начиналось с утверждения человеческой личности... Социал-демократия, как религия, хочет начать освобождение с отрицания личности. Тут опасность предельного мистического рабства. Самодержавие «нового бога» – коллектива – злейшее из всех самодержавий. Обожествленный Коллектив становится некоторым Великим Существом... некоторою сверхчеловеческой Личностью, а все остальные человеческие «Я» – безличными клеточками этого тела. Какое же это тело, какое лицо? Что если не божеское и не человеческое, па звериное? Что если центральная монада этого нового тела – не кто иной, как... Новый Великий Азеф, Великий Хам?»<sup>243</sup>.

В своем эссе «Пророк русской революции»<sup>244</sup> он же представил модель мироустройства, т.е. картину строительства социализма, как строительство Вавилонской башни, где наверху – «всемирно-исторические призраки» «призраки коммунизма», вожди, ученики Великого Инквизитора, далее «военная диктатура пролетариата», а внизу – стомиллионное стадо

счастливых младенцев». В такой картине вряд ли найдется место подлинной интеллигенции.

Такая резкая оценка не была справедливой, и на нее откликнулся Н. Бердяев: «В крупной все же индивидуальности Горького как бы олицетворяется все, что есть противокультурного в русской революции. Тут же чувствуется не только праведное восстание против социальной несправедливости, но и несправедная злоба против культуры, против всего благородного и вечноценного, тут хамские чувства вплетаются в социальный бунт. Я не могу назвать статьи Горького иначе как хулиганством... Это – подымающаяся сила хамства, оскорбляющая вечную эстетику и вечную этику»<sup>245</sup>, – заметил он. И далее подчеркнул: «Есть в мире святые вещи; и только мещанство-хамство может поднять на них свою руку. Это надвигающееся мещанство, враждебное всему истинно-благородному, индивидуальному, творческому и внутренне мятежному, должно быть отрезано от очистительной правды демократической революции, и мы должны поднять против него голос во имя свободы и ценностей сверхчеловеческих».

Ленин выступил против Бердяева и Мережковского со злобной статьей: «Долой литераторов сверхчеловеков!», обвинив их в мещанстве.

Н. Бердяев же писал: «Кто мещане? Мещане – русская интеллигенция. Мещанство – религия, философия, эстетика, да, в сущности, и наука, мещанство – гуманизм, мещанство – заповедь «люби ближнего своего, как самого себя», мещанство – все индивидуальное и свободное, все культурное и утонченное. Что же не мещанство, что ему противопоставляется? Культ силы, поклонение рабочему классу, как факту, как победоносной стихии, злоба против индивидуального творчества, отрицание культурных ценностей, взгляд на человеческую личность, как на средство и орудие»<sup>246</sup>. И далее: «Человек, во имя которого вытравлено все ценное, все вечно существующее, отвергнута мировая культура за аристократизм ее происхождения, есть пустота и небытие»<sup>247</sup>.

Так, в социалистической, пролетарской культуре произошло расслоение. В ней идеалом будущего стал «Человек, который «звучит гордо» и в то же время простой, рядовой человек – всего лишь «винтик», инструмент борьбы и влияния; а свобода – идеал революции, суживалась до рамок жизни в условиях диктатуры пролетариата. Эта внутренняя противоречивость, расщепление «ядра» культуры в 1991 г. привела к краху всей ленинской концепции двух культур в национальной культуре. С болью в сердце Бердяев писал: «Страшно видеть в великой по своей миссии Русской революции отвратительного лика старой полицейско-самодержавной России с ее насильничеством, неуважением к свободной мысли и совести, презрением к культурным ценностям. И вся эта газета «Новая жизнь», и сам Горький, и проект полицейской организации литературы, предложенный самоновейшим инквизитором г. Лениным, и подлизыванье к новой силе бывших мечтателей, и трусость мысли, боязнь радикального начальства, изуверская нетерпимость – все это показатели безыдейности и духовного умирания, до которого довело несчастную Россию самодержавие...»<sup>248</sup>.

Эта политическая ситуация, сложившаяся в сознании российского общества на рубеже двух веков, и особенно в начале XX в., дает ясное представление о духовной смуте, царившей в среде мыслящей и озабоченной судьбами своего народа интеллигенции, в т. ч. осетинской. В Осетии, на окраине Российской империи, атмосфера нагнеталась еще больше. С одной стороны, открывались школы, культурные учреждения, формировалась национальная интеллигенция, с другой, – все напряженнее становилось политическое положение в Осетии и в целом на Кавказе.

Правительство, открывая светские школы на Кавказе, полагало это «мерой, совершенно необходимою по военным и политическим обстоятельствам края в видах упрочения нашего владычества (т. е. царских властей – Р. Ф.) на Кавказе»<sup>249</sup>, – как писал Е. И. Козубский. И в то же время активно идут процессы культурного строительства в Осетии.

Ставропольская гимназия продолжала играть значительную роль в подготовке северокавказской интеллигенции. Она была открыта 18 октября 1837 г. и вначале в ней было всего 5 классов, а с 1854 г. – 8 классов. Учащиеся гимназии изучали русский язык и словесность, историю, статистику, Божий закон, географию, естествознание, черчение, французский и ногайский языки, а факультативно – и греческий, арабский, немецкий языки.

До 4 класса все учащиеся занимались по общей программе, а с 5-го класса будущие чиновники, учителя и студенты, – каждый в своей группе – по спецпрограмме. Так, для будущих учителей в программу ввели педагогику и дидактику, а для тех, кто собирался дальше продолжать свое образование в российских вузах – и латинский язык. Все учащиеся занимались физическими упражнениями в специальном спортивном городке. Ежегодно на содержание гимназии казна тратила 8.519 рублей<sup>250</sup>.

Первые горцы-гимназисты в Ставропольской гимназии появились с 1849 г., а в 1883 г. в пансионате гимназии находилось: 20 осетин, 4 аварца, Забхазца, 3 ингуша, 3 кабардинца, 5 кумыков, 5 лезгин, 4 черкеса, 2 ногайца, 1 карачаевец и 1 чеченец<sup>251</sup>.

Как отмечал М. В. Краснов, «Ставропольская (кавказская) гимназия служила и служит просветительным целям не одной своей губернии, не одного Северного Кавказа, но частично и Закавказья...»<sup>252</sup>

В 1905 г. на ее содержание из казны было выделено 71062 руб., тогда как на содержание Владикавказской гимназии – только 26583 руб.

...Стремление создать газету на осетинском языке зародилось в среде интеллигенции еще в XIX в. Так, в 1891 г. священник А. Гатуев обратился к архиерею с просьбой разрешить выпускать при «Терских ведомостях» прибавочного листка на родном языке, в котором предполагалось печатать: 1) объявление святого апостола; 2) краткое поучение народу; 3) суеверия

и предрассудки у осетин; 4) устные народные осетинские произведения; 5) переводные стихи и другие произведения<sup>253</sup>.

К сожалению, не сохранились документы, свидетельствующие об ответе архиерея. Во всяком случае, листок такой не издавался. Не увенчалось успехом и начинание общества востоковедов, образованное во Владикавказе в конце восьмидесятых годов XIX в Оно 18 января 1891 г. обсудило вопрос об издании осетинской газеты. А. Кубалов, член этого общества, решил написать книгу «Руководство к изучению русского языка», о чем он писал В. Миллеру: «Как Вы находите? Я намереваюсь... ввести картины с двойкою целью, как наглядное обучение, да и к тому же... чтобы учащийся на русском языке рассказал содержание картины»<sup>254</sup>. А. Кануков, член того же общества, в 1890 г. составил осетинскую азбуку, которую посвятил В. Ф. Миллеру, она очень быстро разошлась по всем школам Осетии.

В 1897 г. А. Кануков вместе с А. Кубаловым предприняли вторую попытку выпуска осетинской газеты и открытия издательского обществ<sup>255</sup>. Попытка эта тоже не имела успеха.

В 1901 гг. Цаголов публикует в газете «Терские ведомости» статью «Осетинское издательское общество»<sup>256</sup>, где определяет проблемы, цели издательства общества и приходит к выводу, что целесообразно издавать не только осетинскую газету, но и научно-популярную литературу, т.к. часть населения Осетии крайне невежественна и нуждается в просвещении. «Тьма незнания здесь царит издревле. Нужна усиленная работа, чтобы рассеять эту тьму», – писал он. Конечно, многое делает школа, которая «должна быть путеводной звездой и для издательского общества. Какой сильный удар в этом отношении может нанести тьме издательское общество, издав ряд научно-популярных сочинений по разным отраслям знаний: естествознанию, внести в дымную и убогую саклю осетина эти маленькие брошюры в 3-5 копеек стоимостью». Очень важной задачей издательского общества Г. Цаголов считал, создание «в Осетии читателя, который любил бы книгу настолько, чтобы мог отдать за нее какой-нибудь пятак».

Действительно, грамотность среди осетин в это время составляла всего 8% от общей массы населения<sup>257</sup>. Как писал Г. Баев в письме к И. Шанаеву, «Одним из насущных вопросов в современной жизни Осетии является вопрос о родной письменности. От рационального решения этого вопроса зависит все дальнейшее поступательное движение осетин по пути культурного развития... книг на родном языке нет, а потому по выходе из школы прекращается дальнейшее развитие и воспитание народа. Кругозор его остается одним и тем же... только родная книга может разнести свет новой жизни в глубину народной массы. Почва готова. Материалы имеются. Изданная в 1897 г. поэма А. Кубалова «Авхардты Хасана» – 1000 экземпляров – разошлась в два месяца. Цензурой разрешена к печати недавно новая книга – Коста «Ирон фандыр», кизданию ее уже приступлено»<sup>258</sup>.

О возрастающем интересе к культуре народа пишет Т. Габуев в письме к Г. Баеву в самом начале XX в.: «... было бы очень хорошо, если бы наши известные ученые обратили внимание на наш язык, обогатили бы его, внесли бы в язык архаичные слова, забытые нами. Мы очень встревожены, что молодежь, оканчивающая Ардонскую духовную семинарию, неважно владеет родным языком. Нет книг, нет газет. Посредством чего тогда учиться языку. Молодежь семинарии очень желает учиться на своем языке, но нет книг, был «Ирон фандыр» Коста, да и тот стал редкостью. Как же нам быть? Есть у нас церковные книги, но их душа не желает терпеть и читать. Да и язык у них негодный...»<sup>259</sup>.

В 1905 г. Баев опять ходатайствует перед заместителем Кавказа о разрешении осетинской еженедельной газеты во Владикавказе. Получив отказ, местная интеллигенция образовала издательское общество, которое намеревалось иметь свой печатный орган. Общество было названо «Ир» («Осетия») и первое его заседание прошло 12 октября 1905 г. Было избрано правление в составе: писателя А. Кубалова, учителя Х. Уруймагова, врача Дз.Газданова, адвокатов А. Канукова, Д. Шана-

ева, Г. Баева и др. Председателем правления стал Д. Шанаев, секретарем – А. Кубалов<sup>260</sup>. Устав общества был разработан в декабре 1905 г.<sup>261</sup>. Но вскоре «по распоряжению начальника Терской области устав 1905 г. был изъят и деятельность общества приостановлена»<sup>262</sup>.

В январе 1906 г. А. С. Бутаев, член общества «Ир», решил издать газету на родном языке под названием «Фидиуаг» («Глашатай»), но опять получил отказ.

Вскоре, а именно 21 апреля 1906 г., газета «Терек» сообщила, что «канцелярия генерала предложила Горскому обществу распространения образования взять на себя осуществление тех задач, которые поставило издательское общество... Вопрос этот в скором времени будет рассмотрен правлением общества распространения образования»<sup>263</sup>. Но слова эти остались пустым обещанием.

Осетинская интеллигенция с большой надеждой думала о будущей газете на родном языке. «Первая газета!.. – Писал Ц. Гадиев – Нужен был опыт, умение подойти к еще непечатому делу, нужен был сплоченный состав сотрудников, желавших работать без оплаты. Нужны были хоть незначительные организационные средства, нужен был авторитет... Был один человек, который обладал и опытом, и авторитетом, вокруг имени которого могли бы объединиться многие и многие, имя которого могло бы, наконец, стянуть средства и силы. Этот человек был Коста Хетагуров, но он умер ранней весной этого года. Однако жизнь повелительно ставила на очередь вопрос об издании осетинской газеты»<sup>264</sup>. Уже был избран редакционный коллектив, который ожидал разрешения местных властей и состоял из двух групп. Одна из них, «старшее поколение», стремилась с помощью газеты «учить грамоте, распространять знания, сообщать о том, что происходит вокруг, как живут другие народы, искоренять вредные обычаи, поднимать культурный уровень осетинского населения». «Младшая часть» ставила несколько иные цели; и прежде всего освобождение народа. Она была «охвачена лозунгами политической свободы, национализации земли, борьбы за

народное дело и ее симпатии всецело и безраздельно были на стороне поднявшегося народа»<sup>265</sup>.

Наконец-то в апреле 1906 г. А. Бутаев добился разрешения издавать осетинскую газету «Фидиуаг»<sup>266</sup>, тогда же был назначен официальный цензор- коллежский секретарь Д. С. Газданов<sup>267</sup>. Но газета стала называться не «Фидиуаг», как предполагалось, а «Ирон газет»<sup>268</sup>. Редактором ее стал А. С. Бутаев. 23 июля 1906 г. вышел первый номер газеты. «Газету, свою газету, – все чаще и явственнее раздавалось в осетинских селах и аулах, – вспоминал Ц. Гадиев. – Это сознавалось большинством интеллигенции и частью служащих и рабочих-осетин... Поздно вечером, в субботу, 22 июля набор уже был закончен и сверстан... Перед типографией собралась изрядная группа людей, ожидавших выхода газеты...»<sup>269</sup>. В передовой статье первого номера отмечалось: «Издавать газету нелегко, но чувствуя ее острую необходимость для непросвещенного народа, для которого она может стать лекарством жизни, мы будем ее издавать по мере своих возможностей. И мы не должны отставать от развитых ученых народностей. Наш народ любит книгу, любит школу. Осетинская газета для нашего народа должна стать настоящей школой для всех...»<sup>270</sup>. То есть газета с первого номера четко определила свои культурно-просветительские задачи. Здесь же отразилась и позиция «младших». «Россия намерена изменить существующий строй» -отмечалось в передовой. – Новый строй установит отношения между людьми... Мы должны быть готовы к этому, – вот почему сегодня, как никогда, необходима осетинская газета... Давно пора увидеть свет и осетинскому народу. Сколько можно жить в потемках. Невольно вспоминаются слова поэта Коста Хетагурова:

*Дети Осетии,  
Братьями станем  
В нашем едином  
И дружеском стане.  
С нами высокое  
Знамя народа.*

*К свету, с победною  
Песней похода!  
К правде сверкающей  
Смело шагайте!  
Трусы, бездельники,  
Прочь! Не мешайте!*

Рождение осетинской газеты было встречено другими изданиями одобрительно. Так, «Отклики Кавказа» писали, что: «...во Владикавказе вышел первый номер осетинской газеты «Ирон газет», ставящей целью... служение Осетии... и которая берет на себя благодарный, но вместе с тем тяжелый труд. Нужно обладать весьма большой настойчивостью, умением, аглавное, любовью к своему народу, чтобы с честью нести это трудное дело»<sup>271</sup>. А грузинская газета «Шрома» («Вперед») отмечала: «Из наших соседей, мелких национальностей Северного Кавказа, самой культурной считается осетинская нация. В Северной Осетии (в Терской области) за последнее время заметно развилось просвещение, 23 июля вышла первая осетинская газета «Ирон газет», имеющая прогрессивное направление. Своей обязанностью эта газета считает в силу своих возможностей служить осетинам... внести в среду осетин просвещение... Новая Осетинская газета не стесняется разоблачать недостатки своего народа. Это первый признак того, что у осетин хорошее будущее и что новая газета принесет пользу нации»<sup>272</sup>. Однако газета просуществовала всего 29 дней – с 23 июля по 20 августа. За это время вышло всего 9 номеров. Вот что сообщала газета «Терек»: «Закрытие первой осетинской газеты, вызвавшей у населения громадный интерес к современной культурной жизни с ее новыми требованиями и запросами, произвело на всю Осетию удручающее впечатление. С нетерпением ожидается выход новой осетинской газеты. В осетинских селениях, где газеты расходились в большом количестве, подписная плата собиралась группами лиц в складчину и выписывались они на имя одного грамотного человека, который по получении номера спешил на «нихас»,

садился в «круг лиц, уплативших за газету и других, и громко принимался за чтение. Теперь на осетинских «нихасах» только и слышится: «Когда же к нам придет наша газета?»<sup>273</sup>.

Газета сыграла роль народной трибуны, давала возможность интеллигенции высказать свои взгляды и свое видение проблем времени.

Осенью 1906 г. было утверждено осетинское издательское общество «Ир», председателем которого стал Д. Шанаев, а членами правления – А. Кубалов, Х. Уруймагов, Д. Дзадзиев, Г. Газданов, А. Кануков. 18 ноября 1906 г. на своем втором заседании общество постановило издавать осетинскую газету «Ирон ныхас». Однако она не вышла, т. к. область перешла на военное положение<sup>274</sup>.

Первым осетинским журналом был «Зонд» («Знание»), вышедший в 1907 г. Его издавали А. Кануков – редактор, С. Гадиев, Х. Уруймагов, Р. Кочисова и др. Журнал призван был решать культурно-просветительные задачи. В нем печатались стихотворения Коста Хетагурова, рассказ С. Гадиева «Азау», пьеса Р. Кочисовой «Наш пристав сошел с ума», перевод басни Крылова «Ворона и лисица». После второго номера он был закрыт за «крамольный» характер.

Следующим стал журнал «Афсир» («Колос»), основанный в 1910 г. Редактировал его писатель Арсен Коцоев. Просуществовал он также недолго, с 14 февраля по 18 апреля 1910 г. В нем печатались рассказы, фельетоны и карикатуры А. Коцоева, критиковались вредные осетинские обычаи: кровная месть, калым, разорительные поминки и т. д.

После закрытия «Афсира» стал выходить журнал «Чырыстон цард» («Христианская жизнь»), в котором печатались стихи, статьи и очерки таких писателей, как А. Токаев, С. Гадиев, Д. Короев и др. Он просуществовал несколько дольше: с 1911 по 1917 г.

Последним дооктябрьским журналом стал «Хуры тын» («Луч солнца»), вышедший в Петербурге в 1912 г. Редактором его был Е. Бритаев, а работали в нем Д. Короев, С. Гадиев и др.

На страницах журнала поднимались такие важные проблемы, как вопросы развития осетинского языка и культуры. Однако после третьего номера он прекратил свое существование. Тем не менее периодическая печать сыграла свою большую роль в дальнейшем развитии осетинской этики и эстетики.

Итак, как мы уже отмечали, этико-эстетический идеал имеет национальное своеобразие. Любой народ формирует свои специфические, присущие только ему представления о добре и зле, прекрасном, возвышенном, трагическом, комическом и безобразном в жизни. Анализ конкретных жизненно важных проблем, этических и эстетических категорий, воплощенных в художественных произведениях осетинских писателей и поэтов исследуемого нами периода, дает возможность полнее раскрыть их этические и литературно-эстетические взгляды.

Уже в конце XIX в. обостренный интерес вызывают в общественном сознании такие **фундаментальные этико-эстетические понятия, как проблемы разума и любви в человеческой жизни, каноничность традиций**. В связи с этим как раз осмыслялись творческими людьми вопросы о художественном методе, особенностях восприятия искусства, реализации на практике этических и эстетических категорий. Словом, закладывались основы этики, эстетики и литературоведения, теории литературы, искусствознания.

Если художественная литература и искусство в сути своей формируемы художественным сознанием народа – субъекта, творца духовно-нравственных и художественных ценностей, то литературоведение и искусствоведение вполне трактуемы как самосознание художественной литературы и культуры в целом. У осетин, одного из древнейших народов, обладающего значительной художественной культурой, рождение литературы, а следовательно и литературоведения как ее самосознания, было вызвано объективными факторами культурного ренессанса, который особенно ярко проявил себя в конце XIX – начале XX вв. Это пробуждение национального самосознания, исторического сознания, когда особенно обострился интерес

общества к истории Осетии. Начала формироваться философская мысль, открывались храмы, музеи, школы. Менялось отношение к печатному слову, к книге, к литературе. Развивались библиотечное дело, книгоиздательство, периодика. Все это вело к становлению осетинской интеллигенции. В конце XIX в. появились художественные объединения, общества, проводились диспуты, организовывались выставки.

В среде интеллигенции утвердилось представление о школе, библиотеке, музее как социальных институтах культурной преемственности, а о письменности – как главном ее инструменте, средстве передачи опыта от поколения к поколению.

Происходил в конце XIX в. сложный историко-художественный процесс, в котором осетинская культура формировалась как *системная целостность*, приобретала подлинные черты общенационального развития. Объективно продолжалось *культурно-национальное строительство*.

В развитии осетинской художественной литературы и рождении будущего литературоведения определенную направляюще-ориентирующую роль сыграла концепция изображения горского национального характера в произведениях просветителей.

Литература обогатила формирующееся художественное сознание мощным влиянием русской культуры, которое продолжается и по сегодняшний день. Культурно-исторический процесс органично связан с именем К. Л. Хетагурова, основоположника осетинской литературы, осетинского литературного языка, как мы уже подчеркивали. Итак, искусство и литературу он рассматривал как сферу сосредоточия всех нравственных, художественных и эстетических проблем, во-первых, и, во-вторых, как социальный феномен, который активно влияет на ход общественного развития в целом. А потому и задачи литературы и искусства Коста рассматривал как практическое распространение реального просвещения, как нравственно-духовное и индивидуальное развитие личности и общества в целом.

Коста также заложил основы осетинской литературно-художественной критики. В дальнейшем на протяжении всей истории осетинского литературоведения, даже и по сей день, **фундаментальный подход Коста к пониманию многих основополагающих понятий и принципов литературы и искусства**, продолжают только развиваться, не теряя ни своей актуальности, ни своей остроты.

Большую роль в зарождении осетинского литературоведения внес и Гаппо Баев, как мы уже отмечали в предыдущих главах.

Он писал критико-биографические статьи о Коста Хетагурове, Александре Кубалове, Георгии Цаголове и Цоцко Амбалове. В них ярко проявились его эстетические взгляды.

Впоследствии интеллигенция, ориентируясь на высокие образцы требований, предъявляемых Коста Хетагуровым, продолжала его традиции. Надо заметить, что в начале XX в. складывалась не простая социально-историческая ситуация. И тому были свои причины: идеология марксизма проникала в общественное сознание горцев. Вскоре грянула и первая русская революция. Вместе с тем успешно развивалась осетинская литература. Нелегко складывались судьбы талантливых писателей Ц. Гадиева, Е. Бритаева, Г. Баракова, А. Токаева, Нигера (И. В. Джанаева), Г. Малиева, С. Баграева, Ч. Беджызаты, С. Кулаева и др. Тем не менее, весьма активной была литературно-культурная жизнь во Владикавказе. Формировались творческие коллективы: «Владикавказский кружок любителей драмы и музыки» (1917), «Осетинское историко-филологическое общество» (1919). Первые самодеятельные драматические кружки (1904-1905) сыграли значительную роль в пропаганде пьес Е. Бритаева, Д. Короева, Р. Кочисовой и др., в постановке переводов произведений Лермонтова, Островского, Гаршина, Вересаева, Казбеги, Андерсена, Гогобашвили, Цагарели и др.

Уже к началу XX в. осетинская культура восприняла традиции русской культуры, что способствовала диалектике и динамике связи национального и общечеловеческого. *Искусство*

*рассматривалось как средство познания и отражения действительности и художественно-эстетического, нравственного воспитания масс. Отсюда необходимость утверждения принципов народности и самобытности искусства, проблема связи художника с народом, изображения роли личности в искусстве, соотношения национального и общечеловеческого в искусстве и др.*

Так, осетинское искусство развивалось, совершенствовалось, формировались этические и литературно-эстетические взгляды, представления и концепции. При этом важнейшей задачей литературы и искусства являлось **пробуждение народного самосознания, воспитания гуманизма, патриотизма и гражданственности, пропаганда идей просвещения, прогресса и свободы.** Конечно, на становление подобных взглядов влияли литературно-эстетические принципы осетинских писателей и прогрессивная этическая и эстетическая мысль народов России. В основе их этики и эстетики легли базисные положения просветительского искусства, в частности, **решение проблемы гуманизма в искусстве, специфика раскрытия духовного мира личности, духовной культуры народа, глубины души человека.**

Важную роль сыграли демократические газеты и журналы в формировании мировоззрения представителей осетинской культуры. На их страницах разрабатывались вопросы о сущности искусства, о его роли в жизни общества, в духовной деятельности людей, о его специфике.

Рождено представление **о назначении искусства – его служении народу, о том, что оно должно быть доступно широким слоям населения; что оно должно достоверно и правдиво отражать духовное богатство народа, должно преобразовывать взгляды, мысли и чувства человека, – т. е. активно участвовать в преобразовании мира в лучшую сторону, в сторону прогресса.**

Рост самосознания народа под влиянием искусства стал своеобразным условием выхода из тяжелого положения глухой

отсталости. В определенной мере помогло посмотреть объективно на историю, дать верную оценку культурным ценностям своего народа. То есть искусство уже расценивается как активная преобразующая сила, способная вдохновить человека, обогатить его душу и тем самым действенно влиять на процессы, происходящие в обществе в столь сложную эпоху. Тем самым признавалось общественное и благотворное воспитательное значение национального искусства, его миссия художественного освоения мира, которая по мере накопления эстетических ценностей только усиливается, давая возможность широким массам созидать, заниматься творческой деятельностью. Таким образом, активно утверждалась сама мысль о тесной связи искусства с жизнью; о том, что оно является отражением человеческого духа.

Анализируя такой вид искусства, как музыка, в частности, народные песни, М. Туганов отмечал их специфические особенности. Исходя из конкретной истории народа, он подчеркивал, что народная музыка является видом искусства, выражающим **идеи, дух народа, его мысли, чувства, побуждения и мечты**. М. Туганов также отмечал, что она в полной мере отражает психологию народа, его художественную мощь и восприятие красоты, величие. Важно, что он подходил к пониманию сущности искусства с позиций историзма, классовости и народности, его специфики – с научных позиций. С его точки зрения, специфика искусства укладывается в схему: объективная действительность – художник (творец) – его художественное произведение – человек, воспринимающий искусство. Сформулированные им важнейшие положения об искусстве являются ценными как для эстетической мысли начала XX в., так и в формировании эстетических взглядов творцов последующих поколений.

Художники мысли и чувства свои передают посредством образов, полагал он. При этом литератор эти образы создает словами, художник -красками, музыкант – звуками. Стало быть, в способе выражения смысла души, образа он видит отличительную особенность одного вида искусства от другого.

**Искусство, выражая духовную сущность народа, его этическое и эстетическое сознание, национальный дух, рассматривалось как одна из форм общественно-эстетического сознания.**

Весьма популярным видом искусства стал театр, который был своеобразным общественным институтом, способствовавшим более глубокому познанию действительности, отражению многогранной жизни общества и воспитанию художественно-эстетических вкусов масс, росту самосознания народа.

Борьба с безобразным и низменным, что было в жизни общества, поставила искусство Осетии начала XX в. в ряд передового искусства России. Главный же вопрос осетинской этической и эстетической мысли был вопрос о сущности этического и эстетического сознания, об этическом и эстетическом отношении искусства к действительности. Само же искусство воспринято было как сложная форма общественно-эстетического сознания. **Очевидной была связь искусства с жизнью общества.** При рассмотрении проблем искусства главным принципом стал принцип научного анализа, историзма.

Итак, осетинская культура в конце XIX – начале XX в. пережила в своем развитии новый качественный этап. Именно в этот период сформировалась относительная самостоятельность различных сфер культур. Пришло осознание важности и реальности собственной специфики, своей эстетики, своей этики, своего языка в музыке, изобразительном искусстве, поэзии, публицистике и т. д. Тогда же осуществлялись попытки рождения такой формы нового синтеза искусств, как театр.

Этническое мировоззрение осетин, как и осетинская этика, в XX в. функционировало под знаком и мощным воздействием марксистско-ленинской идеологии, и это значительно повлияло на его сущность и особенности. Только лишь в начале века оно не было таковым, хотя уже с конца XIX в. на него влияли марксистские идеи, а в начале XX в., когда В. И. Ленин выступил со своими программными трудами, заложившими основу новой идеологии и новой этической и эстетической мысли тоже

(в 1905 г. «Партийная организация и партийная литература», в 1912 г. знаменитые статьи о Л. Н. Толстом и др.). Осетинская этика, как и эстетика, **Ирондзинад** в целом, уже качественно преобразовывались и становились «социалистическими».

В чем конкретно проявилась новая качественная специфика осетинской этики, являющейся сердцевиной **Ирондзинада** как этнического мировоззрения всегда, на любом этапе развития осетинского народа?

Во-первых, она формировалась на базе философии марксизма-ленинизма; во-вторых, явилась теоретической платформой социалистического реализма, в разработке которой приняли участие деятели осетинского искусства; в-третьих, она также была теоретической базой строительства социалистической художественной культуры в Осетии и нравственного воспитания народных масс. И росла вместе с научной мыслью, с философией марксизма-ленинизма, простирая свое влияние все активнее на все сферы общественного сознания. В то же время органы государственной власти осуществляли умелое партийное руководство развитием этической мысли как в целом в стране, так и в автономных республиках, в том числе и в Осетии.

Конечно же, в формировании марксистской этики в Осетии большую роль сыграла сама национальная интеллигенция. Чтобы проследить, как это происходило, обратимся к истории.

Научная мысль в Осетии начала складываться во второй половине XIX в. под благотворным влиянием русских ученых В. Ф. Миллера, М. Ковалевского, Д. Лаврова и др., пробудивших глубокий интерес к исторической судьбе родного народа в изменившихся социально-политических и экономических обстоятельствах в передовой части осетинской интеллигенции. Они по существу изменили общественное сознание эпохи, неизмеримо обогатив его.

Продолжая глубокие аналитические традиции историко-этнографического исследования, заложенные в очерке «Особа» К. Л. Хетагурова, создают свои труды по вопросам эконо-

мики и культуры Осетии такие публицисты, как А. А. Гассиев, М. К. Гарданов, Г. М. Цаголов, Г. Б. Дзасохов и др. Большой интерес представляют книга М. Гарданова «Социально-экономические очерки (Современная Северная Осетия)», 1908 г.) и книга Г. Цаголова «Край беспросветной нужды» (1912 г.), в которых используются статистические методы анализа и на большом фактическом материале сделаны серьезные научные обобщения.

В то же время закладываются основы научного литературоведения, в котором четко просматриваются особенности народного нравственно-этического сознания. Так, Г. Дзасохов пишет статьи о творчестве Коста Хетагурова, дает анализ произведений многих русских писателей, особо подчеркивая их нравственно-этические искания.

В 1903 г. Баев публикует свой очерк «Осетинский дивизион», посвященный исследованию боевого пути дивизиона в русско-турецкой войне 1877-1878 гг. В том же году вышла книга А. Н. Кодзаева «Древние осетины и Осетия», которая, однако, уже тогда передовой интеллигенцией не была воспринята как научная история народа.

Через 10 лет, в 1913 г. увидела свет «История Осетии» («Иры истори») Ваню Темирханова, явившаяся свободным пересказом некоторых исторических событий с довольно субъективной их трактовкой автором. Она, конечно, тоже не могла отвечать насущным потребностям передовой интеллигенции в области научного знания, знания истории, культуры, фольклора, этнографии.

В начале XX в. на развитие общественной мысли в Осетии свое заметное влияние оказывали идеи русского революционно-освободительного и социал-демократического движения. Идеи марксизма-ленинизма особенно активно приносили в освободительное движение осетинского народа с 1905 г., что связано было с началом первой русской революции. На рост классового и национального самосознания осетин влияли и революционно-демократические традиции Коста Хетагурова,

которые молодое поколение интеллигенции продолжало в новых исторических условиях. **Однако же и это поколение, как и старшее, руководствовалось такими моральными и идейно-политическими факторами, как любовь к Родине, верность интересам трудящихся, самоотверженность в борьбе за свободу и счастье родного народа, приверженность принципам патриотизма и пролетарского интернационализма, стремление создать подлинно народную, демократическую культуру.** Это молодое поколение уже ориентировалось на теорию марксизма. Более того, как верно отмечал М. С. Тотовев, «...передовая осетинская интеллигенция, знакомая уже с марксистской литературой, в общественном движении, в революционно-освободительной борьбе играла более активную и более действенную роль, чем интеллигенция второй половины XIX в. Ее представители не только вдохновляли и возглавляли революционную, классовую борьбу рабочих и трудового крестьянства края, но и всей литературно-публицистической деятельностью способствовали дальнейшему развитию в Северной Осетии общественно-политической мысли, включая в это понятие и марксистскую мысль»<sup>275</sup>. Это существенно определило и новизну в развитии этической мысли и национальной культуры. Пришли в движение дремавшие прежде духовные и интеллектуальные силы народа, что способствовало формированию самобытного характера культуры, которая жадно впитывала в себя опыт и традиции более прогрессивной русской культуры. Это закладывало основу для формирования марксистской этики в Осетии. Первым переводчиком «Манифеста Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса на осетинский язык явился активный деятель одного из владикавказских социал-демократических кружков Б. А. Туганов. Выходец из благородных дигорских **баделят** (феодалов), сын генерал-майора, он учился во Владикавказской прогимназии, затем окончил Ставропольскую гимназию. Порвав со своим классом и перейдя на сторону народа, усердно изучал экономические и юридические науки, философию, художественную

литературу; сам пробовал писать. Взявшись за перевод «Манифеста», Б. Туганов стремился ознакомить трудящихся осетин с его идеями, помочь народу осознать свои классовые интересы. К переводу он приступил в 1906 г., но не закончил его, т. к. был арестован.

**Этические взгляды Б. Туганова базировались на его мировоззренческих принципах. Так, он утверждал право личности на социальную свободу, на достойную жизнь, равенство женщины и мужчины, утверждая новое понимание народных представлений о прекрасном и возвышенном, благородном и низменном, трагическом и комическом, о добре и зле.**

Во Владикавказе возникли любительские театральные, музыкальные, художественные кружки. Любительскими спектаклями руководил выдающийся русский режиссер Е. Б. Вахтангов.

Осетинский кружок любителей театрального искусства поставил спектакли на осетинском и русском языках: драму «Хазби» Е. Бритаева, оперетку «Фаризат» А. Кубалова, «Дети гор» Д. Кусова, «Осетины в России» Хубаева<sup>276</sup>. Как отмечали «Терские ведомости», по содержанию и «по количеству действующих лиц» драма «Хазби» превосходит «все, что доселе появлялось в этом роде на осетинском языке»<sup>277</sup>. В постановках участвовали Коста Хетагуров и Евгений Вахтангов. Спектакли ставились в благотворительных целях, для создания фонда по изданию газеты на осетинском языке, для оказания помощи осетинской молодежи, обучающейся в России, а также для общегородских нужд.

На постановки осетинского театрального Кружка собирались не только городские осетины, съезжались и сельские жители. И они сопровождались осетинскими танцами, а со временем, а впоследствии когда среди зрителей появились грузины, русские, армяне и другие горожане, спектакли завершались декламацией стихотворений, лотерей-аллегри, «летучей» почтой, европейскими танцами другими современными формами городской культуры.

К 1913 г. Во Владикавказе работало уже четыре библиотеки: общественная, Пушкинская, читальни на Базарной площади и за Чугунным мостом. Содержались они в основном на средства общественности, т.к. от Городской думы получали всего лишь небольшие субсидии.

Культурно – просветительские, научные, театральные, литературно – художественные и спортивные общества составляли группу, которая чаще всего носила массовый светский и межэтнический характер. Пропагандируя образование, светский образ жизни и культурный досуг, эти общества способствовали развитию искусства, моральных представлений, научного мировоззрения и расширению кругозора.

**Этническое мировоззрение – это своеобразное отражение объективного мира, необходимый аспект общественной практики людей, в процессе чувственно-предметной деятельности.**

В результате чувственно-предметной деятельности в человеческом сознании к началу XX века происходят сложные процессы, свидетельствующие о качественной эволюции человеческой природы, об обогащении человеческой сущности. Углубляются представления горца об окружающем мире. Соответственно у него появляются мысли и чувства о реальной действительности; восприятия и представления о конкретных предметах, определенное отношение к миру вне себя. Следовательно, появляется потребность как-то выразить это отношение. И, этническое сознание, человеческое воображение в процессе социальной практики и находит эти средства, способы. Это художественная культура, художественный образ, который проявляется в разных формах: и в танце, и в песне, и в слове. При этом «материальные» средства выражения содержания художественного образа разные: звук, движение, слово. Еще в первобытно-синкретическом сознании алан-осетин, как мы уже отмечали, они объединяются, образуя сложный синтез, рождающий ритуал, ритуальное действо. Скажем, **цоппай** у тела убитого молнией члена рода.

Конечно же, каждое средство имеет определенные функции. Это информативная, оценочная, познавательная, ведь конкретный человек давал знать о себе, о каком-то частном факте, происшедшем с ним, о своем чувстве. Воспитательная же функция заключалась в передаче опыта из поколения в поколение, что обеспечивало формирование новых членов этнического коллектива, сообщества.

**Этническое мировоззрение осетин, возникнув в процессе исторического развития общества, имеет относительную самостоятельность, свои особенности и формирует свои законы. И тут необходимо использовать конкретно-исторический подход к нему как квинтэссенции общественного сознания, как явлению определенной эпохи и реального общества. С его помощью можно постичь эти законы, определить место и роль его в жизнедеятельности осетинского народа, осмыслить онтологические, фундаментально-бытийные закономерности жизненного процесса, который определяет особенности отражения им действительности и производства идеального, т. е. художественного образа, художественной культуры в целом. Понять всю сложность и богатство самой структуры общественного сознания.**

**Этническое мировоззрение выполняет важную функцию в процессе духовного освоения действительности.**

Сложность методологического подхода здесь дает о себе знать существенным образом. Ведь вывести понятие «этническое мировоззрение» из действительного хода вещей, т. е. человеческой истории, не значит поставить знак равенства между ним и отражением социально-экономических отношений действительности: оно гораздо сложнее и содержательнее. Важно также понять формы и пути образования мировоззренческих представлений и идей у осетин, особенно в начале XX века.

Необходимо также учитывать, во-первых, объективный характер общественной потребности в качественной эволюции этнического мировоззрения, во-вторых, его назначение и функциональную роль **Ирондзинада** в жизни этнического сообщества.

Общественная потребность в эволюции **Ирондзинада** проявляется в стремлении сохранить социально значимую, необходимую жизнедеятельность народа. Это очень важный, существенный момент в методологическом и теоретическом понимании и трактовке сути этического сознания осетин, в частности, на рубеже XIX – XX веков, а особенно в начале XX века, когда резко обострилась общественно-политическая ситуация.

**Ирондзинад буржуазного типа имеет свои особенности: активность и историзм в отражении действительности, диалектику чувственного и логического, индивидуального и социального, когда в художественной культуре, в искусстве, являющихся основной формой отражения этического сознания наряду с другими компонентами – объектами духовной жизни (обычаями, обрядами, традициями и т.д.), повседневным бытием субъекта (человеком, этносом – народом – нацией), – проявляется вся сущность социального бытия, весь человеческий опыт всех поколений осетин, живших на земле когда-либо. Определяющим же фактором Ирондзинадак началу XX века становятся идеи гуманизма, нравственного и духовного воспитания каждого члена общества. И это не случайно. В сфере Ирондзинада происходит логическое становление многих морально-этических представлений, взглядов, идей.**

Отношения, порождаемые **Ирондзинадом**, имеют двойственный характер. С одной стороны, это отношения объекта (действительности) и субъекта (человека) с другой – это отношения между людьми, складывающиеся на основе определенного человека к действительности. Они чаще всего выступают как связь личности и общества.

Природа же этих связей заключается в отношении человека к объективным условиям его реального бытия, вернее, к условиям деятельности и реальному утверждению своих творческих способностей, наслаждение плодами своей деятельности.

Культура в целом – это наследственная память поколений.

Культура, ее работа, это активное преобразование окружающего человека мира.

**Историзм же народного бытия выражается в наследственной памяти поколений:** без него нет истории, нет развития, нет прогресса в сознании человеческого общества.

Каковы же уровни жизнедеятельности, которые, – с одной стороны, формируют культуру, а с другой – отражаются в ней?

Во-первых, это **событийно-переживаемый уровень**. Как правило, отбираются и закрепляются жизненные ситуации, отражающие взаимоотношения между обществом и миром, явлениями и связанными с ними мыслями и чувствами, важными для нормального функционирования этнического сообщества. Благодаря этому уровню общество сохранилось в историко-реалистической конкретности, т. е. в своей предметной деятельности и в соответствующем мироощущении.

Во-вторых, это уровень гармонизации человека и среды. Общество подходит к человеку со своей мерой красоты, добра, силы и мощи, которые признаны обогатить потенциал этнического сообщества.

В-третьих, **уровень творческой активности**, который раскрывает высшие человеческие способности, талант человека, служащий воле и целям общества: талант, который может созидать «вторую природу», т. е. производить то, чего нет в природе и что более соответствует эстетическим потребностям общества.

Таким образом, человек утверждает себя всегда и везде как **создатель ценностей: материальных** (создавал украшения, орудия труда, жилище, одежду), **духовных** (придумывал танец, песню, сказку). В осетинской культуре как **в механизме отражения универсальности** человеческой природы эти уровни неразрывны в любую историческую эпоху.

Итак, передача жизнедеятельности обусловлена общественной потребностью, и происходит она теми способами, которые этническое сообщество осетин сформировало в процессе своего исторического развития и накопило в форме **культур-**

**ных ценностей: эпических сказаний, песен, танцев, обрядов** и т. д.

Культура – одно из мощнейших средств в борьбе за существование общества. Потому она всегда является **неотъемлемой частью человеческой истории и общества**. Зарождается вместе с ним, переносит все перипетии судьбы народа и погибает вместе с ним. Отсюда функционально-социологическое значение национальной культуры, суть которой – объединение людей и отражение жизни общества в ту или иную историческую эпоху.

В духовной атмосфере осетинского общества при необычайно высокой требовательности к социальной и нравственной сущности человека, с точки зрения интересов этноса сложились основные эстетические и художественные представления, тесно связанные с философско-этической мыслью и художественно-эстетической, культурной практикой.

Поэтому, культурная традиция на рубеже веков XIX и XX не умирала, она бережно хранила старые идеи, представления, идеалы и т. д., – в формах художественного мышления, творчески реализовывающихся в танце, песне, мелодии, эпических сказаниях, легенде, сказке. И именно **культурной традиции** мы обязаны тем, что сохранился богатейший осетинский фольклор, эпос, народное красноречие, мелодия, танец, песня, язык, костюм, кухня и т. д.

Осетинский народ имеет древние корни. И в духовной культуре он также прошел свой путь, суть которого заключается прежде всего в накоплении опыта и в стремлении к новым историческим реалиям той или иной эпохи. При этом самобытный характер этого пути определялся многими объективными факторами, в том числе и спецификой развития **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин.

На каждом этапе развития духовной культуры, в русле которого формировалось и этническое мировоззрение, своеобразно проявлялось действие диалектического закона отрицания. Так, она проходила проверку временем и самоутверждалась. А

вместе с ней формировался нравственный и культурный облик народа, его этническое мировоззрение, в частности, **Ирондзинад буржуазного типа**.

В общем же в русле идет развитие и осетинских культурных традиций, что ярко проявляется как в обычаях, обрядах, так и в разных формах народного творчества: в словесном искусстве, танце, музыке и т. д. Закрепляется в национальном характере, в общественной психологии осетин, в его этническом мировоззрении.

Культурный мир определенным образом влиял и на идеалы, что наглядно просматривается в сфере действия этнического мировоззрения. И поэтому, чтобы создать целостную картину этнического мировоззрения осетин, надо обратиться к духовной культуре, в рамках которой оно и формировалось.

Значит, **в воссоздании модели развития осетинской культуры начала XX века нужно исходить из того, что есть определенная философско-этическая доминанта, пронизывающая собой десятилетиями, столетиями всю культуру, которая формировала ее качественную сущность в смысловой, идейно-образной специфике и ментальности. И это, безусловно, Ирондзинад буржуазного типа, как национально-этническое мировоззрение, явившееся фундаментальной базой осетинской материальной, духовной и художественной культуры и во многом детерминировало ее качественную специфику и в начале XX века.**

## Глава 13. СУЩНОСТЬ И ОСОБЕННОСТИ ИРОНДЗИНАДА БУРЖУАЗНОГО ТИПА В СФЕРЕ ПОВСЕД- НЕВНОСТИ ГОРСКОГО БЫТИЯ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

### 13.1. Сущность Ирондзинада буржуазного типа

**Ирондзинад** в буржуазную эпоху – порождение онтологической сути экзистенциального, социального бытия осетин соответствующего этапа их исторического развития и важнейший фактор адаптации субъекта Ирондзинада (осетинского народа, осетина как человека этнического) в мире в совершенно новых для него обстоятельствах в XIX – начале XX в.

Духовное производство – творчество, как и материальное производство, – есть результат активной человеческой деятельности. Предметом духовного производства – творчества выступает человек и окружающий его мир, сложные, неоднозначные отношения между ними, прежде всего, и, конечно же, этническое мировоззрение народа.

Результатом духовного производства – творчества становятся новые объективные и субъективные представления о мире, сама сфера принципиально новых чувств, в которых отражается мир, умение преобразовывать, приукрашивать мир, приумножать его красоту и богатство, созидание упорядоченных идеальных социальных структур, в частности, таких, как традиции, обычаи, обрядность, мифы, нартский эпос, различные фольклорные жанры и т. д., – то есть все то, что **придает осетинскому обществу целостно-завершенный этнонациональный образ и выделяет осетинский народ среди других народов.**

В процессе такого духовного производства – творчества развивается сам субъект **Ирондзинада**, т. е. осетин как этнический человек, обогащается его внутренний мир.

**При этом весьма важно, что субъект (человек, общество, этнос, народ, нация) – природно-социальный организм, который в процессе активной исторической деятельности наращивает социальную сферу своего экзистенциального бытия. Это закономерность проявляется и в сложном, противоречивом XIX веке.**

Соотношение между подсознательной и сознательной сферой непостоянное: с социально-историческим прогрессом растет сфера сознательного, которая воплощается в искусстве, политике, науке. В буржуазную эпоху явно проявляется определяющая роль в отличие от первобытной и феодальной, в которых превалирует роль подсознания.

И не случайно.

В сфере производства – созидания собственного бытия субъектом в буржуазную эпоху также важной основой общественных отношений являются: отношения полов, семейные отношения и т. д., то есть то, что обеспечивает развитие и рост новых знаний и представлений человека и общества о нем самом и окружающем мире.

То есть понимание, концепция жизни человека и общества, социума является важнейшим аспектом **Ирондзинада** и буржуазного типа.

Как развивается мир, вселенная; конечен или бесконечен мир; что есть цель вечного движения и развития мира; каковы законы природы и общества; что есть человек и какое место в мире он занимает; какова природа разума человека; как познает человек мир и себя; что есть истина, заблуждение, добро и зло; как развивается история и в чем ее сокровенный смысл? Все эти вопросы – суть мировоззренческие и важные для него по прежнему.

То есть исходный пункт **Ирондзинада буржуазного типа** как раз и составляют эти «вечные» экзистенциальные вопросы.

**Ирондзинад буржуазного типа** составляет ядро человеческой субъективности, индивидуального «Я» личности буржуазной эпохи, в которой проявляет свою сущность **Ирондзинад** как часть духовности человека, как социальный феномен и как неотъемлемый элемент **этнонационального** бытия осетин.

В целом, конечно же, **Ирондзинад** – по прежнему такая сфера субъективной жизни человека, которая имеет свои материальные и духовные доминанты. То есть **Ирондзинад буржуазного типа** – это то, что есть внутри, в душе человека XIX – начала XX века, управляет его внешней деятельностью, является органичной частью его духовно-экзистенциального бытия, ядром его сути.

**Ирондзинад буржуазного типа** – это также совокупность интеллектуальных, чувственных, сознательных, подсознательных, бессознательных и других представлений человека о себе и о мире, природном и социальном. Это, прежде всего, комплекс духовных элементов, определяющих направленность индивидуального и общественного бытия на первопричину, ее соприкосновение с вечным и непреходящим. И это естественно.

В основе **Ирондзинада буржуазного типа** лежит, конечно же, непосредственный, обыденный опыт. И значит он тесно связан с реальным бытием осетин XIX – начала XX века и теми вопросами, которые этим бытием порождаются. При этом в процессе своего становления, то есть в процессе исторического развития народа, **Ирондзинад буржуазного типа** как бы дистанцируется от этого опыта, тем не менее остающегося его реальным, живительным источником.

Словом, важным источником **Ирондзинада буржуазного типа** и его составляющих элементов является бытие субъекта, т. е. осетинского народа в XIX – начале XX в., осмысление им своего существования и перспектив своего бытия.

Итак, в целом главными истоками **Ирондзинада буржуазного типа** в XIX – начале XX в. как мировоззрения явля-

ются проблемы: во-первых, индивидуально-экзистенциальные; во-вторых, социально-исторические; в-третьих, внутри – субъективные, порожденные особенностями субъекта; в-четвертых, этико-эстетические, так как проблемы мировоззрения есть по сути своей порождение разнообразных потребностей субъекта.

**Ирондзинад буржуазного типа** также явился мощным фактором, объективно организовавшим все многообразие этнонационального экзистенциального бытия и в XIX веке; компасом, с помощью которого удалось многим поколениям сохранить и передать дальше в XX век выстроенную предками стройную «башню» (чуть ли не самую ценную среди фамильных башен!), символизирующую этнонациональный осетинский космос.

**Ирондзинад буржуазного типа** – это также, как и предыдущие типы, особенное мироощущение осетин, формирующее концепцию мира как структурно организованного и упорядоченного целого. Мироощущение, вырабатывающее в XIX – начале XX века обобщенную систему взглядов на мир и место в нем человека. Мироощущение, формирующее познавательное, ценностное, социально-психологическое, нравственно-этическое и эстетическое отношение человека к миру, его окружающему.

Установка его по прежнему – духовное, практическое, философское постижение бытия и его приятие новыми поколениями осетин, вступающими в жизнь.

**Ирондзинад** в буржуазную эпоху – тип мышления, имеющий особые цели: философско-концептуальный анализ «метафизических» актуальных в XIX – начале XX века проблем национального бытия, анализ «состояния мира». Цели, предусматривающие особую активность мышления горцев по его отношению к жизненному материалу. Вот почему **Ирондзинад буржуазного типа** требует подходить к каждому конкретному факту, явлению, случаю с точки зрения определенного морального кодекса, то есть целой программы, формирующей

определенный образ жизни, менталитет осетин в XIX – начале XX в.

И не случайно: **Ирондзинад** и в буржуазную эпоху проявляет свою функцию как хранителя духовности, углубляющий опыт человечества и его строгую нравственно-этическую императивность.

**Ирондзинад** как тип мировоззрения в буржуазную эпоху по-прежнему формирует национальную и социальную психологию осетин. Воспитывает национальный характер осетина как человека этнического в его неоднозначных связях с реальной действительностью.

В национальном типе мышления в XIX – начале XX в. конкретно-временное интегрируется субстанциональным, передавая диалектику национальной жизни. Прошлое и настоящее, история и современность, древнее предание и актуальнейшие запросы сегодняшнего дня сопрягаются в общей концепции целого: осетинского бытия периода XIX – начала XX века. Принцип соотнесенности сегодняшнего дня с прошлым особенно актуален для типа мышления осетин означенной эпохи. Вот почему так важен был и в буржуазную эпоху фольклор в жизни, искусстве и литературе. Специфика данного типа мышления в том, что в общественном сознании присутствовали элементы язычества, мифопоэтического мышления, о чем свидетельствовали некоторые осетинские праздники, традиции и обряды. Например, посвящение коня умершему или обряд цоппай у могилы убитого молнией и т. д., имевшие место в осетинской действительности даже и в XX веке.

**Ирондзинад буржуазного типа** требовал целостности национального мировоззрения и взгляда на жизнь. Как тип мировоззрения жил диалогом интересов: личности и общества, контрастом желаемого и действительного, осуществимого, во-первых. Во-вторых, он проявлялся как в сложных формах бытия, так и в случайном, единичном, несущественном. В-третьих, в нем полностью проявлялось все богатство и многообразие интересов, жизненных отношений, словом, широкий

фон целостного национального мира осетин в XIX – начале XX в. В совокупности всенародной духовности не было ни одного усилия, ни одного достижения, которое бы пропало даром: всякое «просветление» в человеческой душе не исчезло, а накапливалось и обогащало понятие «**Ирондзинад**».

**Ирондзинади** в буржуазную эпоху выступал в качестве эстезиологии национального духа, изучающей своего субъекта как личное жизненное единство.

Осетинский народ вынашивал и осуществлял в своей истории в буржуазную эпоху духовные аспекты особого значения, которые придали всей его культуре и облику своеобразный характер. То есть, в этом духовном творчестве осетинский народ имел в данную эпоху свои специфические особенности, образуя свой национальный духовный уклад. Так, он в буржуазную эпоху по-своему вступал в брак, болел, умирал. По-своему ленился, горевал, плакал, радовался, молился, острил и ораторствовал. По-своему созерцал, что наглядно отразилось в его фольклорном сознании. Сами «узлы» исторически определенного национального характера: инстинкты, страсти, темперамент, чувства, воображение, воля, мысль, – проявлялись у осетин в буржуазную эпоху также по-своему. И объясняется это множеством факторов.

Чтобы достойно заступить на свою историческую «вахту», человеку нужна личная духовность. Вот ее-то и формировало осетинское бытие в виде понятия **Ирондзинад** и в буржуазную эпоху.

В осетинском доме гостю, как и в прежние эпохи, предлагали лучшее угощение, последние деньги отдавали на похоронах, в тяжелую минуту старались поддержать нуждающегося морально и материально. В буржуазную эпоху у осетин еще было понятие «зиу», то есть безвозмездная помощь при выполнении особо тяжелой работы, понятие, порожденное еще первобытным, феодальным образом жизни. Сохранялись особенно доверительные, братские отношения между выходцами из одного села, ущелья, глубинная сокровенная суть которых

в том, чтобы помочь человеку реализовать заложенные в нем от природы творческие возможности и потенции. Были, как и в прежние эпохи, особенно уважительные отношения между поколениями, полами. Все это – предопределялось **Ирондзинадами** буржуазной эпохи. То есть, **Ирондзинад** и в буржуазную эпоху – это особая философия жизни, которая отвечала на все вопросы бытия человека в мире, давала ориентиры в любой жизненной нужде, отвечала на самые жгучие вопросы о смысле и бессмысленности всего человеческого бытия. Поэтому **Ирондзинад буржуазного типа** тоже оказал такое мощное влияние на все бытие осетин, их духовность и национальный склад мышления, национальный тип характера, особый тип культурного развития.

**Ирондзинад и в буржуазную эпоху – основа цельного существования осетинского общества. Ирондзинад явился важнейшим механизмом поддержания целостного структурного единства народа.** То есть, социально-культурный процесс в XIX – начале XX в. к **Ирондзинаду** относится как к особому типу мировоззрения, составляющему основу этого процесса.

Словом, **Ирондзинад буржуазного типа** – это единое основание, сердцевина всей осетинской культуры: материальной, духовной, художественной в XIX и начале XX в.

Сущность *структуры Ирондзинада буржуазного типа* также составляют понятия и категории: *Фарн, Афсарм, Агъдау, Уздандзинад, Лагдзинад, Кад, Намыс, Ном, Аив, Расугъддзинад и т. д.*

Особенность этих категорий и понятий в том, что, во-первых, они имеют самодостаточную ценность, во-вторых, являясь элементами структуры **Ирондзинада**, по-прежнему они имеют собственную структуру, причем, очень сложную. Так, скажем, *Фарн* – это духовность; *Афсарм* – это мораль, нравственность; *Агъдау* – это этика и т. д.

**Ирондзинад буржуазного типа** определяет историческую жизнь народа, так как является общим мировоззрением нации, этническим мировоззрением в XIX и начале XX в.

**Ирондзинад** как ядро культуры нации, как внутренняя, духовная ее «самость», ярко проявляется в обрядах, традициях, фольклоре, в художественном сознании осетин и в буржуазную эпоху. Как тип мировоззрения формирует этническую картину мира, то есть более или менее сложную и систематизированную совокупность образов, представлений и понятий, в которых и через которые осознается мир в его целостности и единстве.

Конечно, именно осетинское бытие в буржуазную эпоху породило **Ирондзинад буржуазного типа**: здесь отношения – причинно-следственные, и доминанта – общественное бытие. Но и **Ирондзинад буржуазного типа** воздействовал (и очень активно) на него. Здесь даже выдвигается принцип опережающего отражения отдельных сторон общественного бытия. Ведь **Ирондзинад буржуазного типа** как и его предшественники предлагал клишированные формулы во всех сложных ситуациях, тем самым связывая, по своим законам, объективные и субъективные факторы человеческой жизнедеятельности в буржуазную эпоху.

Содержание же понятия «общественное бытие осетин» в буржуазную эпоху составляет все богатство и многообразие экономической, социально-политической и духовной жизни и деятельности людей, сцементированное **Ирондзинадом буржуазного типа**.

**Ирондзинад буржуазного типа** – активная идеальная форма общественно-творческой деятельности людей, общества и характеризуется целенаправленностью и контролем над поведением людей, оценкой общественно-значимых явлений и фактов осетинской жизни XIX – начала XX в.

**Ирондзинад буржуазного типа** – не свод знаний о природе, обществе и человеке, и не часть сознания осетин буржуазной эпохи.

**Ирондзинад буржуазного типа** является как бы духовной призмой, сквозь которую субъект – носитель воспринимал окружающую его действительность, во-первых, с точки зрения

отражения им действительности, т. е. объекта и уровня отражения; во-вторых, определения его места и роли в структуре общественного сознания осетинского общества, истоков его, объема и характера входящих в него составляющих; в-третьих, его функциональной роли в обществе; и, в-четвертых, его роли в определении ценностно-нормативной ориентации субъекта – носителя **Ирондзинада буржуазного типа**.

Предметом **Ирондзинада буржуазного типа** являются наиболее общие черты: свойства, законы объективной действительности, охватывающие природу и общество, природную и социальную сферу человеческой деятельности.

Познание мира – задача очень сложная, и в буржуазную эпоху ограничено уровнем развития материальной и духовной культуры осетин в XIX – начале XX века. То есть, как способ отражения реальности, **Ирондзинад буржуазной эпохи** имеет дело с уже освоенной человеком действительностью. Мир познаваем, и познаваем через **Ирондзинад буржуазного типа** для человека, разумеется, XIX – начала XX в. в конкретных координатах его этнонационального бытия. Ведь через **Ирондзинад буржуазного типа** выявляются универсальные связи, в систематизированном виде дается общая этническая картина мира как связанного целого. А это значит понимание и принятие *целостности и единства реального этнонационального мира, всеобщей связи явлений, общих объективных закономерностей, детерминизма социально-исторических процессов* в XIX – начале XX в.

**Ирондзинад буржуазного типа** проявляется не в том, что открывает не одно отдельное отношение, а *всеобщее в отношениях человека к действительности, осмысленное в сложном единстве познавательной, преобразующей, эмоционально-оценочной, человеческой деятельности*. Словом, предметом **Ирондзинада буржуазного типа** как особого типа мировоззрения выступает всеобщее в связях «мир – человек», всеобщее во взглядах на мир и жизнь человека, всеобщее в отношениях человека к миру и мира к чело-

веку. То есть, ответ на вопрос: что есть мир и какое в нем место занимает человек.

**Ирондзинад буржуазного типа** – это особое мировоззрение, т. е. совокупность взглядов на мир в целом и на отношение человека к этому миру. **Ирондзинад буржуазного типа** интегрирует в себе такие другие формы мировоззрения, как *мифологическое, религиозное, художественное, обыденное*. Сам же **Ирондзинад буржуазного типа** относится и к *научной сфере* общественного сознания (к рациональной), и к *ненаучной* (иррациональной) сфере. **Ирондзинад буржуазного типа** имеет своеобразный *категориальный аппарат*, который опирается в своем развитии не на какую-то отдельную научную дисциплину, а на все науки осетиноведения, на объединенный совокупный опыт развития нации.

В условиях экзистенциального бытия осетин в XIX – начале XX в. **целостная этническая картина мира, т. е. обобщенные представления этноса, рождающиеся в процессе его духовного, абстрактно-рационального, познавательного и практического взаимодействия с миром**. Разумеется этническая картина мира имеет мировоззренческий характер, т. е. больше связана с этническим мировоззрением.

Заслуга **Ирондзинада буржуазного типа** в том, что ему удалось сохранить и передать в XX век ставший традиционным особый строй народной жизни, социально-историческую почву духовно-нравственной самобытности, соответствующие этические ориентации, высокое чувство собственного достоинства личности. Словом, сформировавшуюся концепцию горской, этнической самобытности, самости, формой выражения которой явилось понятие **Агъдау**, составляющей **Ирондзинада** как этнического мировоззрения, как философии жизни, в которую трансформировалась идеология рыцарской культуры, ярко отразившейся в нартском эпосе. И в этом смысле **Агъдау** и рассматривается как институт общественного регулирования в жизни осетин того периода, да и позднейших времен тоже. **Ирондзинаду буржуазного типа**

удалось утвердить мир (осетинский национальный космос) в многообразии его символических систем (и систем ценностей, которые в этих символах выражены), т. е. мир осетинской культуры, объективациями которой являются ее элементы: религия, искусство, язык и т. д.; а **Ирондзинад буржуазного типа** выступает как специфическое выражение жизненного единства, несущее в себе наиболее богатую информацию о сущности жизни и человека.

Сама предельная широта проблем **Ирондзинада буржуазного типа** связана с их фундаментальностью для понимания мира, жизни, человека, отношений человека к миру, особенно в буржуазную эпоху.

**Ирондзинад буржуазного типа** – не часть сознания общества в XIX – начале XX в., а его интегрирующее начало. Это призма, сквозь которую субъект-носитель его воспринимал окружающий мир, – неоднозначный, весьма сложный, противоречивый, – словом, явившийся по логике причинно-следственной зависимости результатом модернизационных процессов горского экзистенциального, социального бытия.

## 13.2. Особенности Ирондзинада буржуазного типа

Итак, **Ирондзинад** в XIX – начале XX века активно проявлял свою сущность как этническое мировоззрение осетин. То есть он был формой самосознания субъекта, которая содержала в себе фундаментальные принципы его духовного и духовно-практического отношения к миру. Ведь этническое мировоззрение и в XX веке – это идеологический, рациональный феномен сознания, хотя и связан с социальными индивидуально-психологическими явлениями общественного сознания (традициями, обычаями, волей, чувствами, эмоциями, мироощущениями).

В сущности **Ирондзинада** данной эпохи хорошо прослеживается диалектика исторического и логического.

Причем историческое отражается в логическом не просто в смысле простого воспроизводства: историческое в данном случае представлено как процесс становления этнического мировоззрения, а логическое – как рациональное воспроизведение объекта, т. е. **Ирондзинада** в его сущностном поэтапном проявлении.

Диалектика эта помогает объяснить и понять системно сущность этнического мировоззрения в его качественном развитии, обусловленном столь сложным характером социально-исторических процессов, происходящих в осетинской действительности в XIX – начале XX века.

И, конечно, многие черты первобытной эпохи, «законсервированные» медлительным характером социально-исторической эволюции феодального типа образа жизни алан-осетин, успешно перешли и в сложный, противоречивый XIX век, даже «перешагнув» рубеж XIX век, смело «внедрились» и в беспокойный XX век.

И не случайно. Дело в том, что **Ирондзинад** как этническое мировоззрение касается таких вопросов, которые никогда не могут быть решены окончательно: они требуют постоянного осмысления в свете нового духовного опыта, новых знаний применительно к конкретной ситуации. Они всегда продолжают быть очень актуальными, и в каждую эпоху их постановка есть не просто продолжение традиции, но и выявление новой перспективы в них. В каждую историческую эпоху они решаются в зависимости от уровня развития общественного сознания и общественного прогресса.

**Ирондзинад** же – это особенное мироощущение осетин, формирующее концепцию мира как структурно организованного упорядоченного целого.

Этническое мировоззрение осетин и их предков имеет свои исторические виды и типы, – начиная от тотемического до на-

учного. И это закономерно. Ведь вера древних людей в общее происхождение и близость какой-либо группы людей с определенным видом животных, растений, обусловлено их взглядом или пониманием своего происхождения, своего бытия. Отзвуки этой веры и взглядов сохранялись и в XIX в., что заметно отразилось в обрядово-ритуальном сознании осетин.

Также разные социальные группы этноса имели разные взгляды на мир, которые и порождали у них разные знания – выводы. То есть этническое мировоззрение Ирондзинадараз-нотипно. Основа общности разных типов мировоззрения вообще заключается лишь в том, что любой тип мировоззрения есть не что иное, как система убеждений, предметное содержание которых составляют ставшие нормой взгляды или знания-выводы.

Содержание убеждений, взглядов или знаний-выводов определяет качественную определенность или конкретность, реальность каждого типа. Мировоззрение осетин и в XIX веке имеет многоуровневый характер, т.к. содержит в себе взгляды, которые стали нормой и содержатся в различных формах теоритического, концептуального и обыденного сознания этнического сообщества и в индивидуальном сознании человека этнического, т.е. осетина.

Сохранение разных видов **Ирондзинада** в первой половине XIX века объясняется сохранением некоторого влияния феодального общественного сознания, которое однако же неизбежно рушилось под мощным воздействием с большим трудом идущих модернизационных процессов в горском бытии уже с начала XIX века.

Мировоззрение осетин в первой половине XIX в. требовало соблюдения ритуалов, обрядов, церемоний, безусловная цель которых – яркое и недвусмысленное проявление почтительности и преданности национальному жизненному миропорядку, закрепленному в Агъдауе, который регламентировал поведение человека в любых стандартных ситуациях.

Конечно, при проявлении фактов утверждения социально-

го неравенства, которые, как мы проследили выше, все чаще заявляли о себе объективно обусловленными процессами в первой половине XIX века, Агьдау исходил из необходимости сохранения стабильности в обществе. То есть система церемоний и жесткий ритуал как порождение феодального общественного сознания продолжали воспитывать людей, субъектов этнического мировоззрения, в духе смирения и преданности существующему миропорядку. И это не случайно. Они были средством идеологического воздействия на этническое сообщество и отдельных его представителей.

Конечно, во многом в XIX – начале XX века в общественном сознании осетин существуют консервативные тенденции: в нем во многом сохраняются мировоззренческие представления, сформированные эпохой первобытности и феодализма.

**Во всем этом просматривается образ окружающего мира, который, в представлениях древнего человека, находится в состоянии постоянного становления.**

Национальный космос осетинского народа и в XIX веке состоял из бесконечного множества вещей и понятий, представлений, жизненно значимых и дорогих для этнического сообщества объектов, материальных и идеальных. В целом это устойчивые, обобщённые представления о чем-либо, воспринимаемые как благо; отвечающие каким-то потребностям, интересам, планам субъекта (этноса, народа, нации, человека).

**В ценности отражается отношение этноса или человека к миру, к действительности, к событию, к явлению. Субъект в своей повседневной жизнедеятельности исходит из своих ценностей, ориентируется на них. В целом они формируют систему ценностных ориентаций, т. е. важнейшую потребность этноса, человека.**

Ценности **содержательно различны** были у осетин и XIX века, это: наслаждение, польза, слава, власть, красота, истина, добро, счастье и т. д. По сути они были, как всегда в человеческом обществе противоположны: наслаждение – страдание, польза – вред, слава – позор, власть – подчинение,

красота – безобразие, истина – ложь, добро – зло, счастье – несчастье. Первые из них высшие, вторые – низменные.

Актуально было у осетин и в XIX веке исторически сложившееся понимание ценности.

Так еще Аристотель определил высшее благо, то есть как то, что ценно, самое важное, главное для человека, этноса. И посчитал самым высшим благом – **разумную деятельность** души. Все остальное, по его понятиям, приобретает тот или иной смысл только в соотношении к этому высшему благу. Поэтому это **высшее благо абсолютно, то есть это идеал**, как принято считать в современной аксиологии.

Э. Фромм исходил из характера существования человека, а не из его предполагаемого предназначения. Животное, не обладая разумом и являясь частью природы, – полагал он, – пребывает в полной гармонии с ней. А человек, имея разум и являясь частью природы, отдаляясь от нее, хорошо осознает и свою ограниченность в существовании, свое бессилие, свою конечность, то есть смертность. Но как существо духовное, он способен трансцендироваться (от лат. Transcendes – выходящий за пределы), т. е. выходить за пределы самого себя. Он рождается из единства (с природой, другими людьми, с матерью), но, преодолев младенческий возраст, в котором он существует бессознательно и безмятежно, что тоже очень важный опыт для каждого индивида, человек начинает жить во внутренне обособленном мире. И если сознание его в младенчестве не приемлет трагизма, обособленности, безвыходности существования, то повзрослев, человек в полной мере осознает эти состояния, т. е. становится полноценной личностью. Так он делает шаг к изолированности, а может быть к одиночеству, отчужденности, которым активно противостоит понятие **единение с другими**, т. е. себе подобными, слияние с ними. Эта потребность, – одна из фундаментальнейших потребностей человека, по мысли Э. Фромма, – **и порождает в нем стремление к стабильности, постоянству в контактах с окружающими людьми**, что является залогом, условием его счастли-

вого существования. Удовлетворение же этой потребности в целом ощущается человеком как **высшее благо, идеал, цель его земного существования, основа иерархии его ценностей.**

Религиозное мировоззрение исходило и исходит из того, что предназначение человека – в приобщении к Богу, т. е. абсолюту, а мораль – это средство приобщения к нему. При этом высшие ценности – это те ценности, которые приобщают человека к Богу, а низшие – те, которые отделяют его от Бога, погружают его в обыденную суету повседневной жизни. То есть высшие ценности помогают человеку в процессе трансценденции, выхода из частного существования.

Словом, вообще, объективно в дифференциации высших и низших ценностей определяющим становится **принцип духовного содержания жизни человека.** То же самое относится и к субъекту **Ирондзинада** в буржуазную эпоху.

**Идеал** – это стандарт, не зависящий ни от чего. То есть это наиболее общее, универсальное, абсолютное представление о благе, о должном, иначе говоря, это образ совершенства в отношениях между людьми, высший образец нравственной личности, а в обществе общественный идеал – это такая организация общества, которая гарантирует само это нравственное совершенство. В средневековом сознании алано-осетинского общества идеал представлялся как **нравственное возвышение каждого человека и духовное единство людей.** Идеалом единения детерминирована суть нравственного императива христианства: люби ближнего как самого себя.

**Идеал единства – важнейший консолидирующий фактор в средневековом алано-осетинском обществе. Именно благодаря этому идеалу происходили существенные процессы в эволюции этнического мировоззрения осетин, их этнического самосознания. Особенно же в результате татаро-монгольского нашествия в XIII в., когда пришло особенно острое осознание необходимости этнической консо-**

лидации народа. Тогда же закреплялся этноним «осетин» («ирон адам»), а этническое мировоззрение осетин окончательно оформилось как Ирондзинад (от этнонима «ирон адам», т.е. осетинский народ). Этот идеал единства четко и однозначно сохраняется и в буржуазную эпоху. Причем здесь нет противоречия с духом евангельского поучения о том, что Царство Божие как высший идеал осуществляется в духе и что именно духовное единение есть фундаментальная основа всякого другого единения.

Конечно, мы не отрицаем социологизаторское восприятие идеала единства, существующее в истории социальной мысли, в частности, связь его со спецификой социальной организации (Г. Спенсер), или с развитием промышленного сотрудничества (Э. Дюркгейм). Или же с теорией К. Маркса, на практике доказавшей свою несостоятельность в XX веке в Советском Союзе.

Положительный момент интерпретации идеала единства в истории социальной мысли является, безусловно, то, что в понимание нравственного идеала включалась аксиома: терпимость, гармония в человеческих взаимоотношениях есть важнейшее условие духовного прогресса, во-первых, и этот прогресс осуществляется через определенные общественные формы. Ведь мораль как духовный феномен утверждается в реальной жизни конкретных людей, в их личных и социальных отношениях.

**Исторический путь формирования понятий добро и зло и есть, собственно, процесс становления этнического мировоззрения алан-осетин.**

Ведь добро и зло – ценности особого рода: они как «цензоры», соотносят все на свете с идеалом. Человек может «укротить» стихию своего характера: заглушить гнев, воздерживаться от распутства и т. д. Именно через самоограничение человек приобретает свободу. И добро – это то, что приближает к идеалу, зло – то, что отдаляет от него.

Кажущаяся **относительность** добра и зла («Сегодня хочу удовольствие, завтра – захочу стать добропорядочным») ве-

дет к релятивизму добропорядочных суждений, к тому, чтобы стать вне понятий добра и зла, т.е. практически к аморальности, к пренебрежению императивов **Ирондзинада**, что частично проявилось в XIX веке как результат победы буржуазной морали, буржуазных общественных отношений.

**Добро и зло** как моральные понятия связаны с душевным и духовным опытом человека и реализуются через него. Конечно, впервые это было осознано осетинскими просветителями. Средневековым же алано-осетинским обществом эта связь реализовывалась бессознательно, но все же в духовных усилиях его как субъекта **Ирондзинада**. В XIX – начале XX века это стало осознанным мотивом всей деятельности просветителей.

Этническое мировоззрение осетин и в XIX веке имело две социальные формы: жизненно-практическую и научно-теоретизированную.

Жизненно-практическая форма возникла стихийно, на базе архетипа, здравого смысла, мифологической мудрости и повседневного опыта людей, **Ирондзинада феодального типа**. Она существовала на определенном этапе развития социума, при первобытном строе, в феодальном обществе. Ее культурный запас был ограничен. Конечно, и в последующие эпохи, в частности, в XIX – начале XX века, она продолжала существовать, но на фоне ее успешно развивалась научно-теоретизированная форма, – уже в творчестве просветителей.

Итак, основной проблемой всех типов этнического мировоззрения осетин является вопрос об отношении человека к миру. Вокруг нее формируется развернутая система других вопросов и проблем. И типы этнического мировоззрения отличаются друг от друга своим предметом, т.е. той **совокупностью всеобщих связей, которые выделяются во всеобъемлющей системе «человек-мир»**.

Этническое мировоззрение осетин в XIX – начале XX века, субъектом которого является осетинский народили осетин как человек этнический, предметом своим имеет

этнический аспект сложных связей в системе «человек – мир».

Конечно, именно осетинское бытие породило Ирондзинад буржуазного типа: здесь отношения – причинно-следственные, и доминанта-общественное бытие. Но и Ирондзинад, как особый тип мировоззрения в эпоху сложных модернизационных процессов воздействовал (и очень активно) на него. Здесь нами даже выдвигается принцип опережающего отражения отдельных сторон общественного бытия. Ведь Ирондзинад буржуазного типа, как и все предшествующие типы, предполагает клишированные формулы во всех сложных ситуациях, тем самым связывая, по своим законам, объективные и субъективные факторы человеческой жизнедеятельности.

Содержание же понятия «общественное бытие осетин» в XIX – начале XX века составляет все богатство и многообразие экономической, социально-политической и духовной жизни и деятельности людей, сцементированное Ирондзинадом, как особым типом мировоззрения осетин в означенный период.

Ирондзинад буржуазного типа – активная идеальная форма общественно-творческой деятельности людей, общества в XIX – начале XX века и характеризуется целенаправленностью и контролем над поведением людей, оценкой общественно-значимых явлений и фактов.

Все общественные связи и отношения, религиозные и правовые системы, проявляющиеся в истории осетин в XIX – начале XX века, действительно могут быть правильно поняты и оценены, если верно поняты и оценены не только экономические и социальные условия жизни общества в конкретную эпоху, но и нечто особенное, детерминирующее и материальные, и социальные отношения, т. е. Ирондзинад буржуазного типа как феномен этнической идеологии, как важнейшая духовная субстанция, пронизывающая собой все сферы, народного бытия, его сокровенную сущность, в т. ч. и в XIX – начале XX века.

Этническое мировоззрение осетин определяет предельные основания этнокультуры, задает систему координат повседневной жизнедеятельности

субъекта. То есть это – **сердцевина этнокультурной традиции и в буржуазную эпоху.**

**Этническое мировоззрение – квинтэссенция основных идей и ценностей этноса на любом этапе его исторического развития, в т. ч. и в XIX – начале XX века.** Оно объединяло в единое смысловое целое различные формы культуры народа. Осуществляя строгий «контроль» и рефлексию над предельными основаниями этноса (бытия, мышления, культуры), оно подвергало сомнению идеи и смыслы, потерявшие актуальность и современность для своей эпохи. И эта критическая направленность **Ирондзинада буржуазного типа** как этнического мировоззрения осетин является базой эволюционного развития осетинского народа, который как исторический феномен, субъект этнического мировоззрения, и само это этническое мировоззрение взаимовлияли и обуславливали друг друга: при отсутствии одного из них, теряет реальность и другой. **Этническое мировоззрение осетин в XIX – начале XX века также определяет общие правила и принципы целостной разумной жизнедеятельности как осетинского народа, так и осетина как человека этнического. Именно оно намечало новые перспективы существования народа и формировало стандарты этничности.**

**В условиях исторического процесса в XIX – начале XX века формируется целостная этническая картина мира, т. е. обобщенные представления осетинского народа, рождающиеся в ходе его духовного, абстрактно-рационального познавательного и практического взаимодействия с миром.** Разумеется этническая картина мира осетин в данную эпоху имеет мировоззренческий характер, т. е. больше связана с этническим мировоззрением осетин, т. е. с **Ирондзинадом буржуазного типа.**

До монгольского нашествия в общественном сознании алан-осетин господствуют **средневековые представления о мире и человеке**. В тесной взаимосвязи друг с другом формируются картина мира и мир человека. **Все более утверждается взгляд на мир как арену борьбы добра со злом**. Человеческая мысль все настойчивее стремится познать смысл времени и суть человека, труда, богатства. То есть, все проблемы бытия средневековое сознание пропускает через сито осмысления человека, в аспекте средневековых представлений об этике и эстетике. Но мир ценностей сильно изменился в результате таттаро-монгольского нашествия.

В период постмонгольского нашествия (XIV-XVIII вв.) в истории осетин происходят очень важные процессы: **рождается ставший впоследствии традиционным особый строй народной жизни, социально-историческая почва духовно-нравственной самобытности, соответствующие этические ориентации, высокое чувство собственного достоинства личности**.

Словом, формируется концепция горской, этнической самобытности, самости, формой выражения которой явилось понятие **Ирондзинад** как этническое мировоззрение, как философия жизни, в которую трансформировалась идеология рыцарской культуры, ярко отразившейся в нартском эпосе. **И в этом смысле Ирондзинад и рассматривается как институт общественного регулирования в жизни осетин того периода. Но в основных своих сущностных чертах Ирондзинад последующих типов, в т. ч. и буржуазного типа, сохраняет фундаментальные, базовые константы: в этом проявляется его консерватизм.**

В данном обществе нельзя быть самим собой, т. е. в определенном смысле девушка должна обладать такими или другими чертами, парень – другими. **Словом, обязательно человеку предписывалось строго соответствовать конкретным критериям. Все это рождало свою закономерность: в конкретном обществе существует строй местной жизни, нето-**

**ропливой, замкнутой в себе.** В ней остро ощущается связь с землей, иерархичность замкнутого гражданского коллектива, т. е. черты единственно-возможные, как реальность, данность, обусловленная **структурой бытия.** Если человек предавал их, переступал через черту, он навлекал на себя вечное проклятье и гнев и подвергался изгнанию – **хьоды,** т. е. абсолютно терял статус человека.

В таких условиях **солидарность всех членов общества была нормой жизни.** Каждый остро ощущал чувство долга перед родом, который гарантирует ему «личную свободу» в рамках родоплеменного сознания. В таком контексте сам род как коллектив выступал носителем традиций.

Но так уж развивается исторический процесс, что в рамках одного общества появляются силы, которые ориентируются на прогресс. И они вступают в конфликт с силами, которые обращены в прошлое, и со временем их побеждают.

**Ирондзинад в феодальную эпоху, а в буржуазную тем более, – уже требовал в высшей степени самоконтроля и ответственности человека.**

**Ирондзинад буржуазного типа, как и феодального типа, осуществлял четкую упорядоченность общественных отношений. И, конечно же, центральную проблему Ирондзинада составляли представления о природе человека и его место в обществе. При этом ориентация Ирондзинада буржуазного типа была направлена на служение интересам общества и через это служение – и на духовное совершенствование личности буржуазной эпохи, что вполне объяснимо.**

При такой идеологической направленности ведущее значение имеют повседневное бытие и художественно-эстетические формы, сложившиеся на предшествующем этапе развития общественного сознания и духовной, художественной культуры, вынашивающие идеи и принципы **Ирондзинада буржуазного типа.**

Цель же и назначение **Ирондзинада буржуазного типа** следующие:

- корректировка универсальной человеческой природы осетин как своего субъекта;
- постоянные поиски меры, гармонии в мире данным субъектом;
- корректировка категорий, имеющих большое значение для субъекта: бытие, существование, случайность, закономерность, свобода, выбор;
- корректировка понятий: семья, человек, родина и т. д.

Конечно же, **Ирондзинад буржуазного типа** существенно отличается от **Ирондзинада феодального типа**. Дело в том, что уже с созданием государства как специального института со своей идеологией и правовой формой общественного сознания этническое мировоззрение вступает, как правило, в конфликтное противостояние с официальной идеологией государства и правом, формируемым и утверждаемым этим государством. Происходит это потому, что государство по природе своей призвано отстаивать и отстаивает интересы, идеологию, философию и мировоззрение господствующего в данном государстве класса. По-другому и быть не может, поскольку бесклассового государства, которое бы отстаивала интересы всех своих граждан и их мировоззрение (в таком случае этническое мировоззрение народа и официальная идеология данного государства совпали бы!) никогда не было. К нему, правда, стремилась коммунистическая партия Советского Союза в XX веке, но чем обернулась сама попытка претворения в реальность этого идеологического мифа, всем хорошо памятно...

Феодальное государство алан-осетин было столь сильным, могущественным, чтобы адекватно противостоять **Ирондзинаду** как этническому мировоззрению осетин. Поэтому столь сильным было влияние **Ирондзинада феодального типа** на всю многогранную жизнедеятельность алано-осетинского общества при феодализме.

Несколько иную картину мы видим в XIX веке. Дело в том, что став частью могущественного Российского государства, Осетия полностью подчинилась влиянию имперской государ-

ственной идеологии. Это, во-первых. Во-вторых, осетинский народ далеко отставал в своем социально-историческом развитии объективно по сравнению с русским народом, обладающим европейски развитой культурой.

Поэтому, когда **Ирондзинад феодального типа** трансформировался в **Ирондзинад буржуазного типа**, что было объективно обусловлено самой логикой исторического развития, он как этническое мировоззрение осетин вступил в конфликтное состояние с имперской идеологией Российского государства. В результате через боль и страдание, трагические потери осетины, благодаря России, в XIX веке вступили в семью цивилизованных народов мира.

Итак, важнейшей особенностью **Ирондзинада буржуазного типа** является то, что, начиная уже с первой половины XIX века и в начале XX века, **Ирондзинад** вступает в некое внутреннее противоречие с официальной государственной идеологией Российской империи, активно, порой насильственно насаждаемой властными структурами в осетинскую действительность, в горское общество, еще неготовое к столь радикальным трансформациям в сфере своего экзистенциального бытия и сознания, радикального изменения своего традиционного образа жизни.

Что же принципиально нового появляется в сути **Ирондзинада** в XIX – начале XX века? Что определяет особенности **Ирондзинада буржуазного типа**?

Прежде всего следует отметить, что в XIX веке, особенно во второй половине XIX века, происходит значительное переосмысление многих представлений эпохи первобытности и феодальной эпохи. Безусловно, корни данного явления обусловлены кардинальным переворотом, совершенным в общественном бытии и общественном сознании осетин в результате присоединения Осетии к России, в частности, модернизационными процессами, буквально «перепахавшими» реальную действительность горцев в XIX.

В результате модернизационных процессов этнического

бытия в первой половине XIX века феодальные общественные отношения трансформировались в капиталистические, породив новые способы эксплуатации. В итоге зарождался новый тип человека, который оценивал мир и свое место в нем уже по-другому. А стало быть, вел себя в жизни тоже уже по-другому, т. е. несколько вразрез тех требований, которые предъявлял к нему традиционный, веками существовавший прежде Агъдау. Ведь менялись и социальные роли человека в обществе, и нормы поведения, ценностные ориентиры в общественном бытии и общественном сознании. Меняется образ мышления, сознание, мировоззрение нового человека. Так формируется буржуазный тип **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин в XIX – начале XX века.

Прежде всего меняются представления о человеке, о нравственных законах его бытия, о мире, об обществе, о труду и т. д.

И не случайно. Пафос буржуазного общественного сознания, основные лозунги буржуазного общества свободы и равенства, культ собственности, богатства, денег подчинили себя и осетин в XIX веке. Индивидуализм как принцип бытия и сознания стал идеологией буржуазного типа личности.

Конечно же, внедрение рыночных отношений в осетинскую действительность – явление положительное, способствующее прогрессивному развитию осетинской нации. Однако процесс этот способствовал «обуржуазинации» менталитета, мировоззрения осетин, потери их традиционных нравственных уставов, духовной самости, с чем никак не могли примириться просветители.

«Деньги!... В этом магическом слове слились альфа и омега всех стремлений «дельцов» и «предпринимателей»... Чтобы добиться денег, они измышляли всевозможные пути, не разбираясь в средствах. При этом они лезли нагло, стремительно, давая свою нечестивую, но тяжелую пятою всех слабых, попадавших им на пути и мефистофельский хохот и раскатисто проносился по дебрям Пределамера... деньги стали меркою

моральных качеств человека!»<sup>278</sup> – Писал И. Кануков. больше всего писателя волновала девальвация традиционной духовности осетин, их мироощущения и мировосприятия.

«... Да присмотритесь пытливей, – восклицал он, – что наблюдается во всей... нашей жизни, в многообразных ее проявлениях... Торжество низменных страстей, полное игнорирование или даже дерзкое попираание некоторой частью общества тех начал, которые дают социальной жизни осмысленность и значение... Наряду с этим растет дерзкая самонадеянность»<sup>279</sup>.

Словом, в недрах буржуазного типа общественного сознания осетин несколько меняется отношение к традиционному Агъдау: вместе с социально-историческими обстоятельствами эволюционирует его традиционные устои.

Однако необходимость в коренных изменениях социально-экономической трансформации горского бытия была очевидной.

«Мы живем как раз на рубеже старых порядков, долженствующих отойти в вечность, и новых, наступающих на смену всему старому. Но всякий порядок вещей – одинаково в мире физическом и нравственном – следовательно, и наш строй... как бы он плох ни был, в какую бы ветхость не пришел, имеет свойства сохранять свое состояние и свою тенденцию. Нужна посторонняя силы, чтобы сломить эту косность, это консерватизм вещей... Только путем борьбы и неустанной смены одних явлений, идей и форм другими возникает прогресс»<sup>280</sup>, – писал А. Ардасенов.

Конечно же, буржуазные общественные отношения породили и много полезного, положительного в общественное сознание своей эпохи, способствуя в целом историческому прогрессу.

Так, резко, конечно, под давлением модернизационных процессов, утверждением буржуазных общественных отношений, меняется отношение разных классов к труду, к жизни, к национальной действительности. В очерке «В осетинском ауле» И. Кануков раскрывает, как эволюционирует мировоз-

зрение феодалов, как многие из них отказываются от прежних своих праздных привычек, от пустого времяпровождения. Те же из них, кто не смог отказаться от прежнего образа жизни, будет обречен новыми условиями жизни. Так существенно эволюционирует их этническое мировоззрение.

**Ирондзинад буржуазной эпохи уже не определяет историческую, социальную, духовную и частично культурную жизнь народа, хотя и является общим его мировоззрением в XIX – начале XX в.**

Тем не менее **Ирондзинад буржуазного типа** по-прежнему как ядро этнонациональной культуры народа, как внутренняя, духовная его «самость», ярко проявляется в обрядах, традициях, фольклоре, в художественном сознании осетин в XIX – начале XX в.

Итак, **Ирондзинад буржуазного типа** – все же формирует общую картину мира своего субъекта, т. е. более или менее сложную и систематизированную совокупность образов, представлений и понятий, в которых и через которые осознается мир в его целостности и единстве.

Таким образом, сложный характер модернизационных процессов в XIX веке в осетинской действительности, нами подробно рассмотренных выше, значительно «откорректировал» сущность и особенности **Ирондзинада буржуазного типа**.

### **13.3. Функции Ирондзинада буржуазного типа**

В форме **Ирондзинада буржуазного типа** жизнь выработала всеобъемлющее мировоззрение, которое помогало решить все вопросы, поставленные осетинским бытием в XIX – начале XX века. Оно включает в себе все, что субъект **Ирондзинада** мог предполагать о смысле своего существования и назначения на земле, т. е. оно дает бытию нации конкретное

направление и придает ему определенную ценность. Для традиционного осетинского общества **Ирондзинад буржуазного типа** дает во всем высшее чувство ориентации субъекта в мире. Такова гуманистическая сущность **Ирондзинада буржуазного типа**.

**Социально-аксиологическая функция Ирондзинада-буржуазного типа** дифференцируется на такие подфункции, как **конструктивно-целостная, интерпретаторская и критическая**. Содержанием конструктивно-ценностной подфункции является разработка национальных представлений о буржуазных ценностях: добро, справедливость, правда, красота, во-первых, и, во-вторых, формирование представлений о социальном (общественном) идеале. Рассмотрим лишь один момент – о формировании представлений об общественном идеале, вопрос о котором тесно связан с другим вопросом: о характере взаимоотношений **Ирондзинада буржуазного типа** с политическим режимом.

Содержание **Ирондзинада буржуазного типа** логично и стройно нацелено на определенные мировоззренческие проблемы: ведь **Ирондзинад буржуазного типа** содержит в себе совокупность ответов на эти вопросы. Но так как эти проблемы относительно самостоятельны (например, проблема смысла жизни и с другой стороны вопрос о соотношении сущности и явления в материально-предметном мире), то и между отдельными сферами **Ирондзинада буржуазного типа** зачастую существует неоднозначная связь. В результате одна и та же система взглядов на мир в целом может сочетаться с разными трактовками в сфере, скажем, социально-философской, и тем более с концепциями, находящимися в других сферах общественного сознания (религиозной, художественной, правовой и т. д.).

**Ирондзинад буржуазного типа** указывает путь к высшему совершенству своей эпохи, т. е. он разрабатывает сущность общественного идеала, и в этом его функция. Никакой конкретной программы по вопросам государственного

устройства **Ирондзинад буржуазного типа** не предлагает. **Ирондзинад буржуазного типа** формирует определенный общественный идеал, который имеет свои корни в живой человеческой личности. Идеал это предусматривает конкретную нравственную норму, составляющую суть понятия личности в ее безусловном и бесконечном значении и призвании. В исторической концепции **Ирондзинада буржуазного типа** личность – единственная нравственная основа, которая должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как путь осуществления общественного идеала.

С конструктивно-ценностными задачами **Ирондзинада буржуазного типа** связаны и задачи интерпретации действительности и ее критики. Ведь интерпретация и критика связаны с ориентациями на ценности, общественные идеалы, оценкой действительности. **Ирондзинад буржуазного типа** критичен по своему существу, требователен.

Обнаруживаются и раскрываются противоречия или несоответствия между принятой **Ирондзинадом буржуазного типа** системой понятий и ценностей и тем содержанием, которое в них вносится новым этапом развития национальной истории.

Одной из функций **Ирондзинада буржуазного типа** является культурно-воспитательная функция. Ведь выполнение требований **Ирондзинада буржуазного типа** способствует формированию у человека важных качеств культурной личности своей эпохи, ориентации на истину, правду, добро, красоту. **Ирондзинад буржуазного типа** способен оградить человека от узких рамок обыденного типа мышления. **Ирондзинад буржуазного типа** дает всем общий «язык», формируя у них общезначимые представления о важнейших ценностях жизни. Таковы основные мировоззренческие функции **Ирондзинада буржуазного типа**: гуманистическая, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная.

В целом, функции **Ирондзинада буржуазного типа** следующие:

- отражение сознания общества в целом, в его всеобщности;
- социальная и историческая детерминированность;
- аккумулярование совокупности идей, чувств, теорий, представлений, предрассудков и т. д.

**Функцией Ирондзинада буржуазного типа** является и **производство идей, то есть деятельность идеального плана, выработка представлений и норм.**

У **Ирондзинада буржуазного типа** также **познавательные и социальные функции.** Вследствие этого **Ирондзинад буржуазного типа** занимает свою нишу по производству **идеального** самими массами. Здесь важно учитывать особенности раскрытия исторического содержания и осознания осетинского общественного бытия, развитие которого и обуславливает, в процессе духовно-нравственного освоения действительности, состав и структуру общественного сознания.

Стало быть, приложить **конкретно-исторический подход** к **Ирондзинаду буржуазного типа** – значит постичь законы, которые он формирует, определить их роль в человеческой индивидуальной жизнедеятельности и в жизнедеятельности целого осетинского общества в XIX- начале XX века, народа, осмыслить закономерности реального жизненного процесса.

**Ирондзинад буржуазного типа** дает возможность познать окружающий мир, оценить его явления. Активно воздействует на общественные отношения, регулирует взаимоотношения людей. И это удастся ему, поскольку **Ирондзинад буржуазного типа** отражает объективные связи и отношения в осетинском обществе в XIX – начале XX века.

Регулятивная функция **Ирондзинада буржуазного типа** – это целесообразные воздействия на деятельность людей в том или ином направлении, что отражается существенно в их практике, формируя их мировоззрение, идеалы, заставляя их поступать определенным образом.

Признание конкретных социальных ценностей, принципов и идеалов – важный аспект в регулятивной функции **Ирондзинада буржуазного типа**.

Регулятивная функция его создает необходимые условия развития и существования осетинского общества в XIX- начале XX века.

Доминантой духовной жизни осетинского общества является уже не только **Ирондзинад**, который отражает не всю сущность и закономерности общественного бытия в тех или иных формах. Тем самым он не один определяет всю духовную жизнь данного общества, все духовные процессы, а вместе с имперской идеологией буржуазного государства.

Методологической основой изучения **Ирондзинада буржуазного типа** является диалектический принцип соотношения общего, частного и единичного, где общее раскрывает общечеловеческие, общезначимые, типичные стороны сознания человека на конкретном этапе исторического развития; частное – черты и свойства, относящиеся к осетинскому сообществу, единичное – отражающие особенности духовного развития личности.

Важно также учитывать и другое. Во-первых, закон исторической преемственности и, во-вторых, что **Ирондзинад** – это квинтэссенция всех духовных процессов, так как в нем закреплен исторический путь культуры осетинского народа в различных сферах духовных отношений между людьми в различные исторические эпохи.

**Ирондзинад буржуазного типа** возникает как продукт всей многогранной общественной деятельности людей. Поэтому его проявление всегда носит социальный характер. **Ирондзинад буржуазного типа** аккумулирует в себе прошлый исторический опыт, который активно участвует в формировании сознания человека.

Индивидуальное и общественное сознание проявляются в нем как сложное, противоречивое единство противоположностей. При этом общественное сознание вносит свою лепту:

глубину отражения мира, масштабы понимания исторических событий, широкий охват общественных явления, предвидение исторических процессов. Индивидуальное сознание – отражение человеком общественного бытия и своего места в нем.

Итак, **Ирондзинад буржуазного типа** выполняет определенные *функции* по отношению к человеку, социальной группе, народу в целом, к науке, искусству, и другим явлениям социальной жизни. Функция – в данном случае нами рассматривается как *способ проявления активности* системы **Ирондзинада буржуазного типа**, общий тип решаемых этой системой задач в XIX- начале XX века.

**Ирондзинад буржуазного типа**- это особое мировоззрение, т. е. совокупность взглядов на мир в целом и на отношение человека к этому миру. **Ирондзинад буржуазного типа** интегрирует в себе такие другие формы мировоззрения, как *мифологическое, религиозное, художественное, обыденное*. Сам же **Ирондзинад буржуазного типа** относится и к *научной сфере* общественного сознания (к рациональной), и к *ненаучной* (иррациональной) сфере. **Ирондзинад буржуазного типа** имеет своеобразный *категориальный аппарат*, который опирается в своем развитии не на какую-то отдельную научную дисциплину, а на все науки осетиноведения, на объединенный совокупный опыт развития нации. Ведь сущность **Ирондзинада буржуазного типа** – в утверждении диалектики общего и единичного в системе «мир – человек».

Со стороны своего метода **Ирондзинад буржуазного типа** выполняет несколько функций по отношению к осетинскому бытию: эвристическую, координирующую, интегрирующую и логико-гносеологическую.

1. Сущность **эвристической функции** состоит в приросте новых знания и представлений, в т. ч. и научных. В создании предпосылок для научных открытий. Результатом этого является нарождающаяся система новых понятий и категорий в сфере научного познания: **Ирондзинад, Агъдау, Афсарм, Фарн, Лагдзинад, Уаздандзинад, Аив, Расугъддзинад** и др.

Любая частная наука, занимающаяся осетиноведением, не может обходиться без понятия **Ирондзинада буржуазного типа** и других его составляющих. Ведь без них невозможно решать сложные теоретические, фундаментальные проблемы.

**Конструирующая роль Ирондзинада буржуазного типа** в выработке новых научных представлений и теорий может быть непосредственной; т. е. на базе **Ирондзинада буржуазного типа**, а может быть и опосредственной, через частно-научную картину мира, которую помогает создать **Ирондзинад**. Тут важную роль играют понятия и идеи, представления, составляющие **Ирондзинад буржуазного типа**. Ведь все понятия, составляющие **Ирондзинад буржуазного типа**, выводимы логически *из практики*.

**2. Координирующая функция Ирондзинада буржуазного типа** заключается в координировании методов в процессе научного исследования, **Ирондзинад буржуазного типа** и его составляющие используются в разных науках: философии, филологии, эстетике, психологии, педагогике и т. д.

**3. Интегрирующая функция Ирондзинада буржуазного типа** заключается в объединении в одно целое, т. е. в **Ирондзинаде**, разных элементов осетинского бытия. Этот термин «интеграция» (от латинского *integration* – восстановление; восполнение) применяется во многих науках в статусе общенаучного понятия, и по своей всеобщности относится к классу философских категорий. В отношении к функциям **Ирондзинада буржуазного типа** этот термин выражает объединение множества элементов, составляющих систему, целостность. Тут же выявляются недостающие элементы в системе **Ирондзинада буржуазного типа**, объясняются ее специфика, роль и суть ее элементов и т. д.

**4. Логико-гносеологическая функция Ирондзинада буржуазного типа** заключается в логико-гносеологическом обосновании тех или иных составляющих структуру **Ирондзинада буржуазного типа**.

Итак, **Ирондзинад буржуазного типа**, как этническая иде-

ология, формирует определенную этическую и научную картину мира. И в этом его сущность и назначение.

В **Ирондзинаде буржуазного типа** сосредоточены потенциально *два уровня освоения действительности*: теоретический и эмпирический. Если к **Ирондзинаду буржуазного типа** подходить с точки зрения научно-рационалистической, то в его формировании, как мировоззрения, участвуют многие науки. А важнейшим способом при этом становится обобщающая работа мышления, т. е. «снятие» частного во всеобщем. А результат – это высший уровень интегрированности научных и эмпирических знаний. То есть это всесторонне завершенная картина мира и его познания, конкретное мирозерцание. Именно участие разных частных наук и эмпирии в создании **Ирондзинада буржуазного типа**, как мировоззрения, а не прямое их вхождение в него – один из важнейших признаков *научности* его, как мировоззрения.

Одной из важнейших функций **Ирондзинада буржуазного типа** является формирование понятия Ирон фарн (осетинская духовность), имеющее в структуре категории Агъдау (этика, адат) преобладающее, доминирующее значение, – конечно же, на основе таких понятий, как Афсарм (мораль), Уаздандзинад (благородство), Лагдзинад (мужество), Афсымардзинад (побратимство) и т. д.

Они во многом определяют ментальную конструктивность образа национального типа мышления. Они определяют ментальный конструктивизм рационального и эмоционального типа мышления традиционного осетинского общества, который проявляется в созидании мыслительных схем этноконцептов, являющихся «строительным материалом» для категории Ирон фарн.

Ирон фарн – один из мощнейших способов нормативной регуляции действий человека в социуме, особая форма общественного сознания и специфический вид общественных отношений, которые вполне можно определить как моральные отношения.

Ирон фарн регулирует поведение и сознание человека во

всех сферах общественного бытия. То есть принципы Ирон фарна имеют в осетинском обществе социально-всеобщее значение и распространяется на всех, фиксируя в себе общее и особенное, – словом, всю гамму человеческих взаимоотношений и формируются на протяжении многовекового опыта развития осетинского общества.

Ирон фарн поддерживает и санкционирует определенные общественные устои, образ и строй жизни, формы общения. Так проявляются обобщённость и системность принципов Ирон фарна, отражающего более глубокие слои социально-исторических условий бытия человека, выражает его существенные потребности, собственно, онтологию

Ирон фарн относится к числу основных типов нормативной регуляции действий человека, таких, как право, обычай, традиции и др., и формируется в самой повседневной практике массового поведения, в процессе взаимного общения людей и является отражением жизненного, – практического и исторического опыта непосредственно в общественных и индивидуальных представлениях, чувствах и воле.

Ирон фарн, – как самостоятельное философско-мировоззренческое понятие, отражает в общественном бытии осетин нечто устойчивое, исторически стабильное и систематическое. Все явления действительности могут быть оценены с точки зрения Ирон фарна и его общих принципов, идеалов, критериев Добра и Зла.

Из общих принципов Ирон фарна следуют нравственные санкции, т. е. одобрение или осуждение тех или иных общественно значимых поступков. И данные достижения желаемого встречают непреодолимые препятствия. А это и определило трагическую судьбу, скажем, национального героя и героя народно-героической песни Чермена, который, руководствуясь общечеловеческими идеалами Добра и Справедливости, мыслил категориями **Ирондзинада** и формулировал свои жизненные принципы в нравственно-этическом поле понятий Кад, Намыс, Ном (честь, достоинство, имя).

Понятия и категории, которыми оперирует **Ирондзинад** (Фарн, Афсарм, Уаздандзинад, Лагдзинад, Кад, Намыс, Ном и т. д.) имеют свои особенности.

Во-первых, они обладают самодостаточной ценностью, имеют свою структуру, сущность, специфику и компоненты. И, во-вторых, они входят в структуру очень сложной философской **категории Ирондзинада буржуазного типа**. Соответственно в таком качестве они несут в себе интеллектуальную и нравственную конституцию, ценностный регулятив. А **Ирондзинад буржуазного типа**. Интегрируя в себе высшие ценности и истину, возносящиеся над конкретным реальным бытием, словесно формируется именно в этих понятиях и категориях. В общем же и целом можно сказать, что **Ирондзинад буржуазного типа** – это основание, сердцевина всей осетинской национальной культуры (материальной, духовной и художественной), «откорректированная» имперской идеологией Российского государства. И, конечно же, основа цельного существования осетинской нации в условиях XIX – начала XX века.

## Глава 14. СТРУКТУРА ИРОНДЗИНАДА БУРЖУАЗНОГО ТИПА

### 14.1. Этно-онтологическая картина мира осетин в XIX – начале XX века

#### *14.1.1. Этническое бытие, социально-этническая повседневность и ментальность как основа этно- онтологической картины мира осетин*

Этническая картина мира осетин в буржуазную эпоху весьма своеобразна и отражает органическое единство материального и идеального, интегрируя в себе все важнейшие характеристики антропологического, экологического, материального, социально-культурного бытия народа – субъекта исторического развития.

Онтологическое изучение этнической картины мира возможно через исследование этнического времени – пространства и этнической идентичности.

Этническая картина мира осетин в XIX – начале XX в. – многомерная целостность, имеющая субстанциональную природу, сущность и специфику. Поэтому в данном случае значительна роль этнической онтологии, изучающей суть экзистенции этноса, этнического времени и пространства и, конечно же, этнической антропологии с ее проблемами «человека этнического», социального субъекта, его этнической идентичности, смысла жизни и предназначения.

Все ярче заявляла о себе **социально-этническая повседневность экзистенциального бытия осетин в XIX – начале XX века. В повседневных структурах бытия, в конкретных событиях историко-культурной жизни осетинского**

**народа рождалось его национальное содержание.** Поэтому особую актуальность проявляет изучение ответа на целый ряд вопросов: как происходило социально-этническое повседневное самоосуществление осетина как человека этнического в XIX – начале XX века? В каких условиях? В каких базовых структурах социально-этнической повседневности? Что формировало ее целостность? Как проявлялась в актах поведения ее субъекта? Как рождалась самобытная культура осетинского народа, нации?

Прежде всего надо отметить, что **повседневность – пространство человеческого существования**, не связанное с научным способом его самореализации. Такова в отечественной философской мысли традиция интерпретации **феномена повседневности**, т. е. как **ненаучной сферы существования человека.**

Конечно, **повседневность – пространство бытия народа**, т. е. «жизненный мир» как совокупность до-научных состояний человека (Э. Гуссерль); как сфера естественных переживаний человека (М. Хайдеггер); **ненаучные повседневные структуры выражены литературным текстом как элементом народной культуры** (Ю. М. Лотман); обыденный разговорный язык (Л. Витгенштейн); **дословное пространство быта** (Ф. И. Гиренок); **жизненная прагматика, польза** (У. Джеймс); **схематика поведения человека, диктуемая обществом** (Ф. Бродель, А. Шютц, Г. Гарфинкель, И. Гофман, П. Л. Бергер, Т. Лукман), – **то есть всевозможные концепции повседневности отражают многозначность бытия.**

**Социо-этничность** как понятие включает в себя широкий спектр нюансов: это и природные явления, и результат общественной организации человека, и коллективную психологию, и архаическое содержание духовной жизни этносов, культурно-историческую самобытность народов. Поэтому и важно исследовать исторические формы культуры народов; языковые структуры; проблемы социально-этнического сознания, ярко проявляющегося в процессе исторического существования

народов, в жизненном укладе, культуре; проблемы мышления, логики народа и т. д.

**Социально-этническая повседневность – особая форма коллективного сознания, в которой совмещаются научные и «вне-не-научные» способы самоосуществления человека, входящие в непосредственные акты сознания.**

В социально-этнической повседневности как в единой целостности существуют свои основные стороны, характеристики, связи, уровни, отношения. В ней есть также различные «срезы». Проявляются также **знаково-символические сферы, заключающиеся в национальном культурном сознании.** Так, семиотические способы, рождаясь в **структурах социально-этнической повседневности,** являются не просто бессодержательной формой, но и определяют ее **этико-эстетическую сущность.**

**Экзистенциально социально-этническую повседневность можно представить как непрерывный поток образно-чувственного переживания бытия, в процессе которого эмоциональное напряжение упорядочивает психическое как подлинно человеческую характеристику.** Ведь социально-этническая повседневность, экзистируясь, проявляет свою подлинную сущность как динамичная, неповторимая в конкретных обстоятельствах, самосозидающаяся действительность. При этом она, конечно же, целостна, синкретична, относительна, незавершена, креативна.

**Важно помнить, что повседневность составляет онтологическую основу социально-этнического.** Ведь именно в реальной повседневности социально-этническое приобретает бытийные свойства, проявляются его универсальные структуры, характеристики, качества, связи, отношения.

Итак, социально-этническая повседневность представляет собой **органическую, тотальную целостность,** внутренне гармонично организованную способами, связями, отношениями. И, конечно же, она **центрируется единой доминантой – этническим мировоззрением, все организующим, все**

**упорядочивающим, гармонизирующим, все связующим началом, – опорой всей конструкции целостностью.**

**В социально-этнической повседневности рождается также менталитет народа. А в менталитета формируется определенная парадигма, т.е. исходные концептуальные представления, модель, которая характеризует сущность этнического мировоззрения. Аспекты менталитета проявляются в умонастроении субъекта, в его деятельности, так как менталитет – это некая духовная настроенность, образ мыслей личности или народа, а ментальность – образ жизни или «структура повседневности» (Ф. Бродель), т.е. традиции, обычаи, ценностно-нормативные механизмы. Категория «менталитет» – многозначна, многофункциональна, многоуровневая. Наиглубинный его компонент составляет система архетипов, а когнитивно-операциональный компонент – знания или система значений, верования, стили мышления, нормы, умонастроения. Как поведенческий компонент – формы и способы поведения, реализующиеся в поведении.**

Ментальность выражает душу, дух народа, ее нравственное сознание. При этом, с одной стороны, ментальные ценности имеют повышенную устойчивость, противостоят насильственной деформации и способствуют постоянному воспроизводству национальной ментальности. И таким образом являются гарантом ее уникальности. С другой стороны, диалектически меняется ментальность этноса. Она подвержена развитию, изменению, что обусловлено тем или иным общественным контекстом, изменением бытия народа, социальной структуры и т.д.

Существуют разные взгляды на ментальность, – объективный фактор влияния на эволюцию и в целом на характер этнического мировоззрения ее субъекта (этноса, народа, нации).

Ментальность формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизнедеятельности человека. И сами в свою очередь их формирует, выступая как порождающее начало, как трудно определяемый исток культурно-исторической динамики<sup>281</sup>.

Итак, ментальность – это стержень любой почвенной, не маргинальной культуры. Она не меняется, а очень медленно трансформируется, впитывая в себя все новые высшие культурные достижения народа<sup>282</sup>. Ментальность народа скрепляет духовные устремления народа, заключенные в надеждах, стремлениях и идеалах, без которых жизнь каждого индивида, жизнь народа лишается смысла и устремленности в будущее. Она обобщает, синтезирует все виды человеческой активности<sup>283</sup>.

С обогащением чувственных взаимоотношений человека с миром обогащаются и средства общения, ментальность. На основе менталитета формируется этнокультура, в которой и господствуют, функционируют чувствования, представления о добром человеке (т. е. идеал). Эти представления по существу и олицетворяют гармонию взаимодействия человека с миром (с природой и обществом). Эта гармония выдвинула объективный и универсальный принцип взаимодействия человека с миром: с природой (убивать животных столько, сколько нужно для поддержания твоей жизни), с обществом (жить в согласии с его требованиями и моралью). И существуют всевозможные **табу, которые отражают законы гармонии и взаимодействия человека с миром.**

Во всех картинах мира также отражаются законы гармонии и взаимодействия человека с миром. Так в этической картине мира отражается духовная жизнь человека и этноса. В ней человек проявлял свою особую активность: нравственно-созерцательную, этически-оценивающую.

**Постоянство и изменчивость** как две важнейшие тенденции взаимосвязаны и взаимозависимы. **То есть менталитет – система ценностных ориентации образа жизни, нравственных норм, – постоянно развивается.**

**Основу менталитета составляют традиции, культура, социальные структуры, бессознательное, среда обитания этноса. Рождаясь в сознании человека, ментальность проявляется в его действиях, языке и целом в культуре. Словом, менталитет есть единство субъективного и объектив-**

**ного начал жизни нации, сущности и явления. Сущность заключается в том, что это – внутренняя, субъективная, наиболее стабильная часть национальной психологии, а явление – объективизация этой сущности в деятельности народа, в результатах этой деятельности.**

На современном этапе ментальность осознается как некое свойство этнического сознания особым образом отражать и выражать своим поведением этническую картину мира.

**Менталитет, формируясь с помощью природных и социальных факторов, раскрывает представления человека о мире.** Как полагает Р. Я. Додонов, «... ментальность означает особенности мировосприятия, объединяющие представителей той или иной человеческой общности. Вероятно, эти особенности мировидения-мировосприятия можно было бы выразить понятием «стиль (тип) мировосприятия...» Ментальность есть проявление коллективной психики, обусловленное историческим развитием общности»<sup>284</sup>. **Менталитет – это пласт социальной целостности со своей структурой, функциями и компонентами.**

Р. А. Ханаху подчеркнул, что менталитет – это «специфические культурно-определенные и социально-закрепленные стереотипы поведения и мышления, существенным образом отличающие одни модели поведения и мышления от других; система иерархически соподчиненных смыслов и значений, приоритетов и ценностей, способная преобразоваться в культурно-психологические и культурно-поведенческие механизмы»<sup>285</sup>.

**В ментальности отражаются представления этноса о себе, своем месте в мире, о своей исторической миссии, о формах государственного устройства, о степени развития гражданского общества и т. д.**

Факторы, влияющие на менталитет: географическая среда, специфика хозяйственной деятельности, ритм, темп и образ жизни, психические особенности этноса, социальная история, язык, особенности духовной жизни, религия, культура.

Словом, менталитет играет очень важную роль в эволюции этнического мировоззрения субъекта – этноса.

**Именно адаптивные способности субъекта определяют характер его взаимоотношений с миром, направленность его мировоззрения.**

В формировании «объективной онтологии» осетин как весьма своеобразного этноса, представляющего значительный научный интерес для мировой науки, существенную роль сыграл академик Российской Академии В. Ф. Миллер.

Научный подвиг В. Ф. Миллера заключается в том, что он сумел сформировать безупречную и совершенную во всех отношениях концепцию, согласно которой общественное бытие и общественное сознание осетинского народа, то есть вся его экзистенциальная сущность представляет собой единственное и подлинное национальное бытие. При этом ученый твердо верит в истину о том, что мир остается вечной и непостижимой тайной, живым, волнующим, изменяющимся, прекрасным, в котором этносу, народу, нации, только и возможно вести достойное их предназначения существование. То есть он исходил из того, что категория «Бытие» **предусматривает единство и разнообразие и формирует ценности этого объективного этнического существования**, в данном случае осетин.

По представлениям В. Ф. Миллера, процессы этнического бытия осетинского народа системны, а динамика их сложна и противоречива. Поэтому в своем исследовательском методе ученый стремился показать единство этнического бытия с социальной системой, что дало, возможность раскрыть его как целостность, определить **рациональные и иррациональные средства деятельности, ценностно-целевые структуры, архетипы, символы, традиции**, – то есть все то, что помогало ученому сформировать объективные знания об осетинском народе.

В интерпретации В. Ф. Миллера **этническое бытие осетин – это становящийся постоянно мир, особая реальность, целостный специфический феномен со своими атрибутами**

– этническим временем-пространством, этнической идентичностью и «жизненным миром» человека этнического. Центральной фигурой в данной концепции выступает осетин – человек этнический, как основной субъект – передатчик идей, чувств, эмоций, воли, образа жизни и поведения, т. е. всего того комплекса его представлений о своей идентичности, который в принципе и роднит осетин как членов этноса, всех живших прежде и живущих сегодня поколений. Это этническая идентичность, как ниточка живой связи, с помощью языка, культуры, традиций и т. д., преподает урок и образцы поведения нарождающимся поколениям, формируя общие идеи, цели, смыслы, установки, чувства родства, единства членов осетинского этнического сообщества, народа, нации.

В концепции В. Ф. Миллера одной из важнейших становится категория «социально-этническая повседневность», ведь в повседневных структурах бытия, в конкретных явлениях историко-культурной жизни осетин, по его мнению, и рождается национальное содержание их реального объективного исторического бытия.

Поэтому в стройной концепции ученого особую актуальность имеет поиск ответа на целый ряд вопросов: как происходит социально-этническое повседневное самосуществование этноса, общества, человека? В каких условиях? В каких базовых структурах социально-этнической повседневности? Что формирует ее целостность? Как проявляется в актах поведения ее субъекта? Как рождает самобытную культуру нации? При этом ученый исходит из того, что социо-этничность как понятие включает в себя широкий спектр нюансов: это и природные явления, и результат общественной организации человека, и коллективную психологию, и архаическое содержание духовной жизни этноса, культурно-историческую самобытность народа. Поэтому для него важно исследовать исторические формы культуры осетинского народа; его языковые структуры; проблемы социально-этнического сознания, ярко

проявляющегося в процессе исторического существования осетин, в жизненном укладе, культуре; проблемы мышления, логики, народа и т. д.

В своей исследовательской практике В. Ф. Миллер последовательно и убедительно демонстрирует, что в социально-этнической повседневности осетин как единой целостности существуют свои основные стороны, характеристики, связи, уровни, отношения. В ней есть также различные «срезы». Проявляются также знаково-символические сферы, заключающиеся в осетинском национально-культурном сознании. Так, семиотические способы, рождаясь в структурах осетинской социо-этнической повседневности, являются в концепции ученого не просто содержательной формой, но определяют ее этико-эстетическую сущность.

Итак, по убеждению ученого, социально-этническая повседневность осетин имеет динамичный и целостный характер. Природа ее структурирована. Она проявляется в семиотике, языке, культуре. А этнокультура составляет **целостный образ повседневного бытия осетин**: она объединяет все способы презентации социально-этнической повседневности, внутренне организуя духовное пространство народа, его философско-нравственную «самость».

Таковы фундаментальные основы научной методологии В. Ф. Миллера, давшие ему возможность стать одним из зачинателей подлинного осетиноведения; научной методологии, на базе которой строим свои теоретические изыскания и концепции мы, осетиноведы уже XXI века.

В статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» В. Ф. Миллер определил круг концептуальных проблем, на которые он намерен был получить научно-обоснованный ответ. Так, ученый отмечал: «Встречая в горных трущобах наших сородичей (т. е. осетин. – Р. Ф.), замкнутых со всех сторон народами, чуждыми им по языку и типу, мы, естественно, заинтересовываемся прошлым этого народа, и у нас является ряд вопросов, на которые желалось бы получить ответ: какая судь-

ба загнала иранцев-осетин в нынешние места их поселений и оторвала их от других иранских народов? Каково воспоминание сохранили они о своем прошлом? Какие сведения сохранились о них в исторических документах? Каков склад их жизни, каковы их религиозные воззрения? Какое место занимает их язык в группе иранских языков? Каковы произведения их народного творчества?»<sup>286</sup>.

**Осмысляя реальное положение вещей, В.Ф. Миллер определил причинно-следственные связи общественного бытия и общественного сознания осетин, и диалектика здесь очевидна.** При этом очень важно, что ученый использовал весьма продуктивный метод научного исследования, каким является социально-исторический.

«При постоянном движении народов в северокавказских степях в течение многих столетий не могло возникнуть культурного прогресса: всякий народ при данных условиях должен был вести один и тот же образ жизни; он сохранял тип кочевника, разбойника, удалого наездника, врага мирных занятий земледелия, вечно предпринимающего воровские набеги на соседей. Возьмем ли мы сармата времен Геродота, аланина – времен Аммиана Марцеллина или осетина недавнего прошлого, – во всех них окажутся знакомые черты данного типа. Два тысячелетия в культурном отношении прошли бесследно и не потому, чтобы по расе осетины не были способны к культуре – они несомненно индоевропейцы, – а потому, что склад их жизни сложился под влиянием таких физических условий, которые преодолеть было невозможно. Эту упорную стойкостью в складе жизни и понятиях определяется интерес северокавказского эпоса. Нет ничего удивительного, если в сказаниях, записанных на сих днях, мы найдем отголоски и следы таких понятий и такого быта, которые мы узнаем, например, в известиях Геродота о скифах и сарматах, и найдем такие черты рядом с упоминанием пушек и пистолетов»<sup>287</sup>.

Также методологически важным моментом является его системно-комплексный подход к решению фундаментальных на-

учных проблем осетиноведения. Скажем, заинтересовавшись судьбой осетинского народа, В. Ф. Миллер решил комплексно исследовать историю его этнокультуры. Так, он задумал написать знаменитые «Осетинские этюды», ставшие впоследствии путеводными для многих поколений осетиноведов.

«Под общим названием «Осетинских этюдов» мы предполагаем издать ряд материалов и исследований, имеющих целью изучение языка осетин, их эпических сказаний, религиозных воззрений и их прошлого... Какая судьба загнала осетин в нынешние места их поселения, какое воспоминание сохранили они о своем прошлом, какие сведения сохранились о них в исторических документах, каков склад их жизни, каковы их религиозные воззрения, какое место занимает их язык в группе иранских языков, каков современный его строй, на какие наречия он распадается, каковы произведения осетинской поэзии, – вот вопросы, которые занимали нас в наших занятиях и на которые мы по возможности старались дать ответ»<sup>288</sup>.

Итак, в повседневной практике алано-осетинский народ как субъект исторического развития, накапливая объективные знания о мире и о себе самом, строил «объективную онтологию», свою этно-онтологическую картину мира, составившую фундаментальную основу и **Ирондзинада буржуазного типа**.

#### ***14.1.2. Роль компонентов сферы повседневности (обряда, ритуала, традиции и Агьдау) в структуре Ирондзинада буржуазного типа***

В повседневной жизни осетин в XIX – начале XX века почитались обычаи, обряды, традиции, **Агьдау**, которые сформировались еще в условиях родового строя и тщательно соблюдались в феодальную эпоху, как бы «законсервировались»; почти не изменились, столь консервативными, «живучими» оказались и в объективном процессе трансформации **Ирондзинада феодального типа в Ирондзинад буржуазного типа**.

Обряды выражали потребность сознания субъекта этнического мировоззрения в структурировании национальной жизни.

**Обряд, конечно же, есть оформленный ритуалом способ структурирования времени.**

Структурирование жизни происходило через события. Дело в том, что основными точками жизненного пути человека являются его рождение и смерть, между которыми и вмещается все реальное содержание индивидуальной жизни.

Сами формулы обрядов складывались долго и сложно: в них глубоко и основательно отразились особенности взаимодействия человека, этноса с окружающим миром.

Понятие «ритуал (от лат. Ритуалис – обрядовый), вид обряда; исторически сложившаяся форма сложного символического поведения, упорядоченная система действий (в том числе речевых). Выражает определенные социальные и культурные взаимоотношения, ценности... Ритуал играл важную роль в XIX – начале XX века как традиционно выработанный метод социального воспитания.

Как мы выяснили в первых двух книгах, ритуал – есть форма, в которую «выливается» некое содержание, а сам обряд – это и есть содержательная, смысловая структура.

Словом, ритуал – это первая форма активности субъекта по отношению к миру. Форма, которая наполняется смыслом обряда и выражает специфику содержания, обладая высочайшей силой воздействия на человека. В содержании же и смысле обрядов – неисчерпаемые глубины накопленных человечеством за тысячи лет переживаний, способов разрешения проблем, попыток самопознания и познания мира. В таком своем качестве он проявил свою сущность и в XIX – начале XX в., участвуя активно в формировании структуры и уровней сознания субъекта Ирондзинада буржуазного типа.

Ритуал порождает в сознании общества XIX – начала XX в. форму культурного действия, а субъект ритуала, благода-

ря ему и через него самоидентифицировался как «человек культурный», «человек общественный».

Смысл же обряда имел обобщенное, универсальное значение как процесс восстановления миропорядка, «круга жизни», т. е. ее целостности, цельности, совершенства. Совершить обряд, т. е. навести порядок, – значит воссоздать мир, перенимая на себя функции творца – созидателя, – вот в чем был смысл ритуала, обряда в общем. И не случайно, ведь в представлении осетин XIX – начала XX века мир, жизнь полны различными магическими силами, которые способны влиять на ход событий. В обрядах же ярко был представлен «желаемый образ мира», «правильный порядок вещей», который образует и «годовой круг», и «круг жизни» человека. То есть обряд был призван осуществлять «устройство» или «переустройство» мира.

Обряд – воплощенное в конкретном действе концентрированное отражение обычаев и традиций, возникавшее в переломные, значимые для личности и общности моменты. Это способ коллективной деятельности, направленной на установление (восстановление) порядка, мироустройство. Это коллективная деятельность с одной стороны, жестко регламентирована, т. е. осуществляется по формуле; с другой стороны – дает возможность самовыражения субъектам обряда.

Обряд, соблюдаемый осетинами в XIX – начале XX века, в форме ритуала обобщал опыт, систему отношений человека, создавал условия для возникновения коллективных переживаний, коллективных идей и одновременно – для восприятия и усвоения этих идей и переживания.

Обычай же – исторически закрепленная в социальном опыте людей форма поведения индивида или группы людей в конкретной ситуации, передающаяся устно.

Таковыми же в XIX – начале XX века оставались обычай, обряд и ритуал, несмотря на всю общественную значимость модернизационных процессов в осетинской жизни.

Рассмотрим особенности свадебного обряда в XIX – начале XX века. Свадебная поэзия осетин, которая составляет часть свадебного обряда, включает в себя сугубо обрядовые произведения, сопровождающиеся определенными обрядовыми действиями, имеющими конкретное логическое значение.

Жанрами осетинской свадебной поэзии и в буржуазную эпоху являются песни и молитвословия.

Ритуал в его традиционной форме, который строго соблюдался в XIX – начале XX века, включал в себя мотив прощания невесты с родным очагом и приобщения ее к очагу в доме супруга. О значении данного ритуала говорит тот факт, что в осетинской мифологии большую роль играет **дух домашнего очага Сафа**. У очага проходили все семейные обряды осетин. В представлении осетин для благополучия новой семейной пары именно покровитель очага Сафа должен был благословить невесту. Вот как описывает данный ритуал Дж.Шанаев: «Шафер берет невесту под руку и в сопровождении всех девиц вводит ее с опущенною на лицо шалью в отделение, служащее для стряпни, где, следовательно, находятся очаг и надочажная цепь. Шафер подходит с невестою к очагу, и в это время дружки и гости встают со своих мест в ожидании молитвы, которую должен произнести старейший и почетнейший из них. А между тем во время этой молитвы шафер с невестой делает три полных оборота вокруг очага; в конце третьего оборота он приглашает невесту прикоснуться к надочажной цепи рукой, что, разумеется, исполняется ею немедленно»<sup>289</sup>.

За невестой следует девушка, которая играет на гармошке, а все остальные участники ритуала поют свадебную песню «Алай, алай, ой алай). Как утверждает В. И. Абаев, слово «алай» восходит к арабскому «ала», что значит «пламя»<sup>290</sup>. Видимо, обряд этот восходит ко временам, когда обожествлялся огонь.

**Синкретизм данного ритуала, объединившего в себе действие, танец, песню, мелодию, молитвословие, не только в буржуазную эпоху, но сохраняется и до сегодняшнего**

дня, т. е. в **XXI** веке. Смысл его в том, что все присутствующие хором сообща просят у духа огня дать счастье невесте, благословить брак.

**Осетинская обрядность и в XIX – начале XX века, как и в прежние века, внутренне, эмоционально-эстетически схожа с театральной зрелищностью.**

**Итак, институт семьи у осетин** прошел сложные исторические этапы своего развития от первобытно-общинных форм до появления индивидуальных семейных ячеек.

Долгое время существовали большие семьи, семейные общины, которые сохранялись вплоть до первой половины XIX в., то есть до переселения осетин с гор на равнину. Так, существуют документы, свидетельствующие о большой численности большой семьи в Осетии, скажем, донесение начальника Осетинской духовной комиссии протопопа Болгарского (80-е гг. XVIII в.)<sup>291</sup>.

То же отмечал и С. В. Кокиев в 80-х годах XIX в.: «Мы видим семьи душ до 40 и более, потому что раздел между братьями при жизни родителей явление слишком редкое и ненормальное...»<sup>292</sup>.

Жилище семейной общины составляли несколько длинных прямоугольных домов, которые имели **хадзар** (общую комнату). Существование семейной общины объясняется такими причинами, как малоземелье, первобытные орудия труда, требующие много рабочих рук. Не случайно у осетин и до сих пор существует поговорка: «**Иунаг магуыр у**» («Одинокому жить трудно»).

Главой семьи был хадзары хицау, его жена (**афсин**) руководила женской половиной семьи. «...Афсин – это термин массагетского матриархата, донесенный до наших дней осетинами в непрерывной бытовой, эпической и религиозной традиции»<sup>293</sup>. После смерти афсин главной женщиной становится старшая невестка (**хистар файнуст**). В обязанности афсин входило: приготовление пищи, хлеба. Невестки же готовили сыр, молочные продукты. При этом младшие невестки носили воду, топили

печь, доили коров, убирали жилище и скотские помещения, двор. Совместно же женщины обрабатывали шерсть, пряли пряжу, кроили и шили черкески, бешметы, шубы, одежду себе.

Девушки следили за чистотой в доме, ухаживали за неженатыми братьями, а за женатыми ухаживали жены.

Судьба женщины в буржуазную эпоху была трудной. Если еще первобытная нравственность утверждала культ женщины, признавая ее роль в жизни общества как родительницы, то есть матери, воспитательницы подрастающего поколения, разумной хозяйки, то уже в феодальную эпоху женщина испытывала мощное давление и гнет от всевозможных форм ее угнетения, пережитков и ограничений. Можно сказать, что феодальное общественное сознание возлагало на женщину множество обязанностей, при этом лишив ее множества человеческих прав. Тоже в принципе происходило и в XIX – начале XX века. Поэтому просветители, определив важнейшую цель своей идеологии – борьбу за свободу и раскрепощение человеческой личности, начали именно с защиты прав женщин как наиболее угнетенной части населения.

В целом, конечно, утверждалась гуманистическая концепция женской судьбы.

Гуманистическая концепция эта эстетически и художественно многообразно отразилась в фольклорной традиции, воспевающей прежде всего идеалы материнства: по своей значимости в реальном жизненном процессе женщина приравнивается к такой жизненно важной для этноса ценности как земля, родина, отчий дом. В художественно-эстетическом сознании осетин и их предков женщина – мать ассоциировалась именно с этими концептами – ценностями. Образ матери веками воспевали лучшие певцы, поэты, художники, полагая, что материнство для женщины – главная жизненная ценность, так же, как и дом, счастье. А потому в трактовке фольклорного художественного сознания основные черты характера матери – бескорыстная жертвенная любовь, мудрость, рассудительность, сдержанность, сострадательность.

Фольклорная эстетика отразила сущность женского характера в разных жизненных обстоятельствах. Скажем, такой фольклорный жанр как плач отразил трагические моменты в жизни женщины, а именно в момент потери дорого человека. Плач отражал лучшие благороднейшие черты женского характера, сформированные строгим кодексом горской этики, которая не поощряла публично – безобразное выражение естественного горя при потере любимого человека. Горская женщина должна была проявлять скромность, сдержанность во внешнем проявлении своих страданий.

Молодая невестка, следуя нормам Агъдауа, не разговаривала со старшими, с родителями мужа и вела себя весьма скромно.

Мужчины ели отдельно, дети ели отдельно, женщины ели отдельно.

Со второй половины XIX века зарождается малая семья. При разделе родители оставались с младшим сыном. «Обыкновенно осетины имеют только одну жену, изредка две... потому что характер народа и прочие его обычаи более указывают на европейскую семейную жизнь, на однобрачие»<sup>294</sup>. У осетин платили калым, что говорит о сохранении патриархально-родовых пережитков.

«Муж имеет право наказать жену свою за провинности и словами и побоями, даже до увечья, и никто в таком случае не вправе вступить за жену его, ни даже отец или брат ее»<sup>295</sup>. Однако есть и другие свидетельства. «Оскорблять жену, а тем более бить ее считалось у осетин недопустимым»<sup>296</sup>.

**Семейная обрядность** осетин состояла в XIX – начале XX века из свадебного цикла, родильных обычаев, погребальных и поминальных обрядов. В свадебной обрядности традиционные архаические черты совмещались с новыми элементами.

Патриархально-родовые пережитки проявились в том, что выбор жениха или невесты происходил по воле родителей. При этом обязательно учитывались сословность, социальная принадлежность, степень благородства рода и т.д. Феодалы,

как правило, не заключали браки с лицами низких сословий, а крестьяне-фарсаглаги – с кавдасардами. Существовало даже так называемое утробное обручение, обручение малолетних детей. Строго соблюдались правила старшинства: младшая сестра не могла выйти раньше старшей. А размеры выкупа (ирад) зависели исключительно от степенеродовитости фамилии.

«Высшее сословие Тагаурии и Куртатии платило за девушку ирад 100 быков, ценностью 1000 рублей. В счет ирада отдавался также малолетний раб или взамен его 120 рублей деньгами и панцирь, цену которого трудно определить. Среднее сословие, фарсаглаги, платили всего 60 коров или 30 быков. При женитьбе кавдасарда ирад был еще меньше – от 30 до 38 коров, а в последнее время всего 25. В Алагирском обществе, не знающем сословий, высший размер калыма был 38 быков»<sup>297</sup>.

Также жених одаривал лошадьми родственников невесты, особенно дядю по матери (**мадырвадалы бах**). Обычай этот перестали соблюдать с конца XIX века. Но остался обычай одаривать жениха и невесту. Причем вместо денег могли подарить скот, медный котел для варки пива и оружие. При этом осетинская интеллигенция активно протестовала против этого разорительного обычая. «Все это бы еще ничего – терпимо, – писал один из авторов в 1887 г. – Можешь заплатить 1000 рублей, наслаждайся счастьем семейной жизни, а не можешь – живи холостяком. Но вот что возмущает до глубины души и оскорбляет нравственное чувство – это тот возмутительный ужасный характер, который принял калым нашего времени»<sup>298</sup>. Уже в 70-х годах XIX века народ на различных сходах также требовал отменить обычай. Иногда обычай умыкания невесты (**скьяфт**) был вызван неспособностью жениха соблюсти все разорительные обычаи. В свою очередь обычай умыкания невесты нередко приводил к кровной мести. Сам по себе обычай умыкания был весьма оскорбительным актом по отношению к девушке и ее семье. «В большинстве случаев похищения имеют характер дикого насилия, часто сопровождаемого крово-

пролитием, а нередко и убийствами с той или другой стороны. Нередки случаи, когда семьи жениха и невесты остаются во всегдашней вражде, не посещают друг друга и стараются не встречаться»<sup>299</sup>.

Заключение брака начиналось со сватовства. Обычно сваты (**минавартта**), т.е. наиболее авторитетные мужчины из рода жениха приходили в дом невесты. При этом для получения положительного ответа полагалось 2-3 посещения. Далее происходила церемония бафидауын, то есть достигалась договоренность о свадьбе. Пока жених собирал калым, девушка скромно жила у своих родителей и считалась куырдуаты чызг.

Обычно свадьбу устраивали осенью, когда отмечался и **Джеоргуба** – самый главный осетинский праздник. В доме жениха готовили комнату (**уат**), варили пиво. Свадебная свита (**чындзхасджыта**), то есть почетные старшие и молодежь, вместе с шафером (**къухылхацаг**) и его помощником (**амдзуарджын**) торжественно отправлялись за невестой. При этом мужчины были на лошадях, девушки и женщины в арбе. В доме невесты их встречали шумно, с музыкой и танцами. Затем гостей сажали за праздничные столы и вкусно угощали. Сразу же начинали готовить невесту в путь: девушки одевали ее в красивый свадебный костюм. Затем проводили обряд прощания невесты с родным очагом. «Шафер с обнаженной шашкой в одной руке, держа невесту под руку другой, в сопровождении родных и гостей вводил невесту в хадзар, где находился очаг. Старший из дома невесты произносил молитвы, а шафер с невестой тем временем три раза обходили вокруг очага. Шафер шашкой прикасался к надочажной цепи с молитвой, после чего невеста также прикасалась к цепи. Теперь обряд прощания с очагом, соблюдаемый еще в некоторых случаях, носит символический характер»<sup>300</sup>.

Затем невесту везли в дом жениха. Со словами: «Счастье, фарн идет к вам!» шафер подводил невесту к очагу, возле которого сидела свекровь и пожилые женщины. И невеста угощала каждую особым блюдом из меда и сливочного масла. Ритуал

проходил весьма торжественно. Шафер приподнимал фату с лица невесты и подавал ей ложку. Она брала ее, угощала медом свекровь и всех женщин, как бы обещая им жить в любви. Затем невесту вели в приготовленную для нее комнату, куда заходили женщины с целью посмотреть на нее, оценить ее красоту и поздравить. Вслед привозили из родительского дома ее приданое и подарки для членов семьи жениха. Свадьба длилась долго, обычно несколько дней.

\*\*\*

Очаг объединял и в XIX – начале XX века земное и небесное, ведь вокруг него проходит вся жизнь семьи. А потому он является объектом поклонения.

Очаг – онтологический центр пространства бытия семьи. Вообще архаическая модель мира соотносится как с очагом, так и с ныхасом.

Религиозный образ покровителя семьи Курдалагона, позднее трансформировавшийся в христианизированный Сафа, представлял собой, как и в средневековом сознании, божество меча и оружия, очажной цепи. И не случайно Бог оружия и цепи Сафа (**Курдалагон**) явился основной фигурой в свадебной обрядности алан – осетин. Да и сама очажная цепь и сабля играли большую роль в кульминации свадебного ритуала.

Сама по себе свадебная обрядность осетин довольно интересна и церемонна и свидетельствовала о многочисленных пережитках военного быта в целом, и военной идеологии в частности в бытии и сознании, мировоззрении народа.

До сих пор, т.е. даже в XXI веке, сохранился обычай посещения невесты женихом (**сиахсы цыд**), когда он ночью с друзьями приходит в дом невесты, где устраивается веселый, праздничный пир с танцами, выстрелами из ружья.

На самой свадьбе невесту провожают молодые люди на конях, демонстрируя свою удаль, с джигитовкой и яростной стрельбой. Дух соперничества среди молодежи в танцах, джи-

гитовке, стрельбе присутствует и в доме жениха, напоминая о рыцарских турнирах далекого невозвратного прошлого.

Особую активность проявляли на свадьбе шафер (**къухылхæцæг**), ответственный за приданое (**нымæтгухæг**), старший гость (**хистæр уазæг**). Шафер выполнял ритуальные действия оружием. Так, вводя невесту в святилище для прощания с фамильными хранителями, он ударял по косяку двери шашкой, затем входя в дом ее родителей, где невеста прощалась с вскормившим ее домом, – тоже.

Затем шафер брал ее за руку и трижды обводил вокруг очага, обращаясь с молитвой к божеству надочажной цепи Сафа.

У дома жениха шаферу выносили выпивку и три пирога к ограде двора, т. е. к границе территорий дома, через которые надо было переступить невесте. Здесь он освещал пироги, пил из рога, пироги отдавал мальчикам. Невеста при этом разбрасывала зерно, окропляла пол соленой водой, что символизировало ее функцию кормилицы в будущем как хозяйки в доме, как субъекта семейного **фарна**, т. е. обилия детей, достатка в хлебе и всяческих удач в жизни. Затем шафер вводил в дом жениха, трижды обводил вокруг очага, касаясь шашкой надочажной цепи. Обращаясь к **фыры-дзуар** (символ мужской половой силы), ударял по цепи столько раз, сколько хотел пожелать ей сыновей.

Таким образом, и в свадебной обрядности надочажная цепь и сабля – мощные символы важнейших функций повседневного бытия народа, домашнего хозяйства: рождение детей (воспроизводство последующих поколений) и военный промысел как отрасль экономики.

Как правило, новорожденный появлялся на свет в хлеву. Принося его из хлева в **хадзар**, к его голове прикасались концом надочажной цепи: так его приобщали к святым – **духовному миру семьи**.

**Культ предков** проявлялся также в приобщении младенца к мужской половине дома: так своеобразно проявлялась преемственная связь всех поколений мужчин в семье, через со-

блюдение культа предков, через специфическое осмысление генеалогии семьи. И не случайно цепь и сабля торжественно, как самая большая семейная ценность, передавалась из поколения в поколение.

В доме жениха звучала взволнованная речь шафера, его трепетно-душевная молитва, обращенная ко всем богам алаано-осетинского пантеона.

Обращаясь к святому **Хьилы дзуар** как к ангелу-хранителю, он просил сберечь **уардон** (арба на колеснице) новой семьи от несчастий. Так своеобразно отразились пережитки сознания эпохи кочевничества, когда вся жизнь семьи и народа проходила в пути (!), формируя суть этнического мировоззрения.

Молитва к **Хьилы дзуар** в период перехода к оседлости не потеряла своего значения: функции **Хьилы дзуар** как бы перешли к **Уастырджи** – богу воинов, мужчин и покровителю путников. Так, свою идеологическую конкретизацию приобрели важнейшие действующие лица эпохи: **воин – путник – мужчина**, что закрепилось в этническом мировоззрении.

Затем шафер отводил невесту к ангелу женского плодородия – **Мады Майрам**, прося у нее семерых или девяти мальчиков для невесты, будущей матери, и одну синеглазую дочь. Здесь, у святилища **Мады Майрам** невесте развязывали сложный брачный пояс, и шафер отводил ее в спальню (**уат**) мужа, прося вечной любви у Неба и **Уаты-хицау** (букв. «хозяин спальни»).

В целом Сафа стал важнейшим символом патриархальной семьи. Все мужчины – родственники составляли монолитную группу «**арвадалта**» (братство), тогда как «**афсымартæ**» (**амсывар – единоутробный**) – родные братья.

Понятие «**бинонты фарн**» (**благоденствие семьи, торжествосемейных ценностей**) включало в свою структуру множество составляющих, одной из которых является стремление умножить ее численность, т.к. многодетность, по мнению осетин и их предков, является самой большой божественной

наградой, самым большим человеческим счастьем. Не случайно же на свадьбе главной темой тостов и здравниц, ритуальных действий была и остается по сей день установка семьи на многодетность. Так, в процессе свадебного обряда многократно звучало пожелание: быть **фырау (арсау) хъæбулджын, кармау бæдулджын** («в любви к детям быть похожими на медведя» или барана – производителя – это обращение к жениху, а в обилии детей уподобиться наседке (обращение к невесте)).

Так, уже в свадебной обрядности осетин в XIX – начале XX века отмечается традиционное этническое мировоззрение, содержащее **нравственную программу бытия народа, формирующая понятие семейный фарн, структуру которого составляют: сила, воинская доблесть, детолюбие, достойное воспитание младшего поколения.** То есть в представлениях древних предков понятие **семейный фарн** тесно связано с плодovitостью женщины, святостью ее материнского чрева, что является краеугольным камнем этнического мировоззрения осетин и их предков.

Любопытны **родильные обычаи** осетин. В XIX – начале XX века женщины рожали в хлеву на соломе, покрытой войлоком. Вот как писал К. Л. Хетагуров: «Навряд ли во всей Нарской котловине найдется кто-либо, кто до меня, да и много позднее меня, родился не в хлеву. Объясняется это тем, что в Нарской котловине тех времен совершенно не было другого, более удобного изолированного помещения для этого величайшего акта природы»<sup>301</sup>.

В равнинной же Осетии женщины рожали в комнате (**уат**), и роды, как правило, принимала опытная женщина (**дасны ус**). При этом возле комнаты, где рожала женщина, дежурили мальчики, и, если рождался сын, они оповещали всех, и за добрую весть получали подарки (**харзаггураггаг**). Ребенку перевязывали пуповину, купали его в теплой воде с мылом, а в таз опускали ножницы, чтобы предохранить младенца от сглаза. «Приведя в порядок ребенка, его клали в ногах роженицы, после чего начинался ряд различных магических действий. Об-

ычно ребенка, безразлично мальчика или девочку, продевали через отверстие чесалки для шерсти, чтобы обезопасить от козней чертей»<sup>302</sup>.

Через три дня пеленали ребенка и укладывали его в деревянную люльку (**авдан**). Накрывали праздничный стол (**авданбаттан**) и устраивали праздник в честь новорожденного, а имя ему давали старики. При этом мальчика частенько, с целью оберега, нарекали Саукуьдз (**Черная собака**) и т. д.; а девочку – **Налхьудта, Цаманхьудта** и т. д.

В честь мальчика летом устраивали особый праздник (**кахцганан**). Вообще же в день, когда ребенку исполнялся год, пекли особый пирог (**гуыл**), накрывали особый стол с подарками и наблюдали за тем, что из вещей малыш выберет: так родители пытались гадать будущие способности и пристрастия ребенка.

В осетинской семье большое внимание уделялось трудовому воспитанию детей. Так, уже с 7-8 лет детей приучали к посильной работе. В 13-14 лет мальчик считался главным помощником отца во всех хозяйственных делах. Он к 16 годам управлялся с сохой, владел топором, серпом и косой<sup>303</sup>.

«Изготовление одежды всякого рода, как мужской, так и женской, а также и материала лежит исключительно на женщине. Она тклет сукно, прядет шерсть, отлично выделяет кожи на шубы, сама должна быть непременно закройщицей и швеей, иначе рискует вечно остаться в девках. Поэтому главное внимание в воспитании женщины обращается на эту сторону: ремесла и рукоделие играют первенствующую роль...»<sup>304</sup>.

Любопытны погребальные обряды алан-осетин.

Как писал Б. А. Калоев о погребальных обрядах и обычаях, «нигде так ярко не проявляется преемственность осетинской культуры от скифо-сарматской и аланской, как в погребальных обрядах и верованиях осетин»<sup>305</sup>.

Конечно, погребальные обряды осетин весьма архаичны, и при этом они предусматривают участие большого числа родственников, соседей, знакомых. Покойника оплакивают все,

семье оказывают посильную материальную помощь. Обычно вестник печали (**хъарганаг**) на темной лошади, с плеткой в левой руке ездил по селу, стучал в окно сакли и сообщал печальную весть о кончине того или другого уважаемого лица. Если ему надо было сойти с лошади, то он спешился в правую сторону.

В доме умершего тем временем настужь открывали ворота и ждали всех родственников, односельчан. Покойника омывали и одевали во все новое, придерживались строгого правила оплакивания, когда все громко причитали, царапали себе лицо, били себя в грудь и рыдали, произнося соболезнующие фразы (**тафарфас**).

Существовало понятие **ирон фандаг** (осетинская дорога), когда женщина, особенно близкая родственница, двигалась к покойнику на коленях под причитания особо искусной плакальщицы (**хъарагганаг ус**).

В XIII-XVII веках осетины строили подземные, полуподземные и надземные склепы. До середины XIX века покойников хоронили в каменных ящиках, позже – в гробах.

В XVIII веке осетины уже не строили склепы, а хоронили своих покойников в могилах, вместе со множеством вещей, предметами обихода, украшениями и оружием. Также устраивали поминки (**харнаг**). «...наиболее прочно из скифских погребальных обрядов в быту осетин сохранился обряд посвящения коня, заменивший приношение коня в жертву покойнику не только у осетин, но и у скифов, сарматов и алан»<sup>306</sup>.

Обряд посвящения осуществлял самый уважаемый старик (**бахфалдисаг**), который в своей речи говорил о предстоящем путешествии покойника в загробный мир на коне, славил его хорошие дела на земле, которые, безусловно, оставят след в сердцах людей, будут добрым примером и прославят потомков усопшего. То есть, как видим, в данном обряде просматривается традиция скифов приношения коня в жертву умершему с произношением специальной молитвы. От скифского обряда остался и обычай обрезать косы у вдовы, вместо приношения

в жертву ее саму. У алан же осетины переняли традицию: на могилу последнего представителя – мужчины в семье клали мельничный жернов.

У осетин был также обычай: вдову последнего представителя семьи опоясывали очажной цепью или надевали ее ей на шею для сопровождения покойника на кладбище.

В день похорон или на годовичных поминках устраивались скачки (**дугъ**) в честь почитания заслуг умершего.

В структуре **Ирондзинада буржуазного типа** огромную роль играл **Агъдау**, т. е. осетинская этика.

**Агъдау** – своеобразный механизм регуляции этнокультуры, возникший на первых порах развития общества у алан-осетин. Нечто подобное есть у кавказцев, – это адат.

«Адаты – сохранившийся у кавказских горцев институт, напоминающий обычаи руссов в IX в., древних германцев и славян»<sup>307</sup>. Термин «адат» арабского происхождения. У аварцев обычай называется «адатль», «батль», у кумыков – «ольгу» (образец, выкройка), чеченцев – «эдилъ», «адиль», осетин – «агъдау».

Однако рассмотрим вкратце, что представлял **Агъдау** в XIX – начале XX века.

Прежде всего отметим, что **Агъдау** с первобытного общества и вплоть до возникновения классовых различий был основным регулятором общественных отношений. Он – своего рода блюститель, хранитель и передатчик многовековой духовной культуры этноса, пока в обществе не возникли специальные институты, перенимающие или вытесняющие опыт мудрейших вожаков племен и родов, носителей традиционного народного знания, отличающегося от научного. Знание это заключалось в самой системе предводительства. Оно признавалось за истину, не нуждалось в доказательстве.

С возникновением феодального общества появляется государство, издающее закон, защищающий интересы определенного господствующего класса. Появляется мораль господствующего класса и класса угнетенных. В обществе происходит

раздвоенность человека. С одной стороны, он соотносит свои поступки с общечеловеческими нравственными принципами, с другой, – с существующим законом общества.

Важнейшая характеристика этноса определяется нравственными взаимоотношениями, сложившимися внутри его системы. Данный комплекс взаимоотношений входит также в компетенцию **Агьдауа**, регулирующего правила ритуализированного поведения человека в обществе, которые отражают существенные для данного общества социальные связи и обстоятельства.

Этикет отражает структуру **Агьдауа**. В основе взаимоотношений между субъектами этноса лежит принцип, кодекс правил, которые регулируют отношения и внутри этноса и вне этноса, то есть взаимоотношения с другими этносами.

Иногда **Агьдау** определяем как свод «неписаных законов», то есть обычное право. Из него выделяется понятие «обычай». **Агьдау** же, как неписанный кодекс законов, имеет нравственную силу, регулирующую отношения внутри этноса. В основе культуры каждого этноса лежит своеобразный стереотип поведения, который определяется не только самосознанием, но и природными и социальными условиями возникновения этноса ил же архетипами, здравым смыслом и мудростью, которые входят органично в структуру **Ирондзинада и буржуазного типа**.

**Агьдау** на начальном этапе его формирования основывался на запрете, т. е. табу и разрешении.

Табу, – это святая, священная, и в то же время жуткая, опасная, строгая система религиозных или моральных запретов, призванная уберечь общество от недостойного состояния. Табу по своей значимости были персональные, общинные и общеплеменные. Нарушение табу могло провоцировать распад социального порядка: в мир человека вторгались силы зла, способные разрушить тройную упорядоченность мироздания. Табуация является своеобразным «вкладом» здравого смысла в **Ирондзинад**, в т. ч. и буржуазного типа.

Табу как форма запрета сохранялся благодаря авторитету (родительскому и общественному) и передавался из поколения в поколение. **Агьдау** же явился как принципом «обычного права», призванного быть ответственным за нравственную сторону бытия этноса. Он включал в себя общечеловеческие нормы морали. По логике **Агьдау**, человек свободен, пока не вступил в какие-то отношения. Свобода личности есть условие свободы всех. Конечно, на начальном этапе развития этноса понимание «свободы воли» было более жестким, ограниченным.

Диалектика всеобщего, особенного и единичного в Агьдауе очевидна. **Агьдау** в виде абстрактно-единичного представит на уровне становления этноса. И уже как данность, т. е. как всеобщий закон, он воспринимается и реализуется как нечто само собой разумеющееся. Сохранению его способствуют специальные институты, регулирующие общественные отношения. Само же существование их, как и этноса в целом, обусловлено стремлением выжить. А значит добродетельно и возможно все, что способствует выживанию и сохранению этноса как целостности. На уровне единичного, сохраняющего в себе особенное и всеобщее, выступает «Я» человека, которое, однако же, тождественно понятию «семья».

«Сознание первобытного общества социализировано, заполнено множеством коллективных представлений, которые воспринимаются этим сознанием беспрекословно»<sup>308</sup>. «Мифы, погребальные обряды, обычаи являются ответом на потребности, на коллективные чувства, гораздо более властные, могущественные и глубокие, чем потребность рационального объяснения»<sup>309</sup>. Регуляция общественных отношений носит эмоциональный характер, а сознание связано с мистикой, с верой в силы, влияние, действия которых неприметны, но реальны. Примером тому служит эпос, основанный на мифологическом сознании. Устойчивость обычая также продиктована связью с тотемом.

Перейдя на иной уровень, **Агьдау** принимает особенное

состояние. Так, этнос растет и начинает задаваться многочисленными вопросами, не отказываясь при этом от тех привычек, которые он уже обрел.

Основную свою функцию регулятора отношений **Агьдау** делит с такими социальными институтами, как форма государственности, мораль или религия. И так, на уровне абстрактно-единичного **Агьдау** регулировал наряду с нравственными экономические и правовые отношения. На уровне же особенного – только нравственной стороной поведения человека.

Волей господствующего класса в ранг закона возводятся представления и нормы права, правосознания и правоотношения, они как самостоятельные принципы без нравственной основы не могут существовать.

**Агьдау** в форме элементарных норм нравственности сохраняется в форме единичного в каждом субъекте, будь то семья или индивид, и в форме всеобщего в обществе. **Агьдау** является хранителем национального самосознания, особенностей национальной самобытной культуры.

**Агьдау** имеет конкретно-всеобщий характер. Субъект сознательно саморегулирует свои отношения с миром, с учетом принципов этноэтикета. То есть в регламентации общественных отношений участвовал этикет, который в системе адата в современном мире выступает как формальный регулятор взаимоотношений между субъектами этноса.

У кавказцев, в том числе и у осетин, принципы гостеприимства, почитания старших, женщины существуют и сейчас. Конечно, отпадают менее жизнеспособные обычаи. Но все же **Агьдау** как основа прочно удерживается и регулирует взаимоотношения бытовые в этно-социальной системе. **Агьдау** продолжает играть важную роль в развитии нравственной культуры как отдельной личности, так и этноса в целом.

В ряду «единичное – особенное – всеобщее» **Агьдау** пережил форму государственности как особенное. **Агьдау** отражает дух этноса, отвечает его понятиям справедливости, чести, добра. То есть это – своеобразный феномен алаано-осетинской

этнокультуры, механизм регуляции межсубъектных отношений и важный элемент в жизнеобеспечении этноса. Основу его в начале составляло табу, впоследствии же он закрепляется по логике «так всегда было». **Агъдау** как регулятивная норма этнокультурной системы алан-осетин реализуется в этноэтикете, содержание которого заключается в принципах: почитание старшего, гостеприимство, скромность и толерантность и т. д.

Так вкратце соотносятся обряд, ритуал, традиция и **Агъдау** – важнейшие составляющие **Ирондзинада буржуазного типа** как этнического мировоззрения алан-осетин в XIX – начале XX века.

## 14.2. Религиозная картина мира осетин в XIX – начале XX века

В структуре этнического мировоззрения осетин в XIX- начале XX века значительное место занимала религиозная картина мира. Дело в том, что в означенный период сохраняются анимистические воззрения осетин, ярко отразившиеся в фольклорном сознании, в нартском эпосе, даже и в некоторых архаических чертах осетин.

Древние религиозные верования, культы и связанные с ними празднества и обряды продолжали существовать и в первой половине XIX в. так, в честь родовых божеств по-прежнему ставили святилища. Особо почитаемым оставались святилища Георгия (**Уастырджи**), покровителя путников, мужчин и воинов.

Святилищами продолжали служить пещеры, камни, средневековые христианские часовни и храмы. Так, почитаем осетинами и сейчас, в XXI в., Зругский храм XI-XII вв. (**Зруджы Мады Майрам**).

Сильны были и религиозные верования в повседневной

жизни. И это объясняется разными обстоятельствами. Религиозное мировоззрение осетин и их предков имеет многовековую историю. В нем естественно выделяется несколько пластов, возникших в разные эпохи. Конечно, в религиозном сознании осетин проявляются кавказские и древнеиранские черты, по которым прослеживаются связи со скифо-сарматскими и аланскими племенами.

Христианство возникло у алан-осетин еще в средние века, однако оно не было столь сильным, чтобы уничтожить все первобытные религиозные культы. Так, многие языческие божеества нарекли христианскими именами, существующие и поныне, то есть в XXI веке.

Во второй половине XI в., как сообщает «Картлис Цховреба», был заключен брак грузинского царя Георгия III (1156-1184) и Будурхан, дочери овского царя Худдана. Еще при жизни отца дочь Георгия III Тамара, полуаланка по матери, заняла грузинский трон (1178). В 1189 г. она вышла замуж за Давида-Сослана, сына царя овсов, и вместе с ним правила своей страной.

Но в этот же период начался процесс децентрализации в Алании, сопровождающийся феодальными распрями. И судьба отвернулась от нее: к началу XIII в., т.е. до монгольского нашествия, Алания очень ослабла. Тем не менее активно развивалось эстетическое сознание народа. То же самое можно сказать и об этническом мировоззрении.

В X-XII вв. шел процесс христианизации Алании. Естественно, появилась необходимость в строительстве храмов и монастырей. Так, в Западной Алании появились храмы – наиболее ранние памятники культовой архитектуры. Они очень прочные: аланские зодчие были хорошими мастерами-профессионалами.

Опыт храмового строительства использовался и в сооружении жилищ. Так, в X-XII вв. начали использовать известковый раствор, штукатурку, черепицу, оконное стекло. В такой мере на гражданскую строительную культуру оказал влияние опыт сооружения храмов в X в.

Христианские храмы и монастыри были центрами культурной жизни средневековья. Интерьеры их украшались живописью и шедеврами прикладного искусства. Здесь был богатый церковный инвентарь, драгоценные камни, рукописные книги богослужебного характера; звучала церковная музыка. До сих пор сохранились профессионально исполненные фрески.

В монументальном склепе с реки Кривой в Зеленчукском районе Карачаево-Черкессии обнаружен феодальный мавзолей, девять стен которого, состоящие из песчаниковых плит, разрисованы рельефными изображениями. Они образуют сюжетные сцены из реальной жизни с некоторыми мифическими образами. В частности, одного монстра с длинным хвостом и раскрытой пастью. Здесь же присутствуют и элементы христианской символики (кресты). Изображения отражают сцены из жизни и феодального быта: танцы, охоту, боевые эпизоды. В общем отражают определенный уровень эстетического и художественного освоения реальной действительности. И тем самым демонстрируют достаточно высокий для своего времени уровень культурного развития их творцов, созидательная деятельность которых была направлена исключительно на гуманизацию отношений человека и окружающего его мира; на очеловечивание природного начала в своей жизни.

Появление письменности у алан связано также с проникновением христианства в Аланию. О наличии письменности у алан свидетельствуют сирийские источники. Так, в «Книге о народах и областях» Андроника (V-VI вв.) и в приписке к ней VIII-IX вв. в числе народов, у которых есть письменность, наряду с греками, римлянами, армянам, грузинами, персами, арабами, названы и аланы. В другом сирийском источнике IX в. читаем: «есть 15 языков, знающих письмо, шесть (языков) Иафета: греки, иверы, римляне, армяне, мидяне, аланы...»<sup>310</sup>.

Единственный памятник аланской письменности (известную Зеленчукскую надпись на большой каменной плите) обнаружил в 1888 г. Д. М. Струков в Верховьях Большого Зеленчука. Надпись сделана греческими буквами. Впервые ее

дешифровал В. Ф. Миллер, подтвердивший ее древнеосетинское, аланское происхождение. «Четыре раза, – писал он, – явственно читающееся осетинское слово и два употребительных у осетин личных имени несомненно свидетельствуют о том, что перед нами древняя осетинская надпись, представляющая попытку выразить греческими буквами осетинские слова. Мало того, интерес памятника повышается местом его нахождения и христианской эмблемой. Он найден в местности, где указываются развалины, и в недалеком расстоянии об обширных развалин древнего христианского города, который, судя по количеству церквей, мог быть центром Аланской епархии (Метрополии), упоминаемой византийскими писателями»<sup>311</sup>.

Разумеется, письменная культура алан носила церковный характер. Тем не менее, в ней остро ощущается и интерес к частной человеческой жизни, к судьбе человека. В той же зеленчукской надписи излагается трепетная, полная драматизма, история жизни человека.

Итак, в письменной культуре алан формируется культура риторики, обогащается строй языка. В ней же **осуществляется становление эстетических норм и канонов. Ведь в проповедях отцы церкви излагали, стремясь привить их слушателям, понятия красоты и добра. То есть ораторское искусство, – а проповедь есть часть его, утверждало идеалы добра и красоты в общественном сознании, гуманизировало и облагораживало его.**

Прекратившее свое существование в постмонгольское время, христианство было восстановлено в конце XVIII в. усилиями царского правительства. Мусульманство же было еще слабее, тогда как дохристианские религиозные верования после монгольского нашествия и оттеснения осетин в горы обрели как бы «второе дыхание», т. е. стали сильнее. Так, появились родовые, общинные и ущельные культы, составившие общеосетинский пантеон. Как отмечал А. Шегрен, «У всех есть свои языческие угодники и священные места. Их очень много, и

большою частью в почитании только у одного племени, даже у одного аула, а другими не уважаются»<sup>312</sup>.

И не случайно, «Исполинские горы, своими снежными вершинами уходящие в небеса, грозные тучи с громами и молниями, бури и вихри, обвалы – все это наводило на осетин страх и ужас. Они пытались умиловить эти грозные явления своими мольбами и жертвами, резали в честь неодоушевленной природы быков и баранов»<sup>313</sup>.

Пережитки древнейших форм религии – **тотемизм** и **анимизм** проявились у осетин как в верованиях и обрядах, так и в мифологии и фольклоре. Так, скажем, следы тотемистических верований отразились в памятниках материальной культуры, в языке, фольклоре, этнографии. В скифских могильниках найдены предметы с четким изображением оленя как тотемного животного. Причем еще на памятниках позднекобанской культуры встречается изображение оленя в двух видах: «скифского оленя» и «благородного оленя»<sup>314</sup>. А в нартском эпосе олень упоминается как запретное тотемное животное. Другим тотемным животным является волк (**бирагъ**), т. е. **уархаг** (в древности). Этим именем назван родоначальник нартов Уархаг<sup>315</sup>.

«В какую-то, весьма отдаленную эпоху предки осетин-алан почитали волка как тотем. На этой почве и создано сказание о родоначальнике нартов Уархаге – Волке и его сыновьях – близнецах Хсаре и Хсартаге»<sup>316</sup>.

Б. Гатиев в свое время отмечал родство медведя с человеком, приведя следующее осетинское поверье: медведь «когда-то был женщиной, которую бог за дурные дела превратил в медведя, и потому он не опасен для женщин. Если бы, против чаяния, медведь вздумал напасть на женщину, то следует остановиться и обнажить свою грудь, и он, узнав, что это женщина, не тронет ее»<sup>317</sup>.

Некоторые фамилии почитают орла и ворона, что связано с определенными событиями в их жизни. Так, согласно легенде, древний род Царазоновых не знал покоя от некоего существа, принявшего облик черной кошки.

Царазоновы, не найдя лучшего решения, буквально бежали из родного Нузала в Бурон, но черная кошка не оставляла их в покое. Взмолвившись Уастырджи, они попросили его им помочь. Всомогущий Уастырджи направил к ним черного орла, который и унес кошку. С тех пор в этот день Царазоновы отмечали праздник в честь своего покровителя и спасителя орла.

В Осетии не убивают ворон. Объяснение можно найти в следующем предании. Кесаевы устроили семейное празднество, варили мясо в котле. Вдруг откуда не возьмись ворон и бросился в котел, а там оказалась опасная змея. С тех пор Кесаевы держали пост (**халоны ком**), резали барана и славили ворона, спасшего ценой собственной жизни всю фамилию Кесаевых.

Но и змея – тоже тотем. Вспомним, как в нартском эпосе представлен **Залиаг калм**. И не случайно некоторые фамилии не убивали змей. Скажем, фамилия Тукаевых не убивает змей и устраивает куывд (пир), чтобы умиловить их<sup>318</sup>.

Змеи выступают как хранители **Цыкурайы фардыг** – особой нравственной ценностью. «Такой камень становится как бы семейным талисманом, стражем и хранителем семейного благополучия. Он приносит богатство, счастье, ограждает его от несчастий, исполняет все желания. Волшебный камень может уходить в чужой дом»<sup>319</sup>.

Анимистические воззрения осетин ярко отразились в фольклоре, в нартском эпосе, как и архаические черты быта народа. Так, герои эпоса не видят разницы между одушевленными и неодушевленными предметами. Отсюда эпическая черта героя: человек легко превращается в любое существо или предмет; Сослан рождается из камня; умирающий же Сослан разговаривает с орлом, коршуном, вороном, ласточкой, волком. В погребальных обрядах и обычаях также проявляются анимистические воззрения осетин, что отражено в сказании «Сослан в стране мертвых».

Древние религиозные верования, культы и связанные с ними празднества и обряды продолжали существовать и в

средние века. Так, в честь родовых божеств ставили святилища. Особо почитаемы были святилища святого Георгия (**Уастырджи**), покровителя путников, мужчин и воинов.

Святилищами могли служить пещеры, горы, камни, средневековые христианские часовни и храмы. Так, известен и сейчас, в XXI веке, Зругский храм XI-XII вв. (**Зруджы Мады Майрам**).

Все, связанное с древними религиозными верованиями, культурами, ярко отразилось в языке осетин. Так, по сей день в языке осетин существуют слова: **дзуар** (святилище), **зад** (бог – древнеиран.), **дауаг** (сила), **мысайнаг** (деньги, оставляемые путниками в святилище). Как отмечал В. И. Абаев, это наследие дохристианской религии алан<sup>320</sup>. В нартском эпосе зады и дауаги воюют с нартами и терпят сокрушительное поражение.

При этом все главные осетинские божества позднего времени (Хуыцау, Уацилла, Илья, Уастырджи, Тутыр и др.) были известны еще аланам<sup>101</sup>. О древнем происхождении христианизированных божеств осетин говорят их названия: **Уац-Герги** (диг.) – святой Георгий; **Уацилла** – святой Илья; **Уац-Никола** (диг.) – святой Николай; **Уац-Тотур** – святой Федор. По мнению В. И. Абаева, эпитет Уац восходит еще к древнеиранскому периоду и обозначает «божество»<sup>321</sup>.

Весьма знаменательно то, что главные представители осетинского пантеона органично связаны с хозяйственной деятельностью народа, скажем, с земледелием и скотоводством. Так, **Уацилла** является покровителем хлебных злаков, **Фалвара** – мелкого рогатого скота, **Афсати** – охоты. Притом дохристианские божества (**дзуары**) делятся на общеиранские, общинные (сельские) и фамильные (родовые).

Общеосетинские **дзуары** почитали все осетины, и они были наиболее древними в верованиях осетин. В них проявились как древнекавказские, так и иранские элементы. И они отразились в мифологии осетин, в нартском эпосе. Их наличие подтверждено с помощью археологических находок, культовых памятников и языковыми данными.

Впервые о **святилище Тбау-Уацилла** писал Штедер<sup>322</sup>. Данное святилище находится на горе Тбау в Даргавском ущелье по реке Гизельдон. Так, он отмечал, что от с. Какадур «находится скалистая гора, на вершине которой лежит так называемая Тбау-Ватшила, или Пещера Ильи».

Подробно описал праздник **Тбау-Уацилла** А. Б. Калоев. Праздник этот отмечался летом перед началом сенокоса и «с большим торжеством... В этот день в каждом доме приносили в жертву барана и устраивали у самой священной горы большой общественный пир (**куывд**), на котором присутствовали и женщины. Перед этим резали вола и несколько баранов, купленных за счет общества, приготавливали много пива. Во всем этом самое активное участие принимал **дзуарылаг** (жрец), совершавший здесь ряд магических действий, связанных с землей. Так, прежде чем «явиться перед святым», он три дня омылся в молоке, затем облагался в белое одеяние и, взяв посуду с пивом, отправлялся к святилищу, расположенному на горе в пещере. Здесь он переливал пиво в священную чашу и ставил ее на ночь на горе, оставаясь тут же спать. По мнению горцев, в эту ночь Уацилла спускался с неба и опрокидывал чашу». Если переливается кубок через край, значит будет хороший урожай, покой, единение, народ ожидают счастливые времена, если нет – значит впереди голод, война и несчастья.

В некоторых местах праздник Уацилла известен как **Хорыбон** (день урожая), который устраивался перед началом пахоты<sup>323</sup>.

Б. Гатиев дал подробное описание **Хорыбона**. Обычно когда собирались люди, жрец брал правой рукой треугольные лепешки, левой – чашку браги и произносил молитву: «Уацилла, сегодня твой день, и мы усердно молим тебя: помоги нам, сделай так, чтобы житницы наши были набиты пшеницей, просом и овсом доверху...». После окончания молитвы жрец обращался к присутствующим: «Вы чего просите?» – «Хлеба, хлеба, хлеба!» – отвечали те. «Да навестит вас Уацилла!» – восклицал жрец, вручая треугольную лепешку одному из юно-

шей, который на этот случай надевал на себя шубу и шапку наизнанку. Жрец обливал ему голову брагой и при этом восклицал: «Как изобильно льется эта брага, так да уродится хлеб наш»<sup>324</sup>.

Осетины верили, что эти магические действия будут способствовать хорошему урожаю. Если отмечался град, засуха, люди виновным считали **Уацилла** и приносили ему в жертву барана. И не случайно: **Уацилла** считался покровителем грома и молнии, который, по убеждению осетин, направляет молнию на тех, кто вызвал его гнев. Поэтому у тела убитого молнией не плакали, не причитали, а совершали магический танец **цоппай**.

**Уастырджи** (святой Георгий) в нартском эпосе – отец главной героини, матери нартов Сатаны. Он спускается с неба на трехногом коне Авсурге, общается с нартами, участвует в походах, пирах, влюбляется в земную женщину Дзерассу и уже от нее, мертвой, зачинает героиню нартов Сатану. Он – покровитель мужчин, воинов и путников. По сей день он изображается осетинскими художниками на белом коне и в белой бурке. В фольклорном сознании **Уастырджи** отразился как цахарцаст (искроокий), **хъабатыр** (доблестный), **тыхджын** (сильный). То есть в его образе фольклорное сознание отразило черты **нравственного идеала**. Он настолько был авторитетным и почитаемым, что женщинам не полагалось называть его по имени. Поэтому сейчас осетинки величают его как **лагты дзуар**. В Осетии много святилищ, посвященных **Уастырджи**. Особенно много появилось во время первой мировой войны в 1914 г., в которой активно участвовали и осетины.

**Фалвара** – покровитель рогатого скота, овец. Как полагал В. И. Абаев, **Фалвара** – это искаженное Фрол – Лавр (имена христианских святых), могло быть заимствовано из русского языка в средние века, когда стали налаживаться отношения алан с русскими<sup>325</sup>. Обычно в день **Фалвара** устраивался «мягкий» кувд (пир), то есть готовились три пирога, дзыкка (еда из сыра), пиво. Запрещалось приносить в жертву животных,

чтобы не раздражать **Фалвара**. В нарстком эпосе **Фалвара** – также небожитель, гость нартов, участник всех их пиршеств. В сказании «Чем небожители одарили Сослана» говорится о том, что добрый **Фалвара** подсказал герою волшебное слово, которое помогает ему защитить свои стада от опасностей<sup>326</sup>.

В осетинской мифологии он упоминается вместе с древним божеством **Тутыром** (святой Федор). Так, молитва **дзуарыла-га** (жреца) звучит: «О Фалвара и Тутыр, просим вас вкупе, защитите головы наших овец от волков, коим заткните глотки камнями»<sup>327</sup>.

Вообще-то **Тутыр** – пастух волков: без его ведома волки на охоту не идут.

**Афсати** – охотничье божество, покровитель диких животных: оленей, туров, коз, кабанов. В его честь нет святилищ и праздников. В мифологии он предстает как колоритный старец с длинной бородой, который сидит высоко на горе и зорко следит за своими стадами. Конечно, он особо почитаем охотниками, которые, вернувшись домой с охоты, должны всех встречных угощать дичиной или отдавать небольшие куски мяса: в противном случае, уверяют осетины, охотники навсегда потеряют надежду на какую бы то ни было удачу на охоте.

**Донбетр** – владыка водного царства. Согласно концепции эпоса, лучшие нарты произошли от него. В честь его устраивался ежегодный осенний праздник с поеданием **каф** (осетрины) только мужчинами. При этом старший обращался к Донбетру с просьбой никогда не оставлять людей без воды, оберегать их от водной стихии и одаривать рыбаков большим уловом.

И поскольку у **Донбетра**, согласно эпосу и мифологии, много дочерей, славных, мудрых, прекрасных, то этот факт определенным образом обыгран в свадебном обряде осетин. Обычно через несколько дней после свадьбы молодую невестку ведут к реке или роднику. Обряд этот называется **донмаканан**.

Как писал о Донбетре В. Ф. Миллер, он «живет в воде, владеет рыбою и ему молятся рыболовы. Ходит поверье, что он

держит в руке цепь и топит тех, кто купается поздно. Им обыкновенно страшают детей. У Донбетра много дочерей, которые соответствуют нашим русалкам»<sup>328</sup>.

Имя Донбетра образовано из двух частей: дон (вода) и Петр (апостол), то есть функции древнего языческого водного божества присвоены апостолу Петру в результате христианизации алан<sup>329</sup>.

Покровитель кузнецов – **Курдалагон**, имя которого состоит из древнеиранских Курд – Ала – Уаргон, что значит аланский кузнец<sup>330</sup>. Еще древние кобанцы имели развитую систему обработки металла. Курдалагон, несмотря на свой авторитетный статус, тоже не имел своего святилища.

У алан-осетин существовал культ семибожья (**Авдзуары**). У скифов соответственно также отмечены семь богов: огонь (**Артхурон – пирог**), **афсин (Мады Майрам)**, **уайыг (Вулка)**, **Уастырджи (святой Георгий)**, **Уацилла (святой Илья)**, **Фалвара – Тутыр**, **Донбетр**. В честь семибожия построено Галиатское святилище, а фамилия Едзиевых отмечает ежегодный праздник, в случае же засухи обращается с молитвой к семи богам<sup>331</sup>.

**Мады Майрам** в середине века приобретает христианское имя (Мать Мария). Богиня домашнего очага у алан-осетин – **афсин** (хозяйка, мать, жена) <sup>332</sup>.

**Аларды** – культ божества оспы, праздник в его честь справляют в начале июня. Обычно в жертву ему приносят белого ягненка. Как отмечал Б. Гатиев, «Аларды есть самый злейший из святых. Им клянутся исключительно женщины, ибо он считается их святым, хотя они не участвуют в пире, устраиваемом в честь его»<sup>333</sup>.

**Рыныбардуаг** (рын – эпидемия, бардуаг – повелитель) – божество, культ которого сложился в период монгольского нашествия, когда в результате переселения в горы алан-осетин, необычайно обострилась эпидемическая ситуация и гибли люди. К тому же времени относится понятие **Емына** (чума).

Накануне монгольского нашествия, когда складывалась

алано-осетинская народность, в общественном сознании сформировались представления о Хуыцау как едином боге, которому подчинялись все другие. Не случайно фольклорно-эпическое сознание отразило именно понятие **Хуыцаутты Хуыцау** (бог богов), отражавшее представление народа о высшем боге.

Довольно любопытны и ущельные, сельские, родовые культы. Так, скажем, святилище **Реком (Рекомы дзуар)**, находящийся в верховьях реки **Цейдон**, по описанию В. С. Толстого в 40-х годах XIX века, было раньше христианской церковью. Со временем оно стало местом поклонения роду Царазоновых. После монгольской эпохи Реком почитался уже во всей Осетии. Везде справляли праздник, готовили пиво, резали барана<sup>334</sup>. Как писал В. Б. Пфафф, побывавший в Рекоме в 70-х годах XIX века, «Прежде всего на этом народном празднике собирались богомольцы со всех концов Осетии; тогда этот праздник имел большое значение и на нем происходило что-то вроде Олимпийских игр; бывали состязания в верховой езде, кулачном бое, стрельбе, танцах, песни»<sup>335</sup>. Так, **Реком** стал общеосетинским божеством, и вместе с ним возник культ **святого Мукалгабырта** – тоже родовой культ Царазоновых, а святилище его находилось в Касарском ущелье.

В Алагирском ущелье зародился и культ **Ныхасы Уастырджи (святой Георгий Ныхаса)**, то есть покровителя жителей окрестных сел (Быз, Тамиск), путников Военно-Осетинской дороги, которая была построена в середине XIX века. Был у жителей с. Быз и сельский святой – Черный Всадник (**дзуар Саубарат**), покровитель воров и грабителей. Возник он не позднее XVII-XVIII вв. – начала XX века, то есть во время междоусобицы и племенной борьбы осетин, целью которой обычно являлся захват чужого имущества и земель. Праздник в честь Черного Всадника жители с. Быз отмечали весной.

**Тхостаты дзуар** (дзуар Тхостовых) оберегал бедных людей от врагов и особо был почитаем в с. Цамат, где жили фамилии Урузмаговы, Касабиевы, Созановы, Цигаевы. Они устраивали праздник перед самой пасхой.

Святой **Мигьдауан** (от слова мигь – туман) почитали Кусагоновы в с. Урсдон.

**Мадизаны дзуар** (святой Мадизан) способствовал примирению кровников с помощью **тархоны лагта** (выборных старейшин). Святилище находилось в с. Дагом.

Общинный святой **Артахъауы Саниба** (Саниба трех сел) имел святилище в с. Архон. В Куртатинском ущелье почитали дзуар Дзивгис в честь святого Георгия. Это села Дзивгис, Даллагхъау, Гули, Барзикау, Дзуарикау.

Христианство в Осетии насчитывает длинную историю и пережило два периода: до монгольского нашествия, то есть в аланскую эпоху (VI-X века), и после монгольского ига. В X веке существовала самостоятельная аланская архиепископия, затем метрополия, которая входила в Константинопольский патриархат. Она просуществовала до конца XIII века, то есть до монгольского нашествия. Второй этап начался в XVIII в. в результате установления русско-осетинских отношений. В 1745 году была основана Осетинская духовная комиссия, сыгравшая значительную роль как в духовном развитии осетин, так и в их просвещении. В 1816 году Осетинская духовная комиссия была переведена из Моздока в Тифлис. И очень важно, что началось строительство церквей. Во второй половине XIX века появились священнослужители коренной национальности, которые совмещали духовную работу с просветительской. В 80-х годах XIX века была основана Ардонская духовная семинария; были построены церкви в с. Кадгарон, Хумалаг, Ардон, Моздок.

Мусульманство в Осетию пришло из Кабарды в XVI – начале XVII века. В 40-х годах XIX века осетины-мусульмане начали селиться отдельными селами. Так, с 1856 г. появляются с. Хазнидон, Дур-Дур, Кора, Синдзикау, Магометанское (ныне Чикола), Карца, Беслан, Зильга, Брут, Заманкул, Карджин, Эльхотово. В них строятся мечети. Как писал К. Л. Хетагуров: «Не умея говорить по-осетински, мулла, кумык или татарин, объясняется с народами с помощью переводчика. Извращенные по-

нения, какие проповедуют эти безграмотные агенты исламизма, являются главной причиной вражды между магометанским и христианским населением Кавказа»<sup>336</sup>. Во второй половине XIX века среди осетин-мусульман распространяется арабская грамота. А усиление позиций ислама ведет к расширению антирусской пропаганды, насаждению вражды между христианами и мусульманами. В результате начинается кавказская война, переселение части осетин в Турцию.

Такова была в общих чертах религиозная картина мира осетин в XIX – начале XX века, активно учувствовавшая в формировании **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин в буржуазную эпоху, т. е. **Ирондзинада буржуазного типа**.

### 14.3. Этическая картина мира осетин в буржуазную эпоху

Активно-деятельный характер социально-исторического творчества морали осетин формировался как историческая необходимость, осознанная уже первыми просветителями.

Они выделили и осознали в процессе культуросозидания народа и его онтологической деятельности, обращенной исключительно к материально-практической сфере, социальную и духовную культуру, органической частью которой и признавали мораль субъекта-творца, т. е. осетинского народа, и ее огромную созидательную роль в духовно-нравственном и культурно-чувственном развитии этого субъекта и, конечно же, в эволюции **Ирондзинада буржуазного типа**: мораль и этническое мировоззрение активно взаимодействуют и влияют, в процессе своего исторического развития, друг на друга. И это взаимодействие и взаимовлияние суть одного из важнейших законов эволюционного становления этнической картины мира в любую историческую эпоху и, особенно, конечно,

в буржуазную эпоху, когда обостряются все многогранные аспекты социальных противоречий.

Историческое значение осетинской морали первой половины XIX века (конечно, и самоценное значение ее как определенного периода в развитии этнонациональной этики осетин огромно), в подготовке основ осетинской буржуазной этики и **Ирондзинаданового**, буржуазного типа второй половины XIX века также значительно, ведь происходит количественное накопление новых качественных явлений. Зарождается горская интеллигенция. При этом, конечно же, надо помнить, что генезис горской интеллигенции, восходя ко времени вхождения народов Северного Кавказа в состав России, стимулировался всеми сторонами русско-кавказских отношений и был связан с учебой в русской школе, службой в русской армии, работой в административных учреждениях.

Итак, **первый период в истории осетин в XIX веке (1800-1850-е гг.) характеризуется окончательным завершением присоединения Осетии к России.**

Этот период замечателен также тем, что в **качественной эволюции морального отношения осетин к миру, что составляет существенную часть Ирондзинада, наблюдается медлительность, однообразие, господство традиций.**

**Объективные факторы**, которые формировали осетинскую этику как доминанта **Ирондзинада буржуазного типа** в XIX веке, это: **повседневное реальное бытие народа, его ментальность, уровень развития этнического сознания и самосознания, и, конечно же, особенности самого Ирондзинада как этнического мировоззрения и т. д.**

В сложной обстановке XIX века продолжают эволюционировать своеобразный тип как осетинской морали, так и **Ирондзинада**, т. е. традиционный, в целом продолжающий логику развития еще средневековой, феодальной осетинской морали и **Ирондзинада феодального типа.**

Этическое как существенная часть **Ирондзинада**, его традиционный характер, ярко реализовываются, во-первых, в

быту, в укладе жизни, в традициях и обычаях осетин; во-вторых, в этнической культуре, особенно в таких ее составляющих, как: а) фольклорный тип художественного сознания; б) народное зодчество; в) ораторское искусство и т. д.

Нравственное сознание осетин в XIX в. развивалось на основе материальной, общественно-исторической практики, в ходе которой горец преобразовывал не только окружающий его мир, но и свою собственную природу по законам красоты. А происходило это в процессе активно-созидательной творческой деятельности многих и многих поколений.

Активная и творческая трудовая деятельность осетинского народа, развивающаяся на протяжении длительного исторического времени, создала целый комплекс чувств, представлений, взглядов, идей, которые в своей совокупности составляют нравственное сознание, т. е. **особое духовное образование, которое характеризует моральное отношение человека и общества к действительности**. И это составляет доминанту **Ирондзинада** как этнического мировоззрения вообще, **Ирондзинада буржуазного типа** в частности. Объясняется особая роль морали тем, что существует мораль как форма общественного сознания, которая отражает уровень духовно-нравственного освоения народом мира и в таком качестве является частью его этнического мировоззрения. Она также характеризует и индивидуально каждого отдельного человека. Она формируется на основании трудовой и жизненной практики в многообразии форм ее проявления, во всех сферах человеческой жизнедеятельности. По своей структуре **этическое сознание** – явление очень сложное и многогранное и включает в себя такие элементы, как **нравственное чувство, нравственный идеал**. И оно, конечно же, существует и развивается по своим специфическим законам, которые постоянно и объективно корректируют качественную суть исторических типов **Ирондзинада**.

Горец испытывал разные чувства и наслаждения, которые по характеру, структуре и психологическому механизму своео-

бразные. **Нравственное чувство** – одно из сложнейших видов духовного переживания. И это чувство – одно из важнейших завоеваний осетин на протяжении их исторического развития. Только человек испытывает чувство стыда и гордость за свои поступки в своем повседневном бытии, и это стало чуть ли не главной потребностью его человеческого существования. В этом смысле развитие этического чувства – результат всей социальной истории общества. Благодаря разнообразным формам деятельности развивается это сложное чувство, порожденное как **способность активно воспринимать окружающий мир в формах человеческой чувственности**. Значит, этическое чувство – это продукт культурно-исторический. Духовная культура нации, созданная трудом многих поколений, сама личность горца являются **материальным носителем форм мышления и взаимодействия с реальной действительностью**.

Духовность народа, ее конкретные предметные формы, сокровенное содержание и диктуют средства выражения форм чувствования мира и форм мышления, что определенным образом влияет на сущность и особенности **Ирондзинада буржуазного типа**.

Отдельный человек овладевает ею через различные формы деятельности и общения, через свое повседневное бытие. А бытие у горцев было довольно своеобразным. Обусловлено это многими объективными факторами.

В первой половине XIX в. нормы обычного и феодального права, другие традиционные общественные институты и религиозные воззрения осетин несколько изменились. И важнейшим фактором этой трансформации явилось массовое переселение осетин на равнину, в результате чего у горцев помимо традиционных, появились и новые отрасли хозяйства, расширились их контакты с соседними народами, в том числе и с казаками. Все это вело к тому, что осетины воспринимали социально-культурные достижения других народов, успешно усваивали элементы быта и культуры русского казачества. И

в то же время общественный и семейный быт жителей горной полосы Северной Осетии мало менялся.

И поскольку он существенно отражает горский менталитет, формирующий в целом нравственное сознание осетин, мы вкратце рассмотрим сущность традиционной морали, сохранившей некоторые черты и особенности феодальной эпохи.

Каковы черты феодальной морали как основы этнического мировоззрения, сохранившиеся и в буржуазную эпоху и отразившиеся на **Ирондзинад буржуазного типа**?

В феодальном обществе, как и в первобытном обществе, мораль и этническое мировоззрение существуют в диалектическом единстве, и полностью синкретизм их проявляется во всех сферах повседневного бытия алан-осетин, в котором они активно и творчески, то есть создавая духовную культуру этноса, взаимодействуют постоянно и без перерыва. В форме морали традиция выступает как определенная норма должностования. Обычай, обычное право, эпос, культура в целом формируют повседневные нормы поведения в рамках категорий добра и зла, справедливости. Традиция же в форме нравственности чаще всего проявляется в ритуалах, **Агъдауе** (адате) как типе общественного мнения.

Важнейшим принципом этики средневековья явилось требование соблюдения ритуала, церемонии, предусматривающей внешнее проявление почтительности и преданности установленному порядку, который расписывал поведение человека в любых стандартных ситуациях и регламентировал его.

**Средневековая этика закрепляла как традиционный общественный порядок, так и общинно-патриархальные устои жизни. А при утверждении социального неравенства исходила из необходимости сохранения стабильности в обществе.**

Система церемоний и жесткий ритуал воспитывали субъекта этнического мировоззрения в духе смирения и преданности существующему миропорядку. **То есть в целом она была средством идеологического воздействия на этническое общество и отдельных его представителей.**

Данная система ограничивала личную самостоятельность человека в вопросах морали.

В феодальном обществе системность общей моральной обстановки очевидна и объективно-абсолютна. И проявляется она в следующих признаках:

- в целостности, в целостном комплексе взаимообусловленных компонентов;

- в специфической связи ее со средой;

- будучи системной, моральная атмосфера является компонентом другой, более сложной системы, то есть этнического мировоззрения (**Ирондзинада**), в структуру которого она входит как элемент таких систем, как мораль, духовная жизнь общества.

В этнокультурной традиции мораль представлена в форме общественного мнения. Она регулирует поведение индивидов принципом «так должно быть», и в то же время она исторически изменчива.

Этническое же мировоззрение можно представить как некоторую систему ценностей, внутренне взаимосвязанных и соподчиненных, охватывающих все стороны этнического бытия, как бы «выстраивающих» его и придающих ему смысл. Они отражаются в хозяйстве, политике, искусстве, быту. И это – не «надстройка» над обществом, фундамент общественной жизни, который не возникает сам собой, **а формируется во взаимодействии различных сфер общественного бытия во всем материальном и духовном опыте этноса.** Цивилизация – это, можно сказать, сформировавшаяся уже культура, и в пределах веков получившая устойчивые черты, достигшая развитости, зрелости, и в основе которой – преемственность, сохранность культурных традиций, передающихся из поколения в поколение. Традиции, связь поколений в структуре преемственности овеществленно оформляются в виде домов, церкви, танцев, песен и т. д., а духовно – в эпосе, сказаниях, обычаях и т. д. В ней существует и рациональная часть как сохранившийся пласт культуры. Но это есть сущность и этнического мировоззрения.

Поэтому важно выяснить суть единства и различий понятий морали и этнического мировоззрения в процессе истории этноса как этнокультурной системной целостности. Мораль – способ регуляции поведения людей. Специфична в этнокультурном сообществе форма моральных требований, их обоснование и обеспечение выполнения.

**Этика, как наука, рассматривая мораль и нравственность в качестве автономных категорий, исходит прежде всего из проблемы сущего и должного в историческом процессе, что в принципе можно сказать и об этническом мировоззрении Ирондзинадлюбого типа (феодалного и т. д.).**

Итак, мораль соответствует определенному уровню общественного развития. По отношению к социальной реальности она самостоятельна и критична. И природа ее зависит от проблем возникновения, существования этноса. До появления личности, пытающейся осмыслить мир и понять себя, этика как наука, да в целом и анализ культуры были невозможны. Но постепенно бытовое, повседневное поведение трансформировалось в нравственное, когда субъект начинает жить «по совести». **Этническое же мировоззрение определяет всегда обычаи и традиции, способ жизни, в основе которого – запреты и традиции жизни, потеря которых приведет к разложению этноса, т. е. к изменению его физической и духовной сущности.**

Безусловно, все это составляет фундаментальную базу феодального типа морали алан-осетин в целом, как и **Ирондзинада феодального типа** тоже.

Нравственный идеал средневековое сознание трактовало как **всеобщее духовное единение**, что, по сути, и есть абсолютное добро. Значит зло – это все то, что мешает, препятствует этому духовному единению.

Позиции добра утверждаются постоянно в стремлении преодолеть обособленность, разобщенность, отчуждение между людьми; в стремлении установить взаимопонимание, согласие, укрепить отношения человечности, гармонии. Не случайно всегда, на протяжении всей истории человечества

такие качества, как доброта, милосердие, любовь входили в понятие нравственного идеала алано-осетинского **Агъдауа**; а зло, враждебность, насилие вызывали только отвращение в общественном сознании.

**Императивность морали (Агъдауа)** очевидна. Моральные ценности определяют поведение человека, регламентируют всю его жизнь. А потому учет этих моральных ценностей составляет долг человека, общества, этноса. Неисполнение долга всегда воспринималось как вина и влекло за собой укеры в виде общественного порицания или муках совести.

**Итак, моральные представления Агъдауа имеют важнейшие и взаимосвязанные функции: ценностную, значимую, то есть смысловую и императивную, повелительную.** Всякая нравственная ценность общественным сознанием воспринимается как должная, обязательная к исполнению. То есть она становится императивом, нравственным законом, по канонам агъдауа. Нравственные императивы имеют универсальный характер.

Взаимосвязь и диалектика добра и зла в агъдауе очевидны: они познаются феодальным сознанием вместе – одно через другое. Опыт добра становится условием духовной силы, способной адекватно противостоять злу.

При этом **природа и содержание добра и зла** очевидны в **Агъдауе**.

Императивно-ценностное содержание добра и зла четко было определено средневековым сознанием алано-осетинского общества. Ведь оно как субъект морали имело определенное представление о том, что есть добро и что есть зло. Оно высоко ценило добро, предчувствовал в полной мере, что такое зло. Собственный опыт повседневного бытия убедил людей в том, что добро и зло как братья-близнецы пребывают в органическом единстве, и что существование одного из них порождает наличие и другого.

Средневековое алано-осетинское общество полагало, что путь к абсолютному добру ведет и к Богу, зло же отводит от

божественного начала. И в этом оно видело весь ужас зла, воспринимаемого как порождение дьявола, Сатаны, исчадие ада. **Добро как нравственный идеал – абсолютное совершенство.** Оно реализуется через человека, его решения, поступки и оценки.

**Источник абсолютного добра и источник абсолютного зла – в самом человеке, в его сердце, разуме, поступках. А потому ужесредневековая мораль, агъдау как сердцевина Ирондзинада предъявляла столь высокие нравственные требования к человеку, который в то же время еще воспринимался как только частичка своего этнического сообщества:** так продолжало существовать по инерции еще первобытно-родовое сознание, согласно чему индивид – всего лишь носитель своего племенного клейма.

Собственно, это определяет **Агъдауе** связь права и обычая. Правовой статус человека определял моральный облик человека, его характер. При этом социальный статус определялся в моральных категориях. Так, знатных определяют как благородных (**уаздан**), а зависимых – как низких, недостойных.

То есть феодальное общество делилось на «благородных» и «чернь».

Так, классовые различия, сословные признаки определяют общественное положение человека. И значимость человека зависит не от степени его богатства, а от его сословных прав. А потому полноправие, родовитость, знатность, благородство – важнейшие критерии, по которому определяли принадлежность человека к тому или иному сословию.

**И в традиционном осетинском обществе нормальным считалось поведение человека, соответствующее установленным канонам, моральным эталонам. То есть вся человеческая деятельность осуществлялась в строго определенных юридических формах. В феодальном обществе господствовало обычное право, ведь обычай имел всеобъемлющий характер, то есть распространялся на все сферы повседневного бытия общества.**

Все это также определяет и структурное строение феодального нравственного сознания. Ведь феодализму присущи следующие черты: отсутствие личной свободы, жестокая открытая эксплуатация, грубый произвол, невежество, затуманенность сознания человека, то есть «темнота».

Как писал С. Д. Сказкин, «крестьянин должен был нести разнообразные повинности ... обычно пропорционально размерам надела и сообразно тем обычаям, которые были закреплены традицией...»<sup>337</sup>. То есть феодальные повинности регулируются не правом, а обычаем и традицией. А выполнение этих повинностей исправно отвечает духу законности, принятой в феодальном обществе, тогда как невыполнение считается нарушением обычая, т. е. поступком аморальным.

Вопрос о личном сословном статусе – важнейший в феодальной морали и праве, так как взаимосочетание понятий свободы и несвободы относится не просто к человеку, а именно конкретно к феодалу, крестьянину, ремесленнику и т. д. То есть **феодальная мораль – это мораль «зависимостей» и «несвободы», поскольку несвободным является не только зависимый, но и феодал, принадлежащий к сословию «высших».**

И по-другому быть не могло: **каноны и морали и «обычного права»** закреплялись **всей системой социально-экономических отношений**. Эти жесткие каноны формировали у людей, особенно зависимых, идеализированные представления о прежней «вольной жизни» при родоплеменном укладе.

**Феодальная мораль есть системная иерархичность социально-нравственных статусов, сословных прав и обязанностей. То есть принцип иерархии – важнейшая ценностная установка индивидуального и общественного сознания, которая формирует чувство социальной дистанции между сословиями. Сама желанная установка охраняется свято множеством запретов, обычаев, привилегий, традиций, религиозно-обрядовых процедур, правовых установлений, опутывающих человека с самого рождения и до самой его смерти.**

Каждый человек знал свое «подобающее место» в сословно-престижной иерархии. И это было **доминирующим фактором** в его феодальном образе мыслей, в его нравственной оценке мира, и в целом это и есть исходная позиция морально-сознания личности феодальной эпохи. И этнического мировоззрения, то есть **Ирондзинада** тоже.

Собственно, на становление подобной морали феодального общества были направлены принятые обряды, зрелища, религиозные праздники и т. д.

Феодальная религиозная нравственность также преследовала цель укрепления морали общества. В целом этническое, как и религиозное мировоззрение этически систематизировало нравственное сознание феодального общества. Феодалы по существу использовали религию как орудие в процессе утверждения своей морали. Так, в качестве самых больших пороков провозглашались гордыня, неповиновение, гневливость. Наиболее достойными добродетелями считались страдание, покорность судьбе и надежды на лучшую жизнь «на том свете». А инициатива в утверждении подлинной справедливости на этом свете провозглашалась «гордыней», «грехом».

Императивы и оценки, составляющие суть обычая, неписанных правовых норм, в нравственно-образной форме диктуют человеку феодального общества обязательные эталоны поведения. **В структуре морали феодальной эпохи морально-эмоциональное восприятие мира превалирует над нравственно-рациональным.**

Религиозно-обрядовые формы обладают регулятивными функциями и имеют общую ценностную ориентацию, выражаемую в чувственно-символических процедурах и действиях.

Принцип же сословной «чести» выступает как главный элемент структуры феодальной морали. Понятие «честь» – важнейший организующий элемент феодального нравственно-сознания, как и этнического мировоззрения, то есть **Ирондзинада феодального типа**. Потерять честь значит потерять

все: остальные качества человека не имели столь великого значения.

Следующим элементом являлась храбрость, воинская отвага, доблесть, физическая сила, слава (военно-сословная), родовитость, знатность, понятие знатный (славный) род, верность, щедрость, покровительство к поданным, гостеприимство.

Такова была структура нравственного сознания феодализма, которая, собственно, и обусловила своеобразие феодального типа морали алан-осетин на протяжении длительного исторического периода, и его этнического мировоззрения.

И по сей день сохранились у осетин уважение к старшим, почитание родителей, честность, преданность делу, ответственность, чувство долга и т. д. Безусловно, в этом – заслуга феодальной морали алан-осетин, элементы лучших традиций которой продолжают жить и «работать» в нашем этническом сознании и самосознании, в нашем этническом мировоззрении, в **Ирондзинаде и буржуазного типа, и советского, и постсоветского типа**, т. е. уже и в XXI веке.

Такие моральные качества, как трудолюбие и леность, имеющие свои исторические корни: они появились вместе с классовым разделением, то есть когда один класс смог существовать за счет другого, тогда как в первобытную эпоху все вынуждены трудиться, чтобы элементарно выживать.

Когда появились классы, зародилось и **мировоззренческое отношение (причем у каждого класса – свое) к труду**: как к источнику жизни, как к способу обеспечения некоего «статуса», как к наслаждению, как к источнику накопления богатства и т. д. А значит и нравственная оценка «трудолюбия» была различной у разных классов.

Постепенно формируются представления о труде как некой созидательной общественно значимой деятельности. Происходит это в результате возникновения различных социальных моделей как отражение реальных трансформаций в структуре общества с появлением классов и сословий: феодалов, крестьян, ремесленников...

Этому соответствовало появление новых понятий: **алдар, армыдзыд, фаллой** и т. д. Уже существующие слова наполняются конкретной социальной функцией.

Место человека в системе сословного деления определялось статусом, в соответствии с которым индивид получал весомую жизненную нагрузку, – то есть некий нравственный «багаж» в виде сословно-иерархического понятия «ответственность», «долг». **Эти понятия определяли всю концептуальную сущность понятия Агьдау.** В соответствии с концепцией **Агьдау** исполнение статусного долга рассматривается как основная добродетель, присущая человеческой природе. Реализация этого великого, то есть статусного долга предполагает справедливое (с точки зрения феодальной морали) регулирование отношений между феодалом и крестьянами, «отцом» и «детьми».

**Уже в первой половине XIX века в результате сложных модернизационных процессов происходит переосмысление сословно-иерархической морали: акцент смещается в сферу деления по роду занятий, а**

**не по положению в обществе. То есть очевидной стала значимость в общественной структуре и других составляющих социальной системы, не только алдаров и их крестьян.**

Своеобразием **Ирондзинадауже буржуазного типа** является то, что растет статус трудовой деятельности как самостоятельной, независимой ценности и эстетизация труда (в сфере традиционных искусств и ремесел), в которых бережно сохраняются традиции мастерства. Так рождается принцип работы как творчества, которое доставляет удовольствие, является предметом гордости. Сферы же частного и общественного мыслились как нераздельное целое, в котором личный аспект подчиняется общему, что диктуется сущностью **Ирондзинада феодального типа.**

Итак, отношение к труду было противоречивым. Феодалы были весьма далеки от трудовой деятельности, почитая ее не-

достойным для себя занятием. Соответственно с презрением относились к труду и к людям, вынужденным по статусному своему положению трудиться. Они благородным занятием считали только войны, рыцарские подвиги и в основном вели только праздный образ жизни. И в системе общественного производства у них была единственная роль потребителей продуктов производства.

Библейская же концепция труда трактовала его по-своему: как средство наказания Адама и Евы, совершивших грехопадение и обреченных присно и во веки добывать свой хлеб тяжким трудом. На этом строится этика христианства и его концепция труда, во многом обуславливающая всю остальную жизнедеятельность человека. Дело в том, что философия христианства довольно своеобразно трактует назначение и роль труда, богатства, материального благополучия в жизни человека. Люди не должны постоянно думать и заботиться только о своем физическом благополучии. Им

больше следует беспокоиться о своем духовном спасении, то есть о жизни вечной. И тем не менее церковь все же признавала труд необходимым и богоугодным занятием для любого человека, независимо от его статусного положения в феодальной общественной структуре.

Целью же трудовой деятельности она почитала преумножение материальных благ, хотя в принципе и осуждала саму идею наживы, так как мысли о богатстве могут человека отвлекать от его основного земного предназначения, заставляют его ставить телесные потребности выше духовных.

В труде христианская мораль, как и этническое мировоззрение алан-осетин, ценила прежде всего его воспитательные функции.

В оценке труда с точки зрения общечеловеческой морали церковь, как и **Ирондзинад буржуазного типа**, исходила из того, что человеческая жизнь – арена отчаянной борьбы добра и зла, и праздность – «враг души», является рассадником или почвой для всяческих пороков, грозящих человеку потерей

перспектив вечной жизни. Труд же обуздывает плоть человека, дисциплинирует душу, закаляет волю человека, воспитывает в нем прилежание. Поэтому труд – в тех рамках, в которых он реализует эти свои функции, способствует самосовершенствованию. За пределами данных гуманистических функций труд уже превращается в самоцель и в средство обогащения и наживы. А стало быть уже не угоден богу. Это – концептуальное положение и этнического мировоззрения в буржуазную эпоху в отличие от феодального типа **Ирондзинада**.

В народном мироощущении труд на благо людей, особенно трудземледельца, цель которого – накормить голодных хлебом насущным – самое полезное занятие в мире. Так формировались этические принципы и идеалы народа, императивы **Ирондзинада буржуазного типа**, в основе которой – мораль большинства – феодальная мораль крестьянской массы.

Крестьяне видели в труде суровую необходимость. Вечное круговращение сельскохозяйственных работ, то есть одних и тех же производственных процессов, из года в год, из поколения в поколение приучало крестьян к тяжкому труду земледельца, воспитывало их в любви и уважении к земле и к труду как основному занятию в жизни. Такой труд (малопродуктивный, ручной, тяжелый) формировал у человека огромную физическую силу и силу духа, терпение. Главное, человек приучался взаимодействовать, скорее, воздействовать на природу. И у него формировалось определенное мироощущение и мировосприятие, понимание собственной значимости и представление о своем предназначении на земле.

Уже в XVIII веке фольклорное сознание отражает, как меняется отношение к труду, который стал восприниматься как социальное преимущество трудового человека над феодалом. Скажем, в преданиях и легендах, в разнообразных сюжетах о Чермене Тлаттаты, **кавдасарде**, своим честным трудом заслужившем всеобщее уважение и любовь и не пожелавшем уронить свое человеческое достоинство перед чванливыми феодалами, предпочитая смерть позорной жизни.

Так переосмыслялось значение труда, концепция труда: из проклятия, который как дамоклов меч тяготел над людьми, труд все заметнее превращался в призвание, в смысл жизни. А трудовая деятельность становилась существенным фактором процесса эволюции человеческого и этнонационального самосознания осетин. Такова была общественная оценка труда, продиктованная этническим мировоззрением алано-осетинского общества, то есть **Ирондзинада** уже в эпоху феодализма.

Что же принципиально важного происходит в морали в XIX веке, что порождает столь существенные качественные трансформации **Ирондзинада буржуазного типа?**

Прежде всего происходит резкий поворот в оценке роли личностного, морально-нравственного сознания и самосознания отдельного человека как субъекта этнического мировоззрения. И не случайно: процесс этот значителен в духовном становлении буржуазного общества осетин во второй половине XIX века. Дело в том, что потребность в морали как средстве или способе самоопределения на личностном уровне появляется в этническом сообществе при выделении индивидуального самосознания, то есть при выделении представления «Я» и его противопоставление понятию «Мы» или «Они». Это при том, что опосредованная, «насильственная» по отношению к личности внешняя или нормативно-ценностная регуляция в виде общественной морали существует еще в эпоху первобытности. Индивидуальная же мораль появляется значительно позже и знаменует собой уже достаточно зрелую ступень эволюции человеческого сознания. В отношении осетин и их предков можно констатировать уже в XIX веке.

Особенно мораль востребована там, где появляются индивиды, личности, у которых есть ум, воля, сила, мудрость и которые ощущают себя (хотя бы относительно) свободными, что наблюдается у осетин уже в сложном, полном противоречий и духовных драм XIX веке.

Этонеобходимость, аксиома, поскольку свобода безограни-

чительных норм или границ морали невозможно, в противном случае она перерастает в свою жуткую противоположность.

Итак, индивидуальная мораль, предъявляющая к обществу требования соответствовать идеалу и помогать человеку в его нравственном совершенствовании, развивается уже в XIX веке; когда в Осетии сложились буржуазные общественные отношения, хотя человек, как и тысячелетия назад, был жизненной «пуповиной» и всем своим сердцем, сознанием, привычками связан с семьей, этническим мировоззрением, сохранившим многие черты всех предыдущих типов, народом А может быть как раз именно поэтому, ведь получив бесценный дар истории -самосознание, осознав свои отличия и кровную связь со своей средой, осетин вдруг ощутил и свою огромную ответственность за нее и за себя самого?

**Человек по новому взглянул на мир, веру, многообразие стандартов, требований, тип семьи, и это внесло существенные изменения в понятие морали; обогатило индивидуальную мораль, даже, можно сказать, выделило эту сферу морали. И что самое важное, породило этическую рефлексию. Так зародились истоки будущего научного осмысления морали: общества, индивида, этноса – народа – нации.**

Прикладная этика как стремление интеллектуально освоить, осмыслить, проанализировать сущность глубоких социально-исторических процессов жизни народа, особенно в нравственных аспектах его повседневного бытия, проявляется в публицистическом и художественном творчестве просветителей, в котором авторы обращаются к индивиду, к его чувству собственного достоинства, чувству свободы и совести; поднимают вопросы семьи, родительства, семейного воспитания.

В творчестве осетинских просветителей просматривается еще один важнейший аспект, обращенный к обществу. Ведь человек как личность, как моральный субъект, существует не сам по себе, в безвоздушном пространстве. Добродетели и обязанности человека, человеческое счастье осуществляются и реализуются не вне контекста межчеловеческого общения.

Этика просветительства – глубоко гуманистическая и прогрессивная рефлексия относительно морали.

Каждая культурно-исторически определенная система морали, в том числе и религиозная, предлагает свои идеалы совершенной личности.

Мораль первобытной и феодальной эпох органически «вплетена» в общественную практику и всецело опосредована ею. И содержала в себе практические ценности и требования, регламентирующие отношения людей друг с другом и обществом. Можно сказать, что общественная мораль в различных сферах: политической, административной, хозяйственной, потребительской, культурной (то есть в сфере обогащения знаний, норм и ценностей, способствующих повышению эффективности жизнедеятельности этнического сообщества в целом) формирует и предлагает основополагающие и универсальные принципы.

Осетинские просветители рассматривали мораль как совокупность императивных и ценностных представлений, основу которых составляют идеи о высшем благе и высших ценностях.

Требования морали определяют и практическое поведение человека в соответствии с идеальными представлениями конкретного социума, ограниченного реальностью пространственно-временного континуума.

Одни требования адресованы индивиду как автономной личности, субъекту свободного, но ответственного экзистенциального выбора; другие – индивиду, как субъекту социального действия, то есть как к гражданину, члену сообщества; третьи – к обществу, то есть к коллективному субъекту, наделенному огромной ответственностью за благополучие каждого индивида.

Все они в комплексе составляют социально – нравственную императивность. По глубокому убеждению просветителей, ее сочетание с высшими общественными идеалами и общественной практикой и формирует мироощущение индивида, обеспечивает степень духовно-нравственного комфорта.

Просветители делили мораль на индивидуальную и общественную. При этом индивидуальную мораль они трактовали в нормативно-этическом плане как эгоизм или как этику совершенства, а общественную -соответственно как дисциплинарное подавление или как коллективизм.Словом, признавали неоднородность морали, различие этических кодов ценностей, выделяли этику личного совершенства и этику дисциплины, учитывая, что мораль всегда упорядочивающа по своему характеру и сути.

Весьма ценна логика просветительства, согласно которой мораль, тем более общественная, решает очень важную задачу, адаптируя и гармонизируя человеческие взаимоотношения с окружающим миром, совершенствуя и гуманизируя саму личность.

Содержание и нормы требований морали, казалось бы просты: не вредить, быть справедливым, уважительно относиться ко всем, проявлять заботу о каждом и т. д. Только при соблюдении таких требований создаются условия в обществе для развития способностей каждого человека, его благополучия, реализации свободы совести.

Конечно, в обществе конфликты между частной инициативой, творчеством, личной свободой и общественным порядком возможны и иногда даже неизбежны.

Просветители отмечали также и императивность морали, ее роль в жизни общества.

А каковы особенности буржуазной морали осетин, определившие качественную специфику **Ирондзинада буржуазного типа?**

Итак, в феодальном обществе происходят весьма важные социально-экономические процессы: развитие производительных сил, совершенствование средств производства, что порождает дальнейшее разделение общественного труда, появление ремесленников, мануфактуры, машинного производства. Словом, в недрах феодального общества зарождаются новые, буржуазные общественные отношения.

Так, феодальные общественные отношения постепенно уже в первой половине XIX века переросли в капиталистические, порождая новый способ эксплуатации. В результате перестраивается и вся система ценностей общества и нормативов поведения. Так же зарождается новый тип человека, который оценивает мир и свое место в нем по-другому. А стало быть и ведет себя в жизни по-иному, резко меняются «социальные роли», нормы поведения, ценностные ориентиры в общественной жизни. Вместе со всем этим меняется образ мышления, сознание человека. Все это в итоге ведет к одному результату: формируется новая структура нравственного сознания, обладающая иным нормативным содержанием и ценностно-ориентированной системой.

Позитивным моментом данного процесса можно считать тот факт, что он породил мощнейшие возможности и перспективы исторического развития человеческой личности, стимулы становления индивидуальности, чего не смогли предоставить прежние социальные формы. То есть реализовывалась новая социальная ступень в историческом становлении человека.

И, разумеется, новая буржуазная историческая эпоха выработала и закрепила идеологически, нравственно, психологически свое четкое представление о человеке как социально-историческом феномене со своим комплексом мировоззренческих идей, кодексом нормативов, санкционированных общественным сознанием ценностных ориентации.

Вместе с формированием нового типа человека появилась необходимость формирования и нового представления о человеке, связанного с новой системой самооценок, соответствующей объективным общественным потребностям, диктующей определенное поведение и особенности новой структуры личности и ее образа мыслей.

Буржуазная эпоха формирует новые взгляды на человека, на его предназначение, новый моральный идеал в противовес феодальному, феодальным ценностям.

Говоря, например, о развитии капитализма в пореформен-

ной России XIX века, В.И. Ленин подчеркивал, что этот процесс вызвал общий «подъем чувства личности, чувства собственного достоинства...».

В результате кризиса феодализма происходит небывалый доселе поворот внимания к человеку, к его реальным делам и внутреннему миру. Вдруг доминирующей в духовной жизни стали проблемы личности, порожденные новой ситуацией. Все это ярко проявилось в морали искусстве, культуре.

Просветители основывали свою этическую программу на признании общественной среды как важнейшем условии свободного развития, целью которого является сам индивид.

Всеобъемлющая система соподчинения и иерархизм феодальной идеологии и морали разрушаются. Прежде всего это заметно в сфере интеллектуальной деятельности и творчества, а затем и в политико-экономической области.

Просветители вели борьбу за секуляризацию духовной жизни и защиту свободы мысли, против религиозного мракобесия и за раскрепощение личности.

И если ценности средневековой культуры были ориентированы групповую, коллективную реакцию – сопереживание, так как отражали иерархизм социальной жизни при феодализме, то в искусстве и общественном сознании буржуазной эпохи доминирующей становится индивидуальность.

Ценностный смысл групповых форм общения (религиозных праздников обрядов и т. д.) в эпоху феодализма закрепляли нравственные устои своего общества, не особо выделяя индивидуальность. В буржуазном обществе ситуация кардинально меняется. Особенно это заметно в искусстве, которое по праву считается зеркалом внутреннего мира человека, взятого в историческом «разрезе». То есть всегда в искусстве первым осознается и отражается появление нового типа человека, его нового образа мыслей и чувственного мира.

В осетинской действительности в XIX века социальное мироустройство, по сути своей еще феодальное (по крайней мере, в первой половине XIX века), приходит в конфликтное

противостояние с энергичным духом капитализма, его интересами, требующими установления совершенно нового типа общественных отношений.

Господствующей становится буржуазная мораль, которая пронизывает все сферы бытия общества, обретя своих носителей – субъектов практически во всех классах осетинского общества.

Господствующий класс осуществляет контроль над средствами духовного производства и навязывает свои ценности всем.

В отличие от предыдущих типов морали (первобытной и феодальной), буржуазная выражает, вернее, акцентирует и актуализирует интересы абстрактной личности, то есть той, что не принадлежит ни к какому классу, ни к какому сословию. Так, она утверждает естественные, присущие человеку от природы права и свободы человеческой личности: право на жизнь и свобода ее устраивать по своему желанию; право мыслить и действовать самостоятельно, не подчиняясь посторонним установлениям, не принимая предрассудков, то есть все точки зрения логики и разума; право на независимость от воли других и сословных, и обычно-традиционных установлений; право заниматься любой деятельностью с целью личной выгоды и общественной пользы (скажем, право на свободу предпринимательства), то есть как бы учитывая античный принцип справедливости, суть которого в том, чтобы не вредить другому и не терпеть вреда от других.

Права, утверждаемые буржуазной моралью, обеспечивают свободу и достоинства человека в гораздо большей степени, чем все предыдущие типы морали.

Главное, что мораль призвана утвердить свободу частной собственности как гаранта относительной независимости источников существования человека, то есть его своеобразную автономию от других.

При феодальном укладе общественной жизни, во-первых, производство жизненных средств организуется на началах

господства и подчинения, принуждения; во-вторых, большая часть производственного продукта изымается. При буржуазном же укладе существуют новые, более справедливые отношения свободы и добровольности, которые уравнивают людей в их правах по отношению к собственности и интересам. Прежде всего, люди получают возможность производить больше и именно то, что пользуется спросом. И люди сами уже заинтересованы способствовать порождению новых потребностей, знаний, умений, навыков у себя и у других.

Происходит преодоление сопротивления сословий феодального общества, так как запущен механизм саморазвития и самосовершенствования человека буржуазной эпохи в общественной действительности на основе становления и развития рыночных отношений. И вместо застывшей сословно-иерархической упорядоченности общественных отношений, порождающих застывшие жизненно-ценностные стандарты и нормы поведения, происходит динамичное развитие общества, перестраивается социальная структура, политические и правовые институты, вся духовная жизнь общества.

Застывшая социальная иерархия ролей, строгая дисциплина обычаев и традиций, общинных, патриархальных нравов, коллективная общественность, авторитарные и догматические ценности постепенно уступали место обществу социальной мобильности, личной активности, инициативы и ответственности; свободы предпринимательства и конкуренции.

Феодальная же мораль, утверждавшая принцип морального неравенства сословий, вечность, естественность и неизменность иерархии незаслуженных привилегий одних перед другими, подчиненность и зависимость одних от других, трансформировалась в буржуазную мораль с ее основными лозунгами свободы и равенства, морального братства, доверия и т. д.

Цель и смысл жизни индивида в буржуазном обществе стало обладание собственностью и деньгами. Эта цель подчиняла себе всего человека, его духовную жизнь и мораль. В результате возникает совершенно новый тип личности с иными, чем в

феодалном мире «добродетелями», то есть теми, что предполагают в человеке активное, творческое, деятельное отношение к жизни; предприимчивость, инициативу, бережливость, расчетливость. И, конечно же, стремление к успеху в жизни.

В целом же человек получил ориентацию на богатство, индивидуализм, способность осознавать себя как самостоятельную от класса, общества, нации ценность. Осознал себя как субъекта достойного почитания и любви. Стал способен выделить себя как индивида из массы. так как осознал свою самоценность.

Индивидуализм проявился как принцип бытия и сознания буржуазной личности. И тем самым утвердилась сама идея моральной автономии личности, ставшей основой всей буржуазной морали, что не случайно, так как достоинство человека тесно связано с его независимостью, с моральным суверенитетом.

Однако здесь же остро осознавалась некая нравственная ущемленность буржуазной личности, поскольку сразу же проявился конфликт между общей ориентацией буржуазного типа сознания и способа жизнедеятельности народных масс, которые еще как бы пребывали в состоянии несвободы феодального общества, то есть в плену пережитков его сознания. У представителей феодального сословия продолжалось настроение расточительства, безделья. Ведя паразитический образ жизни, они тешили свое тщеславие и проявляли сословное чванство.

Весьма прогрессивным явлением явилось признание равенства Прав всех людей на свободное занятие общественно полезным трудом.

Критикуя основы буржуазной морали, классики марксизма подчеркивали идею классовой сущности морали, подчиняющей ее социально-классовым интересам и задаче политической борьбы.

Как правило, главной ценностью буржуазной морали марксизм признавал страсть к наживе, алчность, тщеславие, удовлетворение человеком своих низменных чувственных инстинктов.

Конечно же, данные черты, порожденные новой социально-исторической ситуацией, имевшей место в Осетии в XIX – начале XX века, именно буржуазной эпохой, были присущи морали осетинского общества, о чем не раз остро выступали в своих публицистических произведениях осетинские просветители. И они, а в целом этническая картина мира осетин в XIX- начале XX века, сыграли весьма значительную роль в становлении важнейших черт, собственно сути **Ирондзинада буржуазного типа** как этнического мировоззрения осетин в столь сложный, ответственный период их многовековой, полной драматических и трагических коллизий истории.

#### **14.4. Эстетическая картина мира осетин в XIX – начале XX века**

Эстетическая картина мира осетин в XIX – начале XX века так же, как и другие картины мира, скажем этническая, религиозная, этическая, художественная, – претерпела значительные изменения, связанные с процессами модернизации общественного бытия и общественного сознания осетин.

Прежде всего следует отметить, что эстетическое сознание осетин в буржуазную эпоху во многом наследовало многие черты и особенности эстетического сознания алан-осетин и их предков предыдущих эпох, в частности, феодальной.

В чем проявилась преемственность эстетической картины мира осетин в буржуазную эпоху? Что унаследовала она от своей предшественницы – феодальной эстетической картины мира алан-осетин?

**Художественно-эстетическая деятельность осетинских мастеров в буржуазную эпоху проявилась как яркая способность людей и мощный способ освоения действительности, в которой ярко и многогранно отразилось этническое**

мировоззрение осетинского народа. И не случайно. Ведь прежде, в первобытную и феодальную эпоху она была «вплетена» в повседневную деятельность людей. То есть **она входила во всеобщую человеческую способность взаимодействовать с объективной действительностью для добывания средств к существованию человека, к поддержанию его жизни.** Во многом она прежде служила практическим целям, удовлетворяя практическую потребность поддержания существования человека, его жизни, несмотря на то, что **искусство, культура исторически явились формой и средством саморегуляции общественного бытия и общественного сознания осетин, их этнического мировоззрения. Бытие формировало у человека ответственное отношение к деятельности, которое рождало его искусство. Ведь человек постигал мир и стремился лучше в нем устроиться.**

**В осетинской эстетике и в художественной культуре XVIII в. уже выстрадана и прочувствована любовь к человеку. В ней проявилось искреннее желание утвердить в мире правду, добро и красоту. Все острее и явственнее становится тоска по цельной, гармонически развитой личности; глубинное осмысление ее поисков путей к красоте и правде жизни; актуализируется вера в творческие силы человеческого духа.**

Конечно же, на динамику и диалектику процессов эволюционного развития эстетической картины мира осетинского народа в XIX веке значительное влияние оказало осетинское просветительство как и вообще на все духовно-нравственное и культурно-историческое его развитие.

И не случайно.

Осетинские просветители, освоив русскую и европейскую культуры, мечтали преодолеть национальную отсталость, обновить производство, социальные отношения, мировоззрение масс. Но при этом однако же сохранить социальную и культурную преемственность, обрести культурно-историческую самостоятельность. Словом, не потерять, пройдя сквозь горни-

ло социально-исторических потрясений, свою национальную самобытность. Ментальные реакции горцев на модернизационные реформы 60-70-х годов, направленные на приобщение народов Северного Кавказа к российской государственности, ярко отразились в трудах таких осетинских просветителей, как А. Гассиев, И. Кануков, А. Ардасенов, К. Хетагуров.

В дальнейшем развитии осетинской эстетики XIX веке большую роль сыграли просветители и 60-70-х годов, и 80-90-х. А потому особый интерес в данном случае вызывают их мировоззренческие подходы и оценки и, конечно же, **стремление осетинских просветителей адаптировать традиционные основы бытия народа и тем изменениям, которые нес грядущий капиталистический строй со своей рыночной экономикой и буржуазными отношениями.**

Безусловно, все это порождало определенные духовные процессы, эволюцию национальной психологии, новую этико-эстетическую систему ценностей.

Ситуацию, сложившуюся в осетинской действительности, Г. Цаголов назвал «патриархальной трясиной, которая безжалостно всасывает в себя всякую живую душу и своим тлетворным дыханием умерщвляет священное начало личности»<sup>338</sup>.

И, конечно же, можно отметить, что **эстетическая концепция осетинского просветительства – это компонент его становящейся мировоззренческой целостности.**

**Эстетическое сознание развивается, с одной стороны, в преодолении и трансформации теологических концепций природы, общества, человека и искусства, а с другой – новые эстетические и теоретико-художественные представления формируются в работах осетинских просветителей, довольно активно**

Вместе с расширением и изменением значений старых понятий идет **встречный процесс – постепенное уточнение, сужение их границ: возникают понятийные ряды промежуточных значений**, в которых устанавливаются отношения между натурфилософскими, антропо-социальными и худо-

жественными понятиями. Особого внимания заслуживает активно растущая группа оценочных категорий: красота, приятность, изящное, высокое, смешное, ужасное, низкое; таких понятий, как «чувствования изящного», вкус.

Наиболее общей эстетической категорией, несущей онтогносеологический смысл, является «совершенство». Эта категория обеспечивает закономерные связи учения о природе, обществе, человеке, искусстве, выступает как «пружина» и «цель» бытия, как критерий оценочного эстетического и художественного суждения.

В группе аксиологических категорий, определяющих критерии эстетической и художественной оценки, особое внимание просветители уделяют **категориям народного и национального**; обсуждение содержания этих понятий составляет важный узел эстетической полемики в последнем десятилетии XIX века. Понятие «народный характер» конкретизировало и уточняло учение о человеке, содержало тенденцию соотношения абстрактного идеала совершенного человека просветителей с народной жизнью, отечественной историей и современностью. В процессе разработки этого понятия **просветительская картина мира и философская методология обогащались элементами историзма, представлением о детерминированности эстетического и художественного сознания национальной народной жизнью.**

Понятие **национальный вкус** устанавливало взаимосвязи между природными условиями, общественным устройством и образом жизни народов, между искусством и действительностью.

В просветительской картине мира центральное место принадлежит человеку. Эстетическая содержательность учения русских просветителей о человеческой природе обнаруживается в самой постановке вопроса о сущности совершенного человека, разумного и чувствующего, гражданина и философа, способного к самосовершенствованию и гармонизирующему воздействию на природу и сограждан. Совершенный человек –

набор родовых качеств, абстрагированных от сословных характеристик и индивидуальных особенностей, – утверждается как должное, как цель нравственного совершенствования и общественного воспитания. Вместе с тем в эстетике русского Просвещения прослеживается тенденция к историко-национальной конкретизации представлений о человеческой природе. При этом предметом особого внимания становится единство индивидуального и общественного на основе гуманистического понимания природы человека, естественно стремящегося к сохранению жизни, к свободе, гражданскому равенству, социальной активности, познанию и творчеству, что благотворно влияло на эволюцию эстетического сознания социума.

Уже в конце XIX в. обостренный интерес вызывают в общественном сознании такие фундаментальные этико-эстетические понятия, как проблемы разума и любви в человеческой жизни, каноничность традиций. В связи с этим как раз осмислялись творческими людьми вопросы о художественном методе, особенностях восприятия искусства, реализации на практике эстетических категорий. Словом, закладывались основы литературоведения, теории литературы, искусствознания.

Один из ярчайших представителей осетинского просветительства К. Л. Хетагуров внес значительный вклад в формирование принципиально новой эстетической картины мира осетин в сложном XIX веке и этим активно участвовал в становлении Ирондзинада буржуазного типа. Так, К. Хетагуров заложил основы теории отдельных видов национального искусства: поэзии, живописи и т. д. И таким образом решал и общеэстетические проблемы тоже. То есть он ставил осетинские искусствознание на научную базу, заложив основу истории отдельных видов искусства. С Коста начинается осмысленная тенденция разделения осетинского искусствознания на его отдельные виды. С него же начинается развитие понимания профессионализма творчества как способности или возможности наиболее полного и целостного отражения национального мира.

Еще обучаясь в Ставропольской гимназии, Коста изучил тайны поэзии, специфику классического стихосложения. Это дало ему возможность заложить основы осетинского стихосложения, а осетинский язык осмыслить как важнейший «строительный материал» и во многом выявить его эстетику. Приступив к работе в области живописи, Коста вынужден был обратиться к современной ему науке (анатомии, геометрии), и он поступил в Академию художеств в Санкт-Петербурге. Здесь он, используя теорию живописной перспективы русской школы, сформировал основы осетинской живописи. Параллельно разрабатывал свою оригинальную эстетическую систему, которая, во-первых, помогла ему взглянуть на осетинскую действительность сквозь призму оценки художественного произведения, во-вторых, она стала для него ареной борьбы за высокую художественность формирующегося национального профессионального искусства.

Коста Леванович Хетагуров впервые теоретически осознанно осмыслил и обобщил эстетические аспекты освоения национального мира осетинским народом.

Предметом эстетики Коста является весь мир его национальной действительности, рассматриваемый им с точки зрения подлинного гуманизма, т.е. с учетом того, как этот мир способствует приближению человека к его собственной природе.

В своей эстетической системе Коста сформулировал общие принципы эстетического освоения мира в любой сфере человеческой деятельности: в искусстве, в быту, в реальной жизнедеятельности. Конечно, в искусстве Коста продемонстрировал высшую сферу эстетического познания национального мира по законам красоты. В эпистолярном творчестве поэта отразились его представления об эстетическом смысле индивидуальности, скажем, в письмах к Анне Поповой и к Анне Цаликовой.

В своей просветительской деятельности поэт всемерно осуществлял эстетическое воспитание. В публицистике Коста

сознательно выделил разные сферы эстетики: эстетику быта, эстетику внешности человека, эстетику экологической культуры и т. д. В художественном творчестве (живописи, поэзии, прозе, драматургии) Коста отразил национальные представления о возвышенном и низком, о прекрасном и безобразном, о трагическом и комическом как важнейших категориях эстетики в их глубинной соотнесенности с идеалом, вобравшим в себя народные представления о жизни, о человеке, о целях и лучших формах общественного развития, словом, выражающим народный взгляд на мир и место в нем человека.

Осмысляя структуру эстетического, Коста задумывался о происхождении и способах функционирования эстетического. При этом он исходил из того, что субъект (человек или общество), воспринимая мир, переживает его. И содержание его интимных переживаний и составляет сущность эстетического. Итак, в системе эстетики поэта можно выделить несколько уровней его концепции эстетического:

- 1) эстетическое в природе;
- 2) эстетическое в человеке;
- 3) эстетическое в обществе;
- 4) эстетическое в искусстве как высшей форме освоения национального мира по законам красоты.

Итак, рассмотрим уровни эстетического. В частности, эстетику природы Коста. Учитывая сиротскую долю поэта, можно представить, как он с детства воспитывался в особо нежном и трогательном отношении с природой. И первые представления о формах эстетического, таких как возвышенное, прекрасное т. д. Коста получил именно от природы. Благодаря безупречной красоте родного края, Коста научился любить бесконечно Родину и как ее частицу – родной народ.

Во всем, что составляет личность Коста, активно проявляется, прежде всего, сущность его эстетического отношения к природе.

Она же, эта сущность эстетического отношения поэта к природе, заключается в том, что он рассматривает ее как цен-

ность. И это составляет ядро его эстетического отношения к ней. В представлении Коста природа -такая же ценность духовной культуры родного народа, как и другие, ибо воспитывает и формирует в человеке его духовный нравственный стержень. И, значит, она бесценна.

Как видим, сущностная особенность эстетического отношения Коста к природе выступает как целостно-образная основа его мироотношения. Это его отношение ценностно, эмоционально-чувственно, духовно, лично, универсально, эвристично. Эстетическое отношение Коста к природе активно-деятельно и противостоит отчуждению человека и природы. То есть гуманизирует человека, приближает его к его истинной природе. А потому эстетическое отношение поэта в этом смысле приобретает уже социальную функцию.

Природа для Коста – и храм, и мастерская, и любимый, родной дом, жизненно важное пространство его человеческого бытия, объект его человеческой жизнедеятельности. И вот, когда поэт не находит аксиологического, ценностного содержания эстетического отношения человека к природе, то это заставляет его страдать. С искренней сердечной болью пишет Коста в статье «До сих пор еще не решенный земельный вопрос»: «Все Алагирское ущелье до Мамисонского перевала уже расхищено. Общество «Алагир» «Французское» и всевозможные анонимы захватили целые десятки верст. Когда-то вековые сосновые леса, краса Алагирского ущелья, вырублены дотла. Остались только одинокие сироты, спасшиеся от дикости людской на недоступных карнизах «чудо-великана»: тысячи брусьев, сброшенных с огромной крутизны в ущелье, не выдерживая такого падения, своими искалеченными «трупами» загромождали дно ущелья русла реки Ардон. Больно до слез, какое множество леса гниет здесь без всякой пользы...»<sup>339</sup>.

Особенность эстетического отношения Коста к природе в том, что заложенная в нем способность к эстетическому переживанию дает возможность ему не только улавливать, угады-

вать естественную гармонию природы, но и воссоздать, хранить и творить ее. Здесь поэт обогащает содержание понятия «гармония» в отношениях человека и природы как субъекта и объекта художественного творчества. И этим он тоже закладывает основы осетинской эстетики. В живописных работах Коста природа родного края предстает в своем удивительном качестве: она выступает как духовная ценность, а в структуре художественного мира произведения – как одно из главных действующих лиц. Так, Коста вводит в эстетику формирующегося осетинского профессионального искусства один из важнейших ее принципов – принцип ценностного анализа природы.

Второй важнейший принцип эстетики Коста – принцип единства человека и природы, ибо без него нет в мире гармонии и красоты. По представлению Коста, как человек немислим, не полон, не самодостаточен без родной природы, так и она мертва, не самодостаточна без него. Удивительны жанровые картины Коста. В картине «Дети-каменщики» художник поднимает тему безрадостного детства, непосильного труда на фоне прекрасной природы. Невозможно детей с их бедной одеждой, с не по-детски умными и выразительными глазами на фоне другой природы, – настолько органичны и естественны, реалистичны и природа, и маленькие герои картины. И прав был Махарбек Туганов, написав, что «это тот же «Додой» в живописи».

Третий принцип эстетики Коста – это принцип целостности природы и поразительной уникальности каждой человеческой индивидуальности. Как непревзойденный мастер портрета, Коста прослеживает уникальную неповторимость каждого человека из внутренней целостности природы, которая выразилась в индивидуальном характере конкретного человека. По мнению Коста, многообразие человеческого рода всегда проявляется в своем единичном выражении как конкретный индивидуальный характер. Но обуславливается человеческая индивидуальность природным началом и детерминирована со-

циально-историческим фактором. Это уже четвертый принцип эстетики Коста. Эстетика природы Коста исходит из того, что природа как духовная ценность воспринимается только тем человеком, для которого жизнь вообще имеет смысл нравственный.

Потому что эстетическое отношение к природе, по представлению Коста, заложено в человеческой душе как важнейшая исконная духовная потребность. А значит грубое потребительски-прагматическое отношение человека к природе недопустимо, бесчеловечно.

II – уровень. Эстетическое в человеке Коста исследует, выделяя в нем разные начала: природное, социальное и духовное. Словом, те параметры, благодаря которым, по мысли Коста, обусловлена способность индивида к творческому восприятию и созиданию.

Эстетика человека Коста формируется с учетом следующих факторов.

1. Исторически обретение свободы человеком ставит остро проблему его индивидуализации. С присоединением Осетии к России горец получил большую свободу как субъект исторического творчества, исторического процесса. А потому такой актуальной и становится индивидуальность человека в эстетике Коста.

2. Важным элементом эстетики Коста является высочайшая оценка личностного начала в человеке, его внутреннего мира, его созидающей деятельности. Человек становится основанием формирующегося профессионального искусства, новой культуры. Соответственно и эстетики, теоретически осмысляющей новоеискусство и культуру.

3. Такие формы эстетического, как возвышенное, прекрасное, безобразное, трагическое, комическое, Коста творчески реализует под знаком индивидуальности, т. е. в основном применительно к человеку. Словом, в человеческой индивидуальности поэт выражает полноту конкретного содержания предмета своей эстетики.

4. В эстетике Коста индивидуальность человека заявляет о своей национальной самобытности, оставаясь в контексте социальных связей своей эпохи.

5. Эстетика Коста исследует человека как единое единство с миром (с природой, социумом, эпохой); единство с его деятельностью; в активных формах проявления его жизнедеятельности.

6. Проблемная направленность эстетики Коста, таким образом, заключается в актуальном осмыслении эстетической значимости индивидуальности в целом.

7. Эстетика Коста, как специфическая форма знания о личности, обогащает представления современного ему общества об индивидуальности человека, его опыта, воображения, вкуса.

8. Эстетика поэта, заинтересовавшись каждым жестом, словом, взглядом, переживанием индивидуального человека, сделала их объектом собственного исследования. В этом и выразилась традиция русской революционно-демократической эстетики. И Коста таким образом реализовал свое понимание красоты как полноты жизни и неповторимости индивидуальности.

Коста, придавая большое значение эстетическому смыслу индивидуальности, понимал, что внутренняя сущность человека обязательно проявляется и в его внешнем облике. Этот важнейший эстетический принцип связи внутреннего мира человека с его внешностью, пятым по счету, Коста в полной мере реализовал в своих живописных работах, особенно в портретах. Но и в реальной жизни он выделял эстетику внешнего вида человека.

III – уровень. Эстетическое в социуме, по мысли Коста, обуславливает процесс гуманизации как сущности исторического прогресса. Большую ценность имеет идея исторического развития осетинского общества и осетинского искусства, которую выдвинул Коста как важнейшую тенденцию своей эпохи.

В контексте всего сказанного особое значение приобретает борьба Коста против феодальной замкнутости и деспотизма

государственной власти, против крепостничества, духовной косности, т.е. всего того, что тормозит движение осетинской культуры по пути цивилизации и прогресса. В связи с этим Коста большое значение придавал эстетическому воспитанию народа, эстетике быта и организации досуга населения. О стремлении Коста к осуществлению эстетического воспитания населения говорит его «Письмо в редакцию газеты «Казбек», где он пишет: «Кружок лиц, заинтересованных в достижении физического развития взрослых и детей путем рациональной постановки гимнастики, предполагающих, ввиду назревшей необходимости, основать во Владикавказе, по примеру других городов, гимнастическое общество»<sup>340</sup>. Или же другое его «Открытое письмо любителям рисования и живописи», в котором поэт объявляет: «Многочисленные просьбы, обращенные ко мне любителями рисования и живописи, убедили меня в том, что во Владикавказе необходимо открыть класс рисования и живописи, для чего необходимо просторное помещение, и я надеюсь, что городская управа отведет нам в одном из городских училищ просторный класс, чтобы открыть в нем общедоступный класс рисования и живописи»<sup>341</sup>.

Сферу быта Коста рассматривал как пространство непродуцированной социальной жизни, в котором осуществляется очень важный процесс удовлетворения как материальных потребностей людей в пище, одежде, жилище, так и духовных потребностей в культуре, общении, отдыхе, развлечении. Коста понимал, какое большое влияние быт, как уклад повседневной жизни, сказывает на труд, общественную деятельность, настроение и поведение людей. Дифференцируя быт на общественный, городской, сельский, семейный, индивидуальный, поэт рассматривал структуру его с точки зрения соотношения материальных и духовных аспектов.

Историзм мышления Коста проявлялся и в том, что он понимал, что именно под влиянием социальных, географических условий у народа вырабатывается тот или иной ком-

плекс традиций, обычаев, обрядов, органически связанных с жизнедеятельностью и повседневным бытом, что отразилось в его очерке «Особа». А потому такое большое значение придавал он общественным формам удовлетворения потребностей людей: сети бытовых предприятий, общедоступных библиотек и т. д. В них он видел цель не нивелировать потребности и вкусы людей, а стремление ликвидировать отставание быта горцев от современных требований. С большой благодарностью и любовью Коста относился к Варваре Григорьевне Шредере, основательнице первой библиотеки во Владикавказе. Об организации же сети разных предприятий, призванных гуманизировать быт и бытие горцев, поэт специально пишет «Открытое письмо к осетинской интеллигенции», в котором замечает: «К величайшему прискорбию, до сих пор сбыт кустарных изделий остается таким же убыточным, как 50 лет тому назад»<sup>342</sup>. И тут же в качестве важнейшей задачи предлагает: «Прежде всего, надо открыть во Владикавказе контору с магазином, куда бы население Владикавказского округа, а там, бог даст, и все население Терской области могло направлять все изделия своего кустарного производства»<sup>343</sup>.

Такова вкратце эстетика социума у Коста и основные ее направления и функции.

IV-ый уровень – эстетика художественного творчества Коста.

Эстетические взгляды Коста – это выражение передовых демократических тенденций, которые возникали в осетинской национальной культуре второй половины XIX в.

Прежде всего, надо отметить, что искусство он рассматривал как средоточие всех эстетических проблем, во-первых, и, во-вторых, как социальный феномен, который активно влияет на ход общественного развития в целом. А потому и задачи искусства Коста рассматривал как практическое распространение реального просвещения, понимаемого им как процессуальное развитие мысли, т. е. разумного начала, и нравствен-

ности; как нравственно-духовное и индивидуальное развитие личности и общества в целом.

Коста выдвигал целую программу искусства, которая, с его точки зрения, призвана была определить место его как специфического, уникального явления в жизни современного ему общества со сложным комплексом стоящих перед ним первоочередных проблем. И цель его -научить общество размышлять о жизни, исследовать ее, стремиться к ее улучшению, к прогрессу.

В связи с этим Коста ставит на первое место воспитательную функцию искусства, определяющую его социальный статус. Соответственно перед ним возникает круг новых проблем. И, конечно же, проблема содержания искусства и методы, способы передачи этого содержания. Общественно полезное содержание и критикующий общественные недостатки метод-таковы принципы, из которых исходит Коста при определении требований к формирующемуся национальному искусству. Ибо только тогда, по убеждению К. Хетагурова, оно есть не «роскошь» и не «забава» в жизни общества.

Далее Коста развивает свое понимание искусства. Способность искусства к правдивому воспроизведению жизни, убежден К. Хетагуров, – условие его общественной ценности и важный критерий собственно эстетического достоинства искусства.

В программе искусства поэта важная роль отводится познавательно-преобразующей возможности реалистического художественного творчества. Коста полагал, что искусство не только преобразует, но и, наравне с наукой и публицистикой, формирует общественное бытие и общественное сознание. По мысли Коста, искусство предлагает вначале общественному мнению новые мысли, мысли-задачи, которые со временем воздействуют на органы власти и государства. То есть верил, что с помощью более прогрессивных идей можно воздействовать на общественную жизнь. Отсюда злободневность и социальная активность искусства, – таково его понимание пробле-

мы социальной функции искусства, занимающей в программе Коста ведущее место.

В понимании социальной природы и функций искусства Коста проявил близость к русским революционным демократам, к русской культуре в целом.

«Поэт нашего времени есть в тоже время и Мыслитель..., – подчеркивал Белинский, – Поэзия и философия уже не только не чуждаются друг друга, но беспрестанно подают друг другу руку, чтоб взаимно поддержать себя, и даже часто до того смешиваются друг с другом, что иное философское сочинение, прежде всего, назовете вы поэтическим, поэтическое философским»<sup>344</sup>. Эту точку зрения в полной мере разделял и Коста Хетагуров как истинный революционный демократ.

В философии истории Коста придерживался идеи исторического прогресса, источник которого он видел в развитии индивидуального и общественного сознания, выдвигающего все новые идеи и представления о жизни, о человеке, о культуре. При этом национальное рассматривал как форму выражения общечеловеческого.

Эстетическая теория Коста на практике, вела к оригинальной и успешной попытке обосновать принципы осетинского реалистического искусства. Специфику же искусства поэт определял как форму «мышления в образах», которая ничуть не ниже логического мышления, – утверждал он, вопреки теории Гегеля.

Коста впервые выдвинул в осетинском профессиональном искусстве принцип историзма, в соответствии с которым остро осознается необходимость связи искусства с социальными потребностями общественной жизни. И соответственно он отверг идею «искусства для искусства» изначально.

В концепции реализма Коста большое место занимает и трактовка художественного образа как органического единства общего и индивидуального и ее роли в процессе создания реалистического характера.

Коста же выдвинул принцип народности искусства как отражения особенностей осетин и национального характера, выражения его интересов и потребностей духовного развития.

Коста выработал представления о гармонии внешнего и внутреннего, которая является условием красоты человека. Цельности человеческой личности, величия его души, высокой нравственно-духовной культуры, – своеобразного идеала душевного благородства человека. Это легко просматривается в любом художественном произведении Коста, и в живописи, и в поэзии, и в прозе, и в драматургии, и в публицистике, в письмах поэта.

Национальная действительность, национальное бытие предстает у него как основной предмет искусства. Отсюда особая ценность творчества Коста: в нем явления национальной действительности осмыслены эстетически, т.е. в их конкретном, общечеловеческом и общенациональном значении. И так рождается важнейшее качество творчества поэта: художественность, которая и формирует специфику искусства – художественный образ. Природа искусства Коста диктует необходимость проникновения в него философских, этических, социально-политических идей, которые, однако же не подменяют собой эстетического. То есть, существует своя диалектика связи искусства и других форм общественного сознания формирующая искусство Коста.

Для Коста реальные эстетические свойства и особенности явлений национальной действительности и составляют основу его художественного образа. Так проявляется специфика художественного освоения Коста природой и общественным содержанием национальной действительности. И здесь надо искать корни и своеобразие художественного образа Коста, природу социально-функциональной широты и масштабности художественности поэта.

Критический пафос Коста – публициста сконцентрировался на отрицании реакционного в жизни общества и созидании нового национального искусства.

В поэзии, прозе, драматургии Коста, в его живописи, в театральной деятельности его особенно ярко проявились эстетические взгляды поэта.

Коста выступал с развернутой эстетической системой, хорошо зная материал искусства, его историческое своеобразие, выявляя универсальное в эстетическом восприятии выразительных форм. Ведь он воспринимал искусство как саму жизнь в ее ключевых символах. А потому в художественной концепции мира, которую поэт созидал, была заключена какая-то завершенная структура бытия, в которой отразилась определенно установленные отношения между человеком и действительностью.

Коста формировал свои представления о красоте, развивая осетинскую эстетику «изнутри», т. е. осмысляя реальные процессы искусства. Так он выделил собственный предмет эстетики, т. е. нашел ее междисциплинарный характер.

Коста внес столько нового в осетинскую культуру, что наследие его вполне дает возможность осмыслить ученым-исследователям такие понятия, как «художественная» и «эстетическая ментальность» поэта и ввести их в научных оборот. Это поможет открыть новые грани выдающегося таланта гениального поэта и художника, театрального и культурного деятеля своей эпохи.

К. Хетагуров философски относится к бытию как объективной реальности и четко различал в нем различные уровни: 1) материально-предметную реальность, 2) объективно-идеальное бытие, куда он относил ценности культуры, 3) бытие личности. Подобная философия бытия у Коста сложилась в атмосфере научного и культурного подъема в результате присоединения Осетии к России и тех духовных процессов, которые были присущи сложному историческому этапу конца XIX и кануна XX в. В свою очередь эта философия бытия Коста Хетагурова оказала огромное влияние на целую эпоху национального развития, – нравственного, культурного, – осетин в свете новых идей своего времени, ярко выразив духовную

сущность и самобытную содержательность общественного сознания.

Коста предъявил высочайшие требования к формирующемуся профессиональному искусству: художественной литературе, изобразительному искусству, театральному искусству. И определил его основные функции и задачи, исходя из специфики его природы и сущности. Это социальная функция, социальная значимость искусства. Коста, страстно мечтавший видеть свой народ в ряду цивилизованных народов мира, и посвятивший свою жизнь без остатка тому, чтобы помочь ему «дорогу к свободе проложить», выделял в ценностях национального духа, национального сознания, национального характера и культуры в целом общечеловеческую сущность, исторически и социально обусловленную. В своих мировоззренческих установках, в теоретических подходах, которые безусловно были, – иначе бы он не был основоположником профессионального искусства Осетии, – в своем художественном творчестве Коста заложил общие принципы эстетического освоения действительности. И в своем же художественном творчестве он практически оформил и закрепил эти принципы, а профессиональное искусство представил как специфическую сферу человеческой деятельности по освоению мира по законам красоты. Вообще человеческое бытие, существование социума в представлении Коста – гуманиста – это и есть освоение мира по законам красоты, а история человеческой личности или человеческого общества – это все более многогранное освоение мира, происходящее по законам красоты. В этом как раз и заключена сущность его гуманизма.

Воспитанный в традициях русской революционно-демократической эстетики, Коста приступил к художественному творчеству, уже не интуитивно, а теоретически постигнув законы эстетики, теоретически осмыслив и обобщив художественную практику. И это помогло ему совершить огромный творческий подвиг – заложить основы осетинского профес-

сионального искусства: художественной литературы, изобразительного искусства.

Прежде всего, эстетические взгляды Коста, сложившиеся в стройную систему, помогли сформировать определенную художественную концепцию мира. Целостная система эстетических принципов Коста трансформирована в его художественных образах.

Мировоззрение же Коста формировалась в процессе всей его жизнедеятельности, в процессе его активного отношения к жизни.

Во многом разделяя мировоззрение русских революционных демократов, Коста своеобразно отбирает жизненный материал и проявляет своеобразное видение мира. И тут очень четко проявляется его эстетическая система. Как большой художник, Коста не только творит, но и осмысляет законы творчества, формулирует эстетические законы. Задав определенные эстетические нормы, надо заметить, очень высокие даже по теперешним нашим представлениям, Коста совершил еще один, культурологический и патриотический подвиг: он поднял уровень эстетического сознания потребителей своего искусства (читателей, зрителей) на новую высоту, он заставил их задуматься о том, о чем они раньше не думал и, прочувствовать то, что прежде не чувствовали.

Реализовав столь высокие эстетические критерии в своем художественном творчестве, Коста формировал эстетический вкус, составляя высшее духовное переживание, т. е. эстетическое наслаждение. При этом Коста, безусловно, гуманизировал и эмансипировал общественное сознание, воспитывал у публики новое отношение к жизни и к миру, формировал новую картину мира. А последователей его творчества – художественно образовывал: учил творить.

К. Л. Хетагуров полно выразил национальную «самость», обращаясь к глубинам духа своих народов, к тем глубинам, которые заложили века всенародного труда и страданий. Коста имел ведущее его духовное начало. Именно оно дало ему

возможность подняться на ту высоту, с которой перед ним открылся всечеловеческий духовный горизонт, позволивший Коста воскликнуть:

Весь мир – мой храм, любовь – моя святыня,  
Вселенная – отечество мое.

Согласно концепции К. Л. Хетагурова, для истинного патриотизма характерна не простая приверженность к внешней обстановке и к формальным признакам быта, но любовь к духу, скрывающемуся в них, к духу, который их создал и выстрадал. То есть важно не внешнее, а внутреннее, не видимость, а сокровенная сущность.

«Эти... «дикари», – писал Коста Хетагуров, – сумели сохранить такие традиции, какими может гордиться лучший европеец. Рыцарская неприкосновенность чести, святость долга, верность данному слову и многое другое до того присущи каждому туземцу, что с ними следовало бы считаться всем...»<sup>345</sup>.

Итак, эстетическое – онтологическая сущность, имеющая свою основу в **Ирондзинаде буржуазного типа**, в фундаментальных принципах этно-онтологической картины мира осетин в XIX – начале XX века.

Сущность эстетического в осетинском этно-национальном мироощущении проявляется **в его особой энергопорождающей способности, стимулирующей и во многом даже организующей и во многом даже организующей духовно-нравственные и эмоционально-чувственные ориентации жизнедеятельности субъекта-творца, т. е. народа.**

В целом эстетическое – **важнейший компонент духовности осетин. Словом, эстетическое – это целостное многоуровневое образование, обладающее сложной структурой.**

И это естественно. Ведь эстетика – это наука о чувственном познании.

История эстетики складывается с отражения процесса очеловечивания окружающего мира этно-национальной действительности, которые начинаются с восприятия эстетического, обнаруживаемого субъектом в окружающем мире. И

это становится началом **смутного познания** в процессе постепенного, исторически последовательного «поумнения» и духовно-нравственного обогащения субъекта осетинской эстетики.

Безусловно, в эстетическом восприятии человеком окружающей среды помимо чувственного переживания и понятийного мышления имеется еще нечто, лежащее перед всяким схватыванием и всяким переживанием<sup>346</sup>.

Как отмечает В. Бычков, постижение объективно-исторического происходит в результате сверхразумного узрения, понимая при этом термин «сверх – разумное» не как отрицание человеческого разума и отказ от поддержки, но как признание превышения его достаточно ограниченных возможностей благодаря проникновению на более высокие уровни духовного, где человеческий разум утрачивает свое господствующее положение, которое характерно лишь для собственного социального уровня<sup>347</sup>.

Художник, создавая произведение искусства, одухотворяет предмет, подвергаемый обработке, вступает с ним в отношения «очеловечивания-опредмечивания», в результате объект становится носителем эстетической и художественной ценности, способной оказывать эстетическое воздействие на реципиента и – получает статус произведения искусства. Общность относимых к искусству объектов при этом состоит в их повышенной духовной, смысловой, содержательной насыщенности.

Так субъективное и объективное «переливаются» друг в друга. **А эстетическое предстает перед нами как процесс, и его процессуальность выражается простой схемой: объективно-эстетическое – субъективно-эстетическое – объективно-эстетическое**, которую нужно понимать не как отражение хронологически последовательных этапов этого процесса, а как **выражение генетических связей между полюсами эстетического**. Присущая произведению искусства или эстетическому феномену вообще выразительность «отсылает нас к

чему-то, что не заключено непосредственно в доступном восприятии внешнем облике»<sup>348</sup>.

Осетинская имплицитная (скрытая) эстетика переросла в эксплицитную (теоретическую, научную) в конце XIX – начале XX в.

Тогда же четко было осознанно, что целостность человека, всеохватность, всесторонность, гармоничность его исторического развития невозможны без эстетического. Ведь человек возвысился над животными, т. к. смог **осознанно** действовать, накапливать и передавать новым поколениям (как историческую эстафету) свой **опыт чувственного и эмоционального переживания, осмысления** с целью совершенствования новых реалий своей жизни, бытия человека, для чего и осваивает мир, возвышается над природой.

По мысли М. С. Кагана это «совокупность, точнее ансамбль, система всех проявлений его сознательного и самосознательного, избирательно и целенаправленно, свободно осуществляющейся активности, являющаяся способом его бытия»<sup>349</sup>.

Концепция эстетического сознания как отношения человека к миру дает возможность, во-первых, подчеркнуть активность субъекта познания, во-вторых, выявить опосредованность познавательного процесса всей исторической практикой народа.

Эстетическое отношение выражает активность творца, его состояние переживания; творца, который осуществляет познавательную, эмоциональную, созидательную деятельность, – т. е. то, что включает человеческое «Я» в познавательный процесс.

Эстетическое сознание появилось из общественной потребности сохранения, чувственного выражения и передачи новым поколениям **социально приобретенного опыта, нового типа жизнедеятельности, как способ реализации культурной традиции народа в художественных образах**. История человека, т. е. человеческой деятельности, – это и есть история

формирования эстетического отношения, в котором наиболее полно проявляются сущностные силы человека.

Структуру эстетического сознания формируют: потребность, деятельность и познание.

В эстетическом сознании проявляется **опыт эмоционального переживания бытия и рациональное познание его как сферы проявления человеческой реальности**. То есть в основе переживания человеком себя в мире лежит **диалектическое соотношение мыслей и эмоций**.

Эстетическое сознание осетин в начале XX века как одна из важнейших форм общественного сознания – это способ социально важного построения объективного мыслительного материала, выработанного в ходе разнообразной деятельности поколений по преобразованию действительности. Оно призвано фиксировать особенности содержания и формы социально-исторического процесса. То есть это идеальная норма отражения социальных связей и отношений людей в продуктах художественной и эстетической деятельности.

Значит, в воссоздании модели развития осетинской культуры начала XX века нужно исходить из того, что есть определенная философско-эстетическая доминанта, пронизывающая собой десятилетиями, столетиями всю культуру, которая формировала ее качественную сущность в смысловой, идейно-образной специфике и ментальности. **И это, безусловно, Ирондзинад, как национально-этническое мировоззрение**, явившееся фундаментальной базой осетинской эстетики и во многом детерминировало качественную специфику осетинской эстетики.

Итак, переняв лучшие черты эстетического сознания осетин предыдущих эпох, в XIX веке сформировалось эстетическое сознание осетин буржуазной эпохи, породив одну из составляющих **Ирондзинада** как этнического мировоззрения – эстетическую картину мира осетин.

## **14.5. Художественная картина мира осетин в буржуазную эпоху**

### **14.5.1. Художественная культура как важнейшая сфера общественного сознания осетин в XIX – начале XX века**

Культура объединяет в целостно-организованную систему всю духовную жизнь общества и нации. В этой системе отдельные срезы или пласты духовной жизни – это феноменальные явления национальной культуры. В результате человеческой деятельности производятся либо материальные, либо духовные ценности. Культура – это *совокупность материальных и духовных ценностей, способов их создания и использования, передача от одного поколения к другому*. К духовной культуре относятся: наука, уровень образования населения, искусство, нравственные нормы поведения людей, владение ими логикой мышления и богатством языка, уровень развития материальных и духовных потребностей и интересов людей, религия и т. д.

Конечно, национальная культура «материализуется» в «вещной» форме: книгах, картинах, кино, архитектурных сооружениях, скульптурах и т. д. Все это «осваивается» новым поколением и только так становится культурой, т. е. сокровищем всего богатства национального духа вкупе с живым разумом. Исходная форма, ее «первоисточник» – человеческий творческий труд, его результаты и способы реализации.

Культура – это реализованные мышление, воля и чувства всех предшествующих поколений этноса. Она не зависит от сознания отдельных людей. Жизнь человека и общества протекает только в рамках конкретной национальной культуры. Каждый человек и поколение начинают жить, осваивая мир материальных и духовных ценностей своей среды, своей нации.

В процессе усвоения уже созданной культуры формируются способности, знания, человеческие чувства и умения. История таким образом есть передача достижений человеческой культуры от одного поколения к другому. То есть, как *человек создает культуру, так и она создает его*. Это основной закон человеческой жизни.

Культура – не пассивный сундук, хранящий национальные ценности, а *процесс* творческого их использования для облагораживания и совершенствования бытия. Культура – это, во-первых, результат творческой деятельности всего этноса. Во-вторых, исторически сформировавшиеся способы труда и, в-третьих, приемы поведения человека, манера общения, т. е. этикет, способы проявления чувств, приемы и уровень мышления.

В формировании *этнической картины мира*, отражающейся в национальной культуре как в зеркале, активно участвуют соответственно разные факторы: ценности, тип цивилизации, характер культуры, т. е. массовая ли культура или элитарная и т. д.

*Ценности* – это определение конкретного объекта материальной и духовной реальности, высвечивающее его положительное или отрицательное значение для человека и человечества. Реальные явления и вещи не только познаются и воспринимаются нами, но и оцениваются, вызывая в нас определенные чувства: удовольствия, неудовольствия, и составляет то, что называется вкусом («хорошее», «плохое», «приятное», «прекрасное» и т. д.). То есть вещь в наших глазах имеет определенную ценность не только из-за своих объективных свойств, но и *по нашему отношению к ней*, в котором выражаются и наши вкусы. Словом, ценность – это *субъективно-объектная реальность*. В понятие ценности входит и *общественная сущность* бытия культуры, ведь ценность обязательно присутствует в условиях общественной жизни личности и выполняет определенную функцию во взаимодействии индивида с обществом и природой.

Отношение человека к миру всегда оценочно. Наша оценка мира может быть объективной, прогрессивной или субъективной, ложной, реакционной. То есть в нашем мировоззрении научное познание мира и ценностное отношение к нему находятся в неразрывном единстве. Так, понятия «ценность» и «культура» взаимосвязаны.

Художественная культура – это совокупный продукт и способ художественно-эстетической деятельности людей. Понятие «художественная культура» включает в себя все отрасли художественно-эстетической деятельности: словесную, театральную, музыкальную, изобразительную и т. д., а также и все процессы, связанные с созданием, хранением, распространением, восприятием, оценкой, изучением художественных произведений. И, конечно же, воспитание художников, публицистов, критиков, искусствоведов.

Характер и уровень развития художественной культуры зависят от социально-экономических условий жизни общества и нации в целом.

В XIX – начале XX века у осетин успешно развивались разные виды искусства. Среди них: одно из древнейших – *прикладное искусство*, включающее в себя предметы быта, созданные по законам красоты. Эти предметы не только полезны, но и красивы, имеют свой стиль и художественный образ, выражающие их назначение и содержащие в себе обобщенную информацию *о типе жизни и мирозерцании народа – творца и социально-исторической эпохе*. Оно глубоко национально и рождается из обычаев, привычек, верований; формируясь в повседневном быту и деятельности, ведь невозможно же жить без мебели, костюма, таких предметов прикладного искусства, как посуда и т. д. И в них в полной мере осуществлен *принцип единства практической функции и красоты*.

В рамках прикладного искусства успешно развивалось *ювелирное дело, архитектура* как искусство целесообразной постройки жилья, зданий, приобретающей принятый в XX столетии эстетический вид. Это искусство – также создание

действительности по законам красоты, которое удовлетворяет потребности человека своей эпохи в жилье. То есть она создала утилитарно-художественный мир с учетом потребностей человека, как духовных, культурно-цивилизованных, так и материальных.

*Архитектура* в XIX в. и в начале XX в. в Осетии стремилась иметь какой-то оригинальный облик, в результате чего осетинская столица Владикавказ, например, получила замечательный подарок: историческую часть города с неповторимо своеобразными памятниками градостроительства и чудо – Александровский проспект (ныне проспект Мира). В ней выражена определенная художественная концепция мира и человека в нем, безусловно, этническая картина мира. То есть своеобразно отразились национально-этнические представления человека о себе самом и о мире и эпохе, в которую он жил и созидал.

В XIX – начале XX века успешно развивалось и *декоративное искусство* осетин, функция которого – художественно-эстетическое оформление созданной человеком «второй природы»: зданий, улиц, дворов, дорог, городов, поселков, сел. Оно проявляется в повседневной жизни и быту в виде того же оконного стекла, дверной ручки, светильника и т. д. То есть это искусство украшения, выражения человеческих чувств, стремлений и замыслов, активно использовалось горцами, формируя стиль своей эпохи, ее порой противоречивый характер. Интересны фрески в церквях, мечетях, украшения старинных зданий во Владикавказе, Нальчике и других городах.

Большого развития достигли *живопись и графика*. Живопись, как изображение картин реального национального мира, созданных творческим воображением осетинских художников, раскрывала многообразие и богатство жизни, роль человеческого, субъективного начала в ней.

Составной частью многогранной культуры народа стал *театр*, художественно осваивающий мир национальной действительности через драматическое действие, осуществляемое

актерами на глазах у публики. Искусство это, синтетичное по сути, активно использующее живопись, музыку, хореографию, архитектуру в виде декораций, – весьма любимо северокавказцами. Генетически театральное искусство уходит корнями в древность к первобытным обрядам, тотемическим пляскам, к использованию обрядов с употреблением костюмов, масок и т. д. А народные формы театраиспользовались даже в просветительских целях и как средство социальной, классовой борьбы в начале XX в.

Успешно развивалась и *музыка*, которая в древности выполняла лишь утилитарную роль: ритуально-суггестивную. Затем имитировала напев, ритм рабочих движений, выполняя функцию звукового общения. Основа музыки составляют ритм и гармония, которые, соединяясь, дают мелодию. Музыкальный образ отражал существенные процессы жизни народа. Полны скорби и вдохновения, вековых страданий и исторического оптимизма героические песни, а народные мелодии отражают как нельзя лучше представления горцев о прекрасном и безобразном, возвышенном и низменном, о добре и зле, о трагическом и комическом.

Особенную роль в духовно-нравственном становлении и культурном развитии осетин в XIX – начале XX в. сыграла *художественная литература*. Сила ее в том, что она эстетически осваивала мир национальной действительности в художественном слове. Предметом же ее стало все *национальное бытие в многообразии его конкретного проявления*: вся духовная жизнь личности и общества, реальность человеческих чувств и стремлений.

Когда художественное слово пребывало в устной форме, оно, как и музыка, хореография, театр, нуждалось в исполнительском искусстве, т. е. в сказителях, но с появлением письменности исполнительские формы художественного слова (*фольклор*) не исчезли, а выделились в самостоятельные формы искусства. Вернее, они-то были еще и в древности; художественная литература от них дистанцировалась с появлением

письменности, что означает вступление народа на следующую ступень культурно-эстетического развития.

Для становления литературы очень важен был принцип историзма, ведь исторически менялась действительность, которую она отражала, и художественные средства, приемы и формы, которыми она оперировала; мировоззрение, позиции и идеалы ее творцов. То есть литература – подвижная, открытая для дальнейшего развития художественная система.

Развитие национальной литературы на протяжении XIX – начала XX в. – это процесс диалектического взаимодействия преемственности и новаторства, постоянного и изменчивого. При этом постоянными в ней оставались: тема и предмет ее – жизнь человека в ее глубинной соотнесенности с природным началом, жизнь народа в этом сложном, противоречивом мире; т. е. человек, природа и общество в многообразии своих взаимосвязей. Жизнь и смерть, счастье человека, были идеалом национальной литературы на всех этапах ее развития.

Художественное слово было «строительным материалом» для литературного образа. Образность же заключается в самой природе национального языка, вобравшего в себя весь духовно-жизненный, социально-исторический опыт народа-творца.

В XIX – начале XX в. развивалась и *хореография*. Ни одно торжественное мероприятие не обходилось без зажигательного танца – мелодичного и ритмичного движения человеческого тела, образно раскрывающего характеры людей, их чувства и мысли о мире и своем месте в нем. И все это выражалось особой системой хореографических движений, особым, художественно выразительным языком пластики человеческого тела. Возникнув в глубокой древности, алаано-осетинский танец выражает характер народа, его представления о прекрасном и возвышенно-благородном.

В XIX – начале XX века у осетин появился такой вид искусства, как цирк. Специфика содержательности этого вида искусства в том, что цирк выражает силу и власть человека над природой, свидетельствует о его выдающихся внутренних воз-

можностях. В стремлении же человека к овладению своей природой проявляется его тяга к свободе.

Так, цирк создает образ человека, преодолевающего опасность, страх, побеждающего свою природу. Спорт, безусловно, тоже, но в цирке присутствует особая художественная выразительность, образность, артистизм. Поэтому эстетика цирка существенно отличается от эстетики спорта.

В XIX – начале XX в. пришло осознание важности национальной художественной культуры как неотъемлемой органической части мировой художественной культуры. Постепенно формируется бережное отношение к национальной художественной культуре как уникальной системе, в которой специфически проявляется этика всепобеждающей любви к жизни, изначально присущей человеческой природе, отражается совершенно оригинальная этническая картина мира.

Происходил в конце XIX в. сложный историко-художественный процесс, в котором осетинская культура формировалась как **системная целостность**, приобретала подлинные черты общенационального развития. Объективно продолжалось **культурно-национальное строительство**, у истоков которого стояли такие культурные деятели, как Павел Генцауров и Гайоз (Гай), осуществившие перевод первой осетинской книги «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг божественного писания» и ее выход в свет в 1798 г.; Иван Ялгузидзе, создавший первый осетинский букварь в 1821 г.; А. Шегрен, автор «Осетинской грамматики» на основе русской графики; Даниил Чонкадзе и Василий Цораев, собравшие известные «Осетинские тексты», изданные в Петербурге в 1868 г. акад. А. Шифнером; переводчики церковных книг Г. Мжедлов, С. Жускаев, А. Колиев и др.

Формирование осетинской интеллигенции во второй половине XIX в. привело к росту русскоязычной осетинской книжной литературы. Особенно активизировался данный процесс в 70-х гг. и связан он был с именами таких культурных деятелей, как Б. Гуржибеков, А. Ардасенов, И. Шанаев, Др. Сохиев,

Дж. Шанаев, Б. Гатиев, А. Гассиев и др. В развитии осетинской художественной литературы и рождении будущего литературоведения определенную направляюще-ориентирующую роль сыграла концепция изображения горского национального характера в произведениях писателей-семидесятников.

Литература же 80-90-х гг. обогатила формирующееся художественное сознание мощным влиянием русской культуры, которое продолжается и по сегодняшний день. Культурно-исторический процесс 80-90-х гг. связан с именами В. Ф. Миллера, Х. Уруймагова, Г. Баева, Г. Цаголова, И. Канукова и др. На эти годы приходится пора активной творческой деятельности К. Л. Хетагурова, основоположника осетинской литературы, осетинского литературного языка, изобразительного искусства.

Прежде всего, надо отметить, что искусство и литературу он рассматривал как сферу сосредоточия всех художественных и эстетических проблем, во-первых, и, во-вторых, как социальный феномен, который активно влияет на ход общественного развития в целом. А потому и задачи литературы и искусства Коста рассматривал как практическое распространение реального просвещения, понимаемого им как процессуальное развитие мысли, т. е. **разумного начала** и нравственности; как нравственно-духовное и индивидуальное развитие личности и общества в целом.

В своем непосредственном художественном творчестве Коста проявил себя как великий творец красоты в искусстве. Таким образом, он показал свое полное понимание природы красоты. Понимание же проблем реализма и художественного творчества в целом Коста Хетагуровым сформировано в его теоретических эстетических положениях.

Во многом Коста продолжил традиции фольклорного художественного мышления осетин и русской классической эстетики.

Если художественная литература и искусство в сути своей формируемы художественным сознанием народа – субъекта,

творца духовно-нравственных и художественных ценностей, то литературоведение и искусствоведение вполне трактуемы как самосознание художественной литературы и культуры в целом. У осетин, одного из древнейших народов, обладающего значительной художественной культурой, рождение литературы, а следовательно и литературоведения как ее самосознания, было вызвано объективными факторами культурного ренессанса, который особенно ярко проявил себя в конце XIX – начале XX вв. Это пробуждение национального самосознания, исторического сознания, когда особенно обострился интерес общества к истории Осетии. Начала формироваться философская мысль, открывались храмы, музеи, школы. Менялось отношение к печатному слову, к книге, к литературе. Развивались библиотечное дело, книгоиздательство, периодика. Все это вело к становлению осетинской интеллигенции. В конце XIX в. появились художественные объединения, общества, проводились диспуты, организовывались выставки.

В среде интеллигенции утвердилось представление о школе, библиотеке, музее как социальных институтах культурной преемственности, а о письменности – как ее главном инструменте, средстве передачи опыта от поколения к поколению.

В развитии осетинской художественной литературы и рождении будущего литературоведения определенную направляюще-ориентирующую роль сыграла концепция изображения горского национального характера в произведениях просветителей.

Литература обогатила формирующееся художественное сознание мощным влиянием русской культуры, которое продолжается и по сегодняшний день. Культурно-исторический процесс органично связан с именами с именем К.Л. Хетагурова, основоположника осетинской литературы, осетинского литературного языка, как мы уже подчеркивали. Итак, искусство и литературу он рассматривал как сферу сосредоточия всех художественных и эстетических проблем, во-первых, и, во-вторых, как социальный феномен, который активно влияет

на ход общественного развития в целом. А потому и задачи литературы и искусства Коста рассматривал как практическое распространение реального просвещения, как средство нравственно-духовного и индивидуального развитие личности и общества в целом.

Коста также заложил основы осетинской литературно-художественной критики. В дальнейшем на протяжении всей истории осетинского литературоведения, даже и по сей день, **фундаментальный подход Коста к пониманию многих основополагающих понятий и принципов литературы и искусства**, продолжают только развиваться, не теряя ни своей актуальности, ни своей остроты.

Большую роль в зарождении осетинского литературоведения внес и Гаппо Баев, как мы уже отмечали в предыдущих главах.

Он писал критико-биографические статьи о Коста Хетагурове, Александре Кубалове, Георгии Цаголове и Цоцко Амбалове. В них ярко проявились его эстетические взгляды.

В последствии интеллигенция, ориентируясь на высокие образцы требований, предъявляемых Коста Хетагуровым, продолжала его традиции. Надо заметить, что в начале XX в. складывалась не простая социально-историческая ситуация. И тому были свои причины: идеология марксизма проникала в общественное сознание горцев. Вскоре грянула и первая русская революция. Вместе с тем успешно развивалась осетинская литература. Нелегко складывались судьбы талантливых писателей Ц. Гадиева, Е. Бритаева, Г. Баракова, А. Токаева, Нигера (И. В. Джанаева), Г. Малиева, С. Баграева, Ч. Беджызаты, С. Кулаева и др. Тем не менее, весьма активной была литературно-культурная жизнь во Владикавказе. Формировались творческие коллективы: «Владикавказский кружок любителей драмы и музыки» (1917), «Осетинское историко-филологическое общество» (1919). Первые самодеятельные драматические кружки (1904-1905) сыграли значительную роль в пропаганде пьес Е. Бритаева, Д. Короева, Р. Кочисовой и др., в постановке

переводов произведений Лермонтова, Островского, Гаршина, Вересаева, Казбеги, Андерсена, Гогобашвили, Цагарели и др.

Уже к началу XX в. осетинская культура восприняла традиции русской культуры, что способствовала диалектике и динамике связи национального и общечеловеческого. *Искусство рассматривалось как средство познания и отражения действительности и художественно-эстетического воспитания масс.* Отсюда необходимость утверждения *принципов народности и самобытности искусства, проблема связи художника с народом, изображения роли личности в искусстве, соотношения национального и общечеловеческого в искусстве* и др.

Так, осетинское искусство развивалось, совершенствовалось, формировались литературно-эстетические взгляды, представления и концепции. При этом важнейшей задачей литературы и искусства являлось пробуждение народного самосознания, воспитания гуманизма, патриотизма и гражданственности, пропаганда идей просвещения, прогресса и свободы. Конечно, на становление подобных взглядов влияли литературно-эстетические принципы осетинских писателей и прогрессивная эстетическая мысль народов России. В основе их эстетики легли базисные положения просветительского искусства, в частности, решение проблемы гуманизма в искусстве, специфика раскрытия духовного мира личности, духовной культуры народа, глубины души человека.

Важную роль сыграли демократические газеты и журналы в формировании мировоззрения представителей осетинской культуры. На их страницах разрабатывались вопросы о сущности искусства, о его роли в жизни общества, в духовной деятельности людей, о его специфике.

Рождалось представление о назначении искусства – его служении народу, о том, что оно должно быть доступно широким слоям населения; что оно должно достоверно и правдиво отражать духовное богатство народа, должно преобразовывать взгляды, мысли и чувства человека, – т. е. активно участвовать в преобразовании мира в лучшую сторону, в сторону прогресса.

Рост самосознания народа под влиянием искусства стал своеобразным условием выхода из тяжелого положения глухой отсталости. В определенной мере помогло посмотреть объективно на историю, дать верную оценку культурным ценностям своего народа. То есть искусство уже расценивается как активная преобразующая сила, способная вдохновить человека, обогатить его душу и тем самым действенно влиять на процессы, происходящие в обществе в столь сложную эпоху. Тем самым признавалось общественное и благотворное воспитательное значение национального искусства, его миссия художественного освоения мира, которая по мере накопления эстетических ценностей только усиливается, давая возможность широким массам созидать, заниматься творческой деятельностью. Таким образом, активно утверждалась сама мысль о тесной связи искусства с жизнью; о том, что оно является отражением человеческого духа.

Во Владикавказе возникли любительские театральные, музыкальные, художественные кружки. Любительскими спектаклями руководил выдающийся русский режиссер Е. Б. Вахтангов.

Осетинский кружок любителей театрального искусства поставил спектакли на осетинском и русском языках: драму «Хазби» Е. Бритаева, оперетку «Фаризат» А. Кубалова, «Дети гор» Д. Кусова, «Осетины в России» Хубаева. Как отмечали «Терские ведомости», содержанию и «по количеству действующих лиц» драма «Хазби» превосходят «все, что доселе появлялось в этом роде на осетинском языке». В постановках участвовали Коста Хетагуров и Евгений Вахтангов. Спектакли ставились в благотворительных целях, для создания фонда по изданию газеты на осетинском языке, для оказания помощи осетинской молодежи, обучающейся в России, а также для общегородских нужд.

На постановки осетинского театрального Кружка собирались не только городские осетины, съезжались и сельские жители. И они сопровождались осетинскими танцами, а со

временем, а впоследствии когда среди зрителей появились грузины, русские, армяне и другие горожане, спектакли завершались декламацией стихотворений, лотереей-аллегри, «летучей» почтой, европейскими танцами другими современными формами городской культуры.

К 1913 г. во Владикавказе работало уже четыре библиотеки: общественная, Пушкинская, читальни на Базарной площади и за Чугунным мостом. Содержались они в основном на средства общественности, т.к. от Городской думы получали всего лишь небольшие субсидии.

Культурно- просветительские, научные, театральные, литературно- художественные и спортивные общества составляли группу, которая чаще всего носила массовый светский и межэтнический характер. Пропагандируя образование, светский образ жизни и культурный досуг, эти общества способствовали развитию искусства, научного мировоззрения и расширению кругозора людей.

И, безусловно, художественная культура как одна из важнейших сфер общественного сознания сыграла значительную роль в становлении и развитии **Ирондзинада буржуазного типа.**

### ***14.5.2. Осетинский язык как составной компонент в структуре Ирондзинада***

#### ***14.5.2.а. Осетинский язык – важнейшее средство формирования художественно-эстетической и этнической картины мира субъекта Ирондзинада***

Осознание ценности национального языка как производного национального менталитета и как важнейшей культуурообразующей категории влечет за собой стремление интерпретировать язык (и прежде всего его лексику) именно в его ипостаси «дома бытия» духа народа.

Всегда надо делать поправку на национально-историческую систему понятий и ценностей, т. е. учитывать, что представитель другого народа может видеть мир несколько иначе... Но как?... И от чего это зависит?... Конечно же, от национального склада мышления, запечатленного лексической системой языка, выступающей в данном случае в роли национальной языковой картины мира. Благодаря ей народы видят в этом мире только ТО и только ТАК, как это запрограммировано в матрицах национальной лексики.

В культурологии языковая культура мира может использоваться как **источник** знания о национальном характере и менталитете. При таком подходе языковая культура мира – бесценная база лингвистических данных, исследуя которые только и можно делать заключения об особенностях национального мировидения. В этом случае языковая культура мира приобретает гносеологическую ценность, т. к. раскрывает мировоззрение народа, в качестве которого в данном случае выступает **Агьдау**. В данном случае мы к осетинскому языку подходим **культурно-философски**. При таком подходе язык рассматривается в качестве коллективного произведения искусства, неотъемлемой части культуры народа, органа саморефлексии, самопознания и самовыражения этой культуры.

Мировоззрение народа наиболее полно отражено в его национальном языке, который является наиболее удобной «одеждой» национального мировоззрения.

Язык и мировоззрение народа – **Ирондзинад** являются **неповторимым** результатом эмоционально-мыслительного творчества алано-осетинского этноса, **его коллективным органом самопознания собственной культуры на фоне пространственно-временного континуума**.

Все это важно и интересно, поскольку в языке ярко выражается духовность исторического бытия. Более того, язык выступает как универсальный код национальной духовности.

Язык как универсальный код национальной духовности таит в себе богатейшие потенциальные возможности для фор-

мирования этического ментального переживания. Скажем, осетинский язык сформировал очень развитую и гибкую систему этических **мысле-форм**, несущих закодированную **мысле-энергию** и имеющих особые функции: коммуникативные, эмоциональные, этически-ментальные. Еще в эпоху господства магических миропредставлений в сознании осетинского общества выделились такие понятия, как **афсарм** (мораль), **агъдау** (этика, адат), **уаздандзинад** (благородство), **лагдзинад** (мужество), **афсымар дзинад** (побратимство) и т. д., которые на протяжении многих веков формировали понятие **ирон фарн** (осетинскую духовность), имеющее в структуре категории **Агъдау** (осетинская духовность) преобладающее, доминирующее значение. Они во многом определяют **ментальную конструктивность** образа национального типа мышления. Они определяют **ментальный конструктивизм** рационального и эмоционального типа мышления традиционного осетинского общества, который проявляется в созидании мыслитель – дух схем-конструкций, являющихся первокирпичиками категории **Ирон фарн**.

**Ирон фарн** – один из мощнейших способов нормативной регуляции действий человека в обществе, особая форма общественного сознания и специфический вид общественных отношений, которые вполне можно определить как моральные отношения.

**Ирон фарн** регулирует поведение и сознание человека во всех сферах общественного бытия. То есть **принципы ирон-фарна** имеют в осетинском обществе **социально-всеобщезначение** и распространяются на всех, фиксируя в себе **общее и особенное**, – словом, всю гамму человеческих взаимоотношений, и формируются на протяжении многовекового опыта развития общества.

**Ирон фарн** поддерживает и санкционирует определенные общественные устои, образ и строй жизни, формы общения. Так проявляются обобщенность и системность принципов **Ирон фарна**, отражающего более глубокие слои социаль-

но-исторических условий бытия человека, выражающего его сущностные потребности.

**Ирон фарн** относится к числу основных типов нормативной регуляции действий человека, таких, как право, обычай, традиции и др., и формируется в самой повседневной практике массового поведения, в процессе взаимного общения людей и является отражением жизненного – практического и исторического опыта непосредственно в общественных и индивидуальных представлениях, чувствах и воле.

**Ирон фарн** – как самостоятельное философско-мировоззренческое понятие отражает в общественном бытии нечто устойчивое, исторически стабильное и систематическое. Все явления действительности могут быть оценены с точки зрения **Ирон фарна** и его общих принципов, идеалов, критериев Добра и Зла. При этом весьма возможно, что **Ирон фарн** с точки зрения некоторого морального воззрения может находиться в критическом отношении, т. е. в отношении разной степени оппозиционности к конкретному образу жизни. Данная особенность ярко проявилась в эпоху формирования и утверждения социалистических общественных отношений.

Из общих принципов **Иронфарна** следуют нравственные санкции, т. е. одобрение или осуждение тех или иных общественно значимых поступков. И данные нравственные санкции имеют **идеально-духовный характер**, выступая в форме **оценки**, которую человек как представитель конкретного частного общества полностью осознает, готов внутренне принять и в соответствии с ним и строить свои действия. То есть имеется ввиду объективная необходимость соответствия оценки общими принципами и нормам **Ирон фарна** и его понятиям о Дobre и Зле.

А **Агьдау** представляет собой содержательную сущность-мировоззрения осетин. Ведь **Агьдау** – это система взглядов на объективный мир и место в нем человека, на отношение человека к окружающей действительности и самому себе, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные

позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации.

Субъектом же **Агъдауа** являются социальная группа и личность.

**Агъдау** выступает в понятийной, категориальной форме, второй или иной мере опираясь на лексику языка, ведь это не только содержание, но и **способ осознания действительности**, а также **принципы жизни**, определяющие все аспекты личностной и общественной жизнедеятельности.

Важнейшие компоненты структуры понятия **Агъдау** составляют **Ирон фарн** и **идеалы** как решающие жизненные цели. Характер представлений о мире способствует постановке определенных целей, из обобщения которых образуется общий жизненный план, формируются идеалы, придающие **Агъдау** действенную силу. Содержание сознания превращается в **Агъдау**, когда оно приобретает характер убеждений, полной и непоколебимой уверенности человека жить, мыслить, чувствовать именно так, а не иначе. Это имеет огромный практический жизненный смысл, т. к. влияет на нормы поведения, на отношение человека к труду, к другим людям, на характер жизненных стремлений, на его быт, вкусы, интересы. Это своего рода духовная призма, через которую воспринимается и переживается все окружающее.

И если культура по Канту применительно к индивиду – этоприобретение «разумным существом способности ставить любые цели вообще», то у осетин, по логике строгой императивности **Агъдауа** и составляющих его сложную структуру понятий, – только гуманные, высоко нравственные цели. А потому и социально-культурный процесс осетинского бытия вообще относится к **Агъдау** как особому типу мировоззрения и в то же времякак основе, фундаменту этого социально-культурного процесса. Допустим, вот основа трагического в осетинском мировоззрении, составляющем суть **Агъдауа**, в том, что представления о должном не реализуются в структуре сущего, т. к. существуют определенные препятствия. А это и

определило трагическую судьбу национального героя и героя народно-героической песни Чермена, который, руководствуясь общечеловеческими идеалами Добра и Справедливости, мыслит категориями **Агьдау** и формулировал свои жизненные принципы в нравственно-этическом поле понятий **Кад**, **Намыс**, **Ном (честь, достоинство, имя)**.

Понятия и категории, которыми оперирует **Ирондзинад (фарн, афсарм, уздандзинад, лагдзинад, кад, намыс, ном и т. д.)**, имеют свои особенности. Во-первых, они имеют самодостаточную ценность, имеют свою структуру, сущность, специфику и компоненты. И, во-вторых, они входят в структуру очень сложной философской категории **Агьдау**. Соответственно в таком качестве они несут в себе интеллектуальную и нравственную конституцию, ценностный регулятив. А **Агьдау**, интегрируя в себе высшие ценности и истину, возносящиеся над конкретным реальным бытием, словесно формулируется именно в этих понятиях и категориях. В общем же и целом можно сказать, что **Ирондзинад** – это единое основание, сердцевина всей осетинской культуры (материальной, духовной и художественной). То есть это основа цельного существования народа.

Итак, с расширением и обогащением новых социальных связей в XIX – начале XX века субъект **Ирондзинада** стремился создать наиболее универсальное средство сохранения своей общественной жизнедеятельности. Ведь надо было сохранить сложнейший комплекс жизненно важных для народа явлений: производственно-бытовых навыков, обычаев, обрядов, уровня социальных связей и отношений, духовного мира человека, характера и наполненности его жизненным содержанием, стойкости человека перед испытаниями судьбы. Словом, общественная потребность сохранить и передать потомкам общественную жизнедеятельность человека и породила культуру, неотъемлемой, более того, доминирующей частью которой и является язык. То есть изустная, традиционная многовековая языковая культура – это сокровищница духовных

корней, на которых стоят на протяжении тысяч лет массы народа и на которых происходит нравственное становление многих-многих поколений.

И в этом смысле язык и является универсальным кодом национальной духовности. Именно он и разъясняет суть духовности исторического бытия этноса.

История, как мы уже отмечали, – это особый способ бытия человека, который находится в неразрывном единстве с прошлым, переживает и действует в настоящем и, конечно же, устремлен в будущее. То есть история для человека – это чувственно конкретная, эмоционально окрашенная, непосредственно воспринимаемая разумом реальность его собственной жизни. Поэтому осмысление истории, определение ее ценности и содержания связано всегда с деятельностью, потребностями и интересами, мотивами и целями реальных субъектов истории. То есть важен учет субъективного измерения исторического процесса, конкретно сферы различных установок сознания субъекта, его исторических возможностей, нереализованных проектов, надежд и идеальных целей. Это, во-первых; во-вторых, учет особенностей структуры исторического бытия реального общества. Все это позволит выявить **духовный смысл**, назначение и гуманистическое содержание исторического процесса, показать подлинное многообразие форм его проявления и, конечно же, нравственный опыт многих поколений, живших и живущих на земле.

Если культуре предшествующих столетий была свойственна высокая духовность и особенная концентрация внимания на внутреннем, сокровенном, то культура XIX – начала XX века больше обращена «наружу», то есть к повседневной реальности, к повседневному существованию человека, что определило своеобразие этнического мировоззрения, т. е. **Ирондзинада буржуазного типа**, одним из важнейших факторов созидания которого, безусловно, явился и осетинский язык, один из уникальнейших в мире.

### **14.5.2.б. Народное ораторское искусство осетин как объективный фактор формирования Ирондзинада**

Эстетическое сознание народа настолько актуализируется, что выразительность становится необходимым условием бытия человека в мире.

Одним из главных критериев в представлении идеала красоты в народной эстетике заключается в требовании единства физического и морального совершенства. Красота, безусловно там, где проявляются и доблесть, и мужество, способность к героическому подвигу, любовь отчизне.

Итак, до культурного поворота, совершенного в результате появления письменности у осетин, функцию накопления и сохранения социально-исторического и этико-эстетического опыта выполняли устная традиция, и, конечно же, народное красноречие осетин.

Для формирования народного красноречия нужны были конкретные объективные условия: развитая языковая культура, четкая дифференциация общественного сознания а такие сферы, как религиозная, этическая, правовая, эстетическая и др.

Под языковой культурой имеется в виду развитие важнейшей социальной функции языка: он играл значительную роль в духовной жизни осетин. Обслуживая социальные интересы и отношения. Скажем, в примирении кровников, выяснении всяких споров, выражении благопожелания или проклятия, – в зависимости от социальной конкретности ситуации, осетинский (аланский) язык уже отличался определенным лексическим богатством, стилистической гибкостью, красноречивостью.

Данные черты способствовали осуществлению благородных функций в формировании духовного мира горцев, активно участвуя в процессах консолидации и развития национального самосознания, служа средством общения и взаимопонимания в сложнейших драматических ситуациях в истории народа.

Суть народного красноречия как духовного феномена ярко

выразилась в стремлении его активно воздействовать на сложившийся облик мироздания, миропорядок: либо изменить его, либо утвердить, – с учетом конкретной ситуации и, конечно же, разных методов воздействия (убеждения, воспитания, побуждения).

Говорящий публичные речи, как правило, обладает определенным жизненным опытом, знаниями, ораторским даром и, конечно же, большим авторитетом, ведь любая публично произносимая речь выражает нравственный этический идеал народа.

Связь красноречия как духовного явления с реальной действительностью очень тесная; социальная жизнь народа налагает на красноречие, обогащает его образами, символами, сравнениями. Ну а красноречие со своей стороны воздействует на действительность, преобразуя сознание людей, изменяя сложившиеся конкретные связи и отношения. Как правило, многие речи диктует сама жизнь, ситуация. Связь красноречия с действительностью проявляется своеобразно: через зависимость его от проблем: конкретного времени, его социальной направленности, характера, общественных идеалов, ее «духа».

Но поскольку оно одновременно отражает и духовную суть времени, то его связи с реальным миром осуществляются и через дифференцированное общественное сознание: религию, этику, эстетику, нравственность. Содержание речи, произносимой народным оратором, как правило, достойно с точки зрения народной морали, согласовано с нравственным идеалом и философско-этическими исканиями эпохи. Оно облекается в конкретную художественную форму, приобретая ту или иную композицию и стиль, учитывающие сложную диалектику конкретного единичного явления (повод речи) и общего бытия народа, его идеалов и умонастроения.

Красноречие составляет неотъемлемую часть таких элементов духовной жизни осетин, как пиры, траурные обряды этнические ритуалы, стойкие в народном сознании. То есть развитие народного ораторского искусства происходит в соот-

ветствии с конкретной социально-политической и культурно-исторической обстановкой. А «причиной» развития является обогащающийся духовный опыт народа, его растущее самосознание.

Появившись на определенном этапе развития горских обществ, красноречие разделило историческую судьбу народа. Прошло сложный путь эволюции, эпохальные ступени. А содержание его отражает духовную и материальную жизнь осетин.

Красноречие развивалось в процессе непосредственного общения людей друг с другом, когда собирался коллектив ораторов и слушателей по тому или иному случаю. Оно сопровождало торжественные и траурные национальные обряды. И в том и другом случае содержание его определялось миром человеческих чувств и эмоций, т. е. субъективным элементом, который обычно объективировался, поскольку в речи по поводу частного, единичного явления (скажем, смерти близкого человека) люди осмысливали проблемы общечеловеческого бытия, выражали свое отношение по поводу кратковременности жизни человека, связи человека и мира, нравственных ценностей, смысла жизни и т. д.

Красноречие у осетин – живой, динамичный творческий процесс, имеющий свою историю, стадии развития. Народное красноречие – это яркая, самобытная эстетическая действительность, в которой каждый может принять участие, тогда как, скажем, сказителем нартского эпоса может быть не каждый.

Очень любопытна форма публичной речи: она всегда монологична. Структурно же складывается из трех компонентов: из субъекта (личности говорящего, его настроение, пафос, убеждения играют в речи значительную роль), объекта (предмета разговора) и слушателей, на которых она рассчитана. Обычно цель речи и заключается в том, чтобы изменить духовное, эмоциональное, нравственное самочувствие слушателей, внушить им определенные идеалы и стремление призванные из-

менить или утвердить существующее состояние мира, сформировать у слушателей конкретные ценностные ориентации.

Композиционно публичные речи, произносимые осетинами, сложны и многогранны. В основной части раскрывается, как правило, содержание речи. При этом используются различные источники информации.

Значительную роль в успехе речи играет организация материала с учетом конкретного психологического состояния слушателей и цели, которую ставит перед собой говорящий. Поэтому важно и само поведение оратора в момент произнесения речи, стиль, манера говорить.

У публичной речи – точный адрес, назначение и цель.

Аудитория – особая социально-психологическая группа людей, в которой в результате эмоционального контакта слушателей друг с другом и с говорящим рождается особое психологическое чувство причастности к великой общности – человечеству.

В публичных речах есть элементы постоянные, статичные, но есть и динамичные, ведь в устном выступлении проявляется художественный образ, индивидуально-психологические эмоции, достигшие большого накала. Через такой эмоциональный настрой говорящие, а вместе с ними и слушатели, вступают в активный «диалог» с эпохой, ее духом, атмосферой. Эти индивидуально-психологические эмоции однако же выражают общественно значимые чувства.

Чувственно-наглядная форма художественного образа обуславливает сознательно приукрашенные, яркие эмоции в речи. В причитаниях, плачах покойник сравнивается то с солнышком, то с героями нартов и т. д. И это не случайно, ведь в них реализуется сознательная установка возвеличить, идеализировать образ умершего. Здесь ярко выражена идея личности, идея самоценности духовного мира человека, чем-то отличившегося, прославившего себя к родину, свой род через частное, единичное образно раскрывается конкретное содержание острозначимых бытийных понятий подвига, трагедий-

ности, восхваляется не жертвенность, а героическая целеустремленность, самоотверженность, проявленные человеком: при утверждении позиций добра и справедливости в жизни, т. е. восхваляется активная жизненная позиция как народный этический идеал.

А яркая, «сочная» образность идет от глубокого эмоционального осмысления конкретной социальной и национальной действительности. В известной мере в публичной речи отражается и личная тема, собственный мир автора, его индивидуальные переживания и ценностные ориентации: говорящий как бы включает себя, свой внутренний мир в сферу художественного осмысления.

Обобщая опыт публичных речей осетин, можно сказать, что, в общем, закладываются основы повествовательных структур, в частности, рассказа от 1 лица, монолога, диалога и т. д., сыгравшие значительную роль в развитии художественного сознания, особенно же при формировании романного мышления.

В публичных речах образность проявляет свои ведущие художественные функции: создание образа (конкретизация объекта речи) и воспитание слушателей на достойных примерах.

В духовном бытии горцев устные выступления играли значительную роль: в них формировалась народная точка зрения на важнейшие события социальной жизни и явления природы (засуха, убийство молнией человека или! животного). Оценка народом действий и поступков отдельных людей, формирующих сложные связи человека и его среды, личности и истории.

Горское красноречие отличается жанровым богатством и разнообразием. По содержанию оно делится на проповедническое, политическое, военное, судебное, торжественно-праздничное и траурное.

Одним из наиболее сложных по сути является проповедническое красноречие. Как одна из форм: общественного сознания, религия вторична по отношению к бытию, хотя и оказывает на него мощное воздействие. Объектом религиозного

отражения становятся явления, заставляющие человека ощущать свое духовное родство с природой, с обществом.

Содержание религии (религиозные чувства, представления, понятие и идеи, теория, концепции, религиозные идеалы и принципы) материализуются в культовых действиях и сопровождаются чувствами верующих. Они-то и представляют религию как социально-исторический феномен. Религиозный культ состоит из молитв, жертвоприношения, богослужения. Обрядов праздников, культовых предметов и разных действий с ними, ритуалов в еде одежде, поведении и т. д. Религиозные же чувства наполняют внутренние горением культовые действия.

О популярности среди горцев проповедческого искусства еще и до христианизации говорит и такое социальное явление, как деканоза. Деканоза – это страшная духовная власть. Осетинские и хезские деканозы – простые безграмотные мужики, которые хранили древние молитвенные предметы только в им известных местах (пещерах) и в день общенародных праздников выносили их в общественно чтимые места и совершали молебны, т. е. произносили молитвы, им же самими сочиненные, закалывали жертвенную скотину, благословляли суеверный народ и трапезу. Естественно, нужен был определенный опыт, речевая культура, традиции, чтоб сочинять и произносить молитвы, способные производить впечатление на слушателей.

Жизнь горца была заполнена общественно значимым смыслом. Народное красноречие, призванное сформировать и материализовать этот общественно значимый смысл, играло воспитывающую роль в духовном бытии северокавказцев. «Народ, – писал О.И. Константинов, – не имевший письмен, передающий из рода в род в песнях историю, законы, мысли и чувствования, изощрение дара слова положено было у него в основание воспитания и красноречие гремело в народных съездах, а песня звучала над прахом каждого замечательного человека и ни малейший случай не ускользал от ее стиха, а с ним и от потомства. Каждый, умирая, уже слышал хвалебный гимн или порицание соотечественников»<sup>350</sup>.

Большим авторитетом в народе пользовались умеющие говорить посредники-медиаторы. Они решали все спорные вопросы, возникающие между людьми в повседневной жизни.

Идейно-художественный анализ жанров ораторского творчества позволяет сделать вывод, имеющий важное значение и для формирования художественного и эстетического мышления осетин. В нем дана всесторонняя характеристика социальной жизни эпохи, пространственно» временного единства горского бытия.

Но кроме объективного момента здесь существенен и личный, субъективный, ведущий к росту авторского, сознательно-го начала в художественном сознании, что имело и огромное эстетическое значение.

Усиление личностного начала вело к обогащению ораторского искусства.

Ораторское искусство предполагает непосредственное общение с публикой. Цель его – организовать сознание людей при помощи слов и особого восприятия их психологии. Это дает понимание специфики **нового**: эстетики, как теории чувственного восприятия. Ведь здесь она использует способы психологического воздействия на слушателей на основе изучения и понимания человеческих чувств и влияния на их возбуждение при определенной словесно-стилистической обработке. Так, принципы и способы красноречия формируют **искусство слова**. И здесь важное значение приобретают такие понятия, как **правдивость, целесообразность и красота слова, единство формы и содержания; понятие о красоте слова, о красоте поступка, о красоте человека; средства и пути украшения речи образностью**. Ведь с их помощью происходит формирование средств художественно-поэтической речи.

Итак, народное красноречие осетин и осетинский язык явились объективным и важнейшим фактором формирования их этнического мировоззрения, копившим на протяжении всей истории народа и бережно сохранившим все драгоценные крупы их духовно-нравственного опыта, наравне с фольклором и этнокультурой осетинского народа.

### **14.5.3. Фольклор – специфическая художественно-эстетическая форма национального самосознания осетин в XIX- начале XX века**

Значительную роль в развитии этического и эстетического и художественного сознания осетин сыграл **фольклор**. В осетинской жизни произошли большие изменения, которые существенным образом отразились на эстетике фольклора. Так, в устном народном творчестве осетин выявляется стремление осмыслить социальную значимость новых явлений в горской действительности. И, конечно же, поиски новых идейно-художественных, эстетических средств для их осмысления.

Если главным объектом художественного изображения в устном народном творчестве осетин первой половины XIX в. была судьба отдельной личности, то во второй половине того же столетия фольклор художественно осмысляет жизнь и судьбу социальных групп населения или целого класса. Рост национального и культурного самосознания народа ведет к рождению новых фольклорных тем, образов и идейно-эстетических принципов. Утверждается своеобразный «фольклорный реализм». Острую социальную направленность получают новые песни, сказки, поговорки и пословицы о кулаке и батраке, о попе и мулле, об адвокате и судах и т. д. Все настойчивее звучат в фольклоре идеи социальной справедливости, классовой борьбы трудового крестьянства против угнетателей – алдаров, кулаков и представителей царской администрации, – сельских старшин, приставов, урядников, попов, мулл и т. д.

Находясь в сложном отношении к действительности, ходу истории народа, общественной практике в целом народное искусство выполняет специфические, незаменимые функции, неся определенную социальную миссию, оно соединяет в себе **практические и эстетико-духовные функции**. Оно украшает человека и его быт, является органическим элементом народных праздников, ритуалов. Для народа, живущего в условиях

угнетения, это известная сфера и знак единства, творческой силы и способностей. Многократно повторяясь, и варьируя, эти элементы укрепляют в сознании человека убеждение в целесообразности формы для человека, а в более широком смысле – в значении этической и эстетической ценности. Хотя утилитарная и эстетико-духовная сторона в предмете народного искусства составляет неразрывное целое, сама структура труда народного умельца и есть художественная сторона, направленная на достижение эстетической ценности продукта труда, она приобретает специфику и значимую роль. Это важный момент, объединяющий **народное искусство** как ценность с профессиональным, позволяющий использовать опыт и традиции. Художественная ценность здесь связана как с результатом, так и с процессом труда, что вызывает определенное переживание, эстетические и нравственные чувства.

Если народное прикладное искусство выражает свои этические и эстетические качества в присущей ему конкретно-материальной форме, которая раскрывается в непосредственном наблюдении и восприятии, то в фольклоре как синкретической форме духовной культуры мы обнаруживаем многосторонне разветвленное эстетическое и художественное сознание. **Здесь сквозь эстетическую призму раскрывается осознание и оценка явлений, аксиологическое отношение. Этическая и эстетическая мудрость, дополняя друг друга, создают многозначительные обобщения.**

Используя ту часть фольклора, где особенно четко, рационально и обобщенно выражено эстетическое отношение создателей к действительности, мы можем осмыслить трактовку фольклором добра и зла, прекрасного, возвышенного, трагического, комического, безобразного, анализируя эти категории в их диалектическом единстве и противоположности. **Особенно важна этическая и эстетическая ценность фольклора.**

Народное искусство, будучи эстетической формой национального самосознания, глубоко и основательно отразило ду-

ховное и нравственное богатство своего субъекта – творца, то есть создавшего его народа.

**Историко-героические песни.** Как отмечал К. Борисевич: «Осетины – народ поэтический, одаренный довольно богатой фантазией, что можно заключить хотя бы по сказкам, содержание которых изобилует роскошными фантастическими картинами. Поэтический талант осетина проявляется в массе песен, слагаемой на каждый более или менее выдающийся факт из их жизни»<sup>351</sup>.

В сказках, песнях и других жанрах устного народного творчества осетин выражается историческая память народа, его знания о жизни, представления о мире, его высокие моральные и этические нормы.

О выдающихся достоинствах осетинских песен писал А. Яновский еще в 1751 г.<sup>352</sup> А высокий эстетический уровень музыки был отмечен А. Гакстгаузеном<sup>353</sup>.

Песня, волшебная, трепетная, берущая за душу и волнующая бесконечно желанием стать лучше, совершеннее, – сопровождала горца всю его нелегкую жизнь. Популярны были в народе песни разные: колыбельные, детские, охотничьи, пастушьи. Были песни, предназначенные для исполнения на празднике в честь рождения ребенка; были и свадебные.

В песне народ выражал свое эмоционально-оценочное отношение к разным явлениям в жизни общества. Так, отрицательные, с точки зрения морали и этики, явления остроумно высмеивались в сатирических песнях.

В сложных жизненных ситуациях осетины проявляли исключительную находчивость, исполняя песню-сигнал, назначение которой – передача сообщения, тайный смысл которого был понятен не всем. Так, в сказании о Хазби Аликове, например, повествуется о том, как он песней предупредил друга о грозящей ему опасности со стороны кабардинского князя.

**В народных песнях,** как мы уже отмечали, усиливается эмоциональное звучание голоса исполнителя, утверждается субъективный фактор, острее переживания певца о судьбе и

подвиге героя, его трагической гибели в битве с насильниками и обидчиками. Героями песен и других фольклорных жанров становятся новые борцы за народное счастье. Скажем, в песне и устных рассказах о Царае Хамицаеве, который 8 июня 1877 г. убил помощника пристава алдара Х. Кубатиева, притеснявшего крестьян. Драматический эпизод переселения части осетин в Турцию отразился в «Песне переселенцев в Турцию», народной песней стало стихотворение Т. Мамсурова «Думы», рассказывающей о тяжелой доле переселенцев. Широко известен об этом и устный рассказ о собаке, вернувшейся из Турции в родное село Гизель и т. д.

Народ сложил цикл исторических песен во славу участников-осетин русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Так, популярна «Песня о Дунайской войне». На эту тему существуют и прозаические рассказы, пословицы и поговорки.

Любимым жанром устного народного творчества осетин всегда была сказка. Во второй половине XIX в. появляются сказки новые с точки зрения их идейно-художественного своеобразия. Так, развивается социально-бытовая тематика волшебных сказок и сказок о животных. **В них воспеваются добросовестный труд, утверждаются идеи социальной справедливости, братства и дружбы народов, нравственно-этические идеалы и ценности.**

Разрушение патриархального уклада жизни горского села, проникновение буржуазных отношений в быт и бытие крестьян отразилось в сказках «Вера священника», «Два купца», «Плотник и ремесленник-ювелир» и др.

Осетины продолжали также развивать богатые традиции своей музыкальной культуры, хореографии. Этнограф С. В. Кокиев писал еще в 80-х гг.: «Редко встретишь осетина, не умеющего петь. Не поет только тот, кто от природы совершенно лишен слуха и музыкальных дарований... Существуют даже специальные вечеринки и праздники, которые проводятся в пении и музыкальной игре»<sup>354</sup>.

Любимыми музыкальными инструментами осетин были

горская скрипка (**хъисын фандыр**) и горская свирель (**уадынц**). Как писал С. В. Кокиев, у осетин «самый распространенный инструмент скрипка, она обязательно находится в каждом доме, в каждой кунацкой; всякий хозяин – скрипичный мастер»<sup>355</sup>. Играли они и на двухструнном «**Далафандыре**» – разновидности духовного инструмента типа волынки (**лалым уадынц**). Постепенно забываются навыки игры на 12-струнном **фандыре** (арфе), игра на которой была «привилегией наиболее даровитых мужчин»<sup>356</sup>.

До конца 80-х гг. XIX в. большой славой во всей Осетии пользовался певец-исполнитель Слепой Бибо Дзугутов. Весьма популярными были сказители нартского эпоса, богатейшие записи которого уже успели сделать братья Шанаевы Гацыр и Джантемир. Многие из них печатались в «Сб. сведений о кавказских горах». А в 1881 г. академик В. Ф. Миллер опубликовал на осетинском и русском языках 12 сказаний о нартах, три Дарезанских сказания, сказки, предания, песни.

Народные песни – многосложное явление, элемент этнокультуры, четко отразившей этническое мировоззрение осетин и их предков. И не случайно, ведь песня функционирует в любом процессе жизнедеятельности ее творцов, сопровождая человека от рождения до самой смерти, являясь регулятором поведения и механизмом отражения социальных институтов и норм. Еще первобытным архаичным сознанием она воспринималась как связующая человека и мир, космос, вселенную специфическая духовно-нравственная, художественно-эстетическая нить. А потому песня для осетин и их предков – не просто культурно-интегрирующая ценность, а прежде всего философско-нравственная система, отражающая ментальность и мировоззрение своего субъекта – творца.

Народная песня, являясь формой «передачи из рода в род истории народа, законов, мыслей и чувственности», формирует фольклорный образ этнического мира в частности создает пространственно-временное представление этнической картины мира осетин и их предков.

В песенной культуре отразилась философско-нравственные понятия народа, система координат осетинской картины мира; со структурой идеального образа, отразившего высокий статус воина – героя, женщины – матери; с различными формами утверждения нравственных идеалов.

Этнические идеалы народа отразились в разных песенных жанрах: колыбельных, героических, величальных, некоторых типах смеховых, в которых утверждается идеальное через вымеивание всего недостойного, то есть не соответствующего нормам традиционной морали.

В колыбельных песнях выражается пожелание счастливой жизни малышу, в соответствии с основными координатами этнической картины мира, то есть высокому, идеальному образу жизни.

По этому же принципу, то есть в соответствии с представлениями об идеале, равнозначном высокому строится цикл песен в свадебном обряде.

В целом в песне утверждаются морально-нравственные ценности как элементы народно-философской концепции прежде всего через образы воина, героя, превосходной женщины: матери, идеальной невесты.

В историко-героическом фольклоре осетин сохранились многочисленные сюжеты, в которых утверждаются и идеализируются народные представления о мужестве, доблести, чести и о других высоких нравственных качествах. Вместе взятые, они составляют внушительный кодекс нравственно-эстетических правил, на которых формируются все поколения, каждый человек.

Песня выражает мудрость народа, его многовековой жизненный опыт; является своеобразным сводом нравственных правил и обычаев, выразительницей императивной сути этнического мировоззрения.

В жизни осетин всегда была высока общественно-воспитательная роль песни. Народ увековечивал в ней благороднейшие человеческие поступки, воспевая возвышенно-прекрас-

сное и героическое в одних случаях, и осуждая низменное, безобразное, все то, что недостойно звания горца-осетина, – в многообразии их реальных, жизненных проявлений. У дигорцев существовало даже проклятье: «Зайраг фæууо» («Пусть тебя обесславят в песне»). Аналогичное проклятье есть и у иронцев: «Зарæккаг фæуай».

Разумеется, исторические события в песне осмысляются и передаются в художественно-образной форме. При этом песня ограничена сюжетом: в ней отражается лишь только сам эпизод из жизни героя. Детали же всевозможные, в том числе и те, которые могли бы выяснить что-либо помимо данного эпизода, опускаются.

**Кадаг** – это эпическая песня, сказание, сага, былина, исполняемая в музыкальном сопровождении на **фандыре** (трехструнной скрипке). По содержанию кадаг, составленный обычно по сюжету исторической песни, близок сказанию о данном герое. И исполняется речитативом под музыкальный аккомпанемент.

Исторические песни обычно эпического склада: они сюжетны, у них стройная композиция, последовательное изложение хода событий во времени и в пространстве. Таковы песни о Таймуразе, о Кудайнаге, в которых событие происходит в течение одного дня. Событие, происходящее несколько дольше, отражено в песнях об Айдаруке, Чермене, Асланбеке, о куртатинцах и др.

При этом важно отметить, что исполнение песен носило эпически-повествовательный характер. Однако впоследствии, уже со второй половины XIX в. песни будут исполняться в более эмоциональной форме, будет утерян эпически-повествовательный характер их исполнения, описательность события. В исполнительском мастерстве песен сохранится только ее эмоционально-оценочный характер. И это, на наш взгляд, объясняется все более возрастающим значением роли субъективного фактора в истории и общественном сознании народа, влекущим за собой и существенные изменения в художествен-

ном и эстетическом осмыслении многих социальных явлений, в т. ч. и традиции.

**Эстетика песни четко отражала исторические и социальные реалии национального бытия осетин.** Так, в «Песне об Есе» обращает на себя внимание такая деталь, как разведение костра на вершине башни с целью предупреждения сородичей о грозящей опасности вражеского нападения. В песне «Ларе и Хуха» отражен обычай отрубать руку убитого врага и приносить ее отцу. В песне о Чермене отражен институт номылуса, т. е. наложницы; а в песне об Асланбеке – институт левирата, когда жена убитого брата выходит замуж за другого брата. В песне же «Гегка» отразился обычай балц, состоящий в том, что молодой муж после свадьбы отправляется в годичный поход.

По всей видимости, множество исторических песен, посвященных различным событиям жизни алан-осетин, народная память не сохранила. Но как нам представляется, знаменитая надпись на стене Нузальской надписи об Ос-богатыре и его девяти братьях – тоже текст песни. И, возможно, таких песен было немало: слишком заметная была фигура этого военного предводителя.

В 1894 г. выдающийся художник и собиратель народного творчества М. Туганов записал от Дзараха Савлаева песню «Задалески Нана», которую тот исполнял под собственный аккомпанемент на хъисын фандыре (скрипке).

В ней отсутствует запев-предисловие, традиционный в жанре песни. Певец сразу начинает с важного события: нашествия врага. И сообщает, как вся Дигория встала на защиту родины против войск Тамерлана, и что стало с людьми: большинство их погибло, а живых полонил жестокий беспощадный враг. Осталась одна женщина, которая, с риском для жизни, собрала оставшихся детей и увела их далеко в горы. И таким образом спасла их от неминуемой гибели. Они выросли, у них появились свои дети; так сохранился народ. В основе песни «Задалески нана» лежит действительное событие, имею-

щее документальное подтверждение в церковной литературе, в воспоминаниях европейских путешественников и в произведениях средневековых арабских, грузинских, персианских, армянских авторов и исторических трактатах.

Один из важнейших эстетических принципов осетинского фольклора – культ героизма, культ энергичной, активной личности. Второй эстетический принцип – антифеодалная и антиколониальная сущность борьбы.

**Действительно, духовная сущность и нравственно-этический потенциал осетинского народа мощно и ярко отразились в двух ярчайших культурных памятниках, имеющих не только узко национальное, но и общерегиональное значение, т. е. значение культурно – духовно – исторического фактора для всего северокавказского региона. Это нартский эпос и песенный фольклор.**

Как философско-нравственный феномен, осетинский песенный фольклор отразил глубоко и убедительно **Ирондзинад**, т. е. этническое мировоззрение осетин, этико-эстетические идеалы и бескомпромиссный кодекс чести горца. Ни один поступок человека не оставался вне зоркого и строгого ценностного сознания народа, и все «выходы» за грань дозволенного или принятого в горском социуме моментально отражались в нравственном сознании осетин: мужественный поступок вызывал к жизни хвалебную, торжественную песню; позорный, недостойный горца поступок – песню позора. И песни эти передавались из поколения в поколение, окутывая позором предателя, предавшего друга, честь отцов, труса, покинувшего поле битвы, спасая свою никчемную жизнь. Также песня увековечила славу человека, совершившего подвиг во имя народа, высочайших идеалов гуманизма и нравственности. И, конечно же, песенное творчество осетин ярко отразило эстетическое своеобразие повседневного бытия своего субъекта – творца, т. е. народа, суть его этнического мировоззрения. Это и календарно-обрядовая поэзия, и семейно-обрядовая поэзия, и трудовые, историко-героические, лирические песни.

Сюжет о Чермене отразил идею личности, активно формирующейся уже в народном сознании. И проявилась она в довольно остроконфликтной форме: человек был поставлен в такую ситуацию, что вынужден был отказаться от той социальной роли, которую навязывало его общество. Так был «навязан» ему выбор жизненного пути, заставивший его противопоставить себя общепринятым нормам, пойти на разрыв с обществом. Чермен захватывает земли Тулатовых, конечно же, не только ради земель: земельные права связаны в общественном сознании с социальным статусом. Словом, в основе столкновения Чермена с Тулатовыми – многомерный конфликт: экономический, социальный, этический.

В фольклорном сознании осетин сформировались типы героев результате художественно-эстетической систематизации и классификации в диапазоне: раб – крепостной и господин – алдар (при феодализме). Но в трактовке фольклорного сознания существовали и «господствующие рабы», т. е. алдары, имеющие подлюю, рабскую натуру, остро ощущающую свою зависимость от власть «предержавших». У всех типов героев – жизненная и нравственная позиция разная. Так, Чермен Тлататы готов умереть, если попрана его честь. Хотя он – «всего лишь работник», с точки зрения феодалов, но он себя таковым не ощущает и не признает. И если бы ему дали возможность самоопределиться в народной истории, то он бы был ярчайшим выразителем **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин: таков его личностный критерий в определении этнического мировоззрения. И не случайно. Как писал Д. С. Лихачев: «Национальные особенности – достоверный факт. <...> Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности – значит делать мир народов очень скучным и серым. <...> Именно индивидуальные особенности народов связывают их друг с другом, заставляют нас любить народ, к которому мы даже не принадлежим, но с которым столкнула нас судьба. Следовательно, выявление национальных особенностей характера, значение их, размышление

над историческими обстоятельствами, способствовавшими их созданию, помогают нам понять другие народы. Размышление над этими национальными способностями имеет общее значение. Оно очень важно»<sup>357</sup>.

Протест Чермена – поистине символ социальной борьбы и революционно-преобразующего отношения к жизни.

В 30-х годах XIX в. социальная борьба осетинских крестьян увенчалась успехом: при переселении на равнину выделенные царским правительством земли не попали в руки феодалов. Затем земельная реформа в России в 1864-1866 гг. также закрепила их успех: уезданы и крестьяне получили одинаковые подворные наделы.

В определенном смысле сюжет о Чермене носит символический характер. И реализуется он в художественно-эстетическом сознании народа в разных жанрах, что говорит о его значительности и важности в исторической памяти народа. Это поистине национальный мир.

Как форма национального самосознания, национальный миф приобретает этический смысл, поскольку воплощает личностный идеал и, в частности, определенные культурно-психологические черты. Осетинский миф – миф рыцарского благородства, рыцарской категории в осмыслении своих ценностей и поступков.

Осетинский миф – миф рыцарского благородства, рыцарской категории в осмыслении своих ценностей и поступков.

В песне о Чермене, прежде всего, воспевается его сила и мужество: он ловит волка, побеждает наемного силача, одерживает победу в состязании, в набеге наказывает хвастунов.

За два столетия создано много фольклорных произведений и произведений художественной литературы, в которых был воссоздан бессмертный образ Чермена Тулатова, реального исторического героя, осмелившегося пойти против феодального насилия и вставшего на путь неравной борьбы с ним.

**Обрядовая поэзия.** Свадебную поэзию осетин составляют сугубо обрядовые произведения, сопровождающиеся опреде-

ленными обрядовыми действиями, имеющими конкретное логическое значение.

Жанрами осетинской свадебной поэзии являются песни и молитвословия.

Ритуал в его традиционной форме включает в себя мотив прощания невесты с родным очагом и приобщения ее к очагу в доме супруга. О значении данного ритуала говорит тот факт, что в осетинской мифологии большую роль играет дух домашнего очага Сафа. У очага проходили все семейные обряды осетин. В представлении осетин для благополучия новой семейной пары именно покровитель очага Сафа должен был благословить невесту. Вот как описывает данный ритуал Дж.Шанаев: «Шафер берет невесту под руку и в сопровождении всех девиц вводит ее с опущенною на лицо шалью в отделение, служащее для стряпни, где, следовательно, находятся очаг и надочажная цепь. Шафер подходит с невестою к очагу, и в это время дружки и гости встают со своих мест в ожидании молитвы, которую должен произнести старейший и почетнейший из них. А между тем во время этой молитвы шафер с невестой делает три полных оборота вокруг очага; в конце третьего оборота он приглашает невесту прикоснуться к надочажной цепи рукой, что, разумеется, исполняется ею немедленно»<sup>358</sup>.

За невестой следует девушка, которая играет на гармошке, а все остальные участники ритуала поют свадебную песню «Алай, алай, ой алай) >. Как утверждает В.И. Абаев, слово «алай» восходит к арабскому «алау», что значит «пламя»<sup>359</sup>. Видимо, обряд этот восходит ко временам, когда обожествлялся огонь.

Синкретизм данного ритуала, объединившего в себе действие, танец, песню, мелодию, молитвословие, – сохраняется и до сегодняшнего дня. Смысл его в том, что все присутствующие хором сообща просят у духа огня дать счастье невесте, благословить брак. Весьма интересен текст песни «Алай», воспевающий идеал невесты.

*Вот хорошее свершилось!  
Алай, ой, алай!  
Еще раз – вот хорошее свершилось!  
В счастливый день невеста идет,  
Такой чудесной невесты никогда не видели!  
В отцовском доме «фарн» оставила,  
В постоянный дом фарн несет.*

Метафора здесь раскрывает понятие чудесной невесты: она – прекрасна и она – будущая мать.

*Ослепительна белизна ее шеи.  
На правом плече ее – солнечные лучи,  
Глаза ее звезды,  
Во лбу ее – счастье, обилие видится,  
Голова ее, как месяц светится  
Такой чудесной невесты никогда никто не видел.<sup>360</sup>*

Невеста не только красива, она чтит адат, – она услужлива, внимательна ко всем. Встает рано утром, подметает всю улицу, убирает все в доме, во дворе.

*Дружную с людьми – ласточку –  
Мы несем в дом.  
Старшего от младшего отличающая.  
Она будет такой.  
А для семьи – обилие, мед.  
Среди соседей -ангел.*

Вывод невесты из родного дома сопровождается песней матери. Песня эта обычно исполняется мужским хором в форме ласкового обращения к матери-нана. В этой песне импровизация соединяется с традиционной поэтикой. Композиция песни проста. В ней основу составляет обращение к матери; дается и характеристика дочери: она красивая, добрая, нежная, ласковая. В обращении к матери содержится просьба благословить такую дочь. По фразеологии песня сближается с причитаниями.

*Та, которая подобно солнцу смеялась,  
Подобно звездам блестела,  
Та, которая вечером постель твою разбирала,  
Та, которая утром постель твою убирала,*

*Сегодня тебе «прощай» говорит.  
Женихи больше не переступят твои пороги, нана.  
Ой, нана, ту, от дверей до ворот кого берегла,  
Чужая семья уводит.  
В полдень твоя быстрая неленивая дочь  
Далеко в невестинном наряде ведь уходит,  
Теперь уже рассветает.  
Приготовь свою нежную, любимую дочь<sup>361</sup>.*

Но тут родственники невесты откликаются ответной песней в момент отправления. Это песня об Уастырджи, мифическом божете, покровителе мужчин, воинов и всех путников. Назначение песни – обеспечить невесте счастливый и прямой путь в дом жениха.

*Возьми под покровительство и гостей и хозяев,  
Возьми под покровительство и эту молодую,  
Счастливый путь, счастливый путь,  
Златокрылый Уастырджи<sup>362</sup>.*

До появления гармонии танцевали либо под аккомпанемент народного смычкового инструмента – скрипки, либо под хоровую песню: симд, уайта-уайрау, Чепена.

Чепена – танец и песня в доме жениха после приезда невесты. Пожилые мужчины брались под руки, замыкали круг. В середине становился амонаг (указывающий, т. е. распорядитель), запевал хор за ним, пел он припев: «Ой, чепена, чепена». Раньше танцевали двухъярусный чепена, т. е. одни танцоры становились на плечи других и под хоровую песню «в левую сторону чепена, в правую сторону чепена» начинали танцевать. Постепенно ритм песни и пляски убыстрялся до возможного предела.

*Пусть каждый развяжет свой ремень  
И пусть побреет соседа  
Теперь сядем в ряд  
Рассядемся кругом  
Друг друга послушаем  
Сядем друг другу на спину*

*И понесем друг друга на спине  
Хозяйки посмеются над нами  
Встаньте, ребята,  
И стряхните пыль  
Своего ведущего послушайте  
По старшинству начинайте спать  
На правый бок ложитесь спать  
Их (хозяев) пол подметите  
Их (хозяев) пыль вытрите,  
Чтобы хозяйке легче стало  
Может быть, она нам по одной (чарке)  
Поднесет<sup>363</sup>.*

Успех танца и песни Чепена во многом определялись остроумием, находчивостью, артистизмом амонага. Текст же песни обычно был эротического характера, жесты двусмысленны. Опять-таки назначение их -пожелание невесте плодовитости и счастья.

Песня и танец Уайра-уайтау-круговой массовый симд. Текст песни прост, состоит из четырехстишия, первые две строки не связаны по смыслу с двумя последними. Ведущий обычно начинает с названия села; третья и четвертая строки – как правило, эротического содержания и рифмуются с первой. Магический смысл песни и танца также очевиден: способствовать деторождению.

Танцуя симд, девушка и парень состязаются в остроумии. При этом двое юношей берут девушку под руку, лицо ее и голову покрывают платком. Один из них поет:

- Девушка, почему ты не показываешь свои две косы?
- Парень, зачем мне показывать тебе свои две косы. Разве ты не видел никогда гриву шоу лоха?
- Девушка, почему ты не показываешь свои брови?
- Парень, зачем мне показывать тебе брови, разве ты никогда не видел двух щенят!

Конечно, богатейший фольклор, нартский эпос, героические песни, легенды (таурагъта), литература, плодотворны-

ми традициями питали национальное искусство в целом, его образно-содержательную сущность.

При этом можно сказать, что особую специфику национального искусства осетин составляет героическое, эпическое и комическое начало. Это народные шуточные песни, частушки, шуточно-лирические, дуэты, рассказы и предания о Семе Санаты, о Цола; и, конечно же, богатейшая национальная комедиография и комедийно-театральная традиция; юмористические изобразительно-пластические работы осетинских художников и скульпторов. В них проявляются исторические закономерности развития, типологически общие для всех национальных культур, стадияльные и яркие этнохудожественные акценты. Конечно же, значительную роль в развитии национальной культуры сыграла личность К.Л. Хетагурова, который сказал свое «веское слово» не только в сфере художественной литературы, драматургии, изобразительного искусства, музыки, театра.

В осетинском музыкальном фольклоре преобладают четыре жанровые группы: сказания (**каджытæ**), песни (**зарджытæ**), плачи (**хъарджытæ**), инструментальные наигрыши (**цагъдтытæ**).

Нартские сказания – один из древнейших пластов музыкальной культуры осетин, как правило, исполняются певцом соло под аккомпанемент старинной арфы или горской скрипки.

Также распространена традиция мужского хорового пения. Песни (**зарджытæ**) исполняются самых разных жанров: историко-героические, обрядовые, трудовые, шуточные, застольные. Героические или историко-героические песни особенно любимы в Осетии. В них выражен трагедийный пафос содержания, посвященный раскрытию эпизодов борьбы и гибели народных героев за свободу и человеческое достоинство. Популярны были обрядово-мифологические, врачевальные и календарно-трудовые песни, также относящиеся к древнейшим пластам народной музыки. Как правило, их композиционную основу составляют повторяющаяся одна, двух – или трехтак-

тная фраза. Группу бытовых составляют застольные, шуточные, танцевальные песни, отличающиеся простотой мелодико-ритмической организации. Во время похоронного обряда исполняют женские плачи (**хъарджытæ**). Инструментальная музыка (**цагъдтытæ**) объединяют пастушьи наигрыши, танцевальные мелодии. Это массовый танец симд, медленный парный танец приглашения (**хонгæ кафт**), быстрый парный круговой танец (**зилгæ кафт**). К струнным щипковым относится 12-струнная арфа (**дыуадæстæнон фæндыр**), 2-х или 3-х струнный инструмент (**дала фæндыр**); к смычковым – 2-х или 3-х струнная горская скрипка (**хъисын фæндыр**); к духовым – пастушья флейта (**уадындз**) и свирель (**стыли**).

Сбором и систематизацией народных мелодий занимались Е. Колесников, А. Аликов, Г. Галаев, Л. Давыдов, Т. Кокойти, Л. Кулиев, П. Мамулов, А. Тотиев, А. Поляниченко, – т. е. как композиторы, жившие в Осетии, также и приглашенные: В. Долоидзе, Д. Рогаль-Левицкий, Д. Аракишвили.

Первое упоминание о музыкальном творчестве осетин относится к середине XVIII века. Некий Александр Яновский в своей статье «Осетия», написанной им в 1751 году и опубликованной лишь в 1836 году в книге «Обозрение российских владений за Кавказом», указал на существование у осетин музыкальных инструментов.

«...Осетины имеют песни, которых гамма, состоящая из едва приметного понижения и возвышения голоса, весьма однообразна: музыкальные их инструменты подобны круглой балалайке»<sup>364</sup>.

Позже, в 1857 году, сведения, противоположные приведенным выше, сообщает барон Август Гакстгаузен: «...Осетинское пение имеет что-то европейское;... слышанные мною песни их (осетин – Р. Ф.) имели определенную мелодию и кадансы, сообразные нашей гамме. Пение имело свои вариации и перемены. Один певец пел мелодию, а другой выдерживал основную ноту, что было исполнено приятности для слуха; потом второй пел строфу, а первый выдерживал тонику...»<sup>365</sup>.

В одной из своих статей «Путешествие по ущельям Северной Осетии» он пишет: «...Замечательная мелодия... осетинских песен: в ушах осетин квинта звучит так, как в наших – октава...»<sup>366</sup>.

Об осетинских народных песнях писали и многие другие исследователи. Так, в своем «Путешествии по Кавказу и Грузии» Ю. Клапрот в 1807 г. писал, что осетины своих главных героев «...воспевают в песня примерам которых они следуют...»<sup>367</sup>.

О богатом художественном творчестве осетин сообщает в своей книге «Очерки Кавказа» и Е. Марков, отмечая, что «...песни, сказки и былины осетинмогут наполнить томы...»<sup>368</sup>.

«Поэтический талант осетина, пишет К. Борисевич, проявляется в массе песен, слагаемых на каждый более или менее выдающийся факт из их жизни...»<sup>369</sup>.

В 1885 году была опубликована статья С. В. Кокиева «Записки о быте осетин», которая содержала ценные сведения и о музыкальном творчестве. Так, он пишет: «...здесь же, у очага, осетин проводит свой досуг, наполняя его музыкальными развлечениями. У него для этой цели существует масса бытовых, героических, сатирических и юмористических песен и их ежегодно создается множество, хотя они скоро так же бесследно исчезают и забываются, как всякое изустное предание. Поводом к сложению песен служит всякое ненормальное явление в общественной или семейной жизни; этими песнями осетин карает все, что несогласно с народным мировоззрением или воспекает все, что достойно похвалы. Поэтому в народе весьма развито искусство пения; редко встретишь осетина, не умеющего петь...»<sup>370</sup>.

Из приведенного отрывка видна любовь осетин к искусству пения. «...Во время пиршеств, когда все сильно выпьют, но чувство гостеприимства хозяина еще не удовлетворено, можно от круговой чаши откупиться пением. Каждый из присутствующих на пиру (а их иногда собирается человек 30 и 40) должен или выпить чашу, или спеть песню, отнюдь не повторяя при

этом петой до него. Конечно, 20-му, 30-му и 40-му выбор темы для своего соло при этом условии бывает весьма затруднителен; тем не менее, чаша иногда, минуя всех, возвращается по принадлежности к хозяину не выпитой. Даже существуют специальные вечеринки и праздники, которые проводятся в пении и музыкальной игре до самого утра...»<sup>371</sup>.

К началу XX века относятся нотные записи осетинских народных песен и танцевальных мелодий, произведенные известным грузинским композитором исследователем народного музыкального творчества Д. И. Аракчиевым (Аракишвили), записавшим в 1901 оду абреческую песню «Татэ» и в 1902 году «Осетинскую лезгинку». К этому же времени относятся и записи народной песни преподавателя пения А. Бацазова.

В 1907-1910 гг. Акционерным обществом «Граммфон» была осуществлена запись на граммофонные пластинки осетинских народных песен и инструментальных наигрышей. Большую работу проделал в 1916 г. австрийский композитор Роберт Лах по записи и публикации образцов песенного фольклора народов царской России.

Так, активно развивался музыкальный фольклор осетин. В частности, большой любовью пользовалась музыкальная нартиада. Как отмечает Ф. Ш. Алборов: «...основная характерная особенность традиционной формы осетинской нартиады заключалась в повествовательной передаче содержания (и, что важно отметить, – не от первого лица!)... музыкальная нартиада дошла до нас и в виде хорового исполнительства, которое следует считать явлением более поздним, т. к. традиционным считалось все-таки исполнение исключительно сольное с сопровождением или 12-ти струнным фандыре»<sup>372</sup>.

Также популярны были и обрядовые песни, отражающие в художественных образах национальную действительность осетин, их общественное бытие и общественное сознание.

«Обрядовые песни в осетинском музыкальном фольклоре являются порождением народных обрядов, совершаемых при отправлении тех или иных культовых семейных или иных

праздников, имевших в своей первооснове связь с каким-либо ритуалом. К этому жанру относится большое число песен, которые отражают разные сферы духовной жизни народа – его общественные, религиозные, мифологические взгляды, а также его отношение к брачно-семейным, народно-правовым и другим общественным институтам. Именно поэтому жанр обрядовых песен объединяет в себе такие поджанры, как мифологические, религиозно-культовые песни, песни-заклинания, и песни-умилостивления, свадебные, хороводные»<sup>373</sup>.

Такова была музыкальная культура осетин.

**Танцевальная культура** – одна из древнейших и устойчивых форм народного искусства: в ней ярко сохраняются и ярко проявляются древнейшие элементы.

К концу XIX – началу XX в. хореография осетинских танцев теряет связь с комплексом обрядовых действий.

Народная хореография осетин имеет глубокие корни: танцы и игры в быту народа занимали важное место. Это отразилось даже в нартском эпосе. Осетинские танцы делятся на медленные, мягкого, плавного рисунка и быстрые, темпераментные с акцентированным и контрастным рисунком.

Женская роль в танцах проявляется в предельной плавности танцевального шага, в выразительности и мягкости движения рук. Строгость, тонкая одухотворенность и грациозность исполнения – основные черты женского танца. Основное средство выразительности в женской хореографии составляют плавные движения рук.

Мужская же роль в танцах предусматривает различные резкие повороты, проходы, прыжки, что, конечно же, не исключает и плавных движений. Положение рук определяется движением ног.

Такая половая специализация восходит к древности. **Танец был порожден своеобразными представлениями древнего человека об окружающем мире и безусловно отразил мировоззрение своих субъектов-творцов, т. е. древних людей. С помощью таких изобразительно-выразительных средств,**

**как движенье рук, ног, корпуса, в ходе танца создавались определенные образные картины бытия.** «В основе формирования пластики женских танцев лежит реалистическое отражение явлений человеческой жизни и окружающей действительности, облаченные в мифологическую оболочку синкретического женского культа прародительницы, хозяйки домашнего очага, покровительницы всей природы»<sup>374</sup>.

Словом, пластически в женских движениях отражались различные условно-символические образы. При этом пластика корпуса и рук развивалась особенно, поскольку пространство домашнего очага, в котором происходило становление единых танцевальных движений женщины, было ограничено. Культурная же основа хореографии была связана с плодоносящей силой женского тела, в свою очередь, по представлениям древних, обусловленной плодородием земли. Потому в женских движениях ноги не отрывались от земли, и сформировалась своеобразная техника небольшого скольжения<sup>375</sup>. В мужских же танцах появляются прыжки и удары ног о землю, т. е. все движения направлены вверх и вперед. Как писал Дж.Фрэнгер, «во многих районах Европы танцы и высокие прыжки являются патентованными, гомеопатическими средствами, якобы способствующими хорошему урожаю»<sup>376</sup>. Наиболее характерные движения в мужских танцах - движенья ног, которые отличаются высокой техникой. Среди них: простые шаги, шаги на полупальцах (къахæлгътыл), на носках (къахфындзтыл), шаги со скользящим движением (сиргæ), выбрасывание правой ноги вправо, левой – влево (симгæ), пружинящие подскоки с касанием земли «пятка-носок» и правой и левой ног (къахгæ гæпп) и т. д.»<sup>377</sup>.

Так выглядят и сейчас основные компоненты танцевальной лексики. Все танцы исполнялись под хлопки в ладоши и инструментальное сопровождение. Ведь, как полагали исследователи, «шум, музыка являются наиболее радикальными средствами защиты от воздействия» разных злых сил. Этим объясняется появление у осетин таких ударных инструментов, как гуымцаг, къæрцгæнæн.

Танцы были массовые, ведь «полностью обрести и осознать себя средневековый человек мог лишь в рамках коллектива, через принадлежность к нему он приобщался к ценностям, господствовавшим в данной социальной сфере»<sup>378</sup>.

Основным же композиционным кругом осетинского танца был круг, о чем говорят даже названия танцев: «Тымбыл симд», «Тымбыл кафт», «Зилгæ кафт» и т. д.

В танцевальном фольклоре осетин проявляются динамические тенденции. Однако это не умаляет его исходных функций: в народной хореографии сохраняются древнейшие элементы.

**«Симд» – один из наиболее древних танцев осетин.** Он со временем не утерял своей стройной структуры и «стал вершиной народного танцевального искусства»<sup>379</sup>. В конце XIX в. был известен мужской вариант «Симда», который являлся демонстрацией силы и удали исполнителей. По определению М. С. Туганова, он назывался «Нæртон симд» («Симд нартов») или «æттагуæлæ кафт» («танец поверх другого», т. е. «двухэтажный танец»). Известно и такое его название, как «æрафтитæ»<sup>380</sup>, что следует из диалектного слова «æраф» – покрывать. Танец этот исполнялся на Новый год вокруг зажженных костров; танцевали «только мужчины в возрасте от 30 до 45-летнего возраста, которые отличались силой и ловкостью»<sup>381</sup>. Нижний ряд, взявшись за пояса, образовывал круг, который скреплялся переплетенными руками. Танцоры, согнув в колене правую ногу, которая была выдвинута вперед, как бы помогали взобраться себе на плечи другим танцорам. Верхние выпрямлялись, занимали свое место, образовав ряд.

Запевали песню, и живая стена, состоящая из двух ярусов, медленно двигалась вправо, затем влево. Верхние обращались к нижним, завершая припев словами: «Бакувут» (помолитесь нам), на что нижние отвечали: «герхаут» (упадите вниз). Далее танцоры менялись местами, и танец продолжался в сопровождении песни.

Круг в рисунке танца занимает особенное место у многих народов. «Из спонтанно возникшей, как наиболее удобной фор-

мы массового танца, он становится символом солнца и луны, наделяется магическим значением. Имитация геометрической формы небесных тел привела к исполнению, замкнутых круговых танцев с разнообразными видами соединений рук»<sup>382</sup>. Возможно, осетинский мужской хоровод «Нартон симд» в древности был наделен сакральными функциями, которые впоследствии сохранились только в редуцированном виде. Как заметил М. С. Туганов, во время исполнения двухярусного симда «предки осетин, подлинные нарты, для того, чтобы на плечи нижних наваливать больше тяжести, поднимали себе вверх на плечи бычков и молодых жеребят»<sup>383</sup>. Таким образом, вертикальное членение становилось тройственным, верхнюю часть составляли молодые животные, имеющие высокий семиотический статус в мифологии древних народов, в частности, индоиранцев. А бык и конь – обладатели категорий силы, быстроты и легкости, – выражали астрально-солярный культ плодородия<sup>384</sup>.

Таким же массовым по характеру является и другой древнейший танец – «Чепена», который исполнялся на свадьбах только взрослыми мужчинами. Но постепенно уже к концу XIX в. он превратился в «танец сплошного смеха и веселья. Ни в коем случае не обижаться, ни прибегать к оружию за обиду не полагалось»<sup>385</sup>.

Обычно после всех танцев старшие мужчины собирались в хоровод, взявши под руки друг друга или опершись на плечи, они раскачивались то в одну, то в другую сторону. Руководитель танца, обычно лучший танцор и балагур (радгæс), задавал общий тон хороводу, запевал импровизируемый текст песни, которую подхватывали все. В такт песни, в унисон ее словам, танцующие выполняли те или иные движения. О культовой подоплеке танца говорит тот факт, что отсутствовало музыкальное сопровождение. Структура куплетов «Чепена» проста, незатейлива и строится по принципу ритма синтаксического параллелизма. Содержание текста не имеет тематического или сюжетного стержня и подвергается импровизации, как всякое

фольклорное произведение. Тексты этих песен содержат в себе откровенные сексуальные манифестации, что подтверждается записями, сделанными в 1960 г. в селах Туалгома участниками экспедиции СОНИИ<sup>386</sup>. Видимо, тексты песен в прошлом были эротического характера, а хореографические движения имели магическое значение, содействующее чадородию нобобрачных. Как писал М. С. Туганов, «Песня сопровождалась подчас самыми непристойными словами и действиями. Случалось, что мужчины кидались и на женщин, стоявших вокруг танцоров. Однако, женщины, предвидя такой афронт, заранее кидались в хадзар и там запирались»<sup>387</sup>.

Интересен другой массовый танец – «Цоппай», включающий обрядовый комплекс, куда входит обрядовый танец, песня и само обрядовое действие, преследующее цель умиловить небесные силы. Как полагают исследователи, «цоппай» есть один из пережитков культа грозового божества у осетин Уацилла\Елиа<sup>388</sup>.

Танец исполнялся под обрядовую песню, в текстах которой в качестве «алдара» (т. е. господина) упоминается громовержец Уацилла. Все обрядовое действие направлено, на то, чтобы ни-спросить всеобщее благополучие, изобилие и т. д.<sup>389</sup> Трижды обходили танцующие убитого молнией. И если после этого дождь стихал, то народ верил, что Уацилла сменил гнев на милость.

Женский обрядовый танец «Устыты кафт» относится к обрядовым шествиям женщин во время засухи и назывался «Дзыргъа-мыргъа кæнын». Женщины с песней: «Дзыргъа-мыргъа уарын-гуысæ» обходили дома в селении и собирали продукты для женского застолья. Вымаливая дождь, женщины танцевали своеобразно. «Танец женщин на этом празднике резко отличался от обычного танца, он носил скорее воинственный характер. Выходила пара танцующих, остальные окружали их, пели, хлопали в ладоши. Танцующие, засучив полы, сначала делали круг, как в зилга кафе, затем движение, как в хонга кафе, и, наконец, заканчивали танцем на носках»<sup>390</sup>. И, поскольку во время этого танца мужчины обычно отсутствова-

ли, женщины пели песни эротического характера с импровизированной текстовой.

«Синджын кафт» или «Бадгæ кафт» также относится к древним женским танцам. Женщины, положив руки на бедра (син), танцуют вприсядку (бадгæ), двигаясь по кругу и под звуки гармошки. При этом зрители выкрикивают: «Дæлладжы гæккуыри, уæлладжы гæккуыри» (т. е. прыжок вниз, прыжок вверх) <sup>391</sup>.

В материалах М. С. Туганова отмечается «Дæтæгуй кафт», относящийся к 50-60-м годам XIX в. «Сделав один круг с приседанием, мужчина и женщина занимали позицию друг против друга. Причем, когда девица поворачивалась налево, мужчина поворачивался направо, оба все время продолжали приседать. Так 5 раз. Затем кружась, и приседая, танцующие менялись местами до 3 раз. Руками раскидывать нельзя было, обе руки двигались туда, куда поворачивалась танцующая, также и танцор»<sup>392</sup>.

Постепенно были вытеснены религиозно-магический аспект народной хореографии: остался только художественно-эстетический, что, безусловно, свидетельствует о качественно новом уровне развития художественного сознания осетин, особенности **Ирондзинада** как этнического мировоззрения осетин.

В XIX – начале XX века продолжало успешно развиваться искусство сказателей, хотя оно возникло еще в первобытно-общинном обществе, а расцвет его пришелся на период феодальных отношений, рыцарских законов.

В XIX – начале XX века сказатели слагали свои героические песни, сказы, легенды, пародийные сценки, сатирические фарсы, беря сюжеты и мотивы из народного фольклора, что было условно-поэтическим воплощением воображаемого абстрактного «общего добра» и «общего зла». Сказателями называли прежде всего народных певцов, сочинителей героических песен, прославлявших подвиги героев, благородные поступки и высмеивавших трусость, измену и другие пороки. Как правило, они сочетали в себе амплу не только поэта, композитора-мелодиста, но и певца-исполнителя своих и

чужих песен, знатока и блюстителя всех обычаев и ритуалов. Они создали благопожелания в стихах, историко-героические песни, аллегорические, любовные, смеховые песни, лирические раздумья. Они выступали хранителями истории и культуры народа, не имевшего письменности, они были первыми летописцами истории. В своих стихах, песнях, играх они передавали наиболее важные этапы и моменты в истории народа, воспевали подвиги выдающихся современников, выносили на суд зрителей и высмеивали людские пороки.

В XIX – XX веках большой любовью пользовался у осетин Нартский эпос, весьма востребованы были нартские сказания, воспринимаемые как национальное богатство народа.

В XIX – начале XX в. более активно идут **процессы духовной жизни народа**. Активнее происходит взаимообмен с культурами соседних народов и их взаимообогащение. Более гуманизируется общественное сознание. Устное народное творчество остро хранит память о прошлом, и в то же время является источником осмысления настоящего и будущего народа, ведь в нем полностью раскрывается умственная и нравственная жизнь эпохи.

Продолжение традиций богатейшего нартского эпоса – **важный фактор эстетического и морального воспитания бордов за свободу**. Словом, все эти аспекты готовили новое качество нравственного и эстетического сознания, что дало мощный толчок к всплеску духовного творчества народа. Соответственно обогатились представления его о нравственно-мидеале, о героическом и возвышенном.

\*\*\*

Фольклорный тип мышления своеобразно отражает народный канон красоты, отражающий комплекс человеческих достоинств: Добро, Красоту, Истину.

Как видим, сила народной эстетики в оптимизме, в показе развития самосознания этноса, его нравственного сознания.

В разных жанрах фольклора выражаются общественно-политические, морально-этические и общественные идеалы. И все это осуществляется в **форме эстетического освоения мира.**

В выражении суверенитета человеческой личности, идей патриотизма и дружбы в борьбе против поработителей проявляется этическая оценка людей, а в целом и нравственные воззрения народа.

#### ***14.5.4. Роль профессионального искусства в эволюции художественной картины мира осетин***

Произведения искусства своеобразно интерпретируют философские, политические, нравственные идеи этнического мировоззрения, диктуют особые формы человеческого отношения к миру и его выражения.

Сущностью эстетического отношения и способом выражения этой сущности является очень важная категория – художественный образ. Специфику искусства как формы общественного сознания составляет конкретно-чувственное, образное отражение реальной действительности, реализующееся в произведениях искусства. **Предмет искусства отражает человеческую жизнь, разнообразные отношения людей к миру и к себе самому, их мысли и чувства, всю их социальную сущность.**

В искусстве буржуазной эпохи свое яркое воплощение получило этническое мировоззрение осетин, в частности, такие его доминанты, как нормы общественной формации и социального устройства общества.

Художественный образ решает здесь очень важную творческую задачу: вписывает искусственную предметно-пространственную форму в контекст реального мира, помогая ей стать частью этого мифа. **Благодаря художественному образу, предварительно осуществляется субъективное отражение**

**объективного мира в сознании творца-зодчего.** Но в материально-предметном воплощении субъективного отражения в сознании художника проявляется определенная традиционная основа, традиционное начало, и, прежде всего, в художественной выразительности.

**Культурный контекст эпохи, т.е. жизнь, образ мыслей и чувств, – и дает реальную возможность людям строить свои повседневные отношения с миром, с природой, конечно же, с учетом и исторического прошлого.**

**Фольклор, искусство, этнокультура дают богатейшую информацию о социально обусловленном поведении людей, об их житейских навыках, о характере отношений, которые между ними складываются; о связи разных поколений, разных эпох. Словом, оно сохраняет информацию, которая образует важную часть коллективной памяти этноса, его мировоззрения.**

**Творцов, их создавших, безусловно, глубоко волновали сокровенные тайны жизни, бесконечного пространства и безграничного времени.** Озабоченные проблемой разгадки бытия, они строили свою повседневную жизнь, полную реальных проблем и материальных невзгод.

Изобразительное искусство Осетии корнями уходит в седую древность. История донесла до нас произведения таких видов осетинского народного творчества, как резьба по дереву и кости, керамика, работа по камню, фресковые украшения, металлические изделия, женские рукодельные украшения. Такие же виды искусства, как графика, станковая живопись, появились у осетин только в XX в.

Первым профессиональным художником был К.Л. Хетагуров, задавший очень высокую планку мастерства нарождающемуся осетинскому искусству. Коста Хетагуров учился в Петербургской Академии художеств в 1881-1883 гг. Тогда же сформировалось революционно-демократическое мировоззрение Коста. Воспитанник русской художественной школы, Коста Хетагуров продолжал традиции русской демократической

художественной культуры второй половины XIX века, оставаясь глубоко национальным художником. О демократической направленности его искусства говорят его жанровые картины «Гонка араки», «Дети на каменоломне», «Горянка, идущая за водой». В этих произведениях будничные сцены повседневной жизни приобретают черты мягкости и лиризма. Художник не скрывает простоты и обычности своих героев, любясь открытым непосредственным проявлением их чувств, вызывая активное сопереживание зрителя в картине «Гонка араки».

Коста как талантливый художник сумел в композиции «Дети на каменоломне» подняться над реальной действительностью. Он показывает бодрое, жизнеутверждающее настроение несчастных людей, но не безнадежность и тоску.

Коста Хетагуров писал также портреты: «Автопортрет», «Портрет Мысырби Гутиева», «Портрет Крек-Носковой», «Портрет Хусина Баева», «Портрет Анны Цаликовой» и др., явившись зачинателем портретного жанра.

Особое место в творчестве Коста занимает пейзаж. Художник остро ощущает и передает неповторимое очарование суровой и величественной природы Кавказа. В его пейзажах гармонично сочетается точность воспроизведения с глубокой поэтичностью восприятия. В пейзажах «Столовая гора», «Перевал Зикара», «Тебердинское ущелье», «Природный мост» соединяются непосредственность восприятия и глубина проникновения в жизнь природы, ощущение художником подлинной значимости пейзажа.

Роль Коста Хетагурова в развитии осетинского реалистического искусства огромна. Он заложил основы осетинской реалистической живописи, создав произведения глубоко человеческие, обладающие силой воздействия настоящего искусства.

Большую роль в формировании национального искусства сыграл народный художник Махарбек Туганов, который учился в Петербурге у И. Репина и в Мюнхене у А. Ашбе. В 1907 г. он возвращается на родину и занимается систематическим отбором и изучением осетинских сказок, легенд, сказаний о

нартах. Собирает также изделия из дерева, ковры, резьбу на металле, зарисовывает целые альбомы богатейших национальных орнаментов. При этом усердно изучает материалы по этнографии, изучает древнюю Кобанскую культуру. Сам же художник занимался живописью, графикой, театральным искусством, тесно связывая свое личное творчество с жизнью и культурой своего народа.

Еще будучи студентом, Махарбек, приехав на месяц домой, в поисках предметов материальной культуры предков осетин отправляется в с.Кобан, где велись раскопки древнего кладбища бронзового века. Здесь он укрепился в мысли о генетической связи двух культур: осетинской и кобанской. Тогда же он начал собирать и записывать нартские сказания осетин. Учась в Петербургской Академии художеств, Махарбек оказался в гуще политических событий, и это, конечно же, способствовало формированию его мировоззрения: он участвовал в работе подпольного студенческого кружка. В то же время он учился профессиональному мастерству у лучших художников-преподавателей Академии. Таковыми были Репин, Чистяков, Савинский и др. Для продолжения своего художественного образования он едет в Германию, в Мюнхен, в художественную столицу Западной Европы. Здесь окончательно сформировался он как художник, профессионал высокого уровня. В 1907 г. в связи со смертью матери Махарбек вернулся домой. Вскоре он во Владикавказе открывает художественную студию, где обучает искусству живописи талантливую молодежь. Тогда же Махарбек создает картину «Тбау-Уацилла» и первые эскизы по нартском эпосу, что говорит о том, что интерес к народному творчеству, национальным традициям и обычаям у него был весьма глубоким.

О политических пристрастиях и мировоззрений Махарбека можно судить по его творчеству тех лет. Так, в 1910 г. он пишет маслом иллюстрации к народной песне «Афхардты Хасана». Кроме того, и тот факт, что он в эти годы порвал со своим родом, семьей, тоже свидетельствует о направленности его поли-

тических взглядов: он окончательно стал на сторону трудового народа.

Одной из первых статей Туганова является статья «Скованный Прометей». «Скованный Прометей или Амран – это синоним Кавказа, – писал М. Туганов. – Это не случайная сказка, а пророческий образ в устах вещателя, это – тысячелетиями прикованные нуждой к голым безотрадным скалам страдают горцы Кавказа... Вечное терзание, вечное мучение, нескончаемый стон, ни одного века мирной жизни, ни в прошлом, ни в настоящем»<sup>393</sup>. Конечно же, Туганов в роли освободителя прикованного Прометея видел Россию. «Русским, – подчеркивал он, – предстояло главное – освобождение скованного Прометея; освободить от насилия и жестокой нужды тысячи людей; зажечь солнце правды, любви и мира в трущобах гор и своеобразный разноплеменный элемент приобщить к мирной жизни российских народов»<sup>394</sup>.

Важнейшей задачей русских на Кавказе, писал он, было насаждение культурной жизни и гражданственности<sup>395</sup>. Но его возмущали факты жестокости, проявляемой представителями власти, стремящейся укротить горцев. В статье «Заколдованный круг», опубликованной в 1910 г., Туганов пишет о том, что создание 50 лет назад военное управление только осложнило тяжелую жизнь горцев, привело к росту преступности. При этом он видит трагедию горцев в ненормальном их общественном устройстве. При котором не могут быть решены вопросы культурного развития народов Кавказа, имеющих исторически своеобразный уклад жизни.

В статье автор предлагает «очистить местную правительственную машину от векового мусора, реорганизовать» систему управления Кавказом «на началах земского самоуправления и разбить чары тех сил, в кольце которых задыхаются сыны гор»<sup>396</sup>. Находясь в тяжелом положении, горцы уезжали на заработки в Россию, в Америку, Африку, Австралию, переселялись в Турцию. С болью в сердце за свой народ и тревогой за его будущее писал Туганов о таких фактах.

Как видим, по своим мировоззренческим устремлениям Туганов был весьма близок к передовому отряду *национальной интеллигенции своей эпохи*. Что же касается роли Туганова в становлении и развитии национальной художественной культуры, то ее просто трудно преувеличить. Можно сказать, он заложил основы осетинской эстетической науки, осетинского искусствознания. Так, Туганов впервые основательно разбирает особенности народной хореографии осетин, национальной музыки, песен. Впервые он исследует глубинные национальные корни осетинского театра, формулирует принципы театральной эстетики, участвует в теоретическом и практическом становлении осетинского театра как в Северной Осетии, так и в Южной. Туганов верно отражает состояние развития национального искусства народов Кавказа, дает подробный и удивительно точный научный анализ различных стилей дагестанского искусства.

Он сумел четко уловить и передать национальную самобытность искусства разных народов, доказать историческую и культурную необходимость его сохранения и развития. С возмущением Туганов выступал против того, что горский орнамент, искусство горцев, как народное творчество, бесследно исчезает, и нет целенаправленной государственной политики, направленной на его сохранение.

В своих статьях «Кустарное дело среди горцев» и «Петровск» Туганов отмечает, что кустарное производство, имеющее огромное значение в экономическом и культурном становлении народа, приходит в упадок. Народные умельцы живут и трудятся в тяжелейших условиях, особенно в Дагестане и Осетии. Прежде в горских аулах производили замечательные шашки, кинжалы, бурки, чеканку по серебру, выделки из кожи, дерева, меди. Туганов призывал интеллигенцию поддержать в крае кустарное дело и тем самым оказать помощь народным умельцам.

В 1912 г. в статье «Кустарное дело в Московской губернии» Туганов подчеркивает очень важный момент, отмечая, что возникновение кустарного дела «с художественной стороны всег-

да неразрывно связано с образцами прошлого времени данной местности» и в связи с этим призывает сохранять памятники прошлого. «А что памятники эти на Кавказе брошены на произвол судьбы, – писал он, – и никто о сохранности их не заботится, тому свидетели мы сами, жители Кавказа»<sup>397</sup>.

Туганов предлагает организовать сеть заводов, фабрик, где бы народные умельцы нашли применение своим талантам и не прозябали бы в нищете. Кроме того, по его мнению, таким образом можно спасти важнейший пласт национальной культуры, – искусство народных умельцев.

Как художник, Туганов, конечно же, не мог обойти вопросы состояния искусства и культуры в России и Осетии. В своих статьях «Всероссийский съезд художников» и «Новейшие течения живописи» автор выражает озабоченность тяжелым материальным положением людей искусства, отсутствием всякого внимания к культуре со стороны властей. «Художник в России для общества, для народа, – писал Туганов, – является каким-то странным, непонятым существом. Его стремления, его горе и радости чужды нам. Искусством, которому служит художник для нас, россиян, мало кто действительно интересуется. И у нас как-то принято думать, что быть художником – значит голодать»<sup>398</sup>.

Туганов возмущается варварским отношением к художественным ценностям старины. Памятники прошлого, старинные башни, склепы, надгробия, камни, храмы разрушаются, растаскиваются. Он призывает создавать музеи, которых нет не только на Кавказе, но мало и в центральной России.

По мнению Туганова, в России плохо поставлен вопрос преподавания рисования, живописи и лепки. В гимназиях и училищах, в школах дети не воспитываются в духе уважения и любви к искусству.

В статьях «Всероссийский съезд художников» и «Новейшие течения живописи» Туганов поднимает проблемы теории реализма, касающиеся его фундаментальных принципов. По его мнению, признаки упадка школы реалистов «в бездум-

ном следовании натуре, стремлении фотографически точно воспроизводить действительность, что неизбежно приводит к обеднению картин жизни, к чисто внешнему показу, к неумению вскрыть внутренние связи, противоречия и ощущения»<sup>399</sup>. То есть Туганов как историк-исследователь и теоретик искусства предъявляет к реализму высокие требования, поскольку уверен, что потенциал данного художественного метода неисчерпаем. По его мнению, художники-реалисты должны не слепо, поверхностно – фотографически копировать действительность, а обобщенно, разнообразными художественными средствами, образно отражать наиболее существенные и типические черты реальной жизни.

В своих статьях Туганов проявляет большое мастерство словесного портрета. Как живые, реальные люди, встают перед нами герои его статей: подобный горе, великан Халид, предприимчивый Фазон в каракулевой папахе, нищий Дама, богач Мамонтов и др. Также выразительно и живописно написаны портреты бедняков, которые толпами бредут в поисках своего человеческого счастья и достойной жизни по всему свету, эмигрируют в далекую Америку. Что-то их там ждет, какая судьба уготована им жизнью, – словно за собственных братьев, в большой тревоге и с болью в сердце вопрошает автор. Уже сами заголовки статей свидетельствуют о концептуальном отношении Туганова не только к описываемым явлениям, но и к жизни вообще тоже. Это «Скованный Прометей», «Заколдованный круг», «Волчье счастье» и др.

В своих статьях об искусстве Туганов выдвинул **научные принципы подхода и оценки народного искусства**. Прежде всего, он считал, что искусство есть выражение художественного сознания горцев. Во-вторых, оно отображает историческую реальную действительность. И в этом он видел особую значимость национального искусства горских народов. «Нужда и голод, – писал Туганов, – вечная тревожная боевая жизнь, борьба с окружающей гигантской природой, давя физическое существо человека, тем сильнее разжигали в душе его прометеев огонь и

понуждали его в минуту покоя, когда он брался за работу, излить свои переживания в изображении стройных красивых рисунков, строгих и гордых, как и дух его, выкованный и закаленный злой жизнью»<sup>400</sup>. В-третьих, искусство горцев несет на себе печать и колорит конкретной местности. Так, своеобразны мосты Дагестана, остроконечны башни Чечни, строгие линии кабардинских построек и четырехгранные осетинские огромные башни. В-четвертых, Туганов полагал, что старинные осетинские сакли и могильники сохраняют в себе детальную разработку архитектурных форм, которые сами по себе имеют большое значение для изучения истории народа. То есть он выдвигал **принцип органической связи науки и искусства** как двух типов или форм отражения действительности.

Туганов глубоко понимал важность народного творчества и фольклора как традиции для складывавшегося национального профессионального изобразительного искусства, и его освоение он начинал с использования фольклорных сюжетов. Он открывал для себя фольклор как искусство, которое трансформировало его художественное мировоззрение, а его художественная практика способствовала **формированию национальной художественной школы**.

Основанные Тугановым в разное время художественные студии во Владикавказе, затем в г.Сталинире (ныне Цхинвальское художественное училище имени М. С. Туганова) сыграли большую роль в воспитании национальных художественных кадров. Это осетинские художники: Р. В. Хасиева, А. Н. Туаева, Б. А. Шанаев, С. П. Санакоев, В. Чочиев, Б. И. Санакоев, В. Н. Кокоев, Г. С. Котаев и др.

\*\*\*

Во второй половине XIX в. стало актуальной необходимостью открытие во Владикавказе русского театра. К 1 апреля 1871 г. закончилось строительство здания театра на 400 мест.

15 апреля 1871 г. театр открылся постановкой запрещенной при жизни Лермонтова драмой «Маскарад», затем последовали спектакли «Пучина», «Гроза», «Лес», «Бешеные деньги» А. Н. Островского, «Гамлет» В. Шекспира, «Свадьба Кречинского» А. В. Сухово-Кобылина, «Разбойники» Ф. Шиллера, «Горькая судьбина» А. Ф. Писемского, «Ревизор» Н. В. Гоголя, «Горе от ума» А. С. Прибоедова и др. В театре выступали такие замечательные актеры, как Н. А. Шурин, М. В. Аграмов, К. О. Лукашевич, Ф. К. Эрберг, Л. И. Соколов, Н. С. Песоцкий, Н. Н. Синельников, А. Н. Антонова и др. Словом, с самого своего зарождения русский театр стремился, говоря словами Гоголя, стать «кафедрой, с которой можно много сказать миру добра». Он занял прочное место в духовной жизни города и оказывал огромное благотворное воздействие на умы и сердца населения города, в том числе и на вкусы горцев.

Корни же осетинского театра уходят глубоко в историю народа, трагические эпизоды которой не убили в нем оптимистических жизнеутверждающих устремлений и чаяний. Истоки театрализованных представлений следует искать уже в древних обрядовых и культовых играх горцев, их песнях, плясках, богатейшей ритуальной культуре, в нартском эпосе и т. д.

Основными признаками театрализованного действия являются два фактора: обязательное перевоплощение в другой образ и присутствие зрителя. Наибольшее развитие искусство преображения в другой образ у осетин получило в обрядах.

Анализ народных обрядов, игр и празднеств свидетельствует о богатейшей зрелищной культуре. Истоки театрализованных представлений восходят к древним языческим обрядам, посвященным охоте и плодородию.

Развитие ритуальных действий, посвященных охоте, плодородию и культу предков привело к возникновению игр и народных празднеств. Эти последние, сохраняя определенную связь с языческими верованиями, в основном, обособились от обрядов и превратились в своеобразные театральные зрелища, предназначенные для создания веселого настроения в процес-

се работы, этического и эстетического воспитания молодежи или для развлечения.

Народные игры и зрелища осетин имели в себе все элементы театрального действия: определенную форму и организацию действия, перевоплощения в другой образ, маскировку, диалоги, монологи, импровизацию, разнообразие зрелищных жанров (героические, комические, турнирные, свадебные и др. представления), а также органическую связь драматического действия с песней, пляской и музыкальным аккомпанементом. Так, например, зрелищно-организационный характер имели представления с участием ряженных. Элементы театрализации есть в творчестве народных сказителей и певцов, в котором элемент перевоплощения играет весомую роль, заставляя зрителей сопереживать вместе со сказителем.

Прочную композицию и единство сюжета сохраняют многие игры молодежи, особенно в поэтических состязаниях между юношей и девушкой. В них налицо признаки театра: герой и героиня, диалоги, мимика, слово, музыка, танцы, перевоплощение.

Народные театрализованные представления весьма устойчивы по своей композиции и, несмотря на различные напластования, сохраняют в неприкосновенности свое семантическое ядро.

В среде молодежи необычайную популярность приобрело устройство домашних спектаклей. **Также появились осетинский, армянский, грузинский, еврейский драматический кружки, выполнявшие весьма важную функцию: культурное просветительство, развитие городской культуры, гуманизирующей нравы и души людей.**

Осетинский кружок ставил спектакли на русском и осетинском языках. Дрamu «Хазби» Е. Бритаева, оперетку «Фаризат» А. Кубалова, «Дети гор» Д. Кусова, «Осетины в России» Хубаева.

Д. Кусов был также автором пьес: «Заурбек», «Неудачное похищение», «Белый туман» и др. Его ценили Е. Вахтангов, И. Ростовцев, С. М. Киров, которые ему помогали ставить пьесы, публиковать стихи в газетах<sup>401</sup>.

Актером-любителем был Коста Хетагуров. В конце 1880-х гг. он устраивал спектакли и «живые картины».

По поводу драмы «Хазби» «Терские ведомости» писали: «по количеству действующих лиц она превосходит все, что доселе появлялось в этом роде на осетинском языке»<sup>402</sup>.

Развивалась успешно и **музыкальная культура** осетин. И на нее большое влияние оказали воинская духовая музыка, гастролеры и местные профессионалы. Народная музыка и народные музыкальные инструменты составляли основу духовной и музыкальной культуры городского населения.

Национальная обрядовая жизнь, национальная художественная культура, т. е. городская и сельская культура, – основные сферы функционирования музыкальной культуры осетин, которая была обязательным компонентом народных праздников, развлечений.

В культурной жизни города Владикавказа большую роль играла воинская оркестровая музыка. Так, свои оркестры имели Апшеронский пехотный полк и Терское казачье войско. Символический оркестр Терского казачьего войска состоял из 70 музыкантов, а руководил ими капельмейстер И. Фельбе. В репертуаре оркестра была разнообразная, в т. ч. классическая, современная, народная музыка. Одинаково хорошо музыканты исполняли фрагменты опер и симфонических произведений. Как писали «Терские ведомости», оркестр «бесспорно составляет одно из лучших украшений нашего театра. Публика положительно изумлялась и недоумевала, каким образом наши казаки могли быть доведены до такой виртуозности, блеска и даже шика в исполнении пьес». Оркестр выступал на балах, народных гуляньях, участвовал в городских торжественных мероприятиях, давал концерты<sup>403</sup>.

Когда художественным руководителем оркестра стал И. Труффи, популярность его возросла. Репертуар оркестра обогатился сонатами и симфониями Бетховена, концертом для фортепиано с оркестром Чайковского и др.

\*\*\*

XIX в. в истории осетин оказался знаменательным тем, что в этот период активно шел процесс пробуждения национального самосознания. И это дало мощный стимул для развития национальной культуры, в первую очередь **литературного языка и литературы**. Был актуализирован интерес к историческому прошлому Осетии, к фольклору ее, этнографии, языку. В данном вопросе трудно переоценить роль русских ученых Шегрена, Миллера и др., декабристской идеологии и русских поэтов и писателей Нарезного, Пушкина, Грибоедова и др. Философско-социологические, этические и эстетические идеи русских поэтов, писателей и декабристов стимулировали нравственное и эстетическое самосознание горцев. Они и предложили свои принципы воплощения революционного общественно-эстетического и этического идеала, активно используя эстетику фольклора горских народов в своей художественно-поэтической практике. Так, скажем, М. Ю. Лермонтов в поэме «Демон» использовал осетинскую легенду Гудского ущелья о красавице и злом духе.

Именно русская художественно-эстетическая традиция определила характер и сущность зарождающейся осетинской поэзии как сферы воплощения социальных идеалов, высоких чувств и глубокой мысли. Именно тогда в осетинском эстетическом сознании утвердилось представление о том, что **искусство ценно именно как средство гражданского служения и воспитания борцов против рабства и самодержавия**.

Эстетическая и этическая мысль осетин настолько возмужала уже во второй половине XIX в., что основным ее требованием стала творческая самобытность художника.

Важным характером духовной жизни осетин явилось и **развитие народного образования**, что вызывало глубокий интерес к повышению проблем национальной культуры.

Большую роль в развитии эстетической и этической мыс-

ли в Осетии сыграло и возникновение периодической печати, внесшей свой вклад в процесс становления новой национальной культуры. Трудно переоценить, как мы уже отмечали, и роль русского театра в формировании этического и эстетического сознания горцев и, прежде всего, конечно, молодой осетинской интеллигенции, получившей еще одну возможность приобщиться через театр к передовой русской и мировой культуре.

И, разумеется, было большим событием в истории эстетической и этической мысли осетин создание **оригинальной национальной литературы** на основе литературного языка, разговорной народной речи; зарождение национальной живописи, основоположником которой был К. Л. Хетагуров.

**В национально самобытной литературе, живописи, которые утверждаются на позициях реализма и народности, отражаются существенные стороны быта и культуры, труда и борьбы, истории и современности Осетии.** Это главное в становлении осетинской эстетической и этической мысли на протяжении сложного XIX века. Параллельно в ней происходит и философское осмысление всей совокупности этнического бытия осетинского народа. Первые осетинские поэты и писатели (как, впрочем, и последующие тоже) постоянно опираются на опыт русской литературы и науки, проявивших огромный интерес к истории, культуре и духовной жизни горцев. Все это определило в конечном итоге **историческую общность эстетического сознания русских и осетин, единство судеб их художественных культур.** Это проявилось и проявляется по сей день в специфике исторического развития осетинской культуры, этики и эстетики.

Для осетин русская культура и русский язык стали очень важными компонентами их духовной жизни.

Первый осетинский поэт Т. Мамсуров родился в 1843 г. В 1855 г. он был определен в Петербургский кадетский корпус, который окончил в 1861 г. Тогда же стал корнетом Чугуевского уланского полка. Судьба его сложилась весь-

ма трагически. Двадцатидвухлетним юношей он по настоянию своего дяди Муссы Кундухова был вынужден уехать с семьей в Турцию. Там он поселился в имении дяди в селе Батманташ Сивасского вилайета и стал его управляющим. Он очень скучал по горячо любимой родине. Скончался в 1899 г. и похоронен в имении дяди. До нас дошли всего лишь одиннадцать его стихотворений, из которых только два датированы: «Два товарища» («Дыууæ æмбалы», 1867 г.) и «Осел» («Хæрæг», 1989). То есть поэт писал в течение тридцати с лишним лет. Однако проследить эволюцию его творчества, мировоззрения невозможно из-за незначительного числа дошедших до нас его произведений. Можно сказать одно: поэт остро переживал разлуку с родиной и трагедию переселенцев, народа в целом. Осетия остается единственной его любовью, которую он завещает и новым поколениям, родившимся в Турции.

В своих сатирических стихотворениях: «Скупой», («Чъынды лæг»), «Другу» («Ме мгармæ»), «Больной и навещающий» («Рынчын æмæ рынчынфарсæг»), «Счастье» («Амонд») поэт резко высмеивает приспособленчество своих земляков. В общем же глубокая неудовлетворенность жизнью, ее трагическое восприятие пробуждают в нем религиозно-философские размышления о судьбе человека, о подлинных жизненных ценностях. Дидактическим утверждением авторского этического и эстетического идеала отличаются стихи: «О мой бог» («О мæ хуыцау»), «Тишина» («Сабыр»), «Кому-то» («Кæмæдæр»). Будучи глубоко верующим человеком, Т. Мамсуров в своей поэзии размышляет о сущности божественной воли, о суетности и кратковременности человеческой жизни на земле. Так, в стихотворении «О, мой бог» он пишет:

*Живут лишь краткий срок, день один,  
Чтобы вновь потом предстать перед тобой.*

Жизнь человеку готовит большие испытания и то дает большое везение, счастье, успех, а то погружает в бездну страданий. И единственная надежда, которая остается человеку –

это упование на божий суд. Об этом говорит он в стихотворении «Тишина»:

*«О, наш мир! Ты велик,  
Ты нас неустанно волочишь,  
То колотишь нас об утесы,  
То греешь нас на солнце.  
То улыбнешься нам с любовью,  
Меня к себе,  
То угрожаешь ножом,  
Наставляя его в сердце мне.  
Но как мне страшить тебя?!  
Есть у меня надежда:  
Свой суд над моей душой  
Давно свершил мой бог.*

Мироощущение поэта выдержано в духе исламского фатализма. Т. Мамсуров словно утверждал: все превратности судьбы predeterminedены богом и изменить что-либо тут невозможно. В трагической безысходности своего положения он уповает на божий суд. Будучи не в силах примириться со своей судьбой, он не смеет отрицать божью справедливость. Отсюда его горестные размышления о трагедии своего народа, часть которого потеряла, – увы, навсегда, родину и вынуждена отныне бродить неприкаянно по свету. Позднее Т. Мамсуров начинает остро обличать жестокую действительность, обвиняя ее в жестокости, бесчеловечности, низости, корыстолюбии.

Поэт с болью в сердце наблюдает раскол среди своих земляков, одни из которых, увлеченные стремлением непременно обогатиться, добиться знатности на новой родине, сделать карьеру, стали на путь приспособленчества. Другие же предпочли сохранить благородное достоинство горца. Поэт определяет свой путь в стихотворениях «Думы», «Два товарища».

*Не трать понапрасну свой ум,  
Мой обет ясен и открыт:*

*Моя душа и мое добро  
Нашей милой родине посвящены.  
Ты и сам знаешь меня:  
В бедности я не живу –  
Мой топор и моя коса  
Хлеб насущный для меня добудут.*

Трудно сказать, когда произошел этот разрыв в душе поэта, определившем мировоззрение его, человека, принадлежащего к знати по происхождению и воспитанию. Важно, что по своим мировоззренческим устремлениям и социальному самоопределению он очень близок к позиции Коста Хетагурова и Сека Гадиева. Вот что писал Коста о своем разрыве со «спесивыми»:

*Пусть посмеются надо мной знатные  
Ты им не друг!  
Мой плуг, мои волю  
У меня тоже наготове!*

*(К. Хетагуров «Ныфс»)*

*Схожи мысли и солидарного с Коста Сека Гадиева:*

*И чего смешного находят знатные  
В моей арбе, нагруженной дровами;  
У меня готовы волю,  
И коса – прилажена к косовью*

*(Сека «Ануськадар»)*

У всех трех поэтов проявляется образное мышление хлебороба-крестьянина. С одной стороны выступают знатные, спесивые, с другой – труженик у Коста, у Сека и Темырболата.

Сходство обнаруживается и в отношении Темырболата и Ссека к скупому в стихотворениях «Чъынды» Мамсурова и «Ирон хъаздыг» Ссека. В обоих случаях сатирическое обличение, презрение к наживе и стяжательству, к фетишизации богатства. И это подтверждает демократизм Мамсурова.

Говоря о связи Мамсурова с осетинским литературным процессом, бросается в глаза совпадение его идейных позиций и образного мышления, стиха с творчеством Сека Гадиева.

ева. Схожи и дидактические размышления Мамсурова с этическими сентенциями Сека, создавшего жанр дидактического куплета.

По их этической системе честь и достоинство человека обусловлены его личными качествами, благородством, любовью к людям, а не нажитым добром, чинами, знатностью.

В мире наживы, карьеризма, чиновной бюрократии оба видят прежде деградацию человеческой личности. Этот мир чужд, ненавистен обоим поэтам. Они обличают его неистово и непримиримо.

Критерием оценки для Т. Мамсурова становится степень преданности человека далекой родине, святой его идеал. Особенно показательно стихотворение «Больной и навещающий», в котором больного упрекает в малодушии, призывает его быть твердым, не бояться смерти.

*Хоть немного приободрись,  
Чтобы не покинула душа.  
Лишний страх в беде не поможет, –  
И для смерти мужество нужно!*

И это в традиции мужества горца. Как пишет Сека,  
*В беде мужчине надо быть  
Твердым, как гранитная стена.  
Мужчине не пристал плакать, как девица,  
Горевать – бабой неразумной.*

Больной в стихотворении Т. Мамсурова – это символ далекой родины. В трактовке поэта, больной был смелым и мужественным, добротой, силой и правдой достигал он славы.

*Мужество и правду  
Я держал в руках.  
– Сделай добро народу! –  
Было для меня, мой свет, законом (обычаем).*

Мужество, справедливость, служение родине – вот идеал, с высоты которого родина судит о своих сынах. Но горе матери-родины в том, что дети ее отвернулись от этого идеала, уронили честь и достоинство предков.

*Увидят в своей среде  
Осла с золотой поклажей,  
И тотчас переменят ему званье,  
И со славой проводят.*

Поэт ищет причины трагедии народа и видит их в политике царизма на Кавказе. Она, эта бесчеловечно жестокая политика, вынудила горцев в одночасье сорваться с насиженных мест и пуститься в поиски лучшей доли. «Думы» и «Два товарища» увековечили трагедию горцев 1865 г., т. е. их уход в Турцию. Но в них же выражено и своеобразие национального самосознания осетин в ту сложную историческую эпоху. Впервые в поэтической форме на родном осетинском языке заявил народ о своей земле как о единой и дорогой его сердцу родине. А трагедия части народа, переселившейся в Турцию, осмыслена как общенациональная трагедия. То есть, впервые остро осознана общность национальной судьбы и ушедших, и оставшихся. К сожалению, он не увидел в этой общности социальной противоречивости, острое осознание и поэтическое выражение которой стали важнейшей задачей творческого самовыражения представителей осетинской культуры следующего этапа в формировании национального самосознания.

Говоря о национальном единстве всех осетин, Т. Мамсуров не видит внутренней противоречивости понятия единства. Для него критерием в оценке человека и общественных явлений остается патриархальный мир горца с его этикой и эстетикой. То есть, поэт остается в рамках дореформенного уровня понимания национального самосознания. И в истории осетинской литературы, в историко-культурном процессе осетин, он остается как выразитель мировоззрения горцев дореформенной эпохи.

Заслуга Т. Мамсурова в том, что он впервые создал новый жанр, жанр стихотворения, который генетически и, по сути, очень близок фольклорному жанру народной песни, о чем говорит само название стихотворений поэта, которые сам автор называет «Ирон зарджытæ» («Осетинские песни»). Для этапа формирования национального художественного самосознания

это было вполне естественно, логично. Новизна, которую внес поэт в художественно-эстетическую практику своего народа на столь важном историческом этапе, явилась в ярко выраженной индивидуальности, настроении, мысли, стиле и стихотворной форме. А индивидуальное начало усиливало лиризм, определяло диалектику особенного, единичного, личностного в содержании и форме.

Индивидуальное выражает всеобщее в чувстве автора, ведь повествование в «Думах» Т. Мамсурова идет не только от личного имени автора:

*Этой ночью до утренних звезд  
Я не мог ни минуты уснуть.  
Свои веки, больные от слез,  
Безуспешно старался сомкнуть, –*

(Перевод Е. Н. Гегелашвили)

В авторском «я» выражается воля и мощь, горе и страдание целого народа:

*О горы, о родимый край!  
Как нам жить без вас? –*

воскликает поэт. Такая форма «персонификации» народа не характерна для эстетики фольклорного типа художественного сознания.

Александр Кубалов был гораздо моложе Коста Хетагурова, после смерти которого еще тридцать лет писал свои произведения. Как идейно-эстетическое явление, его дореволюционное творчество ближе всего стоит к поэме «Алгузиани». По идейному пафосу, этическим и эстетическим представлениям оно укладывается в систему дореформенных идеалов, с которыми так настойчиво воевал И. Кануков.

Родился Александр в 1871 г. в селе Старый Батакаюрт в семье учителя. После окончания школы он учился во Владикавказской прогимназии и гимназии, а в 1894 г. поступил на юридический факультет Киевского университета, который окончил в 1899 г. Затем вернулся во Владикавказ, где и проработал до 1937 г., когда был арестован. В 1944 г. погиб.

Поэма А. Кубалова «Æфхæрдты Хæсанæ» написана в 1894 году. В том году он представил рукопись Гаппо Баеву, который в 1895 г. во Владикавказской газете опубликовал прозаический перевод ее на русском языке, а в 1897 г. выпустил в свет отдельной книжкой.

Поэма «Æфхæрдты Хæсанæ» состоит из авторского вступления, четырех эпизодов и заключения сказителя.

Вступление – обращение поэта к сказителю, слепому Бибо.

В первом эпизоде – плач вдовы Госама над колыбелью сына. По характеру это – плач-рассказ, плач-наставление, плач-завещание. Несчастливая Госама повествует сыну Хасане печальную историю о том, как спесивый кудайнат Мулдаров, представитель могущественного рода, убил его отца, скромного труженика и достойного человека Соламана, за которого некому заступиться. Более того, Кудайнат пытался оскорбить и молодую вдову, но получив от нее удар кинжала, отстал. За смерть отца и унижение матери должен отомстить сын. Таково завещание Госамы. Здесь все выдержано в традиции народных причитаний – лексика, фразеология, повторы. Рассказ матери прерывается проклятиями в адрес убийцы мужа, ласковыми обращениями к сыну в колыбели. Все сливается в одном стилистическом сплаве: неотомщенное горе, боль и слезы, проклятия, ненависть к убийце и глубокая материнская нежность. Но все здесь зовет к мщению за поруганную справедливость. И далее следуют два кровавых эпизода мщения.

Кубалов был далек от передовых идейных исканий своего времени. И он не сумел подняться выше уровня идеалов патриархального крестьянства и его певца, слепого Бибо. Правда, поэму «Æфхæрдты Хæсанæ» он записал от Бибо Зугутова и обработал в годы пребывания в гимназии, почти юношей. Но, к сожалению и в другие годы он остался на той же почве скудных, неразвитых идеалов.

Тем не менее, Александр Кубалов, поэт большого дарования, сыграл существенную роль в формировании эстетической культуры своей эпохи и потому занимает важное место в

истории осетинской литературы на начальном этапе ее становления.

Известный писатель, собиратель фольклора и общественный деятель Гаппо (Георгий Васильевич) Баев родился в 1870 году, в селе Ольгинском в крестьянской семье. Получить образование помог ему генерал М. Баев, его дядя. В 1894 г. он окончил юридический факультет Новороссийского университета и вернулся во Владикавказ. В 1905 г. был избран в гласные Владикавказской городской думы и состоял заступающим место городского головы до 1911 года, а затем до Февральской революции был городским головой Владикавказа.

В марте 1917 году он с другими был инициатором создания союза объединенных горцев, но на первом съезде союза (май 1917 г.), когда против него выступил Е. Бритаев, он ушел из этой организации. В период установления Советской власти на Тереке он переехал в Тифлис. Здесь он сотрудничал в антисоветских газетах Ахмета Цаликова («Вольный горец» и «Ног цард»), писал преимущественно на литературные темы. Свои же политические взгляды изложил в трех статьях: «Осетия под опекой Добрармии», «Правитель Осетии» и «Ног царды зиу» («Строительство новой жизни»).

В статье «Ног царды зиу» он излагает свою программу будущего осетин. Программа выдержана в духе прежней его либерально-демократической позиции: сохранить земли, на которых живут осетины и расширить их, развить книгоиздательство и просвещение, а также ремесла, промышленные предприятия, установить добрые отношения с соседними народами, узаконить самоуправление. Он эмигрировал в феврале 1921 г., т. к. Осетия, которую он любил, решила идти своим путем социальных преобразований, на котором не оказалось места для него.

Юрист по образованию, чиновник по профессии, Гаппо Баев в рамках официальной законности отстоял ряд важных в жизни народа интересов и приобрел большую популярность в обществе. В публицистике его прослеживается либерально-

демократическая линия, в статьях по экономическим вопросам проглядывает идеал мелкособственнического фермерского землевладения и буржуазно-демократического общественного устройства. Он явился первым издателем произведений осетинской литературы, собирал и издавал осетинский фольклор, был первым биографом ряда осетинских писателей и первым библиографом осетиноведения.

С 1894 г., вернувшись в Осетию, Баев энергично берется за книгоиздательство на родном языке. И ему удается издать поэму Кубалова «Æфхæрдты Хæсанæ» и сборник Коста Хетагурова «Ирон фæндыр».

Гаппо с Коста Хетагуровым был дружен, хотя их идейно-эстетические и политические позиции не совпадали. Хетагуров то критиковал его в письмах, то публично защищал его в печати.

Вернувшись в Осетию, Баев выступил со статьей «Из жизни осетин. Калым». В ней он, как в свое время Инал Кануков, осуждает калым, как «позорное ярмо», как реакционный обычай, разоряющий народ, вызывающий хищения, месть, убийства. «Калым ведет к развращению нравов», – заявляет он.

Такая позиция импонировала Коста Хетагурову, который понимал социальную природу этого обычая и, соответственно, предлагал иные средства к его уничтожению.

Гаппо Баев собирал памятники осетинского народного творчества, переводил и публиковал их на русском языке. Так, в начале 1895 г. он опубликовал прозаическое изложение «Сказания об одиноком» в газете «Северный Кавказ» (№ 14), которую редактировал Коста Хетагуров, а в «Терских ведомостях» (№ 31) прозаический перевод поэмы «Æфхæрдты Хæсанæ». Позднее он издал «Гæлæбу» («Бабочка» – 1900), «Ирон аргæуттæ» («Осетинские сказки» – 1900), «Ирон æмбисæндтæ æмæ уыциуыцитæ», («Осетинские пословицы и загадки» – 1900) и «Фарн» («Мир» – 1901, 2-е изд. 1907). В первую вошли произведения Александра Кубалова, Георгия Цаголова, Асламурзы Кайтмазова и др., остальные составлены из произведений фольклора.

В сборник вошло также прозаическое изложение басни Крылова «Стрекоза и муравей» и прекрасная басня из осетинского фольклора «Олень и тур», изложенная Г. Баевым.

В конце XIX – начале XX веков в результате революционных событий наступил перелом в общественной жизни народа, давший сильный импульс росту самосознания нации. Революционные преобразования способствовали развитию литературы и искусства, выдвинули на первый план такие узловые проблемы, как сущность и назначение искусства, проблемы красоты человека и красоты природы, эстетического идеала, нравственности и морали, обучения и воспитания, эмансипации женщины.

Решение этих жгучих проблем было вызвано поступательным ходом развития культурной жизни народа, потребностями революционной эпохи. Появились определенные предпосылки для развития литературы, музыки, живописи, театрального искусства, для организации печати на родном языке. Формирование и становление многих видов искусства послужили отправной точкой для развития теоретических положений об искусстве, возникновения дискуссии о сущности и назначении искусства, в частности, искусства осетинского народа.

На каждом этапе своего развития этическая и литературно-эстетическая мысль народа поднималась на новую высоту. Своего высшего развития она достигла в конце XIX – начале XX вв. Ярким свидетельством этого является творчество таких крупных писателей, как Сека Гадиев, Коста Хетагуров и др.

В формировании этических и литературно-эстетических взглядов осетинских писателей, передовых представителей культуры своего времени существенную роль сыграли следующие факторы.

Литературно-эстетические и этические взгляды писателей на сущность искусства формировались, прежде всего, на основе тысячелетней художественно-эстетической культуры родного народа – этических и эстетических идей осетинских просветителей XIX и начала XX вв.

Развитие новых видов искусства – профессионального национального театра, музыкального искусства, песенного творчества и танца – побудило многих писателей заняться изучением их специфических особенностей.

Итак, в XIX в. складывается городская культура, формируются буржуазные отношения, подавляя феодальную этику и культуру в целом. Идет переоценка ценностей прошлого и настоящего. Приходит осознание важности новаторства и неповторимости индивидуальности художественного творчества, т. е. происходит радикальное изменение этической и эстетической установки, ведь менялись и взаимоотношения личности и общества.

Формируются и новые формы культурной жизни, в сфере которой охватываются все более широкие и важные политические, социальные и национальные философско-нравственные вопросы.

Духовная атмосфера эпохи неоднородна. С одной стороны, общественная мысль эмансипируется, усложняется социальная действительность, религиозное сознание слабеет, меняется быт и психология горцев, в массах возрастает уважение к знаниям. Свообразие осмысления человеческих чувств и формирующееся понимание их общественной ценности и значимости гуманизирует эпоху. И с другой стороны, усиливается эксплуатация человека, сковываются его творческие силы. В такой сложной обстановке зреют истоки художественной литературы, закладываются основы нового этапа в идеологической жизни. Усиливается интерес передовых людей к демократической культуре России, Украины. Именно в это время К. Хетагуров изучает творчество русских и украинских писателей. Особенно его привлекает поэзия Пушкина, Лермонтова, Некрасова, Шевченко. Складывается новое общественное сознание, новое художественное мироощущение.

Большое внимание на духовное возмужание передовых людей, как и на становление художественной литературы, оказали идеи марксизма. Художественная литература уже на самых

первых этапах отличается от фольклора качественно новым содержанием художественной концепции мира и человека. И. Кануков в рассказе «Две смерти» (1878) утверждает мысль о том, что новая историческая действительность по-своему «перекраивает» понятия чести и достоинства, вкладывает в них новое содержание.

Пробуждающееся самосознание народа приковывало внимание публицистов к национальному характеру. Интерес к нему явился также своеобразной реакцией на открыто тенденциозные высказывания некоторых русских и иностранных ученых-путешественников о национальном характере горцев.

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

Простой неграмотный горец Хатахцко, один из героев очерка, приходит к пониманию того, что «теперь времена другие настали, времена джигитства миновали...», что «пора расстаться с оружием и взяться за соху... В настоящее время наджигита, разъезжающего на своей лошадке по аулам с оружием, я смотрю как на человека вредного, бездельника, который шатаясь по домам, обедает других»<sup>404</sup>. **Хатахцико глубоко верит что только труд выведет человека из нужды. Постепенно он приходит и к другой очень важной для горца мысли: о необходимости просвещения.**

Зарождающаяся художественная литература приобретает **наступательный характер, выражая протест против насилия над человеческой личностью**. В рассказе «Айсса» (1907)

Сека Гадиев повествует о трагической судьбе сироты пастуха Ахмета и его жены Айссы, дочери старика Дауита. Рассказ верно воссоздает тогдашнюю осетинскую действительность. Бедняк был поставлен в такие условия, которые позволяли его судьбой распоряжаться князьям и представителям царской власти. Блюстители закона, считавшие бедняков-кавказцев прирожденными ворами и убийцами, сами вовсе не гнушались разбоем и взяточничеством.

Так, художественная мысль все вернее и последовательнее продолжает свою линию в изображении характера горца, все активнее ведя характерологические поиски, которые позже заложат основу реалистических традиций, воспринявших все лучшее от фольклора и вместе с тем «размежевавшихся» с фольклорной традицией, с фольклорной системой изображения характера. Так, скажем, в рассказе «Залда» С. Гадиева уже отчетливо выявляется тенденция ко всесторонности изображения человека, психологической дифференцированности. Уже явно нарушаются эстетические фольклорные «каноны». Характер не является носителем одной лишь идеи. И в рассказе «Айсса» стражник – не только взяточник, он еще и лицемер, до предела жаден, коварен, глуп, – хотя и тут еще проскальзывает фольклорный способ мышления автора: отрицательный герой у него только отрицателен. Впрочем, такой подход был тогда еще вполне правомерен: ведь читатель, на которого рассчитан данный рассказ, тоже не преодолел еще фольклорный уровень восприятия и, главное, фольклорную категоричность мышления. Одна из основных закономерностей развития художественного сознания как раз и заключается в органической зависимости диалектики писательского мышления от художественной культуры народа, его социально-исторического опыта, – художественное мышление тесно связано с идеологией и общественной психологией. Необходима определенная духовная работа, определенный опыт этического и эстетического восприятия, чтобы в конкретном социально-историческом контексте осмыслить тот или иной художественный характер и

**сделать его достоянием своего внутреннего нравственного мира, частью своего мироощущения.**

Что же нового вносит С. Гадиев в художественное мышление своей эпохи и своего народа на столь ответственном этапе его развития? На наш взгляд, многое. Во-первых, именно с его творчеством входит в мир осетинского художественного мышления идея психологизма. «Право гражданства» в его произведениях получает описание чувств и эмоций героев. Это большой шаг в художественном становлении характера.

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

же, решает «по-справедливому»: все обвиняют отца Залда, а не Кази. Тут как раз и сказывается та ограниченность мировоззрения С. Гадиева, о которой мы говорили. Он не понимает, что истинным виновником смерти Залда является не ее отец, который ее по-своему любит (единственный ребенок, поздний и желанный!), а социальные условия жизни.

...Художественное мышление эволюционирует. Литература стремится решить проблему создания характера человека действующего, человека-борца. Это обуславливает качественно новый этап в развитии национального самосознания народа, наиболее полно выразившийся в творчестве Коста Хетагурова, совершившего переворот в художественном мышлении осетин, обогатив его обостренным чувством истории. Характерологические поиски привели К. Хетагурова к созданию образов положительных героев Фатимы и Ибрагима (поэма «Фатима», 1889 г.). Осмысление явлений действительности с точки зрения историзма дало мощный толчок развитию художественного мышления поэта. К. Хетагурова привлек исторически новый, перспективный тип горянки, и он воплощает его в образе Фатимы. Традиционный образ горянки – это смирение, рабская покорность судьбе (хотя уже у Сека Гадиева женщины способны на стихийный, неосознанный протест). Ведущее качество в характере Фатимы -активность. Она действует как самостоятельная личность: будучи княжеской дочерью уходит к холопу Ибрагиму. Она – счастливая женщина, любимая и любящая, свободная личность. Верность чувству историзма, высокая степень осознания социальных проблем современности заставляет К. Хетагурова с более новых позиций рассматривать и характер.

Острота чувства истории внесла с собой в художественное мышление идею классового, национального и индивидуального самосознания. Этому, то есть «пробуждению к самосознанию народа, и были отданы все силы ума и души Коста Хетагурова. Он продолжает стратегическую линию художественной литературы, ведет сложный творческий поиск с иных качест-

венных высот: активно «переплавив» в своем творчестве чувство истории. Хетагуров художественно достоверно показывает, как изменение мировоззрения людей ведет **к повышению требовательности к человеку. Новая социальная действительность диктует свои, возрастающие потребности в новых характерах.** Эти же потребности диктуют определенную расстановку характеров на сцене истории.

Говоря о поисках Хетагурова, нельзя не вспомнить о его публицистических произведениях, в которых поэт выступает против клеветы на национальный характер горца. В очерке «Особа» (впервые опубликован в газете «Северный Кавказ» №№ 59, 63, 75 от 28 июля, 11 августа и 22 сентября 1894 г.) он дает историю рождения и нерадостной жизни горца. Верно воссоздает уклад горской жизни до присоединения Осетии к России. Однако обращение к прошлому здесь – своеобразный способ **художественного анализа настоящего**, история – специфический ключ к художественному постижению современности.

Так изменился взгляд на человека. **Новое художественное виденье объясняется усложнением социальной действительности, накоплением нового духовного и нравственного опыта**, пробуждением национального и общественного сознания.

1900-1917 годы в истории осетинской художественной культуры занимают особое место. Тогда в литературе появились повествовательные жанры (рассказ и повесть), драматургия, периодическая печать (газеты и журналы) на осетинском языке, значительно развилась художественная, просветительская и научно-популярная публицистика.

Творческую активность осетинских писателей и художников стимулировало развернувшееся революционное движение народных масс в России и в Осетии в 1905-1907 гг. Наиболее талантливые писатели (Ц. Гадиев, Е. Бритаев, Г. Дзасохов и др.) непосредственно участвовали в революционных событиях, разделяя революционно-демократические настроения,

царившие в умах всех слоев осетинской интеллигенции, способствуя интенсивному развитию общественной мысли и художественной культуры, в частности, литературы. Ускоренному развитию осетинской литературы способствовали умонастроения еще живого К. Хетагурова, традиции которого успешно осваивались и развивались в произведениях таких самобытных писателей, как С. Гадиев, А. Коцоев, Е. Бритаев, Ц. Гадиев, И. Арнигон и др.

Но развитие литературы в эти годы шло неравномерно. Если в годы революционного подъема наблюдался бурный рост литературы, которая успешно решала задачи революционной пропаганды, в связи с чем развивались проза, поэзия, драматургия, то в годы реакции, последовавшей после разгрома революционного движения в 1907 г., и первой империалистической войны 1914 г. наблюдается уныние, разочарование в настроениях писателей.

Следующий душевный подъем испытали они только после октября 1917 г. и гражданской войны. И связан он был с большими надеждами на лучшее будущее для себя и своего многострадального народа. А потому принимали активное участие в борьбе за утверждение и развитие новых социалистических форм народной жизни.

Ц. Гадиев был арестован в 1908 г. и просидел в тюрьме три года, затем был сослан в Сибирь. Основоположник осетинской драматургии Е. Бритаев после годичного тюремного заключения также был выслан из Осетии. Прозаик А. Коцоев, редактор журнала «Афсир» («Колос»), после закрытия журнала, вынужден был покинуть родину и вернулся домой лишь в 1918 г., «соскучившись по черному хлебу родных гор». Поэт И. Арнигон бежал от преследований администрации Терской области в Маньчжурию. Кроме того, в 1905 г. в сражениях русско-японской войны погиб Б. Гурджибеков, в 1905 г. скончался К. Л. Хетагуров, в 1910 г. – Р. Кочисова, первая женщина-драматург, в 1915 г. погиб С. Гадиев. В целом за десять лет, с 1907 по 1917 г., было издано всего шесть книг.

Конечно, в эти сложные годы в литературу пришли и новые, талантливые люди. Это поэты Г. Малиев, А. Гулуев, Ш. Абаев, И. Хубаев, Нигер (И. Джанаев), С. Баграев, Г. Бараков, Ч. Беджызаты, С. Кулаев и др., ставшие затем классиками осетинской советской литературы.

До революции в их творчестве звучали нотки горестного переживания о судьбе родины, жажда перемен и предчувствия грозных событий в общественной жизни и сознании масс.

В солдатской песне «Ранним утром», сложенной на турецком фронте Г. Бараковым, звучат идеи бессмысленности кровопролития и рождается глубокая гуманистическая мысль о том, что жизнью жертвовать стоит лишь во имя желанной свободы.

Нигер (И. Джанаев) в «Думах Осетии», призывал народ искать новые пути-дороги в будущее:

*Где же ты, спасенье нашей родины?!*

*О мой народ, надейся, жди –*

*И, помня о дорогах пройденных,*

*Гляди на то, что впереди!*

(перевод Л. Озерова).

О желанной свободе пишут Ч. Беджызаты и С. Кулаев, С. Баграев и др. Мечтает о «солнечной весне» Г. Малиев:

*О капли дождевые,*

*Предвестницы весны,*

*Рассейте мрак душевный*

*И сердца злые сны*

(Стихи написаны на русском языке)

В 1905-1917 гг. на осетинском языке появляются драматургия, проза, публицистика. Основным творческим методом становится **критический реализм**. Развивался и романтизм, скажем, в отдельных рассказах А. Коцоева, С. Гадиева, А. Кубалова, Х. Тлатова. Зарождались уже и элементы **социалистического реализма**, особенно в произведениях Ц. Гадиева.

**Поэзия.** В 1907 г. вышел в свет сборник поэтических произведений Г. Цаголова «Осетинские мотивы». В своих поэтических произведениях Г. Цаголов рисует положение осетин-

ской бедноты. В поэме «Рассказ дигорца» он поведал о судьбе несчастной вдовы, которая бросается в бурный поток Уруха. В стихотворении «Иналуку» поэт раскрывает душевное состояние крестьянина-бедняка, у которого не уродился ячмень. Бедняку Иналуку страшен не только голод, но и старшина, который заберет последнюю корову в счет налога. Но Г. Цаголов верил в лучшее будущее народа. Он писал:

*Придет конец теснинам гор,  
И хлынут воды на простор...*  
(«Горный поток»)

Надежда на лучшее будущее звучит и в стихотворении «Сон»:

*Придет она...  
Придет заря святая...  
И стает снег...  
И расцветут цветы...*

Стихотворение поэта «На могиле Коста Хетагурова» пронизано идеями народной революции:

*Вокруг редееет мгла... Руси порабощенной  
Зарю счастливых дней грядущее сулит...  
И близится рассвет...И трепет затаенный  
Уж в крике птиц ночных заметнее звучит.  
На повороте мы... Могучею волною  
Нас скоро вынесет к заветным берегам,  
Туда, где нет цепей, где подлою пятою  
Палач не осквернит свободы дивный храм...*

Поэзия Ц. Гадиева насыщена пафосом революционной борьбы. Его стихотворения печатались в газетах, которые выходили в те годы («Ирон газет», «Ног цард»). Стихи Ц. Гадиева периода первой русской буржуазно-демократической революции выражают веру в великую силу народа, в его победу. В стихотворении «Народ» он писал:

*Сила народная сокрушит скалы,  
Воля народная качнет горы*  
(Подстрочный перевод)

В стихотворении «Призыв к борьбе» Ц. Гадиев рассказал о том, что волны революции стали доходить до высоких гор и глубоких ущелий Кавказа, что народ стал пробуждаться от глубокого сна.

Одновременно с Ц. Гадиевым выступил поэт Ш. Абаев принимавший участие в революционном движении с 1904 г. Поэзия его полна ненависти к власти имущим. Один из основных мотивов его поэзии – призыв к борьбе за свободу. Так, в 1904 г. в стихотворении «Выходите» он писал:

*Смелее выходите!*

*Настало время говорить!*

*Воспрянемте, выходите*

*Ударим по врагу!*

(«Выходите»)

Примерно к 1907-1908 гг. относится начало литературной деятельности видного советского поэта С. Баграева. Дореволюционные стихотворения С. Баграева отличались социальной остротой. В стихотворении «Подвластные» поэт пишет о тяжелой доле безземельных бедняков. В стихотворении «Пирующие» поэт клеймит богатых, алчных, ненасытных. С. Баграев осуждает реакционные адаты, которые еще больше усугубляют бедственное положение горцев.

Вместе с Г. Малиевым начал свою литературную деятельность А. Гулуев. Его первое стихотворение, посвященное памяти Коста Хетагурова, напечатано в газете «Ног цард» (№ 66) в 1907 году. Работал учителем, служил в армии. Революцию 1917 года встретил вдохновенными стихами. В 1918 году в стихотворении «Песня гор» А. Гулуев писал:

*Нам, бойцам мятежным, вставшим грозной тучей,*

*Не страшны угрозы яростных врагов,*

*Песней боевою, как Кавказ, могучей,*

*Мы ответим смело на свободы зов.*

В новелле «Челе», автор создал образ крестьянина-кулака. К предреволюционным годам относится начало поэтической деятельности Нигера (И. Джанаева). Нигер начал писать сти-

хи в Ардонской семинарии. В 1916 году здесь создается нелегальный рукописный журнал «Фидиуаг» («Глашатай»). В нем опубликовано несколько его стихотворений и рассказов за подписью «Сау лаппу», «Нигер» и другими. В ранних стихотворениях Нигера созданы образы бедных горцев, нарисованы картины нищенской жизни. В своем первом произведении «Мое имя» Нигер с болью в сердце пишет о бедняках:

*Сироты наши не обласканы,  
Где бедняку приют найти?  
Не усладить их души сказками –  
Невзгоды стали на пути...  
Брат-осетин всегда с охотою  
Трудился, но терпел нужду.  
Он, как с сумой, ходил с заботою,  
И враг вводил его в беду.*

(«Думы Осетии», перевод Л. Озерова)

Описывая невыносимое положение горца, Нигер зовет его к борьбе с врагом («выйдем против врага с камнем, с палкой»). Поэт ищет вождя, который бы помог народу обрести новую жизнь. В стихотворении «Вперед» он писал:

*– Смелее, товарищ!  
К алдару во двор!  
Короткий с алдаром  
Теперь разговор!  
Он сыт нашей кровью  
И нашим трудом.  
Вперед лее! С алдаром  
Мы счеты сведем!  
Проснись же, о горец!  
Сегодня народ  
На суд беспощадный Алдара зовет.*

(Перевод Э. Левонтина)

**Проза.** В рассказе «Фидис» («Упрек») А. Коцоев показывает, как целая семья стала жертвой обычая кровной мести. Кто повинен в этом жестоком кровопролитии? Дедовский реакци-

онный обычай кровной мести, злые языки, которые подогревали страсти. А. Коцоев выступает против обычаев с резкой критикой. А. Коцоев считал, что господство невежественных знахарей связано с тем, что медицинская помощь населению не оказывалась. В рассказе «Хин» («Колдовство») писатель, разоблачая знахарей и знахарство, показал, какую роковую роль играли они в жизни забитой бедноты.

В 1909-1910 годах А. Коцоев активно сотрудничал в «Тифлисском обществе культурно-просветительской деятельности среди осетин». В 1910 году под его редакцией выходил общественно-литературный иллюстрированный журнал «Афсир» («Колос»). В этом журнале А. Коцоев напечатал несколько рассказов, помещал фельетоны и статьи на темы просвещения. В 1912 году А. Коцоев, работая корректором газеты «Правда», напечатал в ней несколько рассказов в переводе на русский язык под псевдонимом Арсен Дарьяльский («Помечтали», «Товарищи»). В этих рассказах писатель показывал произвол царских чиновников, жадность духовенства, бичевал вредные обычаи. В рассказе «Охотники» (1901) писатель нарисовал портреты двух бедных стариков – Тедо и Симона, которые вынуждены сносить всяческие унижения и оскорбления от князя Михо и его свиты. Тип жадного кулака Хосдзау рисует он в рассказе «И так бывает». В «Пасхе Гиго» (1910) он разоблачает жадного и хитрого попа Йосеба. А. Коцоев – мастер художественного слова, создает красочные картины, зло смеется над человеческими пороками.

**Драматургия.** Осетинская драматургия предоктябрьского времени представлена именами Е. Бритаева, Р. Кочисовой, Д. Короева, А. Токаева. Первые оригинальные драматические произведения на осетинском языке появились в начале XX века (1902-1903). Начиная с 1903-1904 годов пьесы, оригинальные и переводные, ставились в городах и селах самодеятельными кружками.

Основоположником осетинской драматургии был Е. Бритаев. Концепция комического в творчестве Е. Бритаева предстает

как аксиологическая система общечеловеческих ценностей. И в конечном итоге она формирует его социально-исторические и художественно-эстетические идеалы. Е. Бритаеву удается, – через углубление понимания органических взаимосвязей характеров и обстоятельств, – значительно усложнить художественный процесс и существенно обогатить эстетику реализма, что имело огромное значение для развития не только драматургии, но в целом и всей осетинской литературы.

Сюжет пьесы «Уараседзау» («Побывавший в России») прост: двадцатилетний Мусса был послан родителями в Россию на заработки, поскольку семья отчаянно бедствовала, как и многие осетинские семьи в ту пору. Вернувшись через 6 лет на родину после работы лакеем, он отвернулся от своего родного языка, стал одеваться в русский костюм.

Прежде всего сущность комического в концепции Е. Бритаева заключается в том, что реальность как бы «перевернута» в сознании объекта комического, т.е. она диаметрально противоположно отражается в сознании героя. Если объективно увлечение подлинно русской передовой культурой является шагом вперед в формировании национальной демократической культуры, то слепое, бездумное, глупое подражание напоминает пустое кривлянье обезьяны, с которой взять нечего: у нее нет разума, тогда как Мусса – человек, представитель бедного, но гордого народа. И для него крайне недостойно подобное поведение, с точки зрения драматурга и читателя, зрителя, чувства собственного и национального достоинства которых оскорблены. И тем самым комическое Е. Бритаева цели своей достигло, ведь предметом осмеяния его становится отрицательное свойство, над которым возвышается субъект, т.е. автор, и он дистанцируется от этого свойства. Вслед за ним также поступает и читатель-зритель, который полностью солидарен с автором.

Категория комического у Е. Бритаева является средством выражения авторской концепции человека и мира, и, несомненно, отражает аксиологический аспект процесса деградации

личности человека слабого, беспомощного, безликого, а потому жалкого и ничтожного. И все это драматург успешно выражает через комизм ситуации.

Е. Бритаеву, благодаря его мастерству, удается показать **контраст сохраненного в исторической памяти народа и отраженного в его современном сознании нравственно-эстетического идеала горца, организующего свою жизнь исключительно по высоким меркам кодекса чести, и низкого, ничтожного героя. Так, комическое помогает драматургу реализовать в художественном образе идею нелепости и абсурда отхода от нравственно-эстетического идеала народа.** То есть эстетика Е. Бритаева обосновывает комедию характеров и этим тоже обогащает художественный опыт осетинской литературы в целом. Роза Кочисова написала несколько пьес: «Лгун» (или «Наш пристав сошел с ума»), «Завет отца или моя любовь», «Солнце – мой свидетель, земля – мстительница за меня» и др. Наибольшей популярностью из них пользовалась комедия «Лгун». Она была издана в 1907 г. и часто ставилась на сцене. Р. Кочисова ратовала за все светлое, стремилась помочь людям избавиться от патриархальных адатов. Она смело заговорила о том, насколько пагубно их влияние на молодежь («Завет отца или моя любовь»). Р. Кочисова зло высмеивает в одной из своих пьес сельского пристава с его «всевидящими глазами и всеслышащими ушами», одураченного находчивым, остроумным бедняком Умарханом («Наш пристав сошел с ума»). Писательница живо интересовалась участью горянки. Бесправие женщины глубоко возмущало ее. В 1907 г. она выступила в печати со статьей «К осетинским девушкам», в которой призывала их бороться за свое освобождение от тлетворной власти дедовских адатов, против взимания калыма и других пережитков старины.

Развитию осетинской драматургии способствовало и творчество Давида Короева. Комедия Д. Короева «Не я был, кошка была», изданная в 1913 г. пользовалась большой популярностью. Автор разоблачает взяточничество, произвол царской

администрации на селе, показывает ее моральную опустошенность и нечистоплотность. Главная забота этой администрации – и старшины Химана, и писаря Николая Петровича, – грабить доведенных до нищенского состояния сельчан. Понятия чести, совести не существуют для них. В пьесе «Гадалка» (1912) Д. Короев выступил против суеверия и невежества.

Так активно развивалась осетинская художественная литература дооктябрьского периода, в которой творчески формировался **критический реализм**.

Критический реализм XIX века открыл такое свойство художественного мышления, как диалогичность, теоретически осмысленную М. Бахтиным. **Герой, занимая определенную ценностно – смысловую позицию, вступает в диалогические отношения с другими героями, стоящими также на своих ценностных позициях.** В этом споре или диалогическом противостоянии участвует активно автор, т. е. в произведении всегда присутствует образ автора (повествователя, лирическое «Я»). Их голоса – позиции диалогически взаимодействуют. И истина – в их противостоянии, в споре, в многоголосье хора.

**Художественное сознание отразило глубинные качественные изменения, происшедшие в природе человеческой личности.** То есть осетинская литература и, шире, культура открыла **новый тип личности, гуманизм (человеколюбие как важнейший творческий принцип).**

Также **судьба Родины – Осетии** стала фундаментальной проблемой осетинской художественной культуры. Трудно было найти мыслителя, который бы не задумывался о вопросах общественного переустройства народной жизни, о проблемах нравственно-психологического самочувствия горцев.

В XIX веке произошла и глобальная экономическая и политическая интеграция, во многих регионах России установилась единая духовно-историческая атмосфера. Расширяются и возможности искусства: в нем, в его интерпретации большую общественную значимость и эстетическую ценность приобретают социальные процессы, т. е. искусство активно

осуществляет **социологический анализ**. Также оно дает и тонкий **психологический анализ**, акцентирую нюансы человеческой психологии. Описывает быт людей (т.е. занимается и бытописанием), природу (т.е. дает пейзажные описания) и т.д. Но самые главные изменения, конечно же, происходят в центральном объекте искусства: **в человеке и его многогранных взаимосвязях с миром**. И даже внутренний, духовный мир человека уже интерпретируется искусством как явление, феномен, имеющий большую общественную значимость.

В общем главный интерес искусства сконцентрирован в человеке и его связях с миром.

Конечно же, и изменения в самой действительности вызвали к жизни **новый тип художественной концепции мира и человека**, сформулированные критическим реализмом.

**Действительность и человек предстали в искусстве критического реализма во всей их противоречивой сложности и богатстве эстетических свойств**. При этом, разумеется, принципом обобщения в критическом реализме остается традиционный и для фольклорного сознания принцип типизации, **предполагающий правдивость деталей и показ типических характеров, которые действуют в типических обстоятельствах**. То есть искусство переходит к **социальному принципу** трактовки сущности человека.

Осетинское искусство вбирало в себя опыт мировой и русской культуры на своей национальной основе, жило заботами своего народа.

**Критический реализм предполагал, что человек не может достичь счастья, независимости в обществе, основанном на власти денег**.

Процесс обогащения, приобретения богатства ведет к растлению человеческой души, т.е. разрушает личность. Отсюда – острая критика буржуазного строя, где неблагоприятное состояние мира и личности очевидны. Таковы были важнейшие **принципы критического реализма**, ярко проявившиеся в творчестве С. Гадиева, А. Коцоева и других писателей и

определившие в целом основные тенденции и закономерности развития осетинской литературы начала XX века. Безусловно, осетинское искусство сыграло существенную роль в развитии социально-исторического, нравственно-этического и общественного сознания своего субъекта – творца в XIX – начале XX в. и способствовало дальнейшему развитию **Ирондзинада буржуазного типа**.

\*\*\*

Таким образом, рассмотренные нами выше картины мира (этно-онтологическая, религиозная, этическая, эстетическая, художественная) в совокупности воссоздают структуру **Ирондзинада буржуазного типа** и во многом раскрывает его сущностные особенности, порожденные социально-историческими обстоятельствами сложнейшего периода в истории осетинского народа в XIX – начале XX века.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Скитский Б. Очерки истории осетинского народа с древнейших времен до 1876 г.//Известия СОНИИ. Т.2. Дзауджикау, 1947. С.108
2. Там же. С.109
3. Там же. С.113
4. Там же. С.114
5. Там же.
6. Там же.
7. Там же.
8. Там же.
9. Там же.
10. Там же. С.115
11. Там же.
12. Гутнов Ф. Политогенез и генезис феодализма на Северном Кавказе//Вестник института цивилизации. Вып. 3. Владикавказ, 2000. С.11
13. Айларова С. Общественно-политическая мысль народов Северного Кавказа в XIX в. Культурно-исторические проблемы модернизации. Владикавказ, 2003. С.45
14. Там же.
15. Там же. С.19
16. Ключевский В.О. Об интеллигенции // Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С.298
17. НА СОИГСИ. Ф.1. Оп.1. Д.2. Л.24-45; Оп.1. Д.50
18. НА СОИГСИ. Ф.42. Оп.11. Л.3
19. Материалы по истории осетинского народа. Т.V. Орджоникидзе, 1942. С.91
20. Айларова С. Указ. соч. С.44
21. Там же. С.45
22. Хамицаева А. Осетия в кавказской политике Российской империи. XIX век. Владикавказ. 2008. С.5
23. Там же. С.6

24. РГВИА. Ф. 13434. Оп.2. Д.47. Л. 2 об.
25. Акты, собранные Кавказской археологической комиссией (АКАК). Тифлис. Т.2. С.953
26. Севков К. О проекте окончания Кавказской войны в середине XIX в.//История СССР. 1958. №3. С.192
27. Хорос В. История в сравнительном освещении. М., 1996. С.37.
28. Айларова С. Указ. соч. С.31
29. Там же.
30. Гутиева Э. Осетинская интеллигенция в эпоху преформенной модернизации (2-ая половина XIX – начало XX в.). Автореф. канд. дисс. Владикавказ, 2009. С.4
31. Цит.по: Джусойты Н. История осетинской литературы. Кн.1. Тбилиси. 1980. С.313
32. Там же.
33. Ардасенов Х. Иван Ялгузидзе – осетинский писатель и культурный деятель//Известия СОНИИ. Т.8. Дзауджикау. 1949. С.51
34. Скитский Б. Указ.соч. С.111
35. Джусойты Н. Указ. соч. С.52
36. Скитский Б. Указ. соч. С.111
37. Ардасенов Х. Указ. соч. С.196
38. Гоббс Т. Избр.произведения. В 2-х т. Т.1. М., 1965. С.299
39. Кануков И. В осетинском ауле. Орджоникидзе, 1985. С.290
40. Хетагуров К. Собрание сочинений. В 3-х т. М. Т. 3. С.78
41. Там же. С.106
42. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М., 1970. Т.1. С.29
43. Дзидзоев В. Зарождение и развитие правовой мысли и общественно-политических процессов в Осетии во 2-ой половине XIX в. – Владикавказ, 2008. С.151-152
44. Туманов Г. Задачи уголовного суда на Кавказе // Вестник права. 1903. Кн. 2-3. Спб. С.161

45. Пфафф В.Б. Народное право осетин//ССК. Т. II. Тифлис, 1872. С.266
46. Гутиева Э. Осетинская интеллигенция в эпоху пореформенной модернизации (2-я половина XIX – начало XX вв.). Автореф. канд. дисс. Владикавказ, 2009. С.13
47. Там же. С.14
48. Ардасенов Х. Очерк развития осетинской литературы. Орджоникидзе, 1959. С.57
49. Материалы по истории Осетии. Т. V. С.129
50. Гассиев А. По части книжных древностей// Кавказ, 1873. №36
51. ССКГ. Вып.1. 1868. С.1-2
52. Гассиев А. Указ.соч. №33
53. Там же.
54. Там же.
55. Там же.
56. Кануков И. Указ.соч. С.290
57. Владикавказ (1781-1991 гг.). Сборник документов и материалов. – Владикавказ, 1991. С.57
58. Там же. С.59
59. см.: Сланов И. А. Ардонская духовная семинария. Владикавказ, 1999.
60. Владикавказские епархиальные ведомости. Ставрополь, 1896, №12. С.190
61. Там же. С.205
62. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 5. – Цхинвал, 1991. С.36
63. «Кавказ». 1899, №624
64. Там же. 1905, №2163
65. ЦГА РСО-А, ф. 143, оп. 2, д. 38, л.1
66. Там же, д. 41, л.1
67. Канукова З.В. Старый Владикавказ. С.213
68. Габеев А. Владикавказское осетинское духовное училище // Уч. зап. СОГПИ. Орджоникидзе, 1940. С.70
69. «Терские ведомости». 1897. №94

70. Канукова З.В. Указ. соч. С.163
71. «Терские ведомости». 1897. №85
72. Там же. 1897. №72
73. Там же.
74. Владикавказ (1781-1990 гг.). Сборник документов и материалов. – Владикавказ, 1991. С.102
75. «Терские ведомости». 1899. №1
76. Там же.
77. Канукова З.В. Указ. соч. С.155
78. Цит. по: Дмитриева Л.Б. Теоретические проблемы праздничной культуры в работах М. Бахтина // Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. СПб., 1995. С.27
79. Лотман Ю. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С.4,9
80. «Терские ведомости». 1899. №2
81. Ст. неоф. части «Терских ведомостей». 1870. С.53; «Терские ведомости». 1897. №153
82. Канукова З.В. Старый Владикавказ. Владикавказ, 2002. С.231
83. «Терские ведомости». 1897. №8, 151
84. Там же. №6
85. Там же. №4
86. Там же. 1913, №72, 82
87. Там же. 1884, №30
88. Уарзиати В. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. С.11
89. «Терские ведомости». 1884. №43
90. Там же. 1894. №48-49
91. Там же.
92. Владикавказ (1781-1990 гг.). Сборник документов и материалов. – Владикавказ, 1991. С.109
93. Там же. С.111
94. Там же.
95. Там же.
96. Там же.

97. Там же. С.112
98. Там же. С.107
99. Там же. С.108
100. Терский календарь на 1898 г. С.27
101. «Терские ведомости». 1889. № 18
102. Канукова З.В. Указ. соч. С.166
103. «Терские ведомости». 1813. № 72
104. Там же. 1889. № 71
105. ЦГА РСО-А, ф. 199. оп. 1, д. 182, л.2
106. «Терские ведомости». 1899. № 104
107. Хетагуров К. Л. ПСС. Т4. С.293
108. Канукова З.В. Указ. соч. С.173
109. Айларова С. А. Обновляющийся Северный Кавказ: общественно-политическая мысль 60-90-х гг. XIX в. Владикавказ, 2002. С.13
110. Гассиев А. А. По части книжных древностей // Кавказ. 1873. № 36
111. Джусойты Н. История осетинской литературы. Кн.1. Тбилиси, 1980. С.69
112. Газета «Дальний Восток». Владивосток, 1894. 30 декабря
113. Кавказский календарь. Тифлис, 1897. С.96
114. Кануков И. Д. Сочинения. Орджоникидзе, 1963. С.104
115. Там же. С.93
116. ССКГ. Вып. 9. Тифлис, 1876. С.107-108
117. Кануков И. Д. Указ.соч. С.156
118. Там же. С.156-157
119. Там же. С.280
120. Ардасенов А.Г. Прodelки «несменяемого» // Северный Кавказ. 1890. 3 мая
121. Ардасенов А.Г. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис, 1896. С.75
122. Цит.по: Цховребов З.П. Развитие общественно-политической и философской мысли в Осетии. М., 1977. С.43

123. Гассиев А. Анализ Корана, догматики и морали // Кавказские епархиальные ведомости. Ставрополь. 1875. С.527
124. Там же.
125. Гассиев А. Новое исследование учения Л. Толстого. Его толкование евангельских текстов о вере и заповедях Христа с исторической и философской точки зрения. Владикавказ, 1914. С.100
126. Там же. С.70
127. Там же. С.37
128. Там же. С.78
129. Гассиев А. Основы религии и нравственности по учению философа Герберта и его школы // Христианское чтение. СПб., 1878. №5-6. С.136
130. Цховребов З. Указ.соч. С.55
131. Там же. С.56
132. Айларова С. А. Указ. соч. С.216
133. Там же.
134. Цаголов Г. Она бежала // Казбек. 1898. №341
135. Ленин В. И. ПСС. Т.2. С.520
136. Там же.
137. Михайловский Н. ПСС. Спб., 1909, Т. 3. С.367
138. Каблиц (Юзов) И. Основы народничества. Спб., 1888. Ч. 1. С.465
139. Михайловский Н. Указ. соч. С.200
140. Баев Г. О чем говорят в Осетии// ТВ. 1895. №7
141. Тотоев М. Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. – Орджоникидзе, 1957. С.22
142. Ленин В. И. ПСС. Т. 17. С.341-342
143. Тотоев М. Указ.соч. С.30
144. Цаголов Г. Она бежала// Казбек. 1898. №341
145. Хетагуров К. Л. ПСС. В 5-и т. Т. IV. С.40
146. Ардасенов А. Избр.труды. Владикавказ, 1997. С.284
147. Баев Г. Общественная деятельность сел. Ольгинское за 1899 г.// Казбек, 1900. №662

148. Баев Г. Пушкин в жизни горцев// Казбек, 1899. №462
149. Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. Ч. III// КЭС. М. – Л., 1962. С.270
150. Цаголов Г. Просвещение горцев // ТВ. 1898. № 79
151. Ардасенов А. Избр. труды. С.284
152. ЦГА РСО-А., ф. 224, оп. 1, д. 7, л. 4
153. Хетагуров К.Л. ПСС. Т. IV. С.161
154. Айларова С. Указ. соч. С.221
155. Хетагуов К. Указ. соч. С.161
156. Там же.
157. Там же. С.88
158. Баев Г. Осетинская письменность// Антология педагогической мысли Северной Осетии. – Владикавказ, 1993. С.177
159. Там же. С.180-181
160. Там же. С.181
161. Баев Г. Письма из Осетии (Наши общественные доходы и расходы)// ТВ. 1897. № 31, 32
162. Казбек. 1899. № 611
163. Там же. 1900. № 687
164. Там же. 1900. № 717
165. Терек. 1901. № 974, 975
166. Терские ведомости. 1880. № 31
167. Там же. 1883. № 16
168. Там же. 1884. № 22, 29, 43
169. Там же. 1885. № 102
170. Там же. 1899. № 95
171. Тифлисский листок. 1908. № 151
172. Цаголов Г. Безземелье в Осетии// Новое обозрение. 1897. №4677
173. Там же.
174. Там же.
175. Там же.
176. Казбек. 1897. № 130
177. Там же. 1898. № 341

178. Тэсич – Вольный. История серебряно-свинцового завода «Севкавцинк»//Известия СОНИИ. Т. 5. 1933. С.234
179. Там же. С.236
180. Ортабаев Б. Революционное движение в Северной Осетии в конце XIX – начале XX вв. Орджоникидзе, 1980. С.7
181. Там же. С.18
182. ЦГА РСО-А. ф. 11. оп. 6. д. 4812. № 30-31
183. Ортабаев Б. Указ. соч. С.21
184. Там же.
185. Дзидзоев В. Экономическое и общественно-политическое состояние Северной Осетии в начале XX в. (1900-1917 гг.). Владикавказ, 2003. С.11
186. Там же.
187. Там же. С.13-14
188. Бритаев Е.Ц. Соч. Дзауджикау, 1947. С.197
189. НА СОИГСИ. Ф. 15. Д. 99
190. Там же.
191. Ирон газет. 1906. №2
192. Дзидзоев В. Указ. соч. С.63
193. ЦГА РСО-А. ф. 150. оп. 1. д. 227. №2
194. Там же. ф. 24. оп. 1. д. 216. л. 24
195. Тамаев А. Крестьянство Северной Осетии накануне и в период подготовки Великого Октября (1914-1917). Орджоникидзе, 1988. С.9
196. ЦГА РСО-А. ф. 168. оп. 1. д. 18. л. 2
197. Газета «Пятигорское эхо». 1918. 21 января
198. Тамаев А. Указ. соч. С.16
199. Цаголов Г. О них опять вспомнили... // Терек. 1908. №28
200. ЦГА РСО-А. ф. 24. оп. 1. д. 216. л. 24
201. НА СОИГСИ. ф. 1. оп. 1. д. 20. л. 14
202. Тамаев А. Указ. соч. С.18
203. Ардасенов А. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис. С.10
204. Терские ведомости. 1919. № 75

205. НА СОИГСИ. ф. 1. оп. 1. д. 102. л. 90
206. ЦГА РСО-А. ф. 24. оп. 1. д. 89. л. 19
207. Там же. д. 213. л. 23
208. Кулов С. Д. Северная Осетия накануне и в период первой мировой империалистической войны // Уч. зап. СОГПИ. Дзауджикау, 1949. Т. 18. С.63
209. Киров С.М. К изучению Кавказа // Терек. 1911. 16 февраля
210. Терские ведомости. 1900. 14 января
211. Дзасохов Г. Коста Хетагуров. Ростов-на-Дону. 1909. С.8
212. Уруймагов Х. Начальная школа в Осетии // Утро гор. Баку. 1900. №1. С.50
213. Там же. С.36
214. Казбек. 1899. №611
215. Там же.
216. ЦГАЛИ. ф. 313. оп. 1. ед. хр. 155. л. 1 и 1 об.
217. Интеллигенция. Власть. Народ. Антология. М., 1993. С.73
218. Там же. С.8
219. Там же.
220. Лейкина-Свирская В.Р. Русская интеллигенция в 1900-1917 гг. М., 1981. С.3
221. Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса. 1882. Вып. 1
222. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. II. С.159
223. Фадеев Р.А. 60 лет Кавказской войны. Тифлис, 1860.
224. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб, 1871-1889. Т. 1-6
225. Потто В. А. Кавказская война. Ставрополь, 1993-1994. Т.1-5
226. Романовский Д. Генерал-фельдмаршал кн. Александр Иванович Барятинский и Кавказская война. СПб, 1881

227. Зиссерман А. Л. Фельдмаршал кн. А. И. Барятинский. М., 1888-1891. Т. 1-3
228. Иваненко В. Н. Гражданское управление Закавказьем от присоединения Грузии до наместничества великого князя Михаила Николаевича. Тифлис, 1901
229. Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907. Т.1-2
230. Иванов В. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М., 1916. С.163
231. Добролюбов Н. А. Собр. соч. В 9-и т. М.-Л., 1961-1964. Т.2. С.232
232. Там же. С.224
233. Там же. Т. 6. С.309
234. Ленин В. И. О литературе и искусстве. М., 1979. С.650
235. Ленин В. И. ПСС. Т. 5. С.9
236. Леонтьев К. Собр.соч. М., 1912. Т.8. С.103
237. Там же. С.99
238. Блок А. Собр.соч. В 8-и т. Т. 3. М.-Л., 1960. С.296
239. Белый А. Социал-демократия и религия // Перевал. Журнал свободной мысли. 1907, №5. С.35
240. Мережковский Д. Грядущий хам // Мережковский Д. С. В тихом омуте. М., 1991. С.367
241. Там же. С.376
242. Мережковский Д. Декадентство и общественность // Весы. 1906. №5. С.31
243. Мережковский Д. Больная Россия. Л., 1991. С.155
244. Мережковский Д. Пророк русской революции // Мережковский Д. С. В тихом омуте. М., 1991. С.336
245. Бердяев Н. А. Революция и культура // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С.255
246. Там же. С.256
247. Там же. С.258
248. Там же.
249. Козубский Е. И. К истории народного образования в

Дагестанской области в первое 50-летие // Дагестанский сборник Темир-Хан-Шура. 1902. Вып.1. С.191

250. Краснов М.В. Просветители Кавказа. Ставрополь, 1913. С.45

251. Там же. С.90

252. Там же.

253. ЦГАЛИ, ф. 323, ед. хр. 208, л. 11

254. Цит. по: Калоев Б.А. В. Ф. Миллер – кавказовед. Орджоникидзе, 1963. С.63

255. ЦГАЛИ, ф. 323, ед. хр. 208, л. 13

256. «Терские ведомости». 1901, 6 ноября

257. Известия СОННИ. Вып. 2. Т.8. Орджоникидзе, 1954. С.135

258. НА СОИГСИ. Личный фонд Г. Баева. Оп. 1, ед.хр. 1, л. 5

259. Газета «Баку». 1905, 16 мая

260. Тотоев М. С. Очерки истории, культуры и общественной мысли Северной Осетии в начале XX века. Орджоникидзе, 1968. С.87

261. Там же. С. 88

262. Хоруев Ю. Печать Терека и царская цензура. Орджоникидзе, 1971. С.171

263. «Терек». 1906, 21 апреля

264. Цомак. Осетинская газета // «Горский вестник». 1924. №2. С.67

265. Гуриев М. Очерки партийно-советской печати Северной Осетии. 1906-1936 гг. – М., 1965. С.145

266. «Терек». 1906, 11 апреля

267. Там же, 12 апреля

268. Там же, 16 апреля

269. Цомак. Указ.соч. С.69

270. «Ирон газет». 1906, 23 июля

271. «Отклики Кавказа». 1906, 30 июля

272. Хоруев Ю. Указ. соч. С.172

273. «Терек». 1906, 20 сентября

274. Киров С.М. К изучению Кавказа // «Терек». 1911, 16 февраля
275. Тотоев М. С. Указ.соч. С.7-8
276. «Терские ведомости». 1908., №256
277. Там же.
278. Кануков И. Сочинения. Орджоникидзе, 1963. С.156
279. Там же.
280. Ардасенов А. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. – Тифлис, 1896. С.75
281. Визгин В. П. Ментальность // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – М., 2001. Т.2. С.505
282. Киященко Н.И. Указ. соч. С.414
283. Там же.
284. Додонов Р.Я. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. – Запорожье. 1998. С.79
285. Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). – Ростов- на – Дону. 2001. С.82
286. Миллер В.Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // «В горах Осетии». Владикавказ, 1998. С 423
287. Там же. С.427
288. Уч.Зап. Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М., 1881. Вып. 1. С.3
289. см: Шанаев Дж. Свадьба у Северных осетин // ССКГ. Вып. 4. – Тифлис, 1887
290. Абаев В.И. ИЭСОЯ. С.43
291. Материалы по истории Осетии. Т. 6. С.161
292. Кокиев С. Записки о быте осетин. С.77
293. Абаев В.И. Среднеазиатский политический термин афсин // ВДИ. 1959. №2. С.115
294. Гакстгаузен А. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни. СПб., Ч. 2. 1857
295. Леонтович Ф. Адаты кавказских горцев. Т. 2. С.28
296. Калоев Б. Осетины. С.215
297. Хетагуров К. Полн. собр. соч. Т. IV. С.315

298. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 3. С.317
299. Кесаев Х. Из жизни осетин. Случай похищения невесты // ТВ, 1894. № 100
300. Калоев Б. Указ. соч. С.321
301. Хетагуров К. Полн. собр. соч. Т. IV. С.321
302. Пчелина Е. Родильные обычаи у осетин // СЭ. 1937. №4. С.92
303. Хетагуров К. Полн. собр. соч. Т. IV. С.340
304. Кокиев С. Записки о быте осетин. С.91
305. Калоев Б. Указ. соч. С.327
306. Хетагуров К. Полн. собр. соч. Т. IV. С.370
307. Леонтович Ф. Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву. Одесса, 1882-1883. Вып. 1, 2. С.4
308. Леви-Брюль Л. Первобытное общество. М., 1930. С.40
309. Там же. С.141
310. Пигулевская Н. В. К вопросу о «письменных» народах древности//Древний мир. М., 1962. С.338
311. Миллер В. Ф. Древнеосетинский памятник из Кубанской области. М., 1893. С.117
312. Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и пр. // Маяк. 1843. Т. 7. С.39
313. Там же.
314. Членова Н. Скифский олень // МИА. 1962. № 115
315. Абаев В. И, ОЯФ. М., 1949, Т. 1. С.37, 179
316. Там же
317. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки осетин // ССКГ. 1876. Вып. 9. С.60
318. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. 1. С.99-100
319. Чурсин Г. Осетины. С.194
320. Абаев В. И. Избр. труды. Влад-з, 1990. С.104-105
321. Калоев Б. Указ. соч. С.351

322. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. С.46
323. Калоев Б. Указ. соч. С.352
324. Гатиев Б. Указ. соч. С.33
325. Абаев В. И, ИЭСОЯ. С.433
326. Осетинские нартские сказания. С.80
327. Калоев Б. Указ. соч. С.358
328. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С.249
329. Абаев В. И. Указ. соч. С.368
330. Там же.
331. Там же. С.108
332. Абаев В. И. Избр. труды. С.109
333. Гатиев Б. Указ. соч. С.49
334. Толстой В. С. Из служебных воспоминаний. Поездка в Осетию в 1847 г. // Русский архив. М., 1875. Кн. 2. № 5-8. С.267
335. Пфафф В. Путешествие по ущельям Северной Осетии. С.142
336. Хетагуров К. Л. Полн. собр. соч. Т. IV. С.281
337. Сказкин С. Д. Очерки по истории западноевропейского крестьянства в средние века. М., 1968. С.106
338. Казбек. 1998. № 341
339. Хетагуров К. Л. Полн. собр. соч. В 5-и т. Т.4. Владикавказ, 2000. С.195
340. Там же. С.293
341. Там же. С.310
342. Там же. С.288
343. Там же.
344. Белинский В. Г. ПСС. Т. 12. М. – Л., 1926. С.399
345. Хетагуров К. Л. Указ.соч. С.187
346. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С.96
347. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С.9
348. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С.298
349. Каган М. С. Эстетика как философская наука. С.79

350. Константинов О. Очерк северной стороны Кавказа // Кавказ. 1842. № 2
351. Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей // Этнографическое обозрение. 1899. № 1,2
352. Яновский А. Осетия / Обозрение Российских владений за Кавказом. Ч. 2. СПб, 1836. С.205
353. Гакстгаузен А. Закавказский край. Ч.2. СПб, 1857. С.132
354. Кокиев С. Записки о быте осетин // Сборник материалов, издаваемых при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М., 1885. С.23
355. Там же.
356. Там же.
357. Лихачев Д. С. Заметки о русском. М., 1981. С.64
358. Шанаев Дж. Свадьба у северных осетин // ССКГ. Вып. 4. Тифлис, 1887
359. Абаев В. И. ИЭСОЯ. Т. I. М. – Л., 1958. С.43
360. См.: Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. Владикавказ, 1927
361. НА СОИГСИ. Ф. 24. Оп. 71. Л.8
362. Хамицаева Т. А. Осетины // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С.129
363. НА СОИГСИ. Ф.24. Оп.71. Л.9
364. Яновский А. Осетия // Обозрение Российских владений за Кавказом. Ч. 2. СПб, 1836. С.225
365. Закавказский край. Ч. 1. Тифлис, 1857. С.115
366. Сб. сведений о Кавказе. Т. I. – Тифлис, 1871. С.153
367. Клапрот Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое 1807-1808 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. С.224
368. Марков Е. Очерки Кавказа. СПб. М., 1913. С.166
369. Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое обозрение. М., 1899. № 1, 2. С.226

370. Сб. материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М., 1885. С.85
371. Алборов Ф. Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004. С.34
372. Там же. С.35
373. Там же.
374. Королева Э. А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977. С.71
375. Там же.
376. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С.39
377. Туганов М. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977. С.20
378. Там же.
379. Уарзиати В. Этнокультурные встречи в народной хореографии осетин // Молодые ученые Осетии – 70-летию Великого Октября. – Орджоникидзе. 1988. С.175
380. Туганов М. Указ. соч. С.20
381. Там же.
382. Там же. С.71
383. Там же.
384. Там же.
385. Там же.
386. Уарзиати В. Указ. соч. С.179
387. Туганов М. Указ. соч. С.74
388. Абаев В. И. ИЭСОЯ. Т. 1. М. – Л., 1958. С.315
389. Там же.
390. Уарзиати В. Указ. соч. С.183
391. Туганов М. Указ. соч. С.69
392. Там же.
393. Там же. С.15
394. Там же. С.16
395. Там же.
396. Там же. С.28
397. Там же. С.36

- 398. Там же.
- 399. Там же. С.41
- 400. Там же.
- 401. ТВ. 1894. № 89
- 402. Там же. 1897. № 51
- 403. Канукова З. Указ.соч. С.162
- 404. Кануков И. Указ.соч. С.53

Научное издание

ФИДАРОВА РИМА ЯПОНОВНА

Этническое мировоззрение осетин (Ирондзинад).  
Генезис. Структура. Этапы развития

Книга 3

*Книга издана в авторской редакции*

Технический редактор *Е.Н. Маслов*  
Дизайн обложки *Е.Н. Макарова*  
Компьютерная верстка *С.А. Булацева*

Подписано в печать 26.12.2014. Бум. тип. №1.  
Гарнитура шрифта “Times”. Усл. п. л. 23,13.  
Печать цифровая. Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Тираж 50 экз. Заказ № 82.

ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А  
362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10  
e-mail: [rio-soigsi@mail.ru](mailto:rio-soigsi@mail.ru)

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.  
362002, РСО-А, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3  
тел. 49-77-31 (901-497-31-77)