

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

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Вып. 26 (65) 2017

Владикавказ 2017

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Ежеквартальный научный журнал
Гуманитарные науки
Издается с 1925 г.

Журнал включен в Перечень ВАК по группам специальностей: 07.00.00 – исторические науки и археология,
10.01.00 – литературоведение, 10.02.00 – языкознание

Главный редактор

З. В. Канцкова, докт. ист. наук, директор Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

Редакционная коллегия:

Е. И. Кобхидзе, докт. ист. наук (зам. главного редактора), ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

И. Т. Цориева, докт. ист. наук (ответственный секретарь), старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

С. А. Айларова, докт. ист. наук, зав. отделом истории Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

С. Аланкуш, доктор социологии, профессор, декан факультета коммуникации университета Kadir Has (Стамбул, Турция)

Е. Б. Бесолова, докт. филол. наук, зав. отделом языкознания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

Л. Б. Гацалова, докт. филол. наук, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

Ф. Х. Гутнов, докт. ист. наук, зав. отделом источниковедения Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

В. В. Дегоев, докт. ист. наук, профессор кафедры международных отношений и внешней политики России Московского государственного института Международных отношений (Университета) МИД России, директор Центра проблем Кавказа и региональной безопасности Института международных исследований МГИМО (У) МИД России (Москва, Россия)

Т. А. Невская, докт. ист. наук, профессор кафедры истории Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Северо-Кавказский федеральный университет» (Ставрополь, Россия)

П. Оньибене, доктор философии, профессор, научный сотрудник Департамента культурного наследия Университета Болоньи (Болонья, Италия)

В. С. Томеллер, докт. филол. наук, профессор славянской филологии кафедры гуманитарных наук Государственного университета г. Мачерата (Мачерата, Италия)

Р. Я. Фидарова, докт. филол. наук, главный научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

Л. А. Чибиров, докт. ист. наук, зав. отделом этнологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

Г. В. Чочиев, канд. ист. наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

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

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-70283 от 10 июля 2017 г.
Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

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

Адрес учредителя: 362027, РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Маркуса, 22,

e-mail: vncran@yandex.ru

Адрес редакции и издателя: 362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10,

e-mail: soigsi@mail.ru

Электронная версия журнала выставлена на сайте <http://www.izvestia-soigsi.ru>

ISSN 2223-165X

© Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
им. В.И. Абаева ВНЦ РАН, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. АРХЕОЛОГИЯ

ДЗАТТИАТЫ Р.Г. ИСТОРИЯ СИДАМОНТА ПО «ПАМЯТНИКУ ЭРИСТАВОВ»	5
МАЛАХОВ С.Н. К ИСТОРИИ ПОЧИТАНИЯ СВТ. НИКОЛАЯ МИРЛИКИЙСКОГО В АЛАНСКОЙ ЦЕРКВИ	12
КОБАХИДЗЕ Е.И., ГУТИЕВА Э.Ш. ИЗ ИСТОРИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ОСЕТИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.	20
АЙЛАРОВА С.А. АНДРЕЙ БАЕВ И ЕГО КНИГА «СТАТЬИ ПО КООПЕРАЦИИ»	32
МАРЗОЕВ И.Т. ИЗ ИСТОРИИ НАУЧНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ОСЕТИИ: ГАГУДЗ ГУРИЕВ	42
КЦОЕВА С.Г. ИСЛАМСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ ОСЕТИН: ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ	52

ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОРИСТИКА

БЕМБЕЕВ Е.В. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ДИЦЕНДИАЛЬНОГО ГЛАГОЛА «ГИХ»: КВАНТИТАТИВНЫЙ АНАЛИЗ (НА МАТЕРИАЛЕ ТЕКСТОВ ЭПОСА «ДЖАНГАР»)	65
ЦАЛЛАГОВА И.Н., ŞAHINGÖZ E. СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПОЛИСЕМАНТОВ «СÆР / ГОЛОВА» И «ЗÆРДÆ / СЕРДЦЕ» В ДИГОРСКОМ ВАРИАНТЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА	76
САТЦАЕВ Э.Б. К ВОПРОСУ О НАКЛОНЕНИЯХ В ИРАНСКИХ ЯЗЫКАХ	84
GUTIEVA E.T., MALCOR L.A. OFF WITH THEIR HEADS! "SIR GAWAIN AND THE GREEN KNIGHT" AND THE NART SAGAS	92
ХАДЖИЕВА Т.М. М.П. ГАЙДАЙ КАК СОБИРАТЕЛЬ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН	103
МАЛКОНДУЕВ Х.Х., ГУЛИЕВА (ЗАНУКОЕВА) Ф.Х. ВНУТРИЖАНРОВАЯ ОСОБЕННОСТЬ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ БЫТОВОЙ СКАЗКИ	116
ТАКАЗОВ Ф.М. СЕМИОЗИС НАРРАТИВА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕСЕН-МОЛИТВОСЛОВИЙ ОСЕТИН	130
ПОПОВА И.С. К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОНОТИРОВАНИЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЙ МУЗЫКИ	139

ИСТОЧНИКИ

АЛИЕВА А.И. АКАДЕМИК ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК И. - А. ГИЛЬДЕНШТЕДТ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ КАВКАЗА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА	149
СОКАЕВА Д.В. ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ САКРАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ ЕЛИА И УАЦИЛЛА В ОСЕТИНСКОМ (ДИГОРСКОМ) ФОЛЬКЛОРЕ	159
ХУГАЕВ И.С. К ПЕРЕПИСКЕ ХАДЖИ-МУРАТА МУГУЕВА И ХАЛИДА ОШАЕВА	165

НОВЫЕ КНИГИ

КУСАЕВА З.К. РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ: ДАРЧИЕВА М.В. МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП В ОСЕТИНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ	178
---	-----

JUBILEE

ГОСТИЕВА Л.К., ХАДИКОВА А.Х. К ЮБИЛЕЮ Л.А. ЧИБИРОВА	183
НАШИ АВТОРЫ	187

CONTENTS

HISTORY. ETHNOLOGY. ARCHAEOLOGY

DZATTIATY R.G. HISTORY OF THE SIDAMONTA IN “THE MONUMENT OF THE ERISTAVS”	5
MALAKHOV S.N. TO THE HISTORY OF VENERATING ST. NICHOLAS OF MYRA IN THE ALANIAN CHURCH	12
КОБАКХИДЗЕ Е.И., ГУТИЕВА Е.Ш. FROM THE HISTORY OF VOCATIONAL EDUCATION IN OSSETIA IN THE SECOND HALF OF THE 19th C.	20
AYLAROVA S.A. ANDREY BAEV AND HIS BOOK “ARTICLES ON COOPERATION”	32
MARZOEV I.T. FROM THE HISTORY OF SCIENTIFIC INTELLENTSIA: GAGUDZ GURIEV	42
KTSOEVA S.G. ISLAMIC ELEMENTS OF THE ETHNIC AND RELIGIOUS SYSTEM OF THE OSSETIANS: THE HISTORICAL FEATURES AND PROBLEM STUDYING	52

LINGUISTICS. LITERARY CRITICISM. FOLKLORE STUDIES

BEMBEEV E.V. ON THE DICENDIAL VERB ‘GIKH’ USAGE: QUANTITATIVE ANALYSIS (OF THE TEXTS OF THE DJANGAR EPOS)	65
TSALLAGOVA I.N., ŞAHINGÖZ E. THE SEMANTIC STRUCTURE OF POLISEMANTS ‘SÆR / HEAD’ AND ‘ZÆRDÆ / HEART’ IN THE DIGOR VARIANT OF THE OSSETIC LANGUAGE	76
SATTSÆV E.B. ON THE ISSUE OF MOOD IN THE IRANIAN LANGUAGES	84
GUTIEVA E.T., MALCOR L.A. OFF WITH THEIR HEADS! “SIR GAWAIN AND THE GREEN KNIGHT” AND THE NARTS’ SAGAS	92
KHADZHIEVA T.M. M.P. GAYDAY AS A COLLECTOR AND RESEARCHER OF KARACHAY-BALKAR FOLK SONGS	103
MALKONDUEV Kh.Kh., GULIEVA (ZANUKOEVA) F.Kh. GENRE FEATURE OF KARACHAY-BALKAR HOUSEHOLD TALE	116
TAKAZOV F.M. SEMIOSIS OF NARRATIVE OF MYTHOLOGICAL SONG PRAYERS OF OSSETIANS	130
POPOVA I.S. THE PROBLEM OF ETHNONOTING INSTRUMENTAL MUSIC	139

SOURCES

ALIEVA A.I. ACADEMICIAN OF THE IMPERIAL ACADEMY OF SCIENCES I.-A. GULDENSHTADT AND HIS CAUCASIAN STUDIES IN THE SECOND HALF OF THE 18th CENTURY	149
SOKAEVA D.V. PECULIARITIES OF FUNCTIONING OF SACRED IMAGES OF ELIA AND WACILLA IN OSSETIAN (DIGOR) FOLKLORE	159
KHUGÆV I.S. ON THE CORRESPONDENCE BETWEEN HADJI MURAD MUGUEV AND HALID OSHÆV	165

NEW BOOKS

KUSAEVA Z.K. REVIEW: DARCHIEVA M.V. MYTHOPOETIC CHRONOTOPE IN OSSETIAN EPIC TEXTS	178
--	-----

JUBILEE

GOSTIEVA L.K., KHADIKOVA A.KH. ON THE JUBILEE OF L.A. CHIBIROV	183
OUR AUTHORS	189

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. АРХЕОЛОГИЯ

ИСТОРИЯ СИДАМОНТА ПО «ПАМЯТНИКУ ЭРИСТАВОВ»

Р. Г. Дзаттиаты

Средневековая грузинская рукопись «Памятник эриставов», или «Хроника ксанских эриставов», содержит немало сведений о средневековой истории части современной Республики Южная Осетия. В первой части «Хроники», составленной монахами Ларгвисского монастыря, отражены события, отстоявшие от времени написания текста (начало XV в.) более чем на 8-9 столетий. «Хроника» сохранила предание об исходе рода Эристовых из северной части Алании-Осетии после неудачной попытки перехватить власть у Царазоновых. Частично отмечен и путь следования изгнанников-переселенцев — перевал Закка, или Сбайыфцаг, и далее в Едыс — в Верхнюю Двалетию, или Урстуалта. В «Хронике» обозначены места временного и постоянного проживания колонии беженцев в разных пунктах Двалетии среди двалов. Сперва руководители колонии именовались Бибилури — Бибылта, по имени старшего царевича, а затем Квенипневели или Ларгвели — по названию местности выделенной им резиденции. Последние зафиксированы даже с добавлением обретенного титула — «эристави». Первое название (Бибылта) сохранилось у осетин, а второе — у грузин (Сидамон-Эристави). Они вошли в грузинскую феодальную структуру как видные представители феодальной знати. На местах проживания переселенцев археологами обнаружены погребения с характерными элементами экипировки знатных воинов — пояса с набором, указывающим на особый статус в воинской иерархии алан. Зафиксированные в погребениях деформированные черепа также указывают на алан, у которых искусственная деформация черепа была распространена в раннем средневековье и являлась социальным маркером. После утверждения восточно-грузинским монархом власти Сидамоновых-Эриставовых в ущельях р. Ксани вновь появившиеся грузинские феодалы в последующие века принимали самое активное участие в военно-политических событиях, происходивших в Грузии. Эриставы сохранили память о своем осетинском «аристократическом» происхождении и именовались в последующие времена Сидамон-Эристави.

Ключевые слова: Хроника эриставов, переселенцы, Сидамонта, Царазонта, Ростом, Бибил, цитлосан, Ларгвис, поясной набор, двалы, аланы, осетины.

The medieval Georgian manuscript «The Monument of the Eristavs», or «The Chronicle of the Ksanian Eristavs», contains a lot of information about the medieval history of the part of the modern Republic of South Ossetia. The first part of the «Chronicle», composed by the monks of the Largvis monastery (early XVth century), reflects the events, which predate the time of their written record for more than 8-9 centuries. The «Chronicle» preserved the legend of the exodus of the family of the Eristavs from the northern part of Alania-Ossetia after an unsuccessful attempt to intercept power from the Tsarazons. The route of the expellees-resettlers is partly marked — the Zakka pass, or Sbajyftsag, and further to Edys — in the Upper Dvaletia, or Urstualta. The «Chronicle» indicates the places of temporary and permanent residence of the refugees' colony in different parts of Dvaletia among the Dvals. Firstly, the leaders of the colony were called Bibiluri — Bibylta, by the senior prince's name, and then Kvenipneveli, or Largveli, by the local name of the residence provided to them. The latter ones are fixed even with the addition of the acquired title — «Eristavi». The first name (Bibylta) was preserved among the Ossetians, and the second — among Georgians (Sidamon-Eristavi). They

entered the Georgian feudal structure as prominent representatives of the feudal nobility. At the places of residence of the immigrants, archaeologists discovered burials with characteristic elements of equipment of noble warriors — a belt with a set indicating a special status in the military hierarchy of the Alans. The deformed skulls found in the burials also point to Alans, whose artificial cranial deformation was widespread in the early Middle Ages as a social marker. After the approval of the Sidamon-Eristav's power in the gorges of the Ksani River by the Eastern Georgian monarch, the newly-born Georgian feudal lords took active part in the military and political events that took place in Georgia in the following centuries. The Eristavs preserved the memory of their Ossetian «aristocratic» origin and were called in later times the Sidamon — Eristavi.

Keywords: *Chronicle of the Eristavs, settlers, Sidamons, Tsarazons, Rostom, Bibil, citlosan, Largvis, belt set, Dvals, Alans, Ossetians.*

Известный грузинский письменный памятник средневекового периода «Хроника ксанских эриставов», или же «Памятник эриставов», повествует о родословии ксанских эриставов, включая политические, военные и прочие перипетии этого могущественного феодального рода [1]. Казалось бы, в многочисленных исторических исследованиях рассмотрены все эпизоды, приведенные в «Хронике», даны оценки и интерпретации, но текст «Хроники» все еще позволяет по-иному интерпретировать те или иные сведения. Как отмечает один из исследователей источника С. С. Какабадзе, памятник датируется началом XV в. и создан монахами Ларгвисского монастыря. По некоторым косвенным данным рукопись была составлена не ранее 1405-1406 гг., но не позднее 1410 г. [1, 12]

Сама «Хроника» («Дзегли Ериставта») состоит из девяти пергаментных листов и у нее не имеет начала и конца. Рукопись неоднократно переписывалась, и ее перевод осуществлен по копии 1828 г. «Хроника» предназначалась, скорее всего, для рода Эристовых или для одного из них, по-видимому, для Вишеля — одного из известных феодалов Эристовых.

В «Хронике» описаны многие исторические события — войны, походы, а также отмечаются исторические деятели. Много подтверждается другими источниками — это походы Тимура в Картли и борьба с ним Георгия VII и пр.

Полагают, что начальная часть «Хроники» составлена по преданию, а вторая

— более достоверна и исторически выдержана. Наибольший интерес для нас представляет именно первая часть, которая, хоть во многом невнятна, содержит любопытные детали.

«В эти в [ремена] была великая смута в стране Осетской и обильно проливалась кровь царей осов. Оказались победителями сыновья старшего брата и перевели (через) гору Захскую детей младшего — Ростом, Бибилу, Цитлосана и сыновей их с семьюдесятью добрыми рабами и привели в страну Двалетскую» [1, 21].

Судя по тому, что изгнанными оказались Ростом и Бибил из рода Сидамоновых, то скорее всего конфликт «в стране Осетской» произошел между Царазоновыми и Сидамоновыми — двумя наиболее могущественными осетинскими родами, и в результате победы Царазоновых верхушка Сидамоновых была вынуждена покинуть территорию и отказаться от привилегий, на которые претендовала. (Об имени *Сидамон* см.: [2, 102-105]).

Что касается «Цитлосана», упоминаемого в «Хронике», то, как оказалось, это не имя, а ритуал: «цитлосани» по-грузински означает «одетый в красное», т.е. «порфиноносный», и относится, по всей вероятности, к Бибилу, а не к Ростому. Недаром потомки его носят фамилию Бибилури — *Бибылта* [3, 88]. Ростом и Бибил с семьями (упоминаются их сыновья и, надо полагать, жены их тоже оказались изгнанными) были не одиноки: их сопровождали семьдесят добрых рабов. Это конечно не «рабы», а скорее всего

дружина или личная гвардия Бибила. На это указывает эпитет «добрые» («добрый молодец» — это вовсе не «добреный молодец», а дельный, усердный) [4, 443]. Поэтому «добрые рабы» — это надежные подчиненные, что вполне применимо к воинской группе, сопровождавшей изгнанных претендентов на верховенство в Осетии. Надо полагать, что это были хорошо вооруженные, умелые и испытанные воины.

Путь следования изгнанников отмечен в «Хронике»: преследователи царевичей «перевели (их) через Захскую гору». Наиболее подходящий для этого пункт через Закка — Захская гора, т.е. перевал *Захъхъайы 'фцаг* (ныне *Сыбайы 'фцаг*), по-осетински — *Захъхъайы 'фцаггай са ахизын кодтой*), и оттуда «в страну Двалетскую» — нынешнее Урстуалта [1, 21].

Далее в «Хронике» приводится пассаж о реакции двалов на пришествие изгнанников. «Тогда собрались все двалы и сказали: «Не хотим иметь царя, сидящим в стране нашей, ибо объест (он) нас». Они же, поклявшись крепко, [*ард бахордтой*], сказали: «Не будем называться царями, а (именем) страны той, которую дадите, именем ее (и) будем называться». Тогда дали страну Бобалетай и назвали их Бибилурами» [1, 21]. Однако в Урстуалта нет местности с названием *Бобалетай*, и пришельцы стали именоваться по имени старшего — *Бибылтаг*, по-грузински — *Бибилури*. «И начали [Бибилури] строить крепости и дома огромные, подобных которым не было в стране Двалетской» [1, 21].

Двалы явно почувствовали угрозу своей независимости от возможных захватчиков, в особенности от их строительной активности. «Тогда узнали [об этом] двалы, собрались и сказали: «Видим, с какой целью цари эти осы начали строить, и хотя [мы] нарекли их Бибилурами, но имя это не скроет род [и] происхождение их; и через немного [времени] завладеют всей страной нашей; а [мы] до [того, как у них] появятся птенцы и опе-

рятся, изгоним двуглавого змия из утробы нашей» [1, 21].

Указание на строительство «огромных домов» не было преувеличением, ибо исследовавшееся Царциатское городище у с. Едыс — это именно руины более шести десятков домов. Пять из них раскопано, и они внушительны: примерно 10×10 м³ [5, 12]. Видимо, строились дома не только для верхушки переселенцев, но и для «добрых рабов» — дружинников, которые тоже, надо думать, были с семьями и нуждались в жилье. Судя по могильнику у подножия поселения, проживание пришельцев было долговременным: в 14 раскопанных грунтовых могилах зафиксировано не менее 34 костяков [6, 9-23].

Материал, добытый в могильниках, — это глиняные и стеклянные сосуды, пряжки, поясные наборы, фибулы, геммы, серьги, бусы и др., имеющие многочисленные аналогии в аланских памятниках и характерные для VI-VII вв. [6, 50].

Обеспокоенные двалы «взяли и посадили их в ущелье Исроли, в Накапуани, Ростомы и всех братьев и рабов его» [1, 21]. В этом отрывке Бибил уже не упоминается, что совершенно невероятно, ибо он по старшинству был родоначальником фамилии. Так как Бибил больше не упоминается в «Хронике», он, вероятно, умер или погиб еще во время пребывания в Едысе. Косвенно об этом могут говорить находки в Едысском и Нижнеалевском могильниках. В Едысском могильнике в погребении № 12 был найден поясной набор из серебряной пряжки и серебряными поясными накладками, что квалифицируется как знак высокопоставленности в воинской иерархии алан [2, рис. 17, 20]. Точно такая же пряжка почти с подобным поясным набором была зафиксирована в погребении № 23 Алевского могильника [7, табл. XIII]. Оба поясных набора сигнализируют о высокопоставленности их обладателей.

Погребение № 12 Едысского могильника — это разрозненные и перемешан-

ные останки двух-трех погребенных. В могиле найдены следующие предметы: серебряная пряжка с язычком и щитком из листового металла, двусторонняя портупейная пряжка, миниатюрная серебряная пряжка (от подколенной подвязки?), серебряная поясная пряжка и детали поясного набора (рис. 1), серебряная арбалетная фибула с железной иглой, золотые предметы украшения — привеска-медальон с сердоликовой вставкой, наверху головной булавки в виде полого шарика с рожками-обоймами, в которые вправлены полусферические гранаты, обоймицы с сердоликовыми вставками, незамкнутое колечко из проволоки круглого сечения с пирамидкой из зерни — имитацией виноградной грозди. Кроме того, серебряные серьги в виде калачика, бронзовые стержневые булавки с гранатовыми и зерновыми навершиями, гранатовые, халцедоновые, сердоликовые, янтарные и стеклянные бусы [6, рис. 17].

В Алевском могильнике в погребении № 23 обнаружены костяки взрослому мужчине и ребенку. Среди инвентаря — серебряная поясная пряжка с набором в виде накладок, мелких язычков и концевой ремешковой пряжки — все из серебра (рис. 2). Кроме этого — бронзовая и железная арбалетные фибулы, перстень, мелкие стеклянные бусы (по-видимому, принадлежавшие ребенку) и серебряная сасанидская монета Пероза (459-484) [7, табл. XIII].

Оказавшись в Исрольском ущелье, изгнанники быстро втянулись в боевые действия на стороне приютивших их жителей Цхразмисхевцев, и те, при внушительной поддержке профессионалов-воинов, одержали победу над сильным врагом. Вот как это описано в памятнике: «В то время цхразмисхевцы сражались с крепостью Груиси пять месяцев. Тогда Ростом подошел, [чтобы] помочь им. А в тот день [груисцы] трижды гнали с боями до горы крайне утомленных и израненных цхразмисхевцев. Тогда пришел [туда]

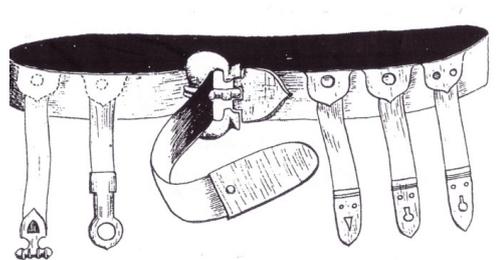


Рис. 1. Пояс из Едысского могильника (реконструкция)

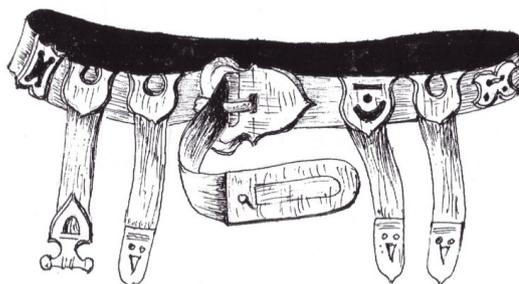


Рис. 2. Пояс из Алевского могильника (реконструкция)

Ростом с братом и семьюдесятью рабами, и [он] предводительствовал [ими], рыцарством подобный льву и смелостью подобный тигру и проворством подобный барсу. И подошел он и все войско [его] к крепости той и сразились в битве жесткой, подобной которой никогда не видавали. И в тот день взяли крепость верхнюю, а груисцы укрепились в двух крепостях нижних и положили быть миру. И в ту ночь выступил Ростом и отобрал обе крепости. И как рассвело, [они] разрушили те крепости со всеми их стенами и строениями» [1, 22].

Цхразмисхевцы готовились отблагодарить Ростом за столь действенную помощь. И в это время некий Ларгвийский старец надумил Ростом просить или требовать у благодарных цхразмисхевцев право хоронить своих покойников в Ларгвисском монастыре. «Сказал народ Ростому: «Что угодно [тебе], чтобы мы сделали ради тебя?» Он же потребовал [себе] усыпальницу в Ларгвиси и дом для пребывания

[своего] среди детей храма, а в Цхразма вотчину... И дали все это цхразмисхевцы в центре Цхразма, селения и земли, бывшие во владении цихистави, усыпальницу в Ларгвиси и резиденцию в Квенипневи и назвали Ростом [и его братьев] Квенипневели, ибо другого имени не пожелали» [1, 22-23].

Другими словами, Ростом и его братья добились не только главенства в Исрольском ущелье, но и легитимировали свое положение путем признания их права на использование Ларгвисской усыпальницы, сосредоточив в своих руках и светскую, и духовную власть.

Теперь нужно было это оформить в государственном монастыре. По «просьбе» народа обратились к царю, и царь повелел: «Чьей могиле подобаает наивысшая почесть, тому и принадлежит по праву церковь и управление по справедливости» [1, 23].

После смерти Ростом-эристава наследником стал его сын Ларгвели (Ларгвисский), но уже не как эристав, а эристав эриставов. С него и начинается возвышение Ксанских эриставов, а затем и интеграция их в грузинскую феодальную элиту.

Представляется, что требование Ростом о выделении ему места для упокоения в Ларгвисском монастыре было удовлетворено только для его сына, ибо Ростом именовался еще *Квенипневели* (т.е. Квенипневский — по названию местности, где ему определили резиденцию), а сын его уже позже стал именоваться *Ларгвели*, т.е. Ларгвийский («Хроника» не называет его имени.)

Утверждение Ростом эриставом «царем Юстинианом», скорее всего, относится ко времени правления Юстиниана I (565-577), что совпадает с датировкой могильников VI-VII вв. (В Алеви есть монета и более раннего времени, однако датировка нумизматического материала, как известно, не всегда соответствует времени погребения). Точная дата этого

события к XV в., времени составления «Хроники», могла уже забыться. Что же касается упоминаний Ростом первым, а Бибила вторым, то, скорее всего, это выражение подобострастия со стороны составителей «Хроники», ибо писалась она для потомков Ростом и Ларгвели, и подчеркивание главенства Ростом считалось даже хорошим тоном.

Интересен вопрос о первом пункте обретения места жительства изгнанных «царевичей». Почему они остановились в Едысе? Возможно, местные жители — те же двалы, близкие к Сидамоновскому роду. Ведь они ушли не в верховья Ардона, не остались в Сба, Згубире или в другом месте, а почти целенаправленно пришли в Едыс (*Урстуалта*). Можно предположить, что ниже *Урстуалта* была территория *Агъуызатæ*, т.е. *Цæразонтæ*, и именно *Цæразонтæ* вытеснили Сидамоновскую верхушку через перевал (рис. 3). Иначе говоря, беженцы чувствовали себя в *Урстуалта* в большей безопасности, чем в другом месте, ибо надеялись на лояльность урстуальцев.

Но, как оказалось, напрасно. Урстуальцы тоже постарались со временем избавиться от агрессивной группировки.

А что скрывается под названием Цхразмисхеви? Ведь по-грузински *цхрадзмисхеви* означает «ущелье девяти братьев» и напоминает тех «Девятерых братьев», которым принадлежало ущелье в центре Осетии — в Касара («Нас было девять братьев...» — сказано в надписи Нузальской часовни).

Возможно, что и ущелье р. Ксан входило какое-то время во владения легендарного Ос-Багатара — отца «девяти братьев», и, вероятно, там тоже жили осетины-двалы, сохранившие топонимическое название *Цхрадзмисхеви* — «Ущелье девяти братьев».

Вряд ли Сидамоновы могли оказаться на чужой территории, и не в пустыню же выгнали их Царазонта. Возможно, территории эти не принадлежали никому, т.е.



Рис. 3. Схема следования Сидамонта

там проживало свободное население. Некоторое недоумение вызывает и легкость, с какою оказались Сидамоновы в ущелье Исроли — в верховьях р. Ксан. Невероятно, что они вторглись, хоть и не по своей вине, во владения восточногрузинских царей, ибо такое не прощалось. Так как двалы были «свободными», то и Сидамоновы вполне могли поселиться между ними, не беспокоясь о чьих-либо посягательствах на свою свободу, пусть даже со стороны картлийских царей.

Как оказалось впоследствии, на занятые Сидамоновыми территории претендовала грузинская царская власть. Но к тому времени Сидамоновы успешно обосновались на новом месте, легитимировались благодаря успешным боевым действиям в борьбе с Груисцами на стороне Цхрадзмисхевцев и почетному праву быть упокоенными в почитаемом Ларгвисском монастыре, к завершению строительства которого они приложили немалые усилия. Одним словом, они получили моральную и физическую поддержку населения. И тем не менее, они стали вновь «строить большие крепости и дома».

Верховная власть вынуждена была их признать, тем более что Сидамоновы приняли «новые правила игры» — стали именоваться *квенипневели*, обязались верно служить царям, участвовать в военных действиях и т.п., и царская власть достойно отмечала их рвение, награждая землями и давая почетные титулы. Так Сидамоновы вошли в высшие слои грузинского общества. В то же время они не забывали, что они *Сидамонта*: недаром многие представители этой фамилии носят двойное наименование — «Сидамон-Эристави».

Интересно рассмотреть еще один вопрос: кто был информатором о деяниях предков эриставов. Скорее всего, это были потомки Бибила и Ростома, или же потомки их «добрых рабов» — дружинников. Кстати, эти потомки сохранили неприязнь к двалам-мгандвалетцам, т.е. к жителям Урстуалта, неоднократно совершая грабительские походы в их земли, но так и не покорив их. Такими сведениями хроника изобилует. Чего стоит, например, хвастливый эпизод: «Шалва направился к хеви Двалетским и опустошил все. И напали [на него] шав-двалы в ночь темную, [однако] встретили [их] поджидавшие, ибо узнал Шалва о приходе их. Тогда загнали их в ров скалистый, и ни один из них не смог уйти. И уничтожили множество двалов немалое [?]. тогда сожгли и опустошили все хеви Двалетские, и сокрушили и разрушили все крепости от Трусу до Ачабети» [1, 25]. Выходит, Двалетия простиралась с Трусовского ущелья почти до Цхинвала. Вероятно, составители «Хроники» в желании восхвалить победоносного Шалву пошли на преувеличения.

Эриставы-Сидамоновы не совсем порвали со своей исторической родиной — северной частью Осетии, ибо «Шалва привел в жены дочь царя осов» [1, 25], которая была христианкой и преподнесла Ларгвисскому монастырю «утварь цер-

ковную: золотые и серебряные чаши, подносы, лампаду и другую всякую утварь, и оправила иконы и украсила белоносную (Божьей Матери. — Р. Д.) святыми мощами и всякими украшениями» [1, 25]. Надо полагать, что монахи славословили ее не напрасно.

Интересна форма изложения событий в «Хронике». Даже через перевод чувствуется, что сведения почерпнуты из уст осетин. Так, например, «перевели через гору Захскую» звучит нейтрально, будто оказали переселенцам внимание и учтиво перевели их через Захский (Закинский) перевал. По-осетински это, скорее всего, звучало «ахизын сæ кодтой Захъайы фцæгæй», что по смыслу означает «заставили переправиться через Закинский перевал», что более соответствовало истине. Или другой пассаж: «Взяли и посадили их в Исролы», что просто невероятно. В устах осетина это звучало бы более экспрессивно: «Систой сæ æмаæ сæ амидæг кодтой Исролы комы» — «Взялись (двалы) и заставили очутиться в Исрольском ущелье».

На изложение устных преданий, рассказов информаторов указывает и частое употребление перед изложением события таких словосочетаний, как «тогда собрались», «тогда узнали», «тогда сказа-

ли», «тогда осмелился», «тогда спросил» и пр., что придавало «Хронике» характер безыскусности и достоверности. Впрочем, это, возможно, был стиль монахов, составлявших «Хронику».

Из рассмотренного материала можно сделать определенные выводы:

1. События, описываемые в первой части «Памятка эриставов», происходили на территории Алании.

2. Главными действующими лицами «Хроники» являются представители древнеосетинского, возможно, аланского, рода — *Сидамонтæ*-Сидамоновы.

3. Род Сидамоновых, их приверженцы и дружинники стали активными участниками военно-политических событий восточной Грузии.

4. Заручившись поддержкой грузинской царской власти, получив от них титул эристава, Эриставы-Сидамонидзе оказались вынужденными признать себя подданными грузинских монархов с последующим вхождением подвластных им территорий в Грузинское царство.

5. Возможно, подвластный Сидамоновым народ — это те же двалы-осетины.

6. Назвавшись Эристрадами, потомки Сидамоновых не утратили память о своих предках-осетинах и именовались Сидамон-Эристрадами.

1. Памятник эриставов // Памятники грузинской исторической литературы/Перевод, исследование и примечания С. С. Какабадзе. Тбилиси, 1979.

2. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. III.

3. Дзаттиаты Р. Г. «Цитлосани» — хроники ксанских эриставов // Известия ЮОНИИ. Вып. XXXIII. Тбилиси: Мецниереба, 1990. С. 43-47.

4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 1.

5. Техов Б. В. К вопросу изучения средневекового «городища царциатов» в с. Едыс Джавского района // План работы и тезисы докладов научной сессии ЮОНИИ. Цхинвали, 1967.

6. Дзаттиаты Р. Г. Царциатские памятники: Едысское городище и могильники. Владикавказ, 2006.

7. Анхазова Н. И. Могильник Квемо Алеви. Тбилиси, 1988. (на груз. яз.).

К ИСТОРИИ ПОЧИТАНИЯ СВТ. НИКОЛАЯ МИРЛИКИЙСКОГО В АЛАНСКОЙ ЦЕРКВИ

С. Н. Малахов

В статье рассматриваются причины, по которым месяц май (*Nikkolæ*) в аланском церковно-народном календаре получил название в честь святителя Николая Мирликийского. В 1087 г. мощи одного из самых почитаемых святых православного Востока, были перенесены в итальянский город Бари из Мир Ликийских (Малая Азия). Папа Урбан II (1088–1099) учредил в память об этом событии особое празднование с 9 мая 1089 г. Доказывается, что появление названия этого месяца в аланском календаре никак не связано с памятью в честь патриарха Николая Мистика и не является результатом взаимоотношений алан с католической церковью. Установление церковного праздника Перенесения мощей свт. Николая Мирликийского могло быть инициировано правителем Алании, в согласии с митрополитом, по причинам особого почитания святого в среде аланских воинов. Аланы, посещавшие Византию, знали места поклонений свт. Николаю как в Малой Азии, так и в Италии; аланские наемники в составе византийского экспедиционного корпуса воевали в 1156/57 гг. в Южной Италии, в районе городов Бари и Бриндизи. Сближение в церковных вопросах Византии и Запада в конце XI в. временно содействовало распространению этого празднования в восточно-христианской среде, в том числе аланской; самая ранняя маргинальная запись в греческом менологии об этом событии как празднике относится к 1172 г. Суммируя эти наблюдения, автор считает, что память о перенесении мощей свт. Николая Мирликийского могла получить закрепление в аланском церковном календаре между 1087 и 1172 гг. в результате прямых контактов алан с православным греческим населением Южной Италии.

Ключевые слова: святитель Николай Мирликийский, церковный календарь, Алания, перенесение мощей, Южная Италия, месяцеслов, культ святого.

*The paper examines the reasons why the month of May (*Nikkolæ*) in the Alanian church-folk calendar was named in honor of St. Nicholas of Myra. In 1087, the relics of one of the most revered saints of the Orthodox East were transferred to the Italian city of Bari from Myra in Lycia (Asia Minor). Pope Urban II (1088-1099) established a special celebration in memory of this event since 9 May, 1089. It is presumed that the name of this month in the Alanian calendar is not honoring the memory of Patriarch Nikolai Mystic and, thus, is not the result of Alan's relationship with the Catholic Church. Transfer of the relics of St. Nicholas of Myra in Lycia could have been initiated by the ruler of Alania, in agreement with the metropolit, for the reason of special reverence for the saint among the Alanian warriors. Alans, who visited Byzantium, knew the places of worship of St. Nicholas in Asia Minor and Italy; Alan mercenaries in the Byzantine expeditionary corps fought in 1156/57 in Southern Italy, in the cities of Bari and Brindisi. The convergence in church matters of Byzantium and the West at the end of the eleventh century temporarily promoted the spread of this celebration in the Eastern Christian world, among the Alans as well; the earliest marginal record in the Greek menology of this event, as a holiday, dates back to 1172. Summing up these observations the author considers that the memory of the transfer of the relics of St. Nicholas of Myra in Lycia could be fixed in the Alan church calendar between 1087 and 1172 as a result of direct contacts between the Alans and the Orthodox Greek population of Southern Italy.*

Keywords: St. Nicholas of Myra in Lycia, church calendar, Alania, transfer of relics, Southern Italy, menology, cult of the saint.

В 1087 г. мощи святителя Николая Мирликийского, одного из самых почитаемых святых православного Востока, были перенесены в итальянский город Бари из Мир Ликийских (Малая Азия). В честь этого события папа Урбан II (1088–1099) после прибытия мощей в Южную Италию, которое сопровождалось многими исцелениями страждущих, учредил особое празднование 9 мая.

Память о свт. Николае, нашла отражение и в аланском православном ономастиконе, в частности, в народном названии весеннего месяца, приходившемся на конец апреля-начало мая (*Nikkolaj tæjæ*); в это время года начиналась пашня. В.И. Абаев отмечал, что св. Николай в старину был весьма почитаем у дигорцев наряду со св. Георгием и св. Ильей [1, 181], а культ Николая Чудотворца был тесно связан с земледелием. Праздник в честь св. Николая (*Никколайи кувд*) отмечается жителями с. Лезгор и окрестных сел Дигорского ущелья, этому же святому посвящено и «святилище» — пещерная часовня [2, 119, 120; 3, 225]. Название месяца начала пахоты — как у осетин (осет. *Хацаубон* — месяц Пасхи), так и у балкарцев и карачаевцев (*Хычауман ай*) было унаследовано от алан; в зависимости от времени наступления в горах весны, в одних случаях начало возделывания земли могло приходиться на март-апрель, в других случаях — на апрель-май. Позднее в народном календаре весенний месяц у карачаевцев и балкарцев обозначался через термин *луккур*, так называли коленообразную часть горского пахотного орудия — *сабан агъач* [4, 17].

В научной литературе утвердился тезис о том, что появление названия месяца мая в аланском календаре связано непосредственно с именем константинопольского патриарха Николая Мистика (901–906, 912–925), выступившего инициатором крещения алан [4, 17; 5; 6, 201], однако это положение представляется спорным. Приведем ряд аргументов.

В богослужении на православном Востоке придерживались трем Уставам (Типиконам): Великой церкви, Студийскому и Савваитскому Иерусалимскому. Устав Великой церкви сформировался на основе литургической практики Св. Софии Константинопольской, в календарном разделе которого было много местных (столичных) празднеств, в том числе и почитание святыми всех константинопольских патриархов, памяти их были объединены в группы по несколько святителей по хронологическому признаку, по мере изменения богослужебной практики, вытеснения Устава Великой Церкви, другими уставами, особенно после 1204 г., памяти патриархов все меньше сохранялись в месяцесловах, особенно на периферии византийского церковного мира, что подтверждают в определенной степени древнерусские месяцесловы [7, 67–70].

В источниках не сохранились сведения о том, по какому уставу (типикону) жила Аланская Церковь, можно лишь только предполагать, что она придерживалась Устава Великой церкви и, возможно, память патриарха Николая Мистика чтилась особо. Он был причислен Церковью к сонму святых, его память отмечалась 16 мая. Однако маловероятно, чтобы почитание константинопольского патриарха приобрело особый размах, чтобы затем отразиться в народном календаре и сохраниться на столетия. Скорее всего, у алан имело место наложение празднования памяти патриарха Николая Мистика (что, кстати, пока не подтверждается источниками) на день поминаения свт. Николая Мирликийского, приходящийся на май месяц церковного календаря.

Следует отметить, что до конца XI в. память свт. Николая Чудотворца отмечалась в византийском календаре только 7 декабря (Никола Зимний русского календаря). Однако клириком Никифором в 1087 году был составлен Пролог на перенесение мощей свт. Николая Чудо-

творца в Бари. Торжественное событие было занесено в Римский мартиролог под 9 мая, после чего начинают ежегодно отмечать память этого святителя в Римской Церкви [8, 396-427; 9, 421-585; 10, 135-166]. По наблюдениям церковных историков, папа Урбан II установил праздник Перенесения мощей 9 мая 1089 г. не для всей Римской Церкви [11, 190-192], а только для местной, Апулийской, в которой прихожанами были преимущественно православные греки. Поэтому празднование перенесения мощей Николая Чудотворца в ряде византийских митрополий не следует рассматривать как прямое указание на некое подчинение этих диоцезов католическому Риму, в частности, Русской митрополии — западной юрисдикции [12, 308]. В русских летописях сообщение о перенесении мощей свт. Николая показывается под различными годами: 1087-м, 1089-м, 1095-м и 1096-м. Наиболее вероятно, что перенесение мощей из Мир Ликийских в Бари произошло в 1087 году — 9 мая выпадало тогда на воскресенье (Пасха была 28 марта). Установление этого праздника на Руси приписывают митрополиту Ефрему, управлявшему Киевской митрополией между владыками Иоанном III и Николаем (1091–1097) [13, 30-31]. Но, скорее всего, правило отмечать это событие было уже узаконено при митрополите Иоанне II (1077–1089), в годы его владычества в летописи упоминается о перенесении мощей свт. Николая [14, 99]. «Слава» святителя как Чудотворца, быстрое перемещение его останков в Бари (мощи святителя были похищены 47 «барянами» из «турецкого» пленения и беспрепятственно доставлены в Италию) способствовали усилению его культа не только на православном Востоке и в Италии, но и на Руси. Пытаясь определить причины популярности этого святого на Руси церковный исследователь Ф. Гусев пишет: «Главными же побуждениями к установлению праздника 9 мая в честь перенесе-

ния мощей святителя Николая служили, во-первых, глубокое уважение к святителю Николаю, издавна господствовавшие на всем Востоке и из Греции, перешедшие в Россию; во-вторых, еще более, весть о многочисленных чудесах, какими сопровождалось перенесение мощей из Мир Ликийских в апулийский город Бар, где жили еще христиане православного вероисповедания, подведомые Царьградскому патриарху, хотя находились уже и латиняне; и, наконец, то важное обстоятельство, что во время самого перенесения мощей святителя Николая, архиепископа Мирликийского, Чудотворца, он и в Киеве совершил различные чудеса...» [13, 31-32]. Появление древнерусских памятников, описывающих житие и чудеса святителя Николая Мирликийского, составленных иноком Печерского монастыря Ефремом, жившем в Константинополе в 1055-1073 гг., а позднее бывшем во главе Киевской митрополии, отражает возросший интерес к этому святому на христианском Востоке во второй половине XI века [15; 16].

Алано-византийские церковные и культурные контакты, поездки аланской знати в Константинополь, прибытие греческих монахов в Аланию, служба аланских наемников в византийской армии способствовали укреплению и распространению культа свт. Николая, бывшего известным покровителем путешественников, в том числе и по морю. Антропоним Николай был распространен среди монашеской братии и прихожан Алании. Вероятно, аланы, посещавшие территорию Византию, имели возможность ближе познакомиться с местами почитания свт. Николая Мирликийского, как до перенесения мощей, в Малой Азии, так и позже, когда в правление византийского императора Мануила I Комнина (1143–1180) аланские дружины были в составе экспедиционного корпуса, воевавшего в 1156/57 гг. в Южной Италии, в районе городов Бари и Бриндизи [17, 91]. Таким

образом, это дает основание утверждать, что в аланском календаре празднование памяти Николая Чудотворца, закрепившееся со временем в названии весеннего месяца, приходящегося на конец апреля-начало мая, могло возникнуть уже после 1087/8 г. Следовательно, аланское название этого месяца отразило не только память о важном событии в восточнохристианском мире — перенесении мощей святителя Николая Мирликийского в Бари, но и указывает на древние христианские истоки формирования некоторых элементов народного календаря алан-осетин.

Конечно, можно допустить, что память о «Николе Вешнем», отложившаяся в осетинском календаре, более поздняя и появилась под влиянием русских святцев с конца XVIII в., как результат деятельности русской православной миссии, и никак не связана с аланским календарем. Но этой гипотезе противоречит старинное название весеннего месяца в честь свт. Николая и у балкарцев, которые не подвергались христианизации русскими миссионерами.

Остается невыясненным еще одно обстоятельство — пути проникновения этой памятной даты в аланский и древнерусский месяцесловы. В греческих (византийских) святцах праздник Перенесения мощей свт. Николая (9 мая) не отмечается, а в южнославянских памятниках церковной письменности упоминание праздника св. Николы Вешнего связано либо с западной, либо русской традицией. И возникает закономерный вопрос: если название аланского месяца мая древнее, то оно могло быть связано либо с древнерусским, либо западноевропейским влиянием.

Действительно, установление праздника «вешнего Николы» на Руси после 1091 г. исследователями приписывалось и приписывается многими современными исследователями русско-западноевропейским языковым и культурным, в

меньшей степени, — церковным связям (см.: [18-22]). Если следовать этому тезису, то тогда совершенно невозможно объяснить появление памяти о свт. Николае в аланском календаре, если только не признать, что он был установлен в честь патриарха Николая Мистика, или явился результатом алано-западных (католических) отношений. Но подобные выводы, на наш взгляд, выглядят поспешными.

Болгарский исследователь И. Дуйчев, например, считал, что введение данного праздника на Руси могло произойти через посредство сицилийских и южно-итальянских греков, которые были хорошо знакомы с этой церковной датой [22, 181-122]. Такой порядок не исключен был и для алан. Этот праздник был известен южно-итальянским грекам, что подтверждается упоминанием его в Месяцеслове Кристоферратского монастыря [23, 98-99; 24, 906-907] XIII в., но в собственно Византийской империи этот праздник, как считалось до недавнего времени, не был официально принят греческой православной Церковью. Но и на католическом Западе чествование 9 мая свт. Николая не получило широкого распространения, а имело характер местного праздника, отмечавшегося православными греками Апулии.

Апулия и Калабрия на карте католической Италии и Европы, как области населенные греками, считались особыми в конфессиональном отношении, они даже выделялись в древнерусской книжности. В статье о «Франзах и прочих латынях» из Сборника преп. Кирилла Белозерского (1337-1427) (РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, №XII), в частности, сообщается, что «Калаври же христиане суть правовернии издавна и въ обычаях апостольския църкве въспитане <...> чюдди варварьских ради обычаи...» [25, 101]. Все это дает основание исследователям утверждать, что празднование Перенесения мощей Николая Чудотворца, хотя и относится к праздникам католической

церкви, но его учреждение в Русской митрополии было «самостоятельной акцией Русской церкви» [26, 102; 27, 227], несмотря на то, что праздник не входил в число официально признанных Константинопольской церковью. В. А. Мошин предполагал, что праздник на Руси был установлен между 1087-1090 гг., скорее всего, при посредстве дочери великого князя Всеволода — Евпраксии-Адельгейды, супруги императора Генриха IV, которая присутствовала при этом событии [21, 77].

Установление на Руси праздника в честь перенесения мощей свт. Николая А. В. Назаренко связывает с прямыми контактами киевского князя Всеволода и папы Урбана II. По мнению исследователя, эти связи шли в разрез с интересами византийской дипломатии, поскольку перемещение мощей выглядело «похищением»; по мнению историка, праздника 9 мая греческая церковь никогда не знала, киевский митрополит-грек, не мог санкционировать такой праздник, и его учредили только после смерти митрополита Иоанна III в 1091 г. не без согласия киевского князя. Более того, А. В. Назаренко полагает, что русские послы даже присутствовали осенью 1089 г. в Бари [28, 557-558]. Хотя автор и отстаивает спорный западный «генезис» возникновения памяти Перенесения мощей свт. Николая в древнерусской церковной традиции, в данном случае для нас важно иное: инициатором учреждения этого праздника на Руси выступила дочь князя Всеволода, представительница правящего великокняжеского рода, а возможно, и лично сам киевский князь.

Установление в аланском календаре церковного праздника в память об этом событии также могло быть инициировано эксусиократором Алании, или членами его семьи, в согласии с митрополитом Алании, по причинам особого почитания свт. Николая Мирликийского в среде аланских воинов-дружинников. В любом случае мы можем констатировать: празд-

нование перенесения мощей свт. Николая Чудотворца, приходящееся в святцах на 9 мая и закрепленное в осетинском народном календаре в названии весеннего месяца, могло возникнуть в период с 1087 (или 1090 года) по 1158 год вследствие прямых алано-греческих (южно-итальянских) или, что менее вероятно, — алано-русских церковных связей. Как уже было выше отмечено, алано-греческие контакты в Южной Италии (приведшие к более близкому знакомству алан с почитанием свт. Николая в Бари) могли произойти в период участия аланского контингента в военных действиях византийской армии в Италии в правление императора Мануила I.

Однако, опираясь на новейшие исследования [29, 186-190], нельзя исключать и иной версии: праздник Перенесения мощей свт. Николая, арх. Мир Ликийских, мог быть заимствован аланами в результате прямых алано-византийских церковно-культурных связей. Исследования греческих месящесловов, проведенные в последние годы, указывают, что память о Перенесении мощей Николая Чудотворца, отмечалась и на византийской территории, хотя и не повсеместно. Дата 9 мая, связанная с памятью Николая Чудотворца, присутствует не только в Типиконе Крпиферратского монастыря 1300 г., но также фиксируется в маргинальных записях Синаксаря Лейпцигского университета 1172 г. и синаксаре XII в. из Библиотеки университета в Мессине [30, 665, 672]. На основании латинской хроники Никифора (греческая редакция не позднее 1087/1088 г.), рассказывающей об экспедиции купцов из Бари в Миры Ликийские, было написано греческое Слово на перенесение мощей свт. Николая (ВНГ. N 1361b) [31, 435-449]. В грекоязычной среде, о чем свидетельствует майская служебная Минея 1431 г. из Ватопедского монастыря, №1145 (Афон), празднование перенесения мощей отмечалось

еще и 20 мая. Канон, посвященный этому событию, был составлен монахом Иовом Мелисом. Возможно, им был церковный деятель, писатель и монах Иов (Иасит Мелиас), советник константинопольского патриарха Иосифа I, автор Томоса против латинян, сосланный в Вифинию (Малая Азия) в 1275 г. [32, 667; 33, 1042]. Атрибуция этого канона Иову Мелису указывает на то, что память свт. Николая отмечалась не только 9 мая, но и 20 мая, по крайней мере, с последней четверти XIII в. Несомненно, 9 мая праздновалось и в Византии [29, 187]; эта дата была известна не только грекам Южной Италии.

Важно также отметить, что перенесение мощей в Бари состоялось в период кратковременного потепления отношений Византийской империи с Западом. В 1089 г. папа Урбан II вновь активизировал политику по восстановлению церковного единства, нарушенного в ходе раскола 1054 г. Как сообщается в хронике Бернольда, папа снял с византийского императора отлучение [34, а.1089], а в обмен получил разрешение Алексея I Комнина (1081–1118) на возобновление запрещенного было опресночного богослужения в латинских храмах на территории Византийской империи; также была достигнута договоренность о созыве церковного собора [35, 38–67]. На этот период приходится два митрополичьих русских посольства в Италию: первое доставило послание киевского митрополита Иоанна II (до 1077/8–1089) антипапе Клименту III [28, 358; 36, 30–35; 37, 285–290], а по итогам второго «грек митрополичь» Феодор (вероятно, в 1091/2 г.) от папы римского привез в Киев «много мощей святых» [38, 116]; вероятно, среди них могли быть и свя-

тые частицы мощей свт. Николая. Стиль летописного сообщения о перенесении мощей также указывает на отсутствие конфронтации между восточной и западной Церквами по поводу этого события, и значение его подчеркивается поименованием высших лиц Византии и Руси, в правление которых это произошло: «Пренесоша мощи святого Николы от Миръ в Баръ при царе Алексии, при патриарсе Николе, при князи Всеволоде Киевском, при сыне его Володимере Черниговском» [14, 98]. Перемещение мощей проходит как бы в грекоязычном «православном пространстве»: из Мир Ликийских в апулийский Бар и не воспринимается как злонамеренное похищение враждебными католиками.

Итак, возникшее «потепление» в церковно-политических отношениях между Византией и Западом послужило той благоприятной средой, которая временно содействовала распространению, хотя и не повсеместному, празднования перенесения мощей Николая Чудотворца в восточно-христианской среде, в том числе греческой, русской и аланской. Суммируя приведенные данные можно предполагать, что память о перенесении мощей свт. Николая из Мир Ликийских в Бари в византийских церквях могла уже отмечаться с середины XII в., а возможно, и раньше, поскольку самая ранняя греческая маргинальная запись об этом событии относится к 1172 г. Эти данные не противоречат высказанному выше предположению о времени закрепления церковного празднования перенесения мощей свт. Николая Чудотворца в аланском календаре: в любом случае в Аланской митрополии это могло произойти после 1087, но и не позднее 1172 года.

1. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т. 2.
2. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
3. *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
4. *Шаманов И. М.* Календарь и календарная обрядность карачаевцев и балкарцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989. С. 5-47.
5. *Сланов А. А.* Традиционная духовная культура осетин: Учебное пособие. Владикавказ, 2007.
6. *Мамиев М. Э.* Аланское православие: история и традиция. М., 2014.
7. *Лосева О. В.* Местные константинопольские праздники и их влияние на древнерусские календари // Историческая роль Константинополя (в память о 550-летию падения византийской столицы). Тезисы докладов XVI Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2003. С. 67-70.
8. *Антонин (Капустин), архимандрит.* Перенесение мощей святителя и Чудотворца Николая из Ликии в Италию // Труды Киевской духовной академии. 1870. 2-я часть (май). С. 396-427.
9. *Красовский А.* Установление в Русской Церкви праздника 9 мая в память перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в Бар-град // Труды Киевской духовной академии. 1874. Декабрь. С. 421-585.
10. *Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках XI в. и в русских рукописях // «Правило веры и образ кротости...» Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии. М., 2004. С. 135-163.
11. *Meisen K.* Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Mainz: Schwann (Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte), 1931.
12. *Терещенко А. В.* Быт русского народа. М., 1997.
13. *Гусев Ф.* Житие святителя Николая Мирликийского. М., 2005.
14. Полное собрание русских летописей (далее ПСРЛ). СПб., 2002. Т. 42.
15. *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Житие и чудеса Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древнерусской письменности. СПб., 1881.
16. Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского, Чудотворца. Памятник древнерусской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаменной рукописи исхода XIV века библиотеки Троице-Сергиевой лавры, №9). СПб., 1888.
17. *Малахов С. Н.* Алания и Византия. Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. М., 2015.
18. *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. М., 2016.
19. *Голубинский Е.* История русской церкви. Изд. 2-е испр. и доп. М., 1901. Т. I. 1-я половина тома.
20. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

21. *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей // Русь и южные славяне. СПб., 1998. С. 7-113.
22. *Duicev I.* Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso // La Chiesa greca in Italia dall' 8 al 16 secolo: Atti del Convengo Storico Interecclesiale: Bari, 30 apr. — 4 magg. 1969. Padova, 1973. Vol. 1. pp. 181-222.
23. *Toscani Th.* Ad Typica graecorum. Roma, 1864.
24. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т.1: Тулика. Киев, 1895.
25. Энциклопедия русского игумена XIV-XV вв.: Сборник преподобного Кирилла Белозерского/Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003.
26. *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI-XIV веков. М., 2001.
27. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М., 2014.
28. *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. М., 2001.
29. *Лосева О. В.* Известия о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца из Мир в Бари (по греческой Афонской рукописи Vatopediou 1145, 1431 г.) // Византийский временник. 2006. Т. 65 (90). С. 186-190.
30. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano/Ed. H. Delehaye.* Bruxelles, 1902.
31. *Anrich G.* Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Leipzig, Berlin, 1913. Т. 1.
32. *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.
33. *Macrides R. J.* Job // The Oxford Dictionary of Byzantium. New York; Oxford, 1991. Vol. 2. P. 1042.
34. *Bernoldi Chronicon/Ed. G. H. Pertz // Monumenta Germaniae Historica.* SS. 1866. Т. 5.
35. *Holtzmann W.* Unionsverhandlungen zwischen Kaisers Alexios I. Und Papst Urban II. im Jahre 1089 // Byzantinische Zeitschrift. 1928. Bd. 28. S. 38-67.
36. *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI-XIII вв.: Исследования, тексты, комментарии. СПб., 1992.
37. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237)/Изд. 2-е, исправлен. и дополн. для русск. перев.; перев. А. В. Назаренко под ред. К. К. Акентьева. СПб, 1996.
38. ПСРЛ. М., 2000. Т. 9.

ИЗ ИСТОРИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ОСЕТИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Е. И. Кобахидзе

Э. Ш. Гутиева

Бурные процессы капитализации всех сторон общественной жизни Северного Кавказа, возникшие в ходе проведения здесь буржуазных реформ, ставили новые задачи перед региональной системой народного просвещения. Установки правительства и высшего кавказского руководства определили общие контуры и направленность развития в регионе образовательного процесса, ориентированного прежде всего на профессиональную подготовку специалистов, способных эффективно работать в разных отраслях бурно развивающейся промышленности и торговли. Окончание Кавказской войны и переход к стратегии «гражданского» развития края создали предпосылки для формирования здесь системы народного просвещения, предназначенной для широких слоев местного населения. Одно из ведущих мест в ней заняли учреждения низшей и средней образовательных ступеней, в которых общеобразовательная составляющая дополнялась профессиональным, главным образом ремесленным, обучением. Первые подобные учебные заведения возникли в Осетии. Их эволюция шла в русле образовательных реформ, проводившихся Министерством народного просвещения в 60-х и особенно в 70-х гг. XIX в. С другой стороны, в деятельности этих учебных заведений активное участие принимали общественные институты и отдельные лица, оказывающие финансовую и техническую поддержку как самим заведениям, так и отдельным их ученикам. Благодаря общественной и частной инициативе открывались и новые учебные заведения, дополняющие казенные образовательные учреждения, в которых велась профессиональная подготовка. Реальное и ремесленное училища во Владикавказе, дополненные ремесленными курсами и специальными отделениями при низших училищах, представляли низшую и среднюю ступени региональной системы народного просвещения. Однако, несмотря на востребованность подобных учебных заведений, они не могли в полной мере удовлетворить все возрастающие образовательные запросы населения Осетии. В этих обстоятельствах общественная поддержка отчасти помогала разрешать противоречия между возможностями региональной системы народного просвещения и образовательными потребностями местного населения. Процессы становления профессионального образования в пореформенной Осетии и роль в них общественной инициативы и составляет предмет анализа в предлагаемой статье.

Ключевые слова: пореформенная Осетия, профессиональное образование, горская школа, реальное и ремесленное училища, ремесленные курсы, образовательные реформы, общественная инициатива.

The speedy processes of capitalization of all aspects of the North Caucasus public life arising in the course of bourgeois reforms put new challenges for the regional system of public education. The ideas of the government and the highest Caucasian administration determined the general contours and directions of the development of the educational process, oriented first of all at professional training of specialists able to work effectively in the different branches of rapidly developing industry and trade. The end of the Caucasian war and the transition to a strategy of «civil» development of the region created a background for forming here the system of public education assigned for different strata of the indigenous population. One of the leading positions in it were occupied by institutions of the lower and middle educational levels, where the general educational component was supplemented by professional, mainly vocational training. The first such educational institutions appeared in Ossetia. Their evolution was in line with educational reforms carried out by the Ministry of Public Education

in 1860s and especially 1870s. On the other hand, public organizations and individuals took active part in the activities of these schools, providing financial and technical support both to the institutions and their students. Due to public and private initiatives new schools were also opened adding the state educational institutions providing vocational training. The vocational schools in Vladikavkaz, which were complemented by vocational courses and special departments at the lower schools, were the lower and middle levels of the regional educational system. But, in spite of necessity of such schools, they could not fully satisfy the growing educational demands of the population of Ossetia. In these circumstances the public support partly helped resolving the contradictions between an ability of the regional educational system and educational demands of the local population. The subject of analysis in the proposed article is exactly the processes of formation of vocational education in post-reform Ossetia and the role of public initiative in them.

Keywords: *post-reform Ossetia, vocational education, Mountain school, vocational schools, vocational courses, educational reforms, public initiative.*

История российского образования сегодня заслуживает самого пристального внимания. Этого требуют как интересы общества, так и задачи полноценного развития государства. На этом пути не лишним будет обратиться к собственному, во многих отношениях уникальному опыту, накопленному в ходе длительного и зачастую противоречивого взаимодействия государства с его институтами и общества, предлагающего свои инициативы, — не только для того, чтобы научиться избегать прошлых ошибок, но и для того, чтобы оценить и адекватно использовать его конструктивные возможности. Яркий и в обществоведческом плане показательный пример подобного взаимодействия дает сфера образования, где государство и общество выступали как взаимодополняющие системы: государство определяло общие ориентиры и ход преобразований, однако их реализация нередко становилась возможной благодаря общественной и частной инициативе. С особой интенсивностью эти процессы протекали в пореформенные десятилетия, отмеченные глубокой трансформацией социально-экономических основ российской государственности, затронувшей и периферийные области империи. Не исключением стал и Северо-Кавказский регион.

Проведение здесь буржуазных реформ, хотя и со значительным отставанием по сравнению с остальными

регионами империи, открыло путь для развития новых форм хозяйствования и жизнеустройства. Распространение в крае государственных порядков в политической и хозяйственно-экономической сфере неизбежно вовлекало местные народы в общероссийские процессы, ускорило разложение традиционных основ их хозяйства и быта, заставляя людей как можно быстрее интегрироваться в новую систему социальных связей и отношений.

Одним из механизмов, обеспечивающих относительно безболезненную адаптацию народов Северного Кавказа к изменившимся реалиям, стало образование. С другой же стороны, и само государство поддерживало необходимость народного образования, которое в российских исторических реалиях предназначалось не столько для «просвещения народа», сколько для трансляции идеологии государственности, формулируемой на основе идеи единства — политико-административного, экономического и в определенной мере социокультурного. Разработка и проведение образовательных реформ второй половины XIX в. создавали условия для подготовки кадров для нужд быстро развивающегося хозяйства и местного управления. На Северном Кавказе эти процессы отличались своей спецификой.

Прежде всего региональная специфика проявила себя в формах и способах создания низовых уровней образователь-

ной системы для широких слоев горского населения. Кавказский наместник великий князь Михаил Николаевич отводил образованию роль «самой важной и самой радикальной» меры, принимаемой «в целях прочного нравственного скрепления горских народностей с Россией» [1, 98]. Наместник был убежден в силе «духовного воспитания» горцев, которое одно могло повернуть их на путь «гражданственности», что составляло особый долг и «ближайший интерес» правительства. По мнению наместника, главная задача в этой сфере состояла в возможно более широких действиях по распространению начального народного образования для основной массы населения. Однако количество начальных учебных заведений в Кавказском наместничестве было явно недостаточным для достижения сформулированных наместником задач. Даже созданная в 1860-х гг. усилиями Общества восстановления православного христианства на Кавказе сеть начальных приходских школ не могла охватить все горское население, подавляющая часть которого пребывала вне формирующегося образовательного пространства. Кроме того, имеющимися учебными заведениями начального уровня ведали разные инстанции. Так, сельские школы в Ставропольской губернии находились в ведении Министерства государственных имуществ, в Кубанской области для казачьего населения открывались станичные школы, подведомственные местному войсковому начальству. В Закавказье начальное образование для низших слоев осуществлялось в церковно-приходских школах православного, армяно-григорианского и мусульманского духовенства; эти школы имели исключительно конфессиональный характер и не были поднадзорны учебному ведомству. Вдобавок, начальные школы Кавказского наместничества не только не удовлетворяли реальным потребностям в образовании местных народов, но и они не могли составить

конкуренции мусульманским учебным заведениям, где активно пропагандировались идеи ислама. На это указывал еще М. С. Воронцов, когда писал военному министру А. И. Чернышеву: «На 500000 душ мужского пола здешнего мусульманского населения, разделенного почти поровну на шиитов и суннитов, приходится 700 мечетей со школами и 3000 мулл, занимающихся как первоначальным, так и окончательным образованием мусульман...» [2, 127]

Эти и другие причины предопределили то обстоятельство, что проблемы начального образования горцев для кавказского руководства оказались в числе приоритетных. К их решению подталкивала и изменившаяся социально-политическая ситуация: утвердившиеся политические позиции России на Кавказе создавали предпосылки для мирного («гражданского») развития края, что ставило на повестку дня вопрос о подготовке специалистов среднего и низшего звена для местного хозяйства, административных учреждений, развивающейся городской инфраструктуры. Окончание Кавказской войны изменило социальную ориентацию школьного дела как одного из направлений внутренней политики правительства по отношению к Кавказу.

И в 60-е гг. XIX в. на Северном Кавказе начинается бурное развитие многих социальных институтов, в том числе и образования. С особенной интенсивностью эти процессы происходили в Терской области, где уже была подготовлена почва для формирования системы народного просвещения. Благодаря деятельности Общества восстановления православного христианства на Кавказе появились начальные учебные заведения для детей из низших сословий горцев. Для более обеспеченных слоев местного населения и детей из семей русских военных и гражданских чинов создавались специфические для российской образовательной системы учебные заведения — горские

школы, в которые могли попасть и мальчики «всех других свободных сословий без различия вероисповеданий» [3, 95].

Изначально эти учебные заведения создавались в качестве временных, предназначенных преимущественно для обеспечения начальным образованием детей из семей военных. Для горских школ в главном штабе Кавказской армии разработали проект особого устава, который был утвержден 20 октября 1859 г. [3, 94-102] Окружные (соответствующие уездным училищам) горские школы, состоявшие из четырех классов, возникли сначала во Владикавказе (1860), Нальчике (1860) ¹ и Темир-Хан-Шуре (1861). Несколькими годами позже появились трехклассные горские школы в Усть-Лаббе, кр. Грозной, в Сухуме [3, 94, 97; 5, 337], Майкопе (1866) ², Назрани (1868) ³, а также на Северо-Восточном Кавказе (Аварская, Кази-Кумухская, Акушино-Кайтагская, Табасарано-Кюринская). Все горские школы были поднадзорны местным окружным властям [3, 100] ⁴.

«Для того, чтобы разумным и нравственным воспитанием вкоренить в молодом поколении горского юношества истинные правила чести, долга, трудолюбия и порядка и чрез то приготовить их к той гражданственности, которая есть собственно главная цель их образования», при горских школах учреждались пансионы. Места в них распределялись между своекоштными воспитанниками и теми, кто постоянно содержался за казенный счет — это были дети «из лучших и знатнейших», либо «почетных» фамилий, «кабардинский князей и узденей», а также дети русских военных офицеров и гражданских чиновников [3, 97-98].

Выпускники горских школ могли быть зачислены без экзаменов в четвертый класс гимназий Кавказского наместничества (Ставропольскую и Тифлискую), получая таким образом общеобразовательную подготовку. Одним из таких талантливых пансионеров Владикавказ-

ской горской окружной школы, заслуживших право учиться в Ставропольской гимназии, оказался Бимболат (Бей-Булат) Датиев, в будущем — действительный статский советник (единственный из осетин), член Госсовета Российской империи, выдающийся инженер путей сообщения, теоретик и практик железнодорожного дела.

Горская окружная двухклассная школа во Владикавказе оставалась пока единственным казенным заведением в Осетии. Ее воспитанниками являлись преимущественно местные уроженцы [9, 316]. Однако весьма специфическое учебное учреждение, каким являлась горская школа, созданная в условиях военного времени и предназначенная для его нужд, не соответствовала ни одному из типов российских школ и не вписывалась в общую систему народного образования. Кроме того, реальные потребности края в грамотных специалистах заметно опережали существовавшие образовательные возможности. И, наконец, у высшего кавказского руководства были свои взгляды на будущность региональной системы народного просвещения. Во-первых, она должна была соответствовать общероссийской, а во-вторых — отвечать реальным хозяйственно-экономическим (рыночным) условиям края. Исходя из этих соображений, наместник Михаил Николаевич признал «полезным ввести в систему обучения горских мальчиков... занятие ремеслами и сельскохозяйственными работами» [1, 100]. Установки наместника определили пути дальнейшего развития начального образования для горцев в сторону его профессиональной специализации.

Ориентируясь на эти установки, начальник Терской области М. Т. Лорис-Меликов инициировал открытие во Владикавказе совершенно нового для области типа учебного заведения — реальной прогимназии, начавшей работу с 1 января 1868 г. В нее в полном составе перешла

Владикавказская горская школа, впрочем, сохранившая свою организацию в виде Владикавказского горского пансиона и подчиненность окружному управлению [10, 2, 3]⁵.

Все воспитанники пансиона считались приходящими учениками реальной прогимназии. В этом учебном заведении с четырехклассным курсом обучения более углубленно изучались естественные науки и математика. Лучшие казеннокоштные выпускники Владикавказской реальной прогимназии переводились в Ставропольскую классическую гимназию, при которой в 1866 г. было открыто реальное отделение для горцев. Абитуриентам следовало пройти вступительные испытания по латинскому языку, поэтому в прогимназии в частном порядке изучалась латынь [10, 6].

Реальная прогимназия во Владикавказе стала прообразом среднеспециального учебного заведения. Осетинские мальчики — ученики бывшей горской школы — обучались в ней за счет ОВПХ. Начальник Осетинского округа в своем отчете отмечал, что к 1869 г. во Владикавказской прогимназии обучалось 27 мальчиков «из осетин», на содержание которых Общество выделяло 2160 руб. в год [9, 321]. Через год после открытия Владикавказская прогимназия перешла из ведения Военного министерства под начало Министерства народного просвещения [12, 60], оставаясь единственным казенным общеобразовательным учебным заведением в Терской области и вторым (после Ставропольской гимназии) — на Северном Кавказе, где могло получать образование горское юношество.

Вскоре после открытия, с 1 января 1870 г., согласно высочайше утвержденному мнению Государственного совета, реальная прогимназия была преобразована в семиклассную реальную гимназию [13, 222-224]. Изменение статуса Владикавказской прогимназии и реорганизация ее в реальную гимназию означало

появление в Осетии первого среднего общеобразовательного учебного заведения.

В уже упомянутом отчете начальника Осетинского округа приведены сведения и о тех молодых людях, которые получали образование в высших и средних специальных заведениях России и Кавказа (Петровской академии сельского хозяйства, Техническом институте, Московской земледельческой школе и т.п.). И хотя число этих учащихся было невелико (к 1 января 1869 г. всего 18 человек [9, 322]), сам факт их обучения в учебных заведениях страны свидетельствует о заметных сдвигах в системе потребностей местного населения, в которой образование занимает все более устойчивые позиции. Успехи горского юношества были отмечены и высшим руководством Кавказского наместничества, подчеркивавшим, что «по успехам они, в общей массе, не отстают от русских мальчиков, и очень многие из них первенствуют, причем замечено, что настойчивостью в труде отличаются особенно уроженцы Дагестана и осетины» [1, 102].

Довольно быстро перечень высших учебных заведений, в которых учились молодые люди из Осетии, заметно расширился, а лучшие студенты удостоивались права на получение казенных стипендий. Так, например, в 1877 г. стипендии для студентов из Осетии распределялись следующим образом: «...в Санкт-Петербургский Технологический институт Иосифу Абациеву — 300 рб.; в Институт путей сообщения Давиду Гиоеву — 200 рб.; Бей-Булату Датиеву — 300 рб.; Казбеку Кусову — 200 рб.; в Горный институт Темирбулату Тулатову — 200 рб.» [14, 2-2об.].

Обучение началам ремесла, садоводству и сельскому хозяйству дополняло основной учебный курс при некоторых низших училищах Терской области — уездных, городских и горских. Они открывались на средства общественных организаций и частных лиц, а также за счет

казенных сумм городского или сельского общества. В некоторых горских школах (во Владикавказе, Нальчике, Грозном) работали столярно-токарные мастерские. Они содержались за счет средств, вырученных от продажи изделий, изготовленных учениками. Преподавателями в ремесленные отделения горских школ назначались выпускники Владикавказского ремесленного училища. Ученикам, окончившим ремесленный курс, выдавались специальные свидетельства.

Ремесленные курсы оказались востребованными, но объем преподаваемых там начальных знаний по ряду отраслей хозяйства учебным планом не регламентировался и в целом был недостаточен, чтобы дать ученикам профессию. Эти учебные заведения служили главным образом для того, чтобы дать ученикам элементарное образование, и лишь затем — привить практические навыки в различных видах ремесел и сельскохозяйственных занятий. Естественно, что одной из задач народного образования в регионе было расширение сети профессиональных училищ, ориентированных на подготовку специалистов низшего звена по разным отраслям местного хозяйства.

Введение в 1870 г. в Терской области гражданского управления в свою очередь обозначало новые задачи для всей системы народного просвещения. Расширение в области промышленного производства, товаризация сельского хозяйства, решение вопросов управления в новых социально-политических и экономических обстоятельствах, стремительные темпы урбанизации и, как следствие, бурное развитие ремесла и торговли, — все это нуждалось в соответствующих кадрах. Очень скоро в крае сформировалась настоятельная потребность в создании средней образовательной ступени, предназначенной для подготовки специалистов низшего звена, которые могли бы обеспечить экономическое развитие ре-

гиона в изменившихся условиях хозяйственной и политической жизни.

Отчасти этим задачам отвечала Владикавказская реальная прогимназия. Однако решения, принятые в правительственных верхах в самом начале 70-х гг. XIX в. относительно организации средней образовательной ступени, затормозили развитие кавказских прогимназий как средних общеобразовательных учебных заведений. Исходя из сугубо утилитарных соображений правительства, реальные прогимназии и гимназии преобразовывались в реальные училища, предназначенные для подготовки специалистов в торгово-промышленной сфере, а их выпускники теряли право поступления в университеты (см.: [15]). В высочайшем повелении на этот счет прямо указывалось: «1) не допускать окончивших курс в реальных училищах ни в один из факультетов университетов; 2) не превращать существующих классических гимназий в реальные училища... 5) ... классические гимназии и прогимназии наименовать... просто гимназиями...; 6) реальные гимназии оставить на прежнем основании, впредь до обсуждения Государственным советом проекта особого устава реальных училищ» [16, 525].

Устав реальных училищ ведомства Министерства народного просвещения появился уже в мае 1872 г. [17] и, по сути, открыл новую эпоху в истории русского среднего образования. В соответствии с документом, образование, которое предоставляли реальные училища, должно было быть приспособлено «к практическим потребностям и к приобретению технических познаний» [17, 626]. Исходя из указанной цели, преподавание общеобразовательных дисциплин велось параллельно со специальными предметами, причем по набору специальных курсов училища подразделялись на несколько групп. В училищах мог учреждаться высший дополнительный класс для подготовки учеников по разным на-

правлениям: общим (для поступления в высшие специальные училища), механико-техническим и химико-техническим.

Специальные министерские циркуляры от 31 июля и 7 августа 1872 г. разъясняли, что реальные училища должны рассматриваться как малые или средние «политехнические институты», создаваемые для пользы торговли и промышленности. И, поскольку реальные училища не должны были замыкаться на подготовке учеников к одной «промышленной» профессии, они сохраняли свой общеобразовательный характер [13, 807-808]⁶.

Новые правила в Кавказском учебном округе стали действовать с января 1872 г. 3 января 1872 г. Владикавказская реальная гимназия была преобразована в реальное училище с сохранением при нем горского пансиона. Несмотря на то, что училище имело всесловный характер, высокая плата за обучение закрывала в него доступ представителям низших сословий. К примеру, еще до реорганизации, во Владикавказской реальной гимназии в 1871 г. обучалось 280 учеников, из которых 222 были детьми чиновников и дворян, 10 человек — из духовного сословия, 44 — городских обывателей, 5 — сельских, 11 — «иностранноподданных». К концу 1890-х гг. число учеников в училище выросло почти до 400. Учебная программа училища была рассчитана на шесть основных классов, в каждом из которых было по три параллели (с 1897-98 уч. г. в 5-м классе появилась еще одна параллель) [18, LIV].

Даже несмотря на искусственно пониженный статус, Владикавказское реальное училище выполняло важную образовательную миссию, сыграв значительную роль в развитии народного образования не только в Осетии, но и на Северном Кавказе в целом. Оно давало своим ученикам прочные знания, особенно по естественным наукам. Неудивительно, что в училище стремились попасть дети из всех уголков Терской области. Уже к

1900 г. численность горцев в общем составе учащихся достигла 23,6%, и среди них были осетины, кабардинцы, балкарцы, чеченцы и др.

Проводившиеся в Кавказском учебном округе образовательные реформы регламентировались специально принятыми 22 ноября 1873 г. «Правилами о применении к учебным заведениям Кавказского учебного округа общих уставов гимназий, прогимназий и реальных училищ ведомства Министерства народного просвещения» [19], которые допускали ряд отступлений от основных положений. Например, в кавказских реальных училищах вводился дополнительный (седьмой) класс, а также планировалось открытие технических отделений для углубленной профессиональной подготовки выпускников. К примеру, при Владикавказском реальном училище должно было открыться механико-технологическое отделение [8, 82-83]. Но эта идея так и не была реализована: выпускники, окончившие общий училищный курс, стремились поступить в высшие специальные учебные заведения страны. В 1883 г., например, из 25 окончивших Владикавказское реальное училище 19 человек уехали учиться в Технологический институт, Петровскую сельскохозяйственную академию, Военно-Топографическое училище и т.п.

В соответствии с новыми правилами стало действовать и одно из первых в крае ремесленных училищ, открытое во Владикавказе 2 августа 1868 г. на средства городского общества и пожертвования частных лиц. Уже 12 октября того же года по высочайшему повелению, «во внимание к оказанной Начальником Терской области Генерал-Адъютантом Лорис-Меликовым особой заботливости к устройству и упрочению существования открытого в гор. Владикавказе ремесленного училища», оно было названо Лорис-Меликовским [13, 178-179]. В 1872 г. при училище был открыт пансион на 40 человек.

Городское общество ежегодно ассигновало на содержание училища по 1000 руб., а для занятий учеников огородничеством и садоводством отвело вблизи города 14 десятин земли. Сам Лорис-Меликов в марте 1873 г. пожертвовал училищу 20 тыс. руб. Тогда же Государственный совет постановил отпускать училищу ежегодное в течение пяти лет пособие в размере 3 тыс. руб., а с 1888 г. это пособие стало постоянным.

Широко известно, что видный общественный деятель Северного Кавказа Д. С. Кодзоков, бывший в то время председателем комиссии по разбору сословных прав горцев Кубанской и Терской областей, член-благодетель Владикавказского ремесленного училища, передал этому учебному заведению в «вечное владение» земельный участок площадью более 8 дес., засаженный фруктовыми деревьями, а также сельскохозяйственные орудия стоимостью 4 тыс. руб. Известен также факт крупного пожертвования в размере 10 тыс. руб., сделанного в 1889 г. действительным статским советником, почетным смотрителем училища П. И. Харитоненко [20, 337], который передал деньги с условием, что основной капитал останется нетронутым, а проценты с него тратились бы исключительно на приобретение учебников и инструментов [18, LV].

20 мая 1886 г. было принято новое Положение, в соответствии с которым училище получило наименование «Владикавказское графа Лорис-Меликова ремесленное училище» (см.: [21]). Его учебная программа состояла из трехклассного общеобразовательного курса, который соотносился с программой казенных городских училищ, и дополнительного четвертого класса с двухлетним ремесленным образованием, соответствующим профилю двух отделений. Учеников знакомили со столярным, обойным, слесарным, токарным, кузнечным и литейным делом, резьбой по дереву и металлу, а также

прикладными предметами: техническим черчением, счетоводством и т.п. В училище регулярно проводились «беседы и чтения, касающиеся гигиены, естествознания, физики и материалов, употребляемых при занятиях ремеслами» [21, 225]. За хорошую учебу и отличное поведение выпускников поощряли денежными наградами, которые выдавались из доходов училища, получаемых при реализации изделий, изготовленных самими учениками [22, 208].

Наряду с горожанами, для которых, собственно, и предназначалось ремесленное училище, в нем обучались дети из семей казаков и нижних чинов: так, в 1890 г. из 72 учеников 29 происходили из этих социальных категорий, 18 — из других городских сословий, 14 — из крестьян и 10 — из дворян [23, 256]. К концу XIX в. в училище насчитывалось уже 87 учеников (65 пансионеров, 22 приходящих).

В 1876 г. в Кавказском учебном округе завершилось преобразование реальных гимназий в реальные училища в соответствии с уставом 1872 г. Уже к 1878 г. здесь на новых основаниях действовало 16 реальных училищ, часть из которых была преобразована из уездных, а часть — открыта силами городских и профессиональных обществ. В Терской области в первом десятилетии XX в. функционировало семь реальных училищ (во Владикавказе, Грозном, Нальчике, Моздоке, Георгиевске) и две низшие ремесленные школы (Грозненская и Пятигорская) [24, 45-47, 52], причем три реальных училища (1-е и 2-е Владикавказское⁷ и Лорис-Меликовское) находились во Владикавказе⁸. Училища содержались как на казенные средства, так и за счет взносов от городских и сельских обществ, платы за обучение, пожертвований отдельных лиц.

Для улучшения качества начального профессионального образования, более глубокого знакомства с техническими сведениями и овладения навыками ремесла и хозяйства в крае создавались

ремесленные и сельскохозяйственные школы, куда могли поступать мальчики не моложе 12 лет, уже окончившие курс городских, уездных и двухклассных начальных училищ, а также низших и средних классов гимназий, реальных училищ и духовных семинарий.

Таким образом, в 60-70-е гг. XIX в. среднее образование в системе кавказской школы эволюционировало по пути углубления профессиональной специализации, завершившегося преобразованием городских реальных гимназий в реальные училища, которые рассматривались в качестве фундамента средней ступени образовательной системы. В то же время государство очевидно не справлялось со всем комплексом образовательных задач в регионе, несмотря на возникший среди местного населения мощный социальный запрос на образование. Число действовавших школ совершенно не соответствовало образовательным потребностям края, хотя их удовлетворения требовали и государственные интересы. Несмотря на то, что регион остро нуждался в грамотных специалистах «промышленных профессий», низшее профессиональное образование (во Владикавказском Лорис-Меликовском и в Ставропольском ремесленном училищах) получал лишь 1% всего числа учащихся в городах Северного Кавказа [12, 83]. Но поскольку средства МНП не позволяли в полной мере удовлетворить образовательные запросы горожан, к устройству городских школ широко привлекались городские общества и сословия, что было предусмотрено ст. 3 Положения о городских училищах от 31 мая 1872 г. (см.: [25, 728]). Именно их силами и открывались в кавказских городах новые реальные, профессиональные и низшие начальные училища. По свидетельству инспектора Кавказского учебного округа Л. Н. Модзалевского, «заявления в этом отношении были получены не только из Ейска и Владикавказа, но также Шуши, Алексан-

дрополя и Темир-Хан-Шуры, принявших на себя устройство и отчасти содержание проектируемых реальных училищ» [12, 85]. Помимо низших начальных училищ в городах региона по инициативе самих обществ открывались низшие специальные училища: ремесленные, технические, агрономические. Они были либо самостоятельными учебными заведениями, либо возникали как дополнительные классы при уже существующих.

Частные пожертвования, благотворительные мероприятия в пользу учебных заведений, открытие школ на общественные средства, деятельность различных общественных организаций просветительской направленности — все это существенно дополняло меры, предпринимаемые государством и его институтами в области образования. Среди организаций, оказывающих поддержку учащимся владикавказских учебных заведений, своей масштабной деятельностью выделялись Общество вспомоществования учащимся в учебных заведениях г. Владикавказа и Общество распространения образования и технических сведений среди горцев Терской области. Первое из них, образованное в 1880 г., ставило своей целью «оказывать материальное вспомоществование недостаточным учащимся в средних учебных заведениях г. Владикавказа», а при наличии достаточных средств Общество бралось помогать ученикам и других учебных заведений города, а также тем, кто собирался поступать в высшие учебные заведения страны [26, 104]. Среди получавших финансовую поддержку от Общества, были ученики классической гимназии, Владикавказской женской гимназии, реального училища, городского ремесленного училища и городских школ. Нередко адресная помощь оказывалась и слушателям высших учебных заведений — уроженцам Северного Кавказа [27, 210, 211].

Другая организация — Общество распространения образования и техни-

ческих сведений среди горцев Терской области — видела свою миссию еще более широко. Согласно уставу Общества, принятому в январе 1883 г., его цель заключалась в содействии школьному образованию среди горского населения области и распространении «между ними полезных технических и ремесленных знаний». Более того, Общество имело право открывать в горских обществах за свой счет начальные школы с обучением в них по программам, изданным Кавказским учебным округом для «туземных» школ Закавказского края. Параллельно общеобразовательному курсу в таких школах вводилось обучение ремеслам, а также чтению и письму на русском и родном языке. По мере увеличения средств Общество получало возможность открывать одно-, двух- и трехклассные школы по образцу «министерских» училищ в городах и селах области и подготовительные школы для поступления в средние учебные заведения [28, 176-177]. Почетным председателем Совета правления Общества являлся начальник Терской области, а начальники округов, в которых Общество открывало школы, считались их почетными попечителями.

Членами Общества были чиновники и учителя, купцы и военные — все те, кому была небезразлична судьба горских народов. Среди его организаторов был Алмахсид Кануков, ставший видным представителем осетинской интеллигенции, этнографом, юристом, автором осетинского букваря «Райдиан чиньг» и редактором первых, выходящих на осетинском языке, периодических изданий — журнала «Зонд» и газеты «Хабар». В 80-90-х гг. XIX в. в правление Общества входили лесной ревизор Ибрагим Шанаев, присяжный поверенный Джантемир Шанаев, межевой

ревизор Георгий Атабегов, один из первых осетинских этнографов Иналук Тхостов, прапорщик Гуцыр Шанаев, титулярный советник, известный общественный деятель Ибрагим Шанаев [29]; секретарем являлся учитель Савва Кокиев. Активно поддерживал деятельность Общества поэт и публицист Коста Хетагуров. А когда ему потребовалась помощь, то правление Общества объявило сбор средств в его пользу [14, 2-2об.].

Таким образом, в формировании системы народного просвещения в Осетии определяющую роль сыграли установки правительства и высшего кавказского руководства, обозначившие общие контуры и цели образования, предназначенного для местного населения. Однако заданные «сверху» ориентиры совпадали с потребностями самого общества, в среде которого выросло понимание необходимости образования как наиболее действенного механизма, обеспечивающего адаптацию к изменившимся в пореформенные десятилетия социально-экономическим реалиям. Однако в условиях, когда государство не справлялось с задачами просвещения основной массы населения региона (как и страны в целом), существенную поддержку в развитии образования оказывала личная и общественная инициатива, благодаря которой отчасти разрешалось противоречие между возможностями региональной системы образования и образовательными потребностями местного населения. Специфику же образовательной системы в пореформенной Осетии составляла ее ориентация на профессиональное обучение, необходимость в котором диктовалась в первую очередь потребностями развития капитализирующейся экономики края.

Примечания:

1. Нальчикская горская школа в 1909 г. была преобразована в реальное училище [4, 13].

2. Майкопская горская школа в 1899 г. была преобразована в низшее механико-техническое училище [6, 411].

3. Вопрос об открытии одноклассных горских школ в укреплениях Назрань, Шатой, Ведено и Хасав-Юрт ставился начальником Терской области М. Т. Лорис-Меликовым еще в 1864 г. Среди предметов, предполагаемых к преподаванию в таких школах, значились русский и местные языки, арифметика и Закон божий как православного, так и мусульманского исповедания (см.: [7, 1-1об., 3]).

4. В программу обучения окружных горских школ входили русский язык, география, всеобщая история, математика, богослужебные предметы (в зависимости от вероисповедания учащихся), а также рисование и чистописание [7, 3]. Программа начальных школ была несколько упрощена за счет уменьшения количества и объема преподаваемых дисциплин. Языком преподавания в горских школах был русский, и обучение родному языку учебными планами не предусматривалось. Горские школы обеих ступеней содержались за казенный счет, а средства отпускались военным ведомством. Это были средства, ранее предназначавшиеся для обучения детей горцев в кадетских корпусах. Теперь же, в связи с изменившимися планами учебной администрации наместника, по указу от 11 октября 1858 г. прием кавказских уроженцев в кадетские корпуса был прекращен [8, 31].

5. К 1-му января 1869 г. во Владикавказском горском пансионе обучалось 167 мальчиков, среди которых почти половина (81 человек) была представлена горцами (68 осетин, 9 ингушей, 3 кумыка и 1 кабардинец). Из 75 русских учеников 28 происходили из казачьего сословия. Подавляющее большинство учеников пансиона происходили из дворянско-чиновничьей (76 человек) и горской социальной элиты (60 человек) [11, 11об.]. В ноябре 1874 г. горский пансион из ведения окружного управления перешел в подчинение училищного начальства.

6. Время показало, что принцип совмещения начального профессионального образования с общеобразовательным курсом оказался жизнеспособным, и выпускники реальных училищ могли продолжать обучение в высших специальных учебных заведениях Российской империи. Заметим кстати, что обучение в профессионально-технических училищах советского периода строилось именно на основе совмещения общеобразовательной и профессионально-технической подготовки.

7. Второе Владикавказское реальное училище появилось в 1902 г. Его самым известным выпускником стал И. А. Плиев, советский военачальник, дважды Герой Советского Союза. В этом же учебном заведении учился и С. Е. Бритаев — писатель, известный собиратель осетинского фольклора.

8. Кроме них, действовало также Моздокское трехклассное реальное училище, но в те годы город Моздок в административном отношении был причислен к Кабардинскому округу.

1. Всеподданнейший отчет главнокомандующего Кавказскою Армиею по военно-народному управлению за 1863-1869 гг. СПб., 1870.

2. Акты Кавказской археографической комиссии. Тифлис, 1885. Т. X.

3. Материалы по истории осетинского народа: Сборник документов по истории народного образования в Осетии. Орджоникидзе, 1942. Т. V.
4. *Кумыков Т. Х.* Культура и общественная мысль Кабарды первой половины XIX века. Нальчик, 1991.
5. *Кумыков Т. Х.* Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX веке. Нальчик, 1965.
6. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Конец XIX — начало XX в. М., 1991.
7. Центральный государственный архив РСО-А (ЦГА РСО-А). Ф. 123. Оп. 1. Д. 28.
8. *Гатагова Л. С.* Правительственная политика и народное образование на Кавказе в XIX в. М., 1993.
9. Административная практика Российской империи на Центральном Кавказе с конца XVIII в. до 1870 г. (на материале Осетии): Сборник документов/Сост., вступ. ст., коммент. Е. И. Кобахидзе. Владикавказ, 2012.
10. Научный архив СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 67.
11. ЦГА РСО-А. Ф. 136. Оп. 1. Д. 17.
12. *Модзалевский Л.* Ход учебного дела в Кавказском крае с 1802 по 1880 год // Памятная книжка Кавказского учебного округа на 1880 год. Тифлис, 1880. Отд. I. С. 3-96.
13. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие. 1867-1871. Тифлис, 1891.
14. ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 2. Д. 164.
15. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е (ПСЗ-II). Т. LXVI. Отд. 2-е. № 49860. С. 85-99.
16. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802-1902/Сост. С. В. Рождественский. СПб., 1902.
17. ПСЗ-II. Т. LXVII. Отд. 1-е. № 50834. С. 626-636.
18. Терский календарь на 1898 г. Владикавказ, 1897.
19. ПСЗ-II. Т. XLVIII. Отд. 2-е. № 52808. С. 524-526.
20. Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Пятое пятилетие. Ч. 1. 1887-1889. Тифлис, 1890.
21. ПСЗ-III. Т. VI. № 3719. С. 224-227.
22. Терский календарь на 1897 г. Владикавказ, 1996. Вып. 6.
23. Кавказский календарь на 1891 год. Тифлис, 1890.
24. Терский календарь на 1912 г. Владикавказ, 1911. Вып. 21. Отд. III.
25. ПСЗ-II. Т. XLVII. Отд. 1-е. № 50909. С. 727-736.
26. Терский календарь на 1894 г. В 2-х кн. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 1. Отд. II.
27. *Туаева Б. В.* Особенности формирования северокавказского поликультурного общества в пореформенной России: народно-образовательный аспект // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4-5. С. 207-213.
28. Терский календарь на 1891 г. В 2-х кн. Владикавказ, 1890. Кн. 1. Отд. III.
29. *Марзоев И. Т.* Общество по распространению образования и технических знаний среди горцев Терской области // Материалы международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ» (Владикавказ, 6-7 октября 2009 г.). Владикавказ, 2009. С. 82-84.

АНДРЕЙ БАЕВ И ЕГО КНИГА «СТАТЬИ ПО КООПЕРАЦИИ»

С. А. Айларова

Статья посвящена историко-экономическому анализу книги представителя осетинской научной интеллигенции начала XX века Андрея Васильевича Баева «Статьи по кооперации». Книга представляет собой обобщения ряда публицистических и научных статей автора, посвященных проблеме становления различных форм кооперативных организаций в горских обществах Северного Кавказа. Кооперация осмысливалась А. В. Баевым как будущая эффективная часть экономики Терской области, как важнейший компонент рыночных отношений. Автор представлял кооперативы как способ мобилизации внутренних сил для оживления и модернизации экономики Северного Кавказа, как средство мощного стимулирования самодеятельности горских народных масс, которые являются основой гражданского общества. Кооперирование рассматривалось автором как вариант системной трансформации традиционного горского производства, превращение его в современный сектор российской экономики. Путь кооперации давал возможность избежать острых противоречий и конфликтов, имманентно заложенных в механизме первоначального накопления капитала, избежать драматических коллизий, опираясь на экономические интересы трудового горского населения. Особо останавливается Баев на конкурентных преимуществах кооперации в рамках рыночного городского и сельского хозяйства, в сотрудничестве с муниципальными органами и земством. Им сделана попытка выявить наиболее оптимальную организационную форму кредитной кооперации для горских народов — сельский банк. «Статьи по кооперации» демонстрируют огромную научную эрудицию автора, знание всей современной ему кооперативной литературы, содержат оригинальные и перспективные идеи. Книга является серьезным вкладом в теорию кооперации. Публикации А. В. Баева сыграли определенную роль в распространении кооперативных идей, в ознакомлении северокавказской общественности с зарубежной и российской кооперативной практикой. Научное наследие А. В. Баева заслуживает глубокого исследования.

Ключевые слова: Северный Кавказ, Терская область, экономическое развитие, кооперация, осетинская интеллигенция, сельский банк.

The article is devoted to historical and economic analysis of the book «Articles on Cooperation» by Andrei Vasilevich Baev, representative of the Ossetian scientific intellectuals of the early twentieth century. The book is a synthesis of a number of journalistic and scientific articles of the author on the formation of various forms of cooperative organizations in the mountain societies of the North Caucasus. Cooperation was understood by A. V. Baev as the future effective part of Terek region as an essential component of the market relations. The author regarded cooperatives as a way of mobilizing internal forces for revitalizing and modernizing the economy of the Northern Caucasus, as a powerful tool for stimulating activity of the mountain labor masses that are the basis of the civil society. Cooperation was considered by the author as a variant of the system transformation of highlanders' traditional production, turning it into the modern sector of the Russian economy. The path of cooperation gave chance to avoid acute contradictions and conflicts inherent in the mechanism of initial accumulation of capital, to avoid the dramatic conflict, considering economic interests of the working force. Baev highlighted competitive advantages of cooperation within the framework of a market economy, urban and rural, in cooperation with municipal organs and zemstvo. He attempted to identify best organizational form of credit cooperatives for the mountain peoples of rural Bank. «Articles on Cooperation» demonstrate the author's erudition, great scientific knowledge of the entire modern literature on cooperation, contain original and promising ideas. The book is a major contribution to the theory of cooperation. A. V. Baev's publications played a role in the spread of cooperative ideas, informing the public of the North Caucasus on foreign and Russian cooperative practice. Scientific heritage of A. V. Baev deserves thorough study.

Keywords: North Caucasus, Terek region, economic development, cooperation, Ossetian intellectuals, rural bank.

Кооперация и кооперативная мысль, возникнув в странах Западной Европы во второй четверти XIX в., стали заметным фактором реформирования социально-экономических структур всех обществ, вставших на путь буржуазной эволюции. Продемонстрировав поразительную устойчивость в самых различных условиях XIX-XX вв. — экономических, социально-культурных, политических, этнических и т.д. — кооперация показала, что ее фундаментальные принципы и практика находили и находят приложение во всех обществах с рыночной экономикой как эффективный способ мобилизации внутренних сил для оживления и модернизации экономики, как средство стимулирования самодеятельности широких народных масс.

Особо важную роль кооперация играет в переходные эпохи, в периоды так называемых транзитных экономик и становления гражданского общества. России неоднократно оказывалась в таких условиях, и тогда и государство, и общество возлагали на кооперацию самые серьезные надежды. В настоящее время, когда на пути развития рыночной экономики, формирования правового государства встают проблемы выбора путей и средств решения этих задач, кооперативные идеи и практика вновь становятся востребованными. В связи с этим актуально и обращение к истории дореволюционной российской кооперации и кооперативной мысли, к анализу ее богатейшего опыта и традиций, накопленных именно в переходный период эволюции страны и ее регионов — от традиционной к современной цивилизации (см.: [1]).

Здесь важно отдать должное заслугам кооперативных деятелей и мыслителей — теоретиков и практиков дореволюционной кооперации. Публикация и исследование творческого наследия российских кооператоров — это важное свидетель-

ство истории зарождения и эволюции общероссийского и регионального кооперативного движения, отечественной кооперативной мысли.

Андрей Васильевич Баев родился в 1884 г. и был одним из пяти братьев известной в Осетии семьи, давшей выдающихся общественных, военных и политических деятелей. Как и братья, Андрей Васильевич получил прекрасное по тому времени образование, окончив в 1912 г. юридический факультет Московского государственного университета. В дореволюционные годы занимался преподавательской деятельностью, интересовался экономическими проблемами Северного Кавказа. Как и его брат Георгий Васильевич (Гаппо) Баев, публиковался в кавказской печати по вопросам кооперации, хозяйственной культуре горских народов. Все свои статьи по кооперативной тематике он обобщил в книге «Статьи по кооперации» [2]. В советское время являлся служащим в разных учреждениях, в 30-е годы преподавал в учебном комбинате «Севосторг». В 1937 году был репрессирован [3, 182-194].

В своих экономических публикациях А. В. Баев предлагал продуманный механизм приспособления горских общинно-крестьянских хозяйств к современным требованиям посредством развития кооперирования, предлагая его как апробированный в Европе и России вариант системной трансформации традиционалистски устроенного производства. Путь кооперации давал возможность избежать острых противоречий и конфликтов, имманентно заложенных в самом механизме первоначального накопления капитала, избежать драматических коллизий, опираясь на экономические интересы подавляющей части населения. Создавая массовый слой товаропроизводителей с внедренным в него конкурентно-рыночным механизмом, обеспечивая про-

никновение этого рыночного механизма в глубинный пласт организации хозяйственной жизни — кооперация способна была формировать исходные рубежи для альтернативного, национально ориентированного варианта экономического подъема.

В центре внимания Андрея Баева — конкурентные возможности кооперации, он отмечает, что «старался подойти к вопросу кооперации с точки зрения борьбы за существование». «Издавая настоящий сборник статей по кооперации, — писал он, — автор преследует единственную цель: остановить внимание общества на весьма жизненном для края вопросе — кооперации... Общественную важность кооперации приобретает в России потому, что Россия есть страна сельского хозяйства, в области же сельского хозяйства кооперация является незаменимым орудием борьбы за существование» [2, 3].

Классическая политэкономия (и в версии Адама Смита, и в версии Карла Маркса), возникшая как наука о рыночном хозяйстве основанном на обмене, учила, что *специализация и разделение* — источник экономической эффективности. Это разумное умозаключение уже в XIX веке приобрело характер идеологической догмы, но важно помнить о диалектике этой проблемы. А именно: *соединение и кооперация* — также источник эффективности. Какая комбинация наиболее выгодна, зависит от всей совокупности конкретных условий. Бывает так, что именно соединение и сотрудничество оказываются принципиально эффективнее, нежели обмен и конкуренция, или приобретают особые конкурентные преимущества в мировом, страновом или региональном рыночном обмене.

Именно на осмыслении этих экономических проблем была сосредоточена кооперативная мысль России конца XIX — начала XX в. — страны, где различные формы хозяйственного сотрудничества имели многовековую историю. Об этом

писали А.И. Чупров, С.Н. Прокопович, М.И. Туган-Барановский, В.Ф. Тотомианц, И.Х. Озеров, В.А. Поссе. В этом блестящем ряду российских кооперативных теоретиков и публицистов А.В. Баев выглядит достойно, его работы содержат оригинальные идеи и основаны на глубоком анализе большого круга экономической литературы. Определенную роль сыграли публикации Баева в распространении кооперативных идей, в ознакомлении северокавказской общественности и населения с зарубежной и российской кооперативной практикой.

Исторические и экономические истоки кооперации, взаимоотношения кооперации и земства, кооперации и городского самоуправления, борьба с ростовщичеством, культурно-просветительская миссия кооперативов — вот круг вопросов книги А.В. Баева «Статьи по кооперации».

Отметив, что «кооперация — есть необходимый продукт капиталистического менового хозяйства», он подчеркивает — «кооперация настолько эластична, что быстро приспосабливается к рынку и этим отстаивает свою позицию» [2, 124]. В то же время кооперация отличается от капиталистических предприятий, нацеленных прежде всего на получение прибыли. Кооперативы как «совершенный социологический организм» ставят целью удовлетворять разнообразные жизненные потребности, возникающие в обществе». Развивающееся общество создает новые потребности и нужно «противопоставить этому учреждению, которое бы постоянно функционировало, и, по мере возникновения потребностей, давало средства к их удовлетворению. Таким учреждением и является — кооператизм» [2, 11].

Экономическое развитие России и ее регионов, динамика национального рынка зависит, по мнению Баева, от успехов кооперативного движения. «Покупательная способность массы незначительна, — писал он, — и это отражается на торговле и

промышленности... Дабы увеличить покупательную способность народной массы, необходимо широкое развитие сельскохозяйственной кооперации. Она будет улучшать хозяйство, а улучшение хозяйства есть увеличение потребностей, что вызовет усиление торговли и промышленности... Нужно устроить первоначальную ячейку — крестьянское хозяйство, этот первоисточник и земского и государственного бюджетов. Когда же мы приступаем к вопросу об улучшении крестьянского хозяйства, то отводим очень крупную роль — кооперации» [2, 139].

Кооперативный вопрос был, по мнению автора, вопросом развития и укрепления России, ее будущего. «Если крестьянское хозяйство останется с ростовщиком, то будет медленно разрушаться, что будет подтачивать и земский и государственный бюджет, если же оно станет под знамя кооперации, то будет крепнуть, прогрессировать и, следовательно, будут прогрессировать и земский и государственный бюджет» [2, 140].

Труд А. В. Баева состоит из восьми частей-глав, каждая из которых посвящена тому или иному аспекту кооперативной теории и практики.

В первой части «Кооперация — продукт системы хозяйства» проводится мысль, что кооперация — порождение капиталистического строя, менового, рыночного хозяйства, основу которого составляют мелкие товаропроизводители и потребители. Задача кооперации — улучшить экономическое положение мелких собственников и потребителей в условиях проникновения капитала в сельское хозяйство, развития предпринимательства, распространения наемного труда. Действуя в рыночной системе, кооперация оперирует всеми атрибутами рыночного хозяйства, такими как конкуренция, прибыль, капитал. «Цветет капитализм — рядом цветет кооперация», — пишет Баев [2, 2]. И в то же время, как порождение рыночной экономики, кооперация не насаждается ни бюрократиче-

скими указами, ни «интеллигентскими» хлопотами. Важен определенный уровень вовлечения населения в обменные, рыночные процессы. Сложности и трудности с переходом экономики страны и региона на рыночные, товарно-денежные отношения, ударяющие главным образом по малообеспеченным слоям населения, прежде всего, сельского, служит импульсом для поиска путей и средств выхода из сложившейся ситуации. В частности, выход находится в создании «народных ассоциаций», которые должны организовать широкие массы населения и помочь им на основе принципов коллективной самопомощи, самодеятельности вырваться из порочного круга нужды, бедности, бесправия. «Какие бы усилия мы не употребляли к возникновению кооперативов, мы не сможем вызвать к жизни этого движения... Если же будет прочная экономическая основа, т.е. назреет нужда, иначе сказать, если произойдет эволюция в системе хозяйства в сторону денежно-менового хозяйства, только тогда мы можем рассчитывать на успех кооперативного движения в данной местности. Вот почему говорят, что «кооперация дочь нужды, но мать благосостояния» [2, 7].

На примерах из европейской истории автор иллюстрирует какие чудеса маневренности и пластичности демонстрирует кооперация в конкурентной борьбе, выводя из тяжелейших кризисов целые государства. Так, крестьянство маленькой Дании, столкнувшись в 80-е гг. XIX в. с кризисом зернового хозяйства своей страны, неспособного конкурировать с дешевым американским и российским хлебом, в считанные годы, объединившись с кооперативы, перестроило сельское хозяйство своей страны и выступило на мировой рынок с продуктами животноводства и новыми зерновыми культурами. Кооперация позволила объединившимся крестьянским хозяйствам успешно конкурировать с компаниями-гигантами, и воспользоваться для этого всеми достижениями науки, техники и агрокультуры.

Северный Кавказ и, в частности Терская область, переживали с начала пореформенного периода становление рыночного хозяйства, товарно-денежных отношений в городском и сельском производстве. Однако кооперация в крае лишь только начинала с конца XIX в. делать первые шаги. «Если... не возникает сомнения о воцарении у нас менового хозяйства, то почему же нет необходимо спутника этого менового хозяйства — *кооперации*. Ведь меновое хозяйство есть самая благодатная почва для кооперации», — задается вопросом автор. И сам же отвечает — «Мы можем сказать только одно, что почва есть один из факторов благоприятствующих расцвету кооперации. Для полного расцвета необходим другой фактор — *знание*» [2, 8]. Безусловно, низкий материальный и культурный уровень населения, дефицит средств и кадров руководителей были сдерживающими факторами для становления кооперации.

Без участия «образованного класса», общественности становление кооперации невозможно, — с горечью констатирует автор, и обращается к интеллигенции края с призывом к содействию нарождающемуся кооперативному движению.

Вторая часть «*Кооперация и осетинские звезды*» основывается на статьях, опубликованных в 1909 г. в газете «Терек» [4]. Здесь Баев отмечает, что идея кооперации еще не стала актуальной идеей для северокавказской общественности. Так, становящееся гражданское общество Осетии стремилось к просвещению, благам культуры, однако для увеличения культурных и материальных запросов народа нужны были средства, и удовлетворить их филантропией было невозможно. «Десятки лет осетины изыскивали средства на постройку здания для «женского приюта». Дело бывало и близко к осуществлению: отводили сельские общества землю (Ардон, Салугардан), заказывались планы, велись переговоры с подрядчиками и т.д. Когда же

нужно было создавать здание в натуре, — дело глохло... Если несколько лет перед осетинами стоял один вопрос о постройке здания, то теперь этих вопросов несколько: здания, бараки, стипендии и т.д. Следовательно, есть какая-то причина, которая регулярно создает все новые и новые потребности. Раз это установлено, мне кажется, нужно противопоставить этому учреждение, которое бы постоянно функционировало и, по мере возникновения потребностей, давало средство к их удовлетворению. Таким учреждением и является — кооператизм» [2, 11].

Называя кооперацию «совершенным социологическим организмом, который «способен удовлетворять разнообразные жизненные потребности, возникающие в обществе», автор показывает, какой грандиозный культурный подъем кооперация вызвала в Европе, в частности, в Германии. Страна избавилась от ростовщичества, окрепла и встала в авангарде культурного развития и просвещения. И в маленькой Осетии, и в целом на Северном Кавказе, кооперация могла бы повести к большим социальным и культурным изменениям, если бы в крае сложилась развитая кооперативная система. Более того, недостаток свободных средств у мелких производителей деревни грозил в будущем, при неизбежном (как полагал А. В. Баев) распаде горской сельской общины, потерей национальной земли нищающими крестьянами.

«Назначение кооперативов — осуществление тех целей, которые не могут быть достигнуты отдельными хозяйственными единицами. Так, кооператив в сельском хозяйстве необходим: при переходе целых районов к новой системе эксплуатации земельных угодий, при применении более ценных орудий и машин, при устройстве складов, элеваторов и т.д., именно в тех случаях, когда отдельные хозяйственные единицы — бессильны» [2, 20].

О том, что без кооперации невозможно культурное развитие Осетии, строи-

тельство современной образовательной инфраструктуры, просвещения говорится и в третьей части «*Внешкольный надзор на Осетинском съезде*» [5]. Автор вновь и вновь повторяет, что идея кооперации должна стать национальной идеей Осетии. Что же необходимо для того, что население обратило должное внимание на эту идею? Попытаться еще раз созвать «Осетинский съезд» и вместо десятка разнообразных вопросов, поставить один: *сельский кооператив*. Те часы, те дни, которые потратят представители на обсуждение этого вопроса, вознаградят их сторицею. Если съезд отнесется отрицательно, то обречет себя на бесцельное скитание в дремучем лесу, если же высказается положительно, то будет иметь тот прочный базис, на котором успешно будет строить свое цветущее здание будущего народного хозяйства» [2, 20].

В части-главе «*Мелкий кредит в Осетии*» [6] автор ставит вопрос: «Какое учреждение мелкого кредита устаивать в Осетии». Как и его брат Г. В. (Гаппо) Баев, Андрей Васильевич считал наиболее перспективной для горского населения Терской области такую кооперативную форму как «сельские банки» (по типу немецких ссудных касс Райффайзена). Близкая ей форма народного кредита имела в России давнюю традицию — сословные крестьянские кредитные учреждения в виде сельских банков, волостных касс и т.п. Они создавались правительством на селе еще в первой половине XIX века. Эти ссудные учреждения охватывали всех домохозяев определенной административной единицы, капитал образовывался из «общественных сумм»; ссуды выдавались по решению административных инстанций и крестьянских сходов [7, 23].

Предпочтительность этой формы для горского населения Терской области обосновывалось тем, что «сельский банк» является реальной «школой самоуправления, самодеятельности, самовоспитания населения, т.е. тех моральных основ,

носителем которых является демократический кооператизм» [2, 28]. И практической школой солидарности сельский банк может стать в силу того, что «общество является полным хозяином этого банка, так как оборотный капитал составляется из собственных средств». В отличие от других кредитных кооперативных форм, как, например, кредитных товариществ и ссудо-сберегательных обществ, которые преследуют свои «групповые интересы», сельский — банк отстаивает «общественные интересы».

«Отстаивая общественные сельские банки, — писал Андрей Баев, — я исхожу из следующих оснований: 1) сельское общество как идеальное целое, есть организм, который имеет свои потребности (общественные нужды), требующие своего удовлетворения; 2) этот организм сам создает доходы, которые бесконтрольно тратятся должностными лицами общества, так как не организации, которая бы следила за общественными поступлениями и продуктивнее употребляла бы их... Сельский банк, таким образом, является примиряющим началом в обществе; 3) он обогревает всех сельчан, а не группу лиц, как кредитные товарищества; 4) он является «практической школой солидарности...» [2, 29].

Таким образом, сельские банки могут решать не только сугубо практические задачи — освобождение крестьянина от «цепких рук ростовщика», но и имеют «моральное и воспитательное значение». Как достаточно простая кооперативная форма, сельский банк способствует развитию и других форм кооперации. «Общественный сельский банк, являясь учреждением мелкого кредита, является, в то же время основой сельскохозяйственной кооперации, — писал Баев. — Вокруг него образуются разнообразные виды кооперации, как-то: общественные лавки, мельницы, склады сельскохозяйственных машин и орудий и т.д. Эту ссудную кассу называют основой кооперативного здания по-

тому, что остальные виды сельскохозяйственной кооперации требуют для своего осуществления технической подготовки и коммерческой опытности» [2, 31].

Если сеть таких сельских банков покроеет всю Осетию, то можно говорить о будущем «Общенародном осетинском банке», который будет решать уже общенациональные проблемы развития: образовательные, культурно-просветительские и т.п. Такой союзный банк может стать финансовой и организационной основой национального развития. «Только такой банк, который вберет в себя все население, будет отпускать средства на общенародные нужды. Союз же кредитных товариществ Осетии не будет носить общенародного характера потому, что он может объединить только часть населения», — считал Баев [2, 31-32].

Именно общенародный охват и общенациональные перспективы, как полагал публицист, выгодно отличали сельские банки от других форм кредитной кооперации.

В части-главе «Отчет Ольгинского сельского банка» Баев приводит балансовые данные этого известного всей Осетии сельского банка, показывая, что этот кредитный институт работал за все время своего существования эффективно, прибыльно, во благо своих членов-ольгинцев [2, 143-147].

Однако перспективной формой для горцев Терской области сельские банки все же не стали. Намного более впечатляющие результаты с начала XX века в Терской области, как и в целом в России, демонстрировали кредитные товарищества, которые считались чисто «российской формой» кредитной организации [1, 71]. К 1917 г. в Терской области было всего 2 сельских банка, и они испытывали в работе те же затруднения, что и аналогичные учреждения по всей стране. Крестьяне подчас рассматривали эти кассы как барскую филантропию, и ссуды часто не возвращались. Так, в 1913 г. с

помощью полиции были взысканы долги с 304 задолжников Ольгинского сельского банка. Большинство и сельчан брали в банке небольшие ссуды от 5 до 50 руб. [8].

В 1917 г. в Терской области действовало 155 учреждений мелкого кредита: 144 товарищества, т.е. почти 93%, являлись сельскими учреждениями [9, 16]. К началу Первой мировой войны в кооперативные процессы втягиваются все горские этносы Терской области. Наряду со смешанными по национальному составу кооперативными обществами, были и моноэтнические кредитные кооперативы: 24 осетинских, 12 чеченских, 10 ингушских, 10 кабардинских, 5 кумыкских, по одному грузинскому, армянскому, абазинско-карачаевскому кредитному товариществу [9, 17].

Особый интерес представляет шестая часть-глава «Ростовщичество» [2, 39-56]. Здесь А. В. Баев, отметив, что ростовщичество «составляет одну из язв современной деревни», рассматривает два способа борьбы с этим социальным злом: законодательный и кооперативный. Безусловно, кооперативный оказывается и более целесообразным и более эффективным. Автор вновь подчеркивает огромные конкурентные возможности в борьбе с ростовщичеством кредитной кооперации.

«Кредит — есть необходимость нашего века» — приводит публицист известное выражение. И уточняет — «Нося вполне общественный характер — он должен преследовать общественный интерес, только тогда он будет выполнять свою миссию — быть двигателем великого культурного мероприятия. Но чтобы кредит носил такой здоровый характер, нужно, чтобы носителем кредита было само общество. Здесь рядом с ростовщиком, у которого эгоизм является движущим элементом..., должен явиться другой кредитор, который бы выполнял эту же самую роль, но который был бы сдерживаем общественным интересом. Таким кредитором-конкурентом является — кредитный кооператив» [2, 43].

Выполняя однородную роль с ростовщиком, кредитный кооператив, сдерживаемый общественным интересом, начинает понижать цену за оказанную услугу (%). С этим понижением процента не может не считаться ростовщик. «И как потребительный кооператив сдерживает алчность торговцев, так точно и кредитный кооператив сдерживает алчность ростовщиков в области кредита. Между конкурентами кредитным кооперативом и ростовщиком возгорается отчаянная борьба. В результате этой борьбы ростовщик слагает свое оружие и уступает свою роль вполне кооперативу» [2, 44].

В истории борьбы кооперативов с ростовщиками А. В. Баев выделяет три периода:

1) зарождение кредитного кооператива в данной местности (ростовщики всеми мерами мешают возникновению кооператива);

2) понижение % кооперативом (ростовщики вынуждены понижать %);

3) кредитный кооператив вполне удовлетворяет население в кредите (население перестает обращаться к ростовщикам. Ростовщики свои капиталы передают кооперативу в виде вкладов и займов).

Таким образом, в результате этой конкурентной борьбы, кооператив одерживает не только материальную, но и моральную победу, заставив ростовщиков, этих «худших представителей человеческого общества» служить своими средствами в пользу развития кооперативного дела.

В качестве излюбленного примера конкурентного могущества кооперации, Баев останавливается на истории европейской страны — Германии, превратившейся в течение нескольких десятилетий XIX века из классической страны ростовщичества в лидирующую страну кредитной кооперации.

Законодательный способ борьбы с ростовщичеством не столь эффективен, просто потому что ростовщичество научилось обходить законы, пользуясь их

несовершенством и различными юридическими проволочками.

Конкурентная мощь кооперации особенно впечатляюще представлена в двух самых крупных частях-главах (занимающих больше половины текста книги) «Земство и кооперация» и «Местное самоуправление и кооперация», где детально рассмотрены взаимоотношения этих форм хозяйственной организации и общественной жизни [2, 32-39, 56-141].

Определив как одну из основных глобальных тенденций урбанизма XIX столетия колоссальный рост городов, численности их населения в Европе и России, Баев определяет основной вектор городской политики XIX – начала XX вв. — *муниципализация*, т.е. снабжение европейских городов за свой собственный счет без услуг посредников. Отрасли городского хозяйства, которые носят общественный характер (водопроводы, газопроводы, канализация, бани, рынки, общественный транспорт и т.п.) в результате колоссальной борьбы между муниципалитетами и частными предпринимателями, перешли в ведение самих городов, и приносят им огромные доходы. Все предприятия, переходящие в муниципальное управление, носили по преимуществу *монопольный* характер, что позволяло муниципалитетам, руководствующимся *общественным интересом*, держать цены на приемлемом для горожан уровне. От каких-то своих предприятий (например, бань) европейские муниципалитеты вовсе не получали прибыли, руководствуясь соображениями городской гигиены.

Однако есть в пространстве городской жизни область, не поддающаяся муниципализации в силу своего не монопольного характера — это *область потребления, являющаяся пространством свободной конкуренции*. И вот здесь в европейских городах Англии, Франции, Германии и т.д. успешно подвизается *организованный потребитель* в лице такой организации

как *потребительская кооперация*. Как конкурент — регулятор торговца, потребительская кооперация противостоит частной торговле и руководствуясь общественным интересом, не дает искусственно повышать цены на продукты питания. Муниципалитет оставляет за собой право *контролировать* продукты питания, которые появляются на городском рынке. Впрочем, идеальным контролером сельскохозяйственной продукции, борцом с фальсификацией продуктов является и сельскохозяйственный кооператив, выращивающий для городских рынков овощи, фрукты, поставляющий мясо. Таким образом, основой сотрудничества таких разных форм хозяйственной организации, как местное управление (муниципалитет) и кооперация, является *общественный интерес*, на пути удовлетворения которого они разделяют сферы ответственности. Поэтому, как пишет Баев, — «это не суть две хозяйственные формы, исключаящие друг друга, а, наоборот *дополняющие друг друга*» [2, 101].

Такое же разделение пространств взаимодействия Баев проводит и в отношении земства и кооперации. Земство воздействует на крестьянское хозяйство со стороны *агрономической и технической*, т.е. помогая крестьянам в знании лучшей обработки почвы, улучшении пород рогатого скота, открытии показательных полей, складов сельскохозяйственных орудий, и тем воздействуя на подъем крестьянского хозяйства, т.е. в целом сельскохозяйственной культуры.

Кооперация изменяет общественные условия, в каких приходится существовать хозяйству, т.е. выступает как важная сторона *экономической* реальности. «Мы полагали, — писал Баев, — что *усилия агронома-техника останутся бесплодными, пока рядом не будет работать экономист-кооператор*». Поэтому земство и кооперация — верные соратники. Это суть — хозяйственные формы «не исключаящие друг друга, а дополняющие

друг друга» [2, 141]. Не случаен интерес Андрея Баева к этим проблемам — в год выхода книги были ожидания введения земства в Терской области. А проблема взаимодействия местного самоуправления актуализирована экономическими интересами и административной деятельностью его брата — Георгия Васильевича (Гаппо) Баева, известного практика-кооператора и заступающего место Городского головы г. Владикавказа.

Разработка проблемы настолько фундаментальна, оснащена огромным количеством современной Баеву экономической и кооперативной литературы (трудами М. Вебера, А. Шоу, О. Моста, В. Ф. Тотомианца, Л. Озерова, А. Новикова, Г. Валентинова, А. Чупрова и др.), поражает глубиной анализа. Монологическая тема, проходящая через всю книгу — конкурентные преимущества кооперации в пространстве рыночной экономики европейского города и русского села — как самостоятельная проблема — представлена столь развернуто в кооперативной литературе только у Андрея Баева. Эта проблема актуальна и заслуживает более детального анализа и исследования.

Андрей Васильевич Баев является одним из самых ярких представителей осетинской интеллигенции начала XX века. Интеллектуал-самородок, человек огромной эрудиции и блестящих аналитических способностей, он оставил небольшое наследие — всего одну книгу и ряд статей. Но это наследие заслуживает самого пристального внимания, а ее автор — благодарной памяти и уважения. «Если этот скромный труд вызовет хоть в одном лице интерес к дальнейшей теоретической разработке и практическому проведению в жизнь идей кооперации, то автор отнюдь не сочтет свой труд — напрасным», — написал он в Предисловии к книге.

Думается, что эти слова актуальны не только для начала XX века, но и для века нынешнего.

-
1. Корелин А. П. Кооперация и кооперативное движение в России. 1860-1917 гг. М., 2009.
 2. Баев Андрей. Статьи по кооперации. Владикавказ, 1911. Вып. I.
 3. Гуаллагов А. А. Судьбы человеческие. Андрей Васильевич Баев // Осетия в составе России: 240 лет единства: Материалы Юбилейной Всероссийской научной конференции, посвященной 240-летию присоединения Осетии к России. Владикавказ, 2014. С. 173-185.
 4. Кооперация и осетинские съезды // Терек. 1909. №№ 3473, 3475.
 5. Внешкольный надзор на Осетинском съезде // Терек. 1909. № 3488.
 6. Мелкий кредит в Осетии // Терек. 1909. № 3501.
 7. Валаев А. Сословные учреждения мелкого кредита в России // Вестник кооперации. 1909. Кн. 1.
 8. Центральный Государственный архив РСФСР-А. Ф. 224. Рп. 1. Д. 247.
 9. Тусиков М. Кредитная кооперация в Терской области // Кооперативная мысль. Владикавказ, 1917. № 1.

ИЗ ИСТОРИИ НАУЧНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ОСЕТИИ: ГАГУДЗ ГУРИЕВ

И. Т. Марзоев

В статье исследуется биография и деятельность Саукудза Кавдыновича Гуриева — выдающегося представителя научной интеллигенции Северной Осетии начала XX века, просветителя, педагога, языковеда, собирателя осетинского устного народного творчества, внесшего большой вклад в развитие национальной культуры, осетинского языка, его орфографию, грамматику, терминологию. В октябре 2017 года исполнилось 140 лет со дня рождения Г. К. Гуриева. Просветительство как главная миссия осетинской интеллигенции реализовывалось посредством основания школ, преподавательской, научной, переводческой и издательской деятельности, активного участия в благотворительных и культурно-просветительских учреждениях, направленных на поддержку образования, культуры и формирования национального самосознания осетин. Помимо основной педагогической и литературной деятельности Гуриев активно занимался просветительством. Он является составителем ряда учебников на осетинском языке для начальной осетинской школы. Гуриев внес большой вклад в сохранение — культурного наследия осетин. В течение ряда лет, путем записей от старожил, им был собран большой сборник произведений осетинского устного народного творчества, куда вошли нартовские сказания, сказки, пословицы, поговорки. Материалы фондов Научного архива СОИГСИ, впервые введенные в научный оборот, позволили существенно уточнить биографию Гуриева, факты его просветительской и учебно-литературной деятельности. Материалы статьи способствуют более глубокому и обновленному исследованию национальной интеллигенции Северной Осетии. Изучение истории отдельных людей, локальных событий и явлений в конкретно-исторических данностях является основой реконструирования общих процессов и помогает интерпретировать социокультурное поле региона как часть социокультурной истории России.

Ключевые слова: Россия, Кавказ, Северная Осетия, научная интеллигенция, образование, общественно-литературная деятельность.

The article deals with the biography and activities of Saukudz Kavdynovich Guriev, who was an outstanding representative of the scientific intelligentsia of North Ossetia of the early 20th century, an educator, teacher, philologist, a collector of Ossetian oral folklore, he made a great contribution to the development of national culture, the Ossetian language, its orthography, grammar, terminology. October 2017 is the 140th anniversary of Guriev. Enlightenment as the main mission of the Ossetian intelligentsia was realized through founding of schools, teaching, research, translation and publishing activities, active participation in charitable and cultural-educational institutions to support education, culture and the formation of national identity. In addition to the main pedagogical and literary activity G. K. Guriev was actively engaged in enlightenment. He is the author of several textbooks on the Ossetian language for elementary school in Ossetia. Guriev contributed greatly to the preservation of the cultural heritage of the Ossetians. Over the years, through records from the old-timers, he assembled a large collection of works by the Ossetian oral folklore, Nart legends, tales, proverbs, and sayings. Materials of the funds of the Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, brought into scientific circulation, have greatly clarified his biography, facts of his educational and literary activities. The article contains data that will promote better and updated research of the national intelligentsia of North Ossetia. The study of the history of individual people, local events and phenomena in specific historical factors is the basis of the engineering of the overall processes and helps to interpret the socio-cultural field in the region as part of a socio-cultural history of Russia.

Keywords: Russia, Caucasus, North Ossetia, the scientific intelligentsia, education, public and literary activities.

В этом году исполнилось 140 лет со дня рождения Саукудза Кавдыновича Гуриева — выдающегося просветителя Осетии, педагога, языковеда, собирателя осетинского устного народного творчества, внесшего большой вклад в развитие национальной культуры, осетинского языка, его орфографию, грамматику, терминологию, составителю учебников на осетинском языке для начальной осетинской школы.

Саукудз (Гагудз) Кавдынович Гуриев родился 24 октября 1877 г. в селении Барзикау Даллагкауского общества Куртатинского ущелья Северной Осетии в семье Кавдына Дзамбековича Гуриева (род. в 1844 г.) и Дзалихан Батыровны Цаликовой (род. в 1848 г.) и происходил из привилегированного сословия горских почетных старшин — куртатинских таубиев [1, 4; 8, 126].

В биографическом очерке Г. Гуриев так описывает свою семью: «Родился я в большой семье, состоящей из 35 душ. Семья эта ютилась вокруг пяти братьев и их жен, из которых старшим являлись отец мой, Кавдын Дзамбегович, и мать, Дзидзика (Дзалихан) Батыровна. Эта огромная семья управлялась патриархальными традициями и правилами. Скопление ее вокруг одного очага объяснялось экономическими причинами...» [2, 10-11].

В Научном архиве СОИГСИ сохранилось свидетельство о крещении Г. Гуриева: «По указу его Императорского Величества Владикавказская Духовная Консистория, подлежащая подписью с приложением казенной печати удостоверяет, что в метрической книге Владикавказской епархии церкви Даллагкауского селения за тысяча восемьсот семьдесят восьмой/1878/год в 1 части о родившихся, под № 3 мужского пола значится следующая запись: 1878 года крещен 24 апреля семи месяцев Михаил. Родители его: житель сел. Барзикау Кавдын Дзанбегов сын Гуриев и законная жена его Дария (Дзалихан) Батырова дочь; оба православного

вероисповедания. Восприемником был Барзикауский житель Иорам Мамсиров сын Тохтиев. Таинство крещения совершали священник Даллагкауского прихода Александр Джануев с псаломщиком Иосифом Антоношвили» [2, 19-19об.].

В возрасте девяти лет Гагудз был отдан родителями на учебу в Даллагкаускую одноклассную церковно-приходскую школу, которую окончил в 1893 году. В том же 1893 г. он поступил в Ардонское духовное училище, преобразованное в 1895 г. в Александровскую миссионерскую духовную семинарию. Полный курс семинарии окончил в 1900 году со званием учителя двухклассного училища, получив свидетельство об окончании курса учения в семинарии от 15 июня 1900 года за № 79. Ввиду того, что некоторое время он учился в семинарии за казенный счет, то по обязательству должен был отслужить учителем в горах. Поэтому распоряжением Ардонского отделения Владикавказского епархиального училищного совета за № 293 Г. Гуриев с 1 сентября 1900 года был назначен на должность учителя и законоучителя в Хидикусскую одноклассную церковно-приходскую школу.

Прослужив там два года, распоряжением того же училищного совета от 4 сентября 1902 года за № 382 переведен на ту же должность в Даллагкаускую двухклассную церковно-приходскую школу.

Распоряжением директора народных училищ Кубанской области от 18 сентября 1903 года за № 5027 он получил назначение заведующим 3-м Ново-Титаровским одноклассным училищем. Позже, согласно его просьбе, распоряжением той же дирекции от 28 сентября 1904 года за № 4623 был переведен в Старо-Корсунское двухклассное училище министерства народного просвещения, где прослужил до конца 1908 года [3, 96].

Работая в станичных школах Кубанской области, Г. Гуриев пользовался большим авторитетом и уважением своих

коллег, о чем свидетельствует поднесенный ему коллективом учителей адрес при отъезде из Кубанской дирекции: «Дорогой товарищ, Михаил Николаевич!.. За все Ваше пребывание в станице мы видели в Вас энергичного служителя нашему общему, народному делу. Ваш голос часто призывал нас к объединенной деятельности. «В единении сила», — вот те слова, которые Вы так часто любили повторять. И они не проходили для нас бесплодно...» [2, 32-32об.]

Распоряжением директора народных училищ Терской области от 2 сентября 1908 года за № 4684 был назначен учителем в Тулатовское одноклассное училище Министерства народного просвещения, где прослужил до конца 1913 учебного года. Будучи преподавателем Тулатовского училища, с разрешения директора народных училищ Терской области принял участие во Всероссийских учительских курсах, организованных Постоянной комиссией по устройству курсов для учителей, о чем получил свидетельство за № 4069. В удостоверении указано, что г. М. Н. Гуриев прослушал учительские курсы, организованные Постоянной комиссией с разрешения г. попечителя Санкт-Петербургского учебного округа с 5 июня по 17 июля 1911 года, в помещении Императорского Санкт-Петербургского университета по следующим предметам: психологии общей, психологии экспериментальной, истории педагогических идей, методике русского языка, методике математики, методике естествознания, геологии, зоологии, ботанике, химии, астрономии, физике, анатомии и физиологии и гистологией, центральной нервной системе и ее функциям и лучшей энергии [4, 4].

По воспоминаниям его жены, Ханифы Тасолтановны Дзаховой, с самого начала работы в Тулатово, он начал хлопотать о преобразовании училища в двухклассное, что случилось в 1910 году. Причем один учитель содержался за счет

сельчан. Гагудз Кавдынович начал хлопотать перед обществом о выделении школьного участка земли, чтобы развести фруктовый сад. На сходе он доказывал сельчанам, что доход с фруктового сада освободит их от обложения на содержание школы и учителя. Участок был выделен. Благодаря его агитационной работе, жители Тулатово, магометане, стали отдавать учиться и своих дочерей, чего ранее они делали неохотно. Будучи заведующим, осмелился сократить уроки муллы и ввести вместо них уроки осетинского языка, за что получил выговор. Был снят с работы за то, что осмелился самовольно послать в Кавказский учебный округ работу одного ученика по русскому языку с отличной оценкой, которую не признал присутствовавший на экзамене директор народных училищ, мотивируя это тем, что мальчик-осетин не мог написать работу на «отлично» [4, 96-97].



Гагудз Кавдынович Гуриев

На время его службы в Тулатовском двухклассном училище пришелся визит

в селение Тулатово архиепископа Владикавказского и Моздокского Питирима 19 мая 1913 года, чему Г. Гуриев посвятил специальный очерк, в котором он достаточно обстоятельно описал отношение жителей поликонфессионального по составу селения к православному духовенству и православию [5, 135].

9 ноября 1912 года житель отселка Барзикау Даллагкауского общества Владикавказского округа Гагудз Кавдынович Гуриев прошением, поданным в Терское областное правление, возбудил ходатайство о причислении его на коренное жительство к селению Куртат того же округа. К прошению своему Гуриев приложил приговор общества селения Куртат от 3-го июня 1912 года за № 12, из которого видно, что Куртатинское сельское общество изъявило согласие на принятие его с семейством в свою среду на правах коренного жителя. Даллагкауское же сельское общество приговором от 2 декабря 1912 г. за № 30 согласия своего на увольнение просителя не изъявило, мотивируя это тем, что в сел. Барзикау после ухода просителя останется без присмотра его престарелый отец. Семейство просителя состоит: из него самого 35 лет от роду, жены его Ханифы 30 лет и брата Батырбека 30 лет.

Со стороны начальника Владикавказского округа на означенное причисление препятствий не имелось. 22 января 1913 года Общее присутствие Терского областного правления определило: «жителя отселка Барзикау Даллагкауского общества Владикавказского округа Михаила (он же Гагудз) Гуриева с первой половины 1913 года причислить, с поименованным выше семейством, к селению Куртат того же округа с исключением его из посемейного списка в месте нового жительства отдельным дымом, с правами на земельный надел и другие земельные угодья и с обложением с того же времени всеми повинностями, о чем для надлежащего исполнения и объявления под

расписки, подлежащие представлению в Областное правление, обществам и просителю, дать указ Начальнику Владикавказского округа и сообщить для сведения в Ставропольскую Казенную палату» [2, 20-22].

28 июля 1913 года выборные от общества селения Куртат 1 участка Владикавказского округа Терской области приняли решение об открытии в селении школы, «для чего необходимо совет и наставление высшего Начальства в Дирекции народных училищ Терской области, для какой цели уполномочиваем своего однообщественника Гагудза (он же Михаил) Кавдыновича Гуриева, состоящего ныне учителем и вполне опытного по этому делу» [2, 24].

За отстаивание интересов учащихся, оканчивающих курс в Тулатовской школе в 1913 году, а также за введение в расписание уроков родного языка и естествознания и отсутствия преподавания Закона Божия, распоряжением директора народных училищ Терской области Беляева от 24 августа 1913 года, в наказание за протест ему, был переведен в Стыр-Дигорское одноклассное училище в горах Дигории. Не желая подчиняться произволу явного реакционера Беляева, Г. Гуриев обратился в Кубанскую дирекцию, где распоряжением директора от 12 октября 1913 года за № 3825 получил назначение на должность учителя Царско-Дарского двухклассного училища.

Вернувшись в 1915 году в Терскую область, Гагудз Кавдынович для пополнения своих педагогических познаний поступил во Владикавказский учительский институт, где проучился два года, не окончив его из-за революционных событий.

С 10 по 16 июля 1917 г. проходил Первый Всеосетинский учительский съезд, на котором рассматривались и получили разрешение все актуальные вопросы народного просвещения в Осетии. В работе съезда приняли участие и вошли в бюро по его созыву народные учителя: Б. А. Ал-

боров, Ц. Амбалов, М. К. Гарданов, Н. И. Газданова, Г. Н. Гуриев, Т. Н. Дзахсорова, С. Тхостов, Х. А. Уруймагов, преподаватель русского языка и словесности Верхнеудинского реального училища Г. А. Дзагуров, инспектор высшего начального училища С. Б. Тибилев, преподаватель физики и естествознания Шемахинского реального училища А. К. Тотоев [6, 18].

В конце 1917 г. во Владикавказе был утвержден состав Осетинского Национального Совета, в который вошел и Гагудз Гуриев [7; 8, 132].

Постановлением Осетинского училищного совета от 1 октября 1918 года за № 705 Гуриев был назначен в Алагирское начальное училище (на новый штат). Распоряжением директора народных училищ Терской области от 15 октября 1919 года за № 6394 Г. Гуриев утвержден в должности учителя в осетинское отделение 7-го начального училища с 9 октября 1919 года [2, 38].

В начале 1920 года по поручению Владикавказского городского училищного совета организовал школу для Владимирской слободки и преподавал в ней до 1921 г.

По постановлению коллегии Г. Гуриев назначен учителем в I-ю областную опытно-показательную школу преподавателем осетинского языка в 1 и 2 ступени. Приказом заведующего ОСОНО Г. Дзагурова от 24 ноября 1921 года за № 4646 назначен заведующим Осетинской окружной школой, не переставая быть там учителем осетинского языка. По его ходатайству в школе были организованы столярная и гребешечная мастерские.

В октябре 1925 г. Северо-Осетинский областной отдел народного образования обратился в Горский педагогический институт с просьбой зачислить в ГПИ для изучения осетинского языка и других родственных дисциплин учителя Гуриева Гагудза [4, 15].

В 1926 г. постановлением коллегии

ОСОНО Г. Гуриев переведен преподавателем осетинского языка в Осетинский педагогический техникум, где преподавал до 1930 г. Здесь он проводил большую работу со студентами, прививая им любовь к знаниям, к книге, к осетинскому языку. С целью подготовки писательских кадров, им был организован легендарный литературный кружок, членами которого в свое время являлись такие выдающиеся осетинские прозаики и поэты, публицисты и драматурги, вошедшие в «золотой фонд» осетинской литературы, как Г. Кайтуков, Д. Мамсуров, Г. Плиев, Т. Бецаев, Д. Туаев, Т. Дзахов и др.

О его переживаниях за родной язык говорят документы. В обращении его в комиссию обществоведческого цикла Осетинского педагогического техникума сказано: «Отсутствие литературы на родном языке является одним из серьезных тормозов в деле преподавания осетинского языка, как у нас в Оспедтехникуме, так и в других школах Осетии и просветительских учреждениях. Изжить этот пробел можно переизданием существующей литературы, напечатанной в разное время старым шрифтом, а также изданием. Виду такого положения прошу комиссию обществоведческого цикла возбудить ходатайство перед кем следует о скорейшем переиздании существующей у нас литературы на осетинском языке, напечатанной в разное время старым шрифтом. В том числе «Iron faendyr» Коста Хетагурова. Издать все произведения Е. Бритаева, С. Гадиева, А. Гулуева, Г. Малиева, А. Кубалова и др. писателей, издать все нартовские и другие сказания народного творчества, собранные в большом количестве разными лицами, в том числе переиздать и все сказания и сказки, собранные профессором Миллером. Издать все произведения наших молодых писателей, как премированных, так имеющих в рукописях, а также произведения, печатавшиеся на страницах наших газет и журналах с самого начала и в

периодической печати в разное время [2, 98-98об.]

Г.К. Гуриев состоял членом «Общества распространения образования и технических сведений среди горцев», Осетинского историко-филологического общества, позже преобразованного в Осетинский центральный научно-исследовательский институт краеведения, членом Осетинского издательского общества «Ир».

27 января 1927 года Осетинский научно-исследовательский институт краеведения известил Г.К. Гуриева о том, что на заседании ученой коллегии института 24-го января 1927 года он избран в научные работники со званием члена-корреспондента по культурно-историческому отделению [4, 28].

Согласно постановлению Северо-Осетинского областного отдела народного образования от 25 января 1929 года, Г. Гуриеву было поручено приступить к разработке проекта программы по осетинскому языку для школ повышенного типа и таковой в срочном порядке представить в СевОсОблОНО [4, 39].

Общим собранием членов Ассоциации осетинских пролетарских писателей был избран делегатом на Первый съезд осетинских писателей, который состоялся в Цхинвали 10 октября 1930 г. [2, 61]

В 1932 г. он уходит из Осетинского педагогического техникума. Сохранился акт о сдаче кабинета осетинского языка при Оспедтехникуме от 29 августа 1932 года бывшим зав. кабинетом Г. Гуриевым и приеме вновь назначенным зав. кабинетом Н. Багаевым [4, 115].

Помимо основной педагогической, плодотворной была и литературная деятельность Гуриева. В течение ряда лет путем записей от старожилов им был собран большой сборник произведений осетинского устного народного творчества (нартовские сказания, сказки, пословицы, поговорки. В первой трети XX века члены историко-филологического общества, а затем и сотрудники научно-исследовательских институтов Северной и Южной Осетии активно приступили к выявлению и записи фольклорного материала. Сказителей, знатоков нартовского эпоса в фамилии Гуриевых известно трое:



*Стоят: Угалык Амзорович Гуриев, Бабег Гуриев, Созырыхъо Аузбиевич Гуриев.
Сидят: Батырбек Кавдынович Гуриев, Саламджери Дзамболатович Церекоев,
Лексо Карасеевич Гуриев. Маленький мальчик — Бубушка Аузбиевич Гуриев. 1916 г.
Личный архив Руслана Махарбековича Гуриева*

Вано Мисирбиевич Гуриев (род. в 1881 г.), Калцыко Самсикоевич Гуриев (род. в 1866 г.) и отец Гагудза — Кавдын Дзамбекович Гуриев (род. в 1844 г.) [9, 360].

В 1923 году Отделом народного образования Г. Гуриеву было поручено составление букваря на осетинском языке для осетинских школ в 2-х частях. Букварь был одобрен и выдержал два издания. Первое, под названием «*Rajdajæn činyg*» — в 1924 году, второе — в 1925 году тиражом 12000 экземпляров.

Сохранилась рецензия профессора Б. А. Алборова на этот букварь от 21 мая 1923 г. По его мнению, сравнительно с другими существующими осетинскими азбуками азбука Г. Гуриева выгодно отличается следующими достоинствами: «а) в ней имеется вполне достаточный, как для усовершенствования механизма чтения, так и для развития речи материал; б) материал, находящийся в азбуке, за немногими исключениями годен не столько для развития ребенка вообще, но, благодаря введению элементов осетинской народной поэзии, развитию любви к национальным культурным сокровищам. Великолепны, например, в этом отношении осетинские народные сказки и новогодняя песня «Хадзаронта». В качестве примеров для упражнений в механизме чтения вводится в оборот масса разных осетинских слов, способствующих обогащению словарного запаса учащихся» [10, 41].

Этот букварь в Осетии не был первым. В 1890 г. типографией З. Шувалова во Владикавказе был издан первый осетинский букварь «*Райдайæn чиныг*» выдающегося представителя осетинской интеллигенции Алмахсида Адиль-Гиреевича Канукова (1866-1918), имевший неопределимое значение в деле просвещения населения Осетии того времени. В 1907 г. вышел в свет букварь «*Ирон ныхас*» известного просветителя, ученого и общественного деятеля Бидзины Падоевича Кочиева (1879-1937), сокурсника Гагудза Гуриева по Ардонской духовной семина-

рии. Публикацию букваря осуществило Тифлисское осетинское издательское общество, он составлен по методике известных педагогов К. Д. Ушинского и Я. С. Гогебашвили.

Недостатками этих букварей, по мнению экспертов, являлись «неудачность иллюстраций» и «неточность, а подчас и неправильность орфографии», «малосодержательность материала для чтения» [6, 27].

Гагудз Гуриев является автором биографии детства и ученичества писателя и драматурга Елбыздыко Цопановича Бритаева, напечатанной на русском языке в 1924 году в первом номере «Горского Вестника».

Совместно с Цомаком Секаевичем Гадиевым он составил книгу для взрослых по ликвидации неграмотности под названием «*Axurdzinady ruhs*» — «Образования свет», изданную «Центриздатом» в 1925 г. в Москве тиражом 10000 экземпляров и выдержавшую шесть изданий.

Совместно с соавторами Г. М. Кесаевым, М. И. Зораевым, Н. М. Кесаевым составил первую книгу после букваря для первого года обучения «*Nog cardy fændag*» — «Путь новой жизни» по договору с «Центриздатом» размером более шести печатных листов и изданную в 1926 г.

Совместно с Г. М. Кесаевым и М. И. Зораевым составил новый букварь для начальной школы, написанный методом целых предложений под названием «*Nog fændag*» — «Новый путь».

Г. Гуриев подготовил к печати большой сборник ученических творческих работ на осетинском языке, как результат своих занятий по осетинскому языку в 1-й Осетинской опытно-показательной школе размером около десяти печатных листов.

Совместно с соавторами Г. М. Кесаевым, М. И. Зораевым, А. Гулуевым им составлена учебная рабочая книга для 4-й

группы школы 1 степени «Axurady ruxs» — «Учения свет» в 1930 г.

В 1931-1932 гг. вышло два издания букваря «Nogdzau» — «Пионер» для малышей.

В 1933 г. в соавторстве с М. Демуровым и Х. Гуриевой выпустил «Abety činug» — букварь для детей 1-го года обучения.

В 1933 году издал «Kæsynu činug» — книгу для чтения по родному языку для 1-го года обучения после букваря.

В 1934 году в соавторстве с Б. Кайтуковым выпустил «Kolxozon aræztad» — «Колхозное строительство» — начальную книгу-букварь для взрослых, выдержавшую два издания.

Занимался переводами с русского на осетинский язык сельскохозяйственной литературы. Принимал участие в составлении самоучителя осетинского языка, осетино-русско-немецкого словаря, терминологического словаря. С 1932 г. состоял членом терминологической комиссии при Осетинском научно-исследовательском институте краеведения [4, 95].

Однако не все принимали деятельность Гуриева как прогрессивную. Некоторые его работы рассматривались недоброжелателями как вредительские, не отражающие современную действительность, хозяйственно-политическую жизнь страны, имеющие недостаточно политического материала в содержании, идеологически невыдержанные, и т.п. Ему указывалось на слабость антирелигиозного раздела, на недостаточно четкое отражение вопроса интернационального воспитания, сплошной коллективизации. В результате ему приходилось подгонять свои работы под стандарты новой государственной идеологии.

Представляя заведующему ОСОНО свой букварь для второго издания, Г. Гуриев отмечал следующее: что «букварь изменен и дополнен согласно имеющимся в его распоряжении отзывам о нем историко-филологического общества и

бывшего Наркомпроса Горской Республики, Б. А. Алборова, Г. А. Дзагурова и А. А. Тибилова, приняв для сведения и руководства все их указания и соображения, как методического, так и практического свойства»; что при разработке своего букваря он «руководствовался теоретическими и практическими указаниями учителей, преподающих осетинский язык по его букварю, принял к сведению и руководству указания литераторов, студентов-филологов и др. общественных деятелей, хорошо разбирающихся в методических вопросах и знающих осетинский язык в достаточной степени», а также «собственными наблюдениями при преподавании осетинского языка по своему букварю в 10 младших группах Осетинской областной опытно-показательной школе» [2, 15].

Он также отметил, что дополнения и изменения коснулись почти всех моментов учебного материала в обеих частях букваря, а именно: в прописях строчные и заглавные буквы были заменены более правильными и изящными; в столбцах нормативных слов, приведенных для развития механизма чтения, исключены все провинциализмы, а также все трудночитаемые и понимаемые многосложные слова, а оставлены двухсложные, ярче других характеризующие выделяемый звук в начале, середине и в конце его; в отдельных предложениях выброшены явно длинные предложения, затемняющие мысль и заменены более короткими и точно выражающими мысль предложениями, с содержанием из трудовой жизни рабочего и крестьянина; за отдельными предложениями помещены очень коротенькие рассказы о ближайших и более знакомых детям предметах, животных и др.; к загадкам приписаны отгадки; в приведенных пословицах и поговорках исключены более распространенные и по содержанию не подходящие к детскому миропониманию; в рисунках будут выброшены неудачные и заменены лучши-

ми с более художественным исполнением; в букварь вошло достаточное количество отдельных слов и предложений, рассказов из современной жизни трудового народа; в букварь вводится много образцов оригинальных работ учащихся младших классов областной осетинской школы № 1; наконец в букварь вводится краткая биография В.И. Ленина и его заветы детям, а также много новых слов, образовавшихся в связи с революцией и приобретших право гражданства в нашем языке. Например, слова: коммуна, совет, комсомол и др. [4, 13-13об.].

Принимая во внимание «высоко плодотворную общественную, учебно-литературную и просветительскую» деятельность Гагудза Кавдыновича Гуриева, Осетинский Союз Рабпрос 31 декабря 1932 года возбудил ходатайство перед Облисполкомом Северной Осетии о назначении тов. Гуриеву персональной пенсии республиканского значения, препровождая при этом постановление Президиума Облпроса от 22 декабря 1932 г. [4, 73]

На заседании Президиума Северо-Осетинского Облисполкома 2 июля 1933 года слушался вопрос о персональной пенсии учителю Гуриеву Гагудзу. По итогам заседания было вынесено постановление: «Принимая во внимание длительную работу Г. Гуриева в области народного образования и его заслуги в деле составления национальных учебников для школ 1-й ступени и разработки грамматики осетинского языка и терминологии на осетинском языке, возбудить перед Центром ходатайство о назначении т. Гуриеву Г. в дополнение к получаемой им пенсии за выслугу лет по линии Страховой персональной пенсии в размере 150 руб. в месяц [2, 67].

Персональную пенсию Г. Гуриев так и не получил. Наркомпрос РСФСР вернул дело Гуриева в Облисполком Северной Осетии сообщив, что «вопрос о назначении персональной пенсии Республикан-

ского значения Гуриеву поставлен быть не может ввиду того, что участие Гуриева в революционном движении 1905 г. документами не подтвердилось» [28, 82].

Вспоминая революционное движение 1905 года, участник этого движения, Г. Гуриев писал о своей принадлежности к оппозиционной группе «молодоучителей», с которой его познакомил учитель Екатеринодарского 6-ти классного городского училища Филипп Ильич Такоев. Под руководством лидеров этой группы он работал, как в самом Екатеринодаре, так и в его окрестностях, по месту службы в станции, принимая активное участие в распространении прокламации о свержении царизма и личных беседах с казаками на ту же тему [2, 3].

В газете «Растдзинад» № 65 за 1925 г. сообщалось, что: «в последних числах мая 1905 г. Гуриев только что прибыл в сел. Барзикау (Куртатинское ущелье) из станции Старо-Корсунской Екатеринодарского отдела Кубанской области, где он занимался педагогической деятельностью. С этого момента и начинается организация в селении кружка революционной молодежи. На первом собрании приняло участие около 60 человек. Вокруг Бритаева образовался актив из учащихся различных учебных заведений: Кцоев Бекмурза, Цереков Хаджумар, Бритаевы Тебо и Бабпу, Каболовы Ахмет и Ахболат и др. впоследствии постоянным председателем собраний являлся Г. Гуриев» [2, 96-96об.].

Газета «Кавказ» № 157 от 19 июня 1905 г. сообщала о захвате сельского правления сел. Далаково (Даллагкау. — И. М.): «6 июля в сел. Далаково Терской области собралась толпа молодежи под руководством учителя Кубанской области Гуриева, окончившего реальное училище Бритаева и др. и, собирая в течение дня сходбище, около 7 часов вечера с возгласами: «Не надо церкви, не надо сельского правления» подошла к правлению, выгнала сторожа и, запершись

в правлении, совещалась более часа. Затем, покинув правление, заперла его, опечатала сургучной печатью и только около 1 часа ночи разошлась. На другой день толпа опять собиралась и совещалась, но о чем — осталось неизвестным» [11, 88]. 3 июля 1909 года Гагудз Кавдынович Гуриев вступил в брак с Ханифой Тасолтановной (Анной Николаевной), урожденной Дзаховой, родившейся 1 октября (24 октября) 1884 г. в Владикавказе. В 1903 году она окончила пол-

ный курс обучения во Владикавказском Осетинском Ольгинском Женском Приюте и была назначена учительницей в церковно-приходскую школу селения Ольгинского [12, 9-10].

Умер Гагудз Кавдынович Гуриев 8 марта 1934 г. в г. Орджоникидзе. Первоначально был похоронен на старых кладбищах бывшей Верхне-Осетинской слободки (по ул. Кутузова). Перезахоронен в сел. Барзикау Куртатинского ущелья рядом с захоронениями родителей.

-
1. Центральный государственный архив РСО-А. Ф. 123. Оп. 1. Д. 360.
 2. Научный архив СОИГСИ (НА СОИГСИ). Фонд Гуриева Гагудза. Оп. 1. Д. 2.
 3. Дзалаева К. Р. Осетинская интеллигенция (вторая половина XIX — начало XX вв.). Владикавказ, 2012.
 4. НА СОИГСИ. Фонд Гуриева Гагудза. Оп. 1. Д. 1.
 5. Многонациональные и поликонфессиональные традиции Осетии. Исторический ракурс/Сост. Н. Чиплакова, Л. Зассеева, Л. Ленник. Владикавказ, 2012.
 6. НА СОИГСИ. Ф. Литература. 19. Оп. 1. Д. 45.
 7. Ирон газет. 7 декабря 1917 г. № 30. (на осет. яз.)
 8. НА СОИГСИ. Ф. Г. А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 69.
 9. Осетия. Историко-этнографический справочник/Сост. В. А. Торчинов, М. Ш. Кисиев. СПб.-Владикавказ, 1998.
 10. НА СОИГСИ. Фонд Литература. Оп. 1. Д. 184.
 11. Революция 1905-1907 годов на Тереке: Документы и материалы/Сост. А. К. Джанаев и др. Орджоникидзе, 1980. Т. 1.
 12. НА СОИГСИ. Фонд Гуриева Гагудза. Оп. 1. Д. 32.

ИСЛАМСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ ОСЕТИН: ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

С. Г. Кцоева

Статья посвящена проблемам изучения исламского компонента этнической религии осетин. Ее синкретичность, неоднократно отмеченная в разное время целым рядом авторов, предполагает наличие исламских элементов, которые обнаруживаются в различных сферах народной культуры: в быту, языковой и обрядовой практике, в письменности и устном народном фольклоре. Тем не менее, несмотря на известное оживление религиоведческих исследований и рост их актуальности в последний период, проблема исламских влияний практически полностью выпала из поля зрения ученых. Обоснованию причин упомянутого парадокса, заключающегося в почти полном отсутствии исследовательского интереса к проблеме в условиях стремительно набирающей популярность этнорелигиозной тематики, отведена первая часть настоящей статьи. Далее определяется и анализируется историческая специфика исламского влияния на развитие этноса в целом, в особенности на религиозно-обрядовую практику. Отдельно подчеркивается роль ислама как консерватора этнической традиции, выявляются и исследуются исламско-осетинские параллели в контексте трансформации мифологического мировоззрения этноса в религиозное. Помимо прочего, в статье определяются аспекты мусульманского влияния на религиозно-языковую культуру осетин и его следы как в нартовском эпосе, так и в устных легендах, не вошедших в Нартиаду. Задачи исследователя в области религии усложнены необходимостью постоянной саморефлексии с целью если не достижения, то хотя бы стремления к максимально возможной беспристрастности в оценках «своей» и, в особенности, «чужой» религии. В статье, таким образом, поднимается проблема ответственности историков перед будущими поколениями ученых, которым в дальнейшем предстоит разработка этих вопросов.

Ключевые слова: ислам, этническая религия осетин, причины отсутствия исследовательского интереса, синкретизм, народный ислам, мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение, религиозные трансформации.

This publication is devoted to the problems of studying an Islamic component of Ossetians' ethnic religion. Its syncretism, which at different times was repeatedly emphasized by a number of authors, assumes existence of Islamic elements which are found in various spheres of national culture: in life, language and ceremonial practice, in writing and oral national folklore. Nevertheless, despite the known revival of theological researches and growth of their relevance during the recent period, the problem of Islamic influences has been almost completely dropped out of the scope of interests of the scientists. The first part of the present article contains arguments accounting for the reasons of the mentioned paradox consisting in almost total absence of research interest in the problem in the situation of the increasing popularity of ethnoreligious subject. Further the historical specifics of Islamic influence on development of ethnos in general, in particular on religious and ceremonial practice are defined and analyzed. Role of Islam in conserving ethnic tradition is separately emphasized and the Islamic-Ossetian parallels in the context of transformation of mythological outlook of ethnos into religious are brought to light and investigated. In addition, the article defines aspects of Muslim influence on the religious and language culture of Ossetians and its traces both in the Narts' epos, and in the oral legends which were not included into Nartiada. The task of the religious scholar requires the striving for an objective assessment of his own and «alien» religion. The article also raises the problem of responsibility of historians to future generations of scientists.

Keywords: Islam, ethnic religion of Ossetians, reasons for lack of research interest, syncretism, national Islam, mythological outlook, religious outlook, religious transformations.

Абсолютным большинством исследователей этнической религии осетин признается синкретичный ее характер. В этой космополитичности, вобравшей в себя множественные и совершенно разносторонние влияния, отражены коллизии тысячелетней истории одного из самых древних народов Европы. Изучение религии осетин, таким образом, — одна из сложнейших задач современного осетиноведения, предполагающая охват многих религиозных систем, когда-либо оказывавших на нее влияние.

Вне всякого сомнения, наиболее значимой можно считать роль христианства, которую в многовековом процессе трансформации осетинской религии переоценить трудно. Это признавали исследователи в XIX и XX вв. Признают это и многие современные ученые, все чаще обращающиеся к религиозной проблематике, которая стремительно набирает популярность в силу ряда причин, порожденных реалиями современной российской действительности и постиндустриальной стадией развития общества. Однако «определяющая роль» не значит «единственная», и ограничение исследования этнической религии осетин только тремя ее компонентами — древним иранским, христианским и кавказским традиционным, — при игнорировании исламской составляющей, конечно, не может привести к объективному постижению «целостной картины» осетинской религии. Так или иначе, но осетинская культурно-религиозная традиция содержит пласты мусульманского влияния (в обрядовой и бытовой практике, языковой и письменной культуре, устном фольклоре), исследование которых необходимо, если мы стремимся к комплексному изучению этнической религии осетин в расчете на получение объективных научных результатов.

Известнейшие исследователи XIX в., изучавшие культуру осетин, упоминали ислам в ряду религиозных систем, повлиявших на традиционные осетинские верования и быт. Так, в 1874 г. Д. Я. Лавров, подчеркивая религиозную синкретичность осетин, писал: «Религия осетин в недрах своих представляет собой смесь религии христианской, магометанской и даже языческой, так что сходство религии осетинской со всеми последними составляет осетина смотреть на нее как на нечто знакомое и не возбуждающее того предубеждения, которое производит на человека все, что ему не знакомо, даже и тогда, когда незнакомое не приносит ему вреда» [1]. Как видно из отрывка, религиозная система осетин, по крайней мере, в конце XIX в. содержала значительное количество исламских элементов, легко угадываемых даже поверхностным глазом стороннего наблюдателя.

Ю. Клапрот, А. М. Шегрен, В. Ф. Миллер и прочие авторы в этом вопросе были абсолютно единодушны, несмотря на признание ими гораздо более весомой христианской составляющей. Однако, несмотря на очевидную научную важность, данная проблема — одна из наименее изученных в осетиноведении. Речь идет не о том, когда и при каких обстоятельствах в некоторых осетинских обществах начался процесс исламизации и каковы были социально-политические последствия этого явления (данные вопросы давно исследованы историками), а о том, что в современном осетиноведении почти полностью отсутствуют работы, посвященные изучению исламских трансформаций различных аспектов этнической религии осетин. Исключение составляют изыскания Ф. М. Таказова, ставшего, можно сказать, пионером в исследовании вопросов исламского влияния на обрядовую и культурно-бытовую практику, на языко-

вую, письменную и духовную культуру, на изменение ценностных ориентиров этноса в соответствующем ключе. Для решения поставленных задач Ф.М. Таказов привлекает богатейший фольклорный материал, исследует мусульманские элементы в нартовском эпосе осетин, что, безусловно, добавляет ценности его труду первооткрывателя.

Таким образом, возникает резонный вопрос: почему в условиях все возрастающего интереса к изучению проблем осетинской этнической религии, исследование исламской ее составляющей особой популярностью не пользуется? Поэтому в задачи данной статьи, с одной стороны, входит формулирование возможных причин упомянутого обстоятельства, с другой — анализ элементов этнорелигиозной системы осетин, на которые ислам в той или иной степени оказал влияние, а также выявление специфических особенностей этого влияния.

Итак, перейдем к рассмотрению возможных причин малоисследованности проблемы.

Причина первая: критика ислама на уровне обыденного мировоззрения. Стоит ли говорить о той беспрецедентной по своей чудовищной беспощадности физической и информационной атаке, которой подверглась одна из трех мировых религий со стороны международных террористических организаций и СМИ за последние тридцать лет? К сожалению, несмотря на избитое выражение «у террористов нет религиозной принадлежности», в массовом сознании современного (неисламского) общества прочно укоренилось негативное восприятие всего мусульманского. Тут имеется в виду сопряжение ислама с насилием, фанатизмом, терроризмом.

Терроризм, в том числе и исламский, превратился в одну из глобальных проблем, что в свою очередь породило чудовищную экстраполяцию, дискредитировавшую ислам как мировую религию

и всех мусульман, в глазах немусульманской общественности автоматически «попавших под подозрение» в склонности к терроризму. Субъекты РФ, и Северная Осетия в частности, неоднократно становились объектами чудовищных, беспрецедентных по масштабу терактов, что вполне объясняет антиисламскую настороженность. Однако помимо такого одиозного общественного явления как терроризм, негативное отношение к исламу со стороны немусульман находит свое объяснение и в неприятии культурных различий (ношение хиджабов, патриархальный уклад быта, некоторые ограничения в питании и образе жизни и т.д.).

В свое время С. Хантингтон цивилизационно противопоставил исламский мир остальному и, безусловно, был прав в этом: в стандартизирующемся информационном пространстве современного мира ислам выступает оплотом традиционного общества, квинтэссенцией «непохожести», что порождает еще один антиисламский стереотип — укоренившееся представление об «отсталости», «неразвитости», «ненормальности» исламских обществ, что, разумеется, не добавляет упомянутой проблеме исследовательской популярности.

Причина вторая: критика на уровне религиозного мировоззрения. Она выступает как вполне объяснимое неприятие любой другой религиозной доктрины кроме своей. Как упоминалось выше, религиозное мировоззрение иррационально, но при этом оказывает сильное воздействие на всю систему мировоззрения человека, в том числе и на рациональные его сферы. Зачастую это может препятствовать адекватной оценке объективной реальности. Это тем более опасно при оценке других религий. Хуже, если подобная оценка будет претендовать на научность. Именно поэтому самыми жесткими критиками ислама являются, как правило, не атеисты, а представители других конфессий. Религиозное сознание, таким образом,

склонно к борьбе не только с сознанием атеистическим, но и с религиозным сознанием, непохожим на собственное. Наверное, поэтому многие исследователи осетинской религии предпочитали не касаться исламского ее компонента. Так, М. Э. Мамиев в своей монографии «Аланское православие: история и традиция», идентифицируя этническую религию осетин как народное православие, отмечает: «Дошедшая до нас культурно-религиозная традиция включает *три основных компонента* (курсив мой. — С. К.), которые можно обозначить как *древний индоиранский, христианский и кавказский* (курсив мой. — С. К.). Культурная самобытность осетин передается соединением первых двух составляющих. Третья характерна и для других кавказских народов» [2,46]. Исследователь религии осетин, таким образом, предлагает ограничиться лишь тремя наиболее важными, по его мнению, элементами, из числа которых ислам он, получается, исключил. Справедливости ради следует отметить, что труд М. Э. Мамиева посвящен собственно православной истории религии осетин и, таким образом, кажется вполне логичным, что ислам он не касается. Однако даже В. И. Абаев предпочел в своих религиоведческих исследованиях остановиться только на этих трех упомянутых составляющих, что, вероятно, в силу его безусловного авторитета ученого, на многие десятилетия предопределило отсутствие научного интереса к изучению «исламского следа» в осетинской религии.

Если же исследования ислама все же имели место, позиция автора была в основном более чем критической. Например, крупный осетиновед Б. А. Калоев в своем главном труде «Осетины» в разделе «Мусульманство в Осетии» [3, 399-403] резко негативно охарактеризовал роль исламской религии в истории осетин. Необходимо отметить, что его исследование данного вопроса разрабатывало только социально-политические аспекты

религиозного влияния на историческое развитие этноса: к изучению исламских элементов этнической религии осетин он так и не подошел.

Причина третья, по которой исламская составляющая осетинской этнической религии не пользуется популярностью сегодня, косвенно связана с национально-религиозной самоидентификацией осетинского этноса, получившей новые возрожденческие импульсы и направления в постперестроечный период. Распад прежней системы идолов и идеалов неизбежно породил духовный вакуум, идейно-нравственную растерянность не только в сознании миллионов людей, но и в официальной идеологии как таковой. А социальные реформы невозможны без апелляции к каким-то фундаментальным идеям и ценностям, способным объединить граждан. Мироззренческий вакуум, таким образом, должен быть заполнен. Но чем? В условиях постсоветской России первым кандидатом на эту роль стала религия. Народы России синхронно возрождали свои досоветские религиозные традиции.

Это период, когда православие в Осетии переживает своеобразный бум распространения: наибольший процент населения принимает крещение именно тогда. Однако, как уже отмечалось мною в статье, посвященной этнической религии осетин, в последнее десятилетие в осетинском обществе возобладали тенденции возрождения традиционной религии осетин, что, конечно, есть следствие стремления этноса к самосохранению. Таким образом, религия превращается в фактор объединения и сохранения этноса, иначе — в фактор политический. По мнению большей части осетин, исповедуя русское православие, они рискуют утратить собственные этнорелигиозные традиции, в силу чего сочетание в их религиозной жизни православной и этнорелигиозной практик превратилось в своеобразную норму.

Петербургский исследователь А.С. Штырков в своей статье «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX-XX вв.», говоря о причинах современного религиозного возрождения в Осетии, пишет: «Национализм в эпоху модернизации, выступая в роли идеологии и претендуя на функцию квазирелигии, вытесняет религию из таких важных сегментов социальной реальности, как экономика и политика. Религия оказывается в своеобразном гетто, где от нее ожидается выполнение функции хранителя традиции и духовности, оторванных от сфер экономики и политики. Но, как известно, национальные проекты в ходе своей реализации существенно меняют общественные настроения и картину социальной реальности. Так называемый культурный национализм, согласно идеологии которого нации складываются на основании моноэтнических социальных образований, объединенных общим языком, прошлым (прежде всего происхождением) и т.п., прилагает активные усилия для того, чтобы в общественном сознании традиция (народная культура) наряду с языком превратилась в абсолютное благо. Когда же в традиции начинают видеть главное условие сохранения этнической (национальной) специфики, ситуация меняется — хранитель традиции становится общественно значимой фигурой. Так национализм создает предпосылки для повышения национальной значимости религии, которая становится одним из главных символов этнической группы (нации). В этих условиях часто происходит национализация мировой религии (так, например, складывается образ православия как квинтэссенции русской культуры и соответственно как традиционной религии русских)» [4, 309-316].

Получается, что и «традиционалистов», и сторонников концепции «осетинского народного православия», несмотря на открытое противоречие, сближает общий политический контекст

«эпохи Возрождения аланской религии», и в этой диалектической антитезе единства и борьбы противоположностей исламу, по-видимому, больше нет места: до роли «осетинского народного ислама» он уже не дотягивает, насущную охранительно-этноконсолидирующую функцию выполнять не может, следовательно, подобно инородному телу, он оказался вытеснен если не из самой этнической религии осетин, то из живущего в современном массовом сознании стереотипа ее восприятия. Отсюда и слабый исследовательский интерес к обозначенной проблеме, грозящий элиминацией огромного ментального сегмента этнокультурного наследия осетинского народа, чего ни в коем случае допустить нельзя.

В свое время известнейший медиевист-западник А.Я. Гуревич справедливо заметил: «На историке лежит колоссальная ответственность: он берется «возродить» ментальный универсум тех, кто давно и безвозвратно канул в прошлое, и его долг, научный и нравственный, заключается в том, чтобы восстановить этот универсум в его истинности, по возможности не приписывая несвойственных ему признаков. Ответственность историка двоякая: перед людьми прошлого и перед своими современниками. Историк выступает в роли посредника между теми и другими; от имени своей культуры он пытается завязать диалог с культурой иного времени. Вопросы, которые он задает людям прошлого, продиктованы современностью, ее интересами и проблемами, ибо то, о чем историк вопрошает и только и способен вопрошать людей прошлого, диктуется его культурой и видением мира. Вся проблема состоит в том, чтобы расслышать ответы людей прошлого, а не спешить с навязыванием им своих собственных ответов» [5, 9]. Задача, обозначенная автором цитаты, сложна, но единственно приемлема. Вопрос не сводится ни к противостоянию, ни к взаимодействию религиозных си-

стем и пластов, «официальной» и «народной» религии. Мне представляется, что речь должна идти об осетинской этнической религии в целом, в которой можно и нужно распознавать различные уровни, сегменты и пласты. Элементы традиционной этнической религии отнюдь не чужды осетинскому религиозному сознанию безотносительно конфессиональной принадлежности. Вместе с тем мы не в состоянии обнаружить ни в религиозной ментальности этноса, ни в имеющихся текстах религию «в чистом виде», не только потому, что ее носители были лишены возможности запечатлеть свои взгляды письменно. Причина коренится, по всей видимости, в том, что такой «бесприемной» этнической религии в периоды, доступные исследователю, уже не существовало. В сознании каждого представителя народа присутствуют элементы иранского, христианского, кавказского и, разумеется, исламского мировоззрения, сколь бы они ни были фрагментарны, примитивны и искажены. Соотношение всех перечисленных компонентов у образованной элиты и необразованной массы, разумеется, было и остается различным, однако многослойность и противоречивость сознания людей прошлых эпох обуславливает это смешение, симбиоз в неразрывном единстве на всех уровнях духовной жизни.

Ислам, являясь самой молодой среди мировых религий, обладает массой схожих с ними элементов в системе верования, в догматике и обрядности, в писании и эсхатологии. Однако, несмотря на очевидную авраамистическую общность, он обладает и рядом лишь ему свойственных черт, определяющих его самобытность и специфическое влияние на культуру народов, его исповедующих. В частности, особенностью ислама является его способность выступать в качестве консерватора традиции, причем любой, и прежде всего — этнической. Часто непопулярные национальные традиции, ос-

лабевшие или вовсе исчезнувшие в условиях общественной модернизации, могут сохраняться в исламских обществах даже в условиях глобализации. Дело в том, что ислам, в отличие от, скажем, христианства, не отделяет мирскую жизнь от религиозной: христианский принцип «Богу — Богово, кесарю — кесарево» здесь не «работает». Ислам вплетен в каждый момент суетной повседневности. Он чрезвычайно приземлен, прост и универсален: в Коране, в Священных Хадисах, в нормах шариатского права прописываются детальные инструкции в буквальном смысле на все случаи жизни. Каждый мусульманин знает, с какой ноги ему нужно вставать с постели при пробуждении, с какой ноги выходить из дому, и с какой входить в него, какой рукой есть и т.п. Ни одно даже самое незначительное из привычных занятий не начинается без упоминания Всевышнего. Иначе говоря, здесь нет запрета на упоминание имени Господа *всуе*. Напротив, является предпочтительным обращаться к нему за помощью не только в важных, но и в самых, казалось бы, незначительных делах. Однако никакая важность упомянутых дел не является оправданием, скажем, для игнорирования своевременного пятикратного выполнения намаза.

Таким образом, ислам в гораздо более значительной степени в сравнении с христианством регламентирует повседневность, вводит религиозно-поведенческую практику в привычку. Становится трудно, если не невозможно, отделить религиозное мировоззрение от обыденного. При этом обыденное мировоззрение, как правило, содержит моменты, к исламу не имеющие никакого отношения. Речь идет о доисламских элементах, сохранившихся в этническом сознании любого народа или его части, некогда принявшего ислам.

В силу высокой степени интегрированности в индивидуальную и коллективную повседневность, ислам, таким образом, выступает в качестве консер-

ванта для сохранения любой традиционной нормы, но только при условии, что она изначально принципиально не противоречит исламской системе норм. Так, женское бесправие, занимающее первое место в списке антиисламских стереотипов, не имеет к исламу непосредственного отношения. Половозрастное разделение прав и обязанностей — признак любого традиционного общества, начавший ослабевать лишь в эпоху модернизации (при переходе от традиционного общества к индустриальному). Факт того, что ислам наделил женщин в сверхпатриархальном доисламском арабском обществе правами, которыми они прежде не обладали, к сожалению, относится к разряду малоизвестных. Дискриминация по половому признаку, таким образом, — ни что иное, как проявление доисламских пережитков в неразвитых, еще очень традиционных исламских обществах, как правило, разделяемое слабо разбирающимися в вопросах исламского права людьми, среди которых, как ни странно, немало мусульман. Например, практика женского обрезания в некоторых африканских обществах считается предписанием ислама самими представителями этих обществ, несмотря на то, что никакого отношения к исламу данная «операция» не имеет, равно как и практика выдавания женщин замуж без их на то согласия. Тем не менее, традиция существует. И существует в исламском обществе, и только то обстоятельство, что она воспринимается как исламская, обеспечивает ее жизнеспособность.

Итак, ислам — консерватор традиции. Разумеется, эта его особенность проявлялась и в культуре осетин. Например, В. С. Уарзиати, говоря о важном месте конных состязаний в традиционной культуре осетин, анализирует роль знамени в свадебной обрядности. Выкупленный флаг невесты передавался наиболее ловкому наезднику со стороны жениха, дабы он вернул его в дом невесты. Разыгрывались состязания между джигитами

со стороны жениха (желавшими, наоборот, привезти флаг в дом жениха) и невесты, цель которых состояла в том, чтобы отобрать его (сумевший доставить флаг по назначению, получал признание в народе). Флаг, доставленный в дом жениха, считался собственностью невесты и, учитывая магические свойства, ему придававшиеся, хранился в укромном месте и использовался как помощник при облегчении ее болезней или болезней детей. В. С. Уарзиати пишет, что *данная практика сохранилась в Северной Осетии лишь до 30-40-х гг. XX в., в то время как в у жителей мусульманских селений этот обычай жив по сей день*, что нашло отражение в декоре флага: «...в Санкт-Петербурге в Государственном музее этнографии сохранился свадебный осетинский флаг... на ней (на части полотна). — С. К.) способом аппликации нашиты друг над другом два розовых полумесяца с обращенными назад рожками» [6, 214].

Данный феномен ученый объясняет близостью этих селений к Кабардино-Балкарии, где также бытует этот обряд, и сохранение этого обычая в мусульманских селах Осетии, таким образом, он объясняет культурно-бытовым влиянием кабардинцев. Однако ведь и у кабардинцев этот доисламский обряд отчего-то сохранился. Мне представляется, что причина здесь именно в упомянутом консервирующем свойстве ислама, создающего условия для сохранения и передачи всех элементов традиционной культуры.

Переходя к непосредственному анализу исламского влияния на этническую религию осетин, отмечу, что наиболее отчетливо оно прослеживается в бытовой и обрядовой практиках, что подчеркивает специфичность распространения мусульманства в Осетии. Во-первых — ислам был принят лишь в Северной Осетии, и только рядом обществ. По утверждению Ф. М. Таказова, мощным фактором, обусловившим рост популярности ислама среди осетин, была полити-

ка царской администрации в середине и второй половине XIX в. Активное принятие частью осетинского общества ислама, таким образом, носило политический, а не мировоззренческий характер: «Побудительной причиной (принятия ислама донифарским обществом. — С. К.) было, прежде всего, антироссийское движение, инициатором которого выступил офицер русской армии Есе Кануков. Возмущенный отношением администрации царской России к коренному населению Кавказа, он дезертировал из армии и возглавил борьбу донифарцев за независимость. Принятие донифарцами ислама явилось формальным поводом к отказу от принятия российского подданства» [7, 35]. Во вторых — в силу политизированности обстоятельств распространения ислама в Осетии, перед принявшими его стояла насущная задача интеграции исламских элементов в те сферы, где они наиболее всего демонстрируются окружающему миру для того, чтобы у стороннего наблюдателя не возникло сомнений в том, что ислам в осетинскую среду проник достаточно глубоко. Поэтому больше всего исламских элементов присутствует в свадебной обрядности.

Данный вывод сделан на основании анализа материалов периодической печати Кавказа об Осетии и осетинах. Так, Дж. Шанаев в своем очерке «Свадьба у северных осетин», опубликованном в Сборнике сведений о кавказских горцах в 1870 г. приводит описание сватовства, когда жених, не имея права непосредственно заявить о своих намерениях жениться на выбранной девушке ее родителям, по традиции посылает своего друга в ее дом. Шанаев почти дословно передает текст диалога друга жениха, выполняющего функцию неофициального свата с представителем семьи девушки, который помимо прочего указывает на неприменную необходимость спросить ее согласия: «...ведь и она — существо, она также имеет душу. Ведь в день светопре-

ставления (*каймат* бон) (курсив мой. — С. К.) она будет взывать к Богу на нас за наши грехи, если отдать ее, не спросив ее согласия, и если она... будет недовольна своим житьем» [8, 439]. Любопытно то, что во вполне сформировавшемся обрядовом тексте присутствуют шариатские элементы процедуры сватовства: во-первых — обязательное испрашивание у девушки ее согласия, во-вторых — уверенность в греховности обратного и неминуемой ответственности за это в день Светопреставления, и, в-третьих — название самого дня Страшного суда в осетинском языке — «каймат бон» — происходит от арабского — «киямат» — дословно «день стояния» — в исламской эсхатологии день страшного суда, «когда все люди получают воздаяние за свои дела». Как известно, вера в последний день является одним из шести столпов веры (имана) в исламе.

Однако в описанном фрагменте свадебной обрядности запечатлен еще один элемент авраамистического мировоззрения, которое в данном конкретном случае (учитывая наличие отсылки к мусульманскому представлению дня Страшного суда) корректнее всего отнести именно к исламскому влиянию. Речь идет об абстрактности понятия воздаяния за грех: человек, его совершивший, будет испрошен в конце времен и наказан по разумению Господа, в то время как в мифологическом религиозном сознании понятие греха еще отсутствует. Приведу следующий пример: у В.Ф. Миллера при описании функций покровителя надочажной цепи Сафы есть слова: «Трогать цепь нечистыми руками считается *грехом*» [9, 433]. «Грех» как понятие авраамистическое здесь явно заменил собой архаическое табу, что подтверждается следующим предостережением: «...за это Сафа может наслать на детей накожную болезнь» [9, 433]. Есть масса иных примеров, когда, по словам Миллера «за прегрешения» перед дзуарами, виновный наказывал-

ся ими «лишением языка», зрения или каким-либо неизлечимым увечьем, или ударом молнии его самого или кого-нибудь из его близких, превращением его в «горные скалы» и т.п. Конкретное наказание за конкретное нарушение — черта, типичная для архаического табуирования, в то время как мера и форма наказания в авраамистических религиях, как правило, носит абстрактный характер, то есть «по усмотрению Господа», причем грешник не будет наказан иначе, как по Суду во время Светопреставления, или вообще не будет наказан, в случае если Всевышний помилует его. Является ли данная подмена понятий результатом того, что осетинские религиозные обычаи фиксировал не являвшийся осетином ученый с западным типом мировоззрения, характерного для второй половины XIX в., или же осетины той эпохи, действительно, считали прикосновение к надочажной цепи грязными руками именно грехом, а не табу, сказать трудно. Ясно одно: слово «грех» здесь пока не несет вкладываемой в него смысловой нагрузки. Однако описанный Дж. Шанаевым обряд уже явно свидетельствует о трансформации мифологического мировоззрения, чувственно воспринимающего мир, в полноценное религиозное, отражающее действительность гораздо более абстрактно в сравнении с мифологическим. Другая публикация Дж. Шанаева — «Присяга по обычному праву осетин» — содержит подтверждение вышеприведенным выводам: «Оскорбляющие святость Бога единого, Бога всемогущего и Создателя света наказывались и наказываются бесконечно, разнообразно, по воле Божьей» [10, 460-461].

Шанаев, описывая свадебную традицию, сам констатирует факт ее трансформации. Событием, сыгравшим роль водораздела, отделившего прежнюю традицию от современной ему (вторая половина и конец XIX в.) он, очевидно, считает отмену крепостного права в России (1861 г.): «Так думали и жили тагаурцы и

тагаурки до освобождения холопов... То же самое следует сказать о куртатинцах и алагирцах, имевших холопов» [8, 437] и далее: «Совершенно не то мы встречаем у них теперь, после освобождения холопов» [8, 437].

Говоря о традиции испрашивания согласия у девушки, Шанаев говорит, что прежде, указав гостю на необходимость спросить согласия невесты, «часто ей не объявляют ничего до окончательного решения» [8, 439], а далее автор констатирует положительную динамику описываемого обычая, характерную для периода конца XIX — начала XX в.: «Благодаря нашему времени теперь голос и воля девушки все-таки имеют значение» [8, 440]. Под «нашим временем» Шанаев, очевидно, подразумевает возросшее влияние христианства и ислама в контексте вовлечения осетинских обществ в социально-политические процессы, протекавшие в России обозначенного периода. Прежде всего — это события Кавказской войны 1817-1864 гг., распространение мюридизма, отменившего адат и провозгласившего в качестве единственного и универсального закона шариат. В той или иной мере и, по всей видимости, усиление позиций ислама на Кавказе и обращенный к горцам призыв имама Шамиля к отказу от адатов, вступавших в противоречие с нормами мусульманского права, повлияли в том числе и на отказ от практики формализации традиции испрашивания согласия на брак у девушки, переводя ее в разряд обязательных условий заключения брака.

Процесс отказа от древнего обычая в пользу шариатской нормы (ислам категорически запрещает выдавать женщин замуж без их на то согласия, зафиксированного при свидетелях, причем знаком согласия должно являться ее безмолвствование) ярко иллюстрируется в описаниях Шанаева: «По народному обычаю, она, не имея права высказываться против желания и решения родителей, должна была только безмолвно покоряться им и

не возражать, ибо они родили ее, следовательно, она безропотно во всем должна повиноваться им. У нее поэтому никогда и не спрашивали ее согласия. Но в наше время большей частью объявляют девушке в минуты сватанья кто сватается за нее, спрашивая ее согласия в то же время. Она, потупя стыдливо взор, ничего не отвечает» [8, 440].

Подтверждением мусульманского влияния на трансформацию обряда дачи согласия на брак служит соответствующий хадис из «Книги брака» «Достоверных преданий из жизни пророка Мухаммада» имама Аль-Бухари: «Глава 15. Ни отец, ни другой (попечитель) не может выдавать замуж девственницу или женщину, которая уже была замужем, без ее согласия... Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Не следует выдавать замуж женщину, не посоветовавшись с ней, и не следует выдавать замуж девушку, не спросив ее позволения (на это)”. Люди спросили: “О Посланник Аллаха, а как же мы узнаем о ее позволении?” Пророк... сказал: “По ее молчанию”» [11, 717].

Таким образом, сопоставление осетинского обряда испрашивания согласия у невесты с соответствующей шариатской нормой позволяет пренебречь сомнениями относительно его исламского происхождения. Напротив, слабое знакомство с исламской догматикой и обрядностью большинства русских/немецких путешественников и исследователей XIX в., оставивших путевые заметки об осетинах, не могло способствовать адекватному и всестороннему анализу аспектов культурно-религиозной жизни народа. Например, этнограф Б.В. Пфаф, крайне негативно оценивавший не только ислам как религию, но и большинство обрядов и образ жизни самих осетин, своем труде «Обычай и обычное право» относит обычай «молчания невесты» к негативным последствиям противоестественной практики аталычества: «Возвращаясь в дом своих

родителей, осетинский мальчик совсем не знает ни своего отца, ни матери; он смотрит на своего отца со страхом, как на своего господина, которому он обязан беспрекословно повиноваться, *отец и даже мать у осетин стоят к своим детям в таком дальнем неестественном отношении, что, например, взрослая дочь — невеста, спрошенная о своем согласии на выход ее замуж за того или другого, ни за что не решилась бы отвечать ни да, ни нет. Подобный ответ, по понятиям осетин, был бы наглостью с ее стороны*» (курсив мой. — С. К.) [12, 184].

Как уже было отмечено, Пфаф, очевидно, ошибался в подоплеке данного обряда. Он субъективно оценивает жизнь горцев с высоты достижений западной цивилизации второй половины XIX века, в силу чего выводы его резко критичны и во многом поверхностны. Читателю бросается в глаза эмоциональное неприятие автором всего описываемого им, основанное на отсутствии понимания цивилизационной разницы: любое несоответствие привычной европейцу системы ценностей трактуется им преувеличенно негативно. Он категорично заявляет об отсутствии у горцев и осетин, в частности, способности к любви даже к собственным детям. Так, в продолжение объяснения обряда «молчания невесты» он пишет: «...любовь детей к своим родителям у осетин совершенно неизвестное чувство» [12, 184]. Далее резкость критики лишь усиливается: «...я вообще не допускаю возможности, чтобы доисторический человек мог иметь понятие об этом чувстве. Любовь — это последний и высочайший результат истории человечества, поэтому и напрасно искать ее следов во мраке средних веков или доисторической жизни» [12, 184]. Любовь же, по его мнению, может быть «...доступна только истинному христианину» [12, 185]. Вывод очевиден: он нисколько не считал осетин христианами, констатируя гораздо более заметное присутствие

ислама как религии, которую, по его мнению, способны исповедовать лишь остальные народы: «Весьма естественно, что при той низкой степени развития, на которой стояли тогда кавказские горцы, магометанство должно было одержать верх над христианством» [12, 173].

Можно опровергнуть как минимум два из приведенных выводов Пфафа: во-первых, как видно из его записей, он характеризует все (!) осетинское общество, не принимая во внимание социальных различий. Однако, как известно, аталычество практиковалось только в среде знатного сословия и, как правило, отсутствовало у остальных сословных групп [13]. Таким образом, налицо явная экстраполяция. Второй контраргумент вытекает из первого: испрашивание согласия у девушки на брак имело место у *всех* категорий осетинского общества безотносительно сословной ее принадлежности, следовательно, связывать этот обряд с практикой аталычества нелогично. Объяснять же «молчание невесты» отсутствием у ее родителей любви к ней в силу их всяческого недоразвития — верх абсурда, тем более что ее молчание как раз и считалось признаком согласия, то есть было «говорящим» и имело религиозное объяснение.

Далее Шанаев описывает трансформацию практики калыма в сторону его уменьшения, также связывая этот процесс с возрастающим влиянием России: «С покорения Осетии русскими и почти до 1866 г. калым у тагаурцев, куртаинцев и алагирцев уменьшился до четырехсот сорока рублей, а у фарсагов и кавдасардов сначала до трехсот рублей, потом до ста пятидесяти. В 1866 г. собрались во Владикавказе представители трех сословий Северной Осетии и постановили норму калыма в двести рублей как для тагаурцев, так и для фарсагов и кавдасардов...» [8, 444] Затем он констатирует разницу в форме уплаты калыма в зависимости от религиозной принад-

лежности: «Собственно тагаурцы платят родителям невесты только сто рублей, а остальные сто, следуемые еще от жениха, родители, согласно постановлению Корана, записывают в собственность невесты или *накях* (никях — шариатский брачный договор. — С. К.), чтобы впоследствии, в случае развода, она могла получить их. Родители же осетин-христиан получают весь выкуп» [8, 444].

Как мы видим, сам Шанаев обращает внимание на разницу в выплате калыма, однако он не объясняет ее. То, что мусульманская часть осетин продолжала называть «калымом» как символической платой за «выкупленную» у рода женщину, по своему содержанию калымом уже не являлось, поскольку теперь родителям невесты не доставалось оттуда ничего. Калым преобразовался в *махр* — определенное имущество, которое муж выдает жене и который является одним из важнейших условий заключения брака. Махр становится безраздельной ее собственностью и остается у нее даже в случае развода или смерти мужа (см.: [14]). В отличие от обряда испрашивания согласия невесты на замужество, имеющего, как выяснилось, исламские корни, но ставшего частью свадебной обрядности у всех северных осетин вне зависимости от вероисповедания, практика выплаты калыма уже имеет четкую религиозную дифференциацию.

Помимо таких сфер как обрядовая и бытовая практика, исламские элементы можно обнаружить в системе устного фольклора. Исламское влияние прослеживается достаточно четко в ряде нартовских эпических сюжетов. Но справедливости ради следует отметить, что здесь скорее речь идет о Нартиаде только мусульманской части осетин, новыми героями которой стали пророк Мухаммед, члены его семьи и сподвижники. Тем не менее, есть основания говорить о мусульманском влиянии на нартовский эпос осетин в целом, отталкиваясь от факта

присутствия здесь достаточного количества арабо-исламских лексем. Так, в одном из вариантов сказания о голодной зиме, записанном в Южной Осетии, жена Урузмага Шатана отправляется вместо него отгонять «...стада нартов в страну малика Схуали («Схуалийы мæлик») ... Интересной деталью является упоминание малика... «Малик» в арабском языке означает «владелец» «князь». В фольклоре осетин употребляется как синоним «алдар» (князь). Для нартовского эпоса этот термин чужероден... Арабское слово «малик» также может быть переведено как «ангел»» [7, 138-139].

Интересным в данном контексте является другое из нартовских сказаний — «Сказ о гибели нартовского рода» (цит. по: [15, 139]): «Давным-давно, очень давно, когда люди еще были великанами, когда нарты еще были в зените славы, когда море еще было им по колено, когда у них еще была дорога в небеса, — вот в это время и жил нартовский Дзылы-малик со своим сыном Темырканом» [15, 139].

Подобные примеры можно множить. Однако не только в нартовском эпосе удастся обнаружить «исламский след». В фольклорных легендах, не входящих в эпические циклы, также обнаруживается его присутствие отчетливо проявившееся, например, в употреблении в речи гоноративов. Гоноративы относятся к мелиоративному типу уважительного отношения, когда лексема, наделенная коммуникативной предназначенностью, «возвеличивает» объект уважительного отношения. Исламская традиция предписывает всякий раз при упоминании имени Пророка произносить *салават* — гоноративную фразу «Салля-л-Лаху алейхи ва-саллям» (араб. *وسلم عليه الله صلى* — да благословит его Аллах и приветствует) (см.: [16]). Истоки произнесения салавата восходят к самому пророку Мухаммаду. В сборниках хадисов рассказывается, как однажды ангел Джабраиль появился перед Пророком и произнес: «Горе тому, кто

встретит месяц Рамадан и даст ему закончиться без того, чтобы заслужить прощение... Горе тому, при котором будет упомянуто твое имя, а он не прочтет салават для тебя...». Таким образом, сподвижники Пророка после упоминания его имени первыми стали добавлять формулу салавата [16; 17]. Салават используется не только в религиозных текстах, но и в обыденной речи.

Общеосетинская форма приветствия святых «Табу ин уæд!» («Да будет ему табу!») или же «Хуыцауи хорз салам æй уæд!» («Да приветствует его Бог!») в легендах об Уастырджи и ряде других, по мнению Ф. М. Таказова, бесспорно указывает на исламское влияние, хотя самим Таказовым данное обстоятельство только констатируется, но не аргументируется. Однако появление гоноративных форм в осетинском языке в подобном аспекте с учетом их нетипичности для доисламского иранского языка, с большой долей вероятности может свидетельствовать об их исламском происхождении.

На основании приведенных и проанализированных данных можно сделать следующие тезисные выводы:

1. Исламские элементы в осетинской этнической религии присутствуют, поэтому изучение исламской составляющей необходимо при системном подходе к исследованию этнической религии осетин.

2. Слабоизученность исламских влияний обусловлена негативными коннотациями, связанными с сопряжением ислама в современном массовом сознании с идеологической базой терроризма.

3. Следующая причина, по-видимому, порождена условиями стремления к возрождению в последнее время этнорелигиозной традиции, на которую возлагается сверхзадача сохранения национальной идентичности перед угрозой глобальной ассимиляции. В этой ситуации возрождение этнорелигиозных традиций протекает в рамках обращения к «своему — родному» и сопровождается все более уве-

ренным отрицанием их синкретичности, которая все чаще ошибочно трактуется как антипод уникальности и самобытности, что, в свою очередь, логически исключает из поля зрения любой компонент, не способствующий обоснованию концепции культурной «чистоты».

4. Говоря о специфических особенностях и роли ислама в истории осетинского этноса, следует отметить, что он выступает в качестве консерватора этнической традиции, что подтверждается опубликованными источниками и исследованиями XIX-XX веков. Его влияние наиболее всего прослеживается в обрядовой и бытовой практике (в силу его упомянутой ориентации на повседневность). Ислам-

ские элементы обнаруживаются также в устном фольклоре и, в частности, в нартовском эпосе.

Основная цель данной публикации диктуется необходимостью обозначения проблемного поля для будущих исследований одного из существенных аспектов этнической религии осетин, который в рейтинге их популярности в силу ряда причин превратился в своеобразную «золушку» и грозит исчезновением из этнического сознания. Для сохранения культурной памяти народа и из чувства профессиональной ответственности перед будущими поколениями историков и этнологов этого ни в коем случае нельзя допустить.

-
1. Лавров Д. Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25.
 2. Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М., 2014.
 3. Калоев Б. А. Осетины. М., 2015.
 4. Штырков С. А. «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX-XX вв. // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 309-316.
 5. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
 6. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
 7. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII — начало XX вв.). Владикавказ, 2007.
 8. Шанаев Дж. Т. Свадьба у северных осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4.
 9. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
 10. Шанаев Дж. Т. Присяга по обычному праву осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1873. Вып. VII. Отд. I. С. 1-20.
 11. Аль-Бухари Сахих. Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует. М., 2004.
 12. Пфаф В. Б. Обычай и обычное право. Народное право осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2014. Кн. 7.
 13. Косвен М. О. Аталычество // Советская этнография. М., 1935.
 14. Коран. Сура «Ан-Ниса» («Женщины»).
 15. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII — начало XX вв.). Владикавказ, 2007.
 16. Коран. Сура «Аль-Азхаб» («Сподвижники»).
 17. Магомедбеков А. Из милостей Всевышнего [электронный ресурс]. URL: <https://as-salam.ru/content/story/977>

ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОРИСТИКА

ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ДИЦЕНДИАЛЬНОГО ГЛАГОЛА «ГИХ»: КВАНТИТАТИВНЫЙ АНАЛИЗ (на материале текстов эпоса «Джангар»)

Е. В. Бембеев

В монгольских языках исключительно важную роль играет речевой или дицендиальный глагол *гих* (монг. *гэхэ*), а причастные и деепричастные формы этого глагола благодаря своей полисемантической способности выступать не только в функции связи частей сложноподчиненных предложений, но и в качестве служебных слов, выполняющих иные функции. В статье рассмотрены квантитативные данные, значение и функции дицендиального глагола «гих» на материале текстов калмыцкого героического эпоса «Джангар». Материалом для исследования послужили 28 известных песен, которые включены в базу данных Национального корпуса калмыцкого языка и обработаны в программе «TextAnalyzer». Среди 80 словоформ, образованных от дицендиального глагола *гих*, наибольшее количество употреблений имеют словоформы: *гижэ* (*гижэл*), *гihэд*, *гив*, *гидг*, *гив* (*гивл*), *гинэ* (*гинэл*). Собственно глагольные формы дицендиального глагола *гих*, а также его причастные и деепричастные формы глагола благодаря своей полисемантической способности выступать не только в функции связи частей сложноподчиненных предложений, но и в качестве служебных слов, выполняющих иные функции. Являясь служебными изменяемыми словами, разнообразные формы данного глагола активно участвуют в формировании лексико-грамматического значения слов, к которым они относятся, вносят и подчеркивают разнообразные модальные оттенки, диапазон которых весьма широк.

Ключевые слова: эпос «Джангар», глагол, дицендиальный глагол, союзы, квантитативный анализ

The speech-introducing verb 'gikh' (Mong. 'gekhe') plays a very important role in Mongolic languages; and due to expressed polysemanticity, its participial forms can act not only as link-verbs within complex sentences but also as functional words with other functions. The article examines quantitative data, meaning and functions of the speech-introducing ('dicendial') verb 'gikh' with evidence from texts of the Kalmyk heroic epic of Djangar. The research is based on 28 available songs enlisted in the Kalmyk National Corpus database and processed with TextAnalyzer program. The dicendial verb 'gikh' has 80 grammatical forms most frequently used of which are the following: gij (gijl), giyäd, giv, gidg, giv (givl), ginä (ginäl). Verbal forms of 'gikh' proper and its participial forms can — due to polysemanticity — act not only as link-verbs within complex sentences but also as functional words with other functions. Being changeable functional words, the diverse forms of the verb largely contribute to formation of lexical-grammatical meanings of words they are related to, introduce and stress various modal aspects which are numerous enough.

Keywords: epic «Djangar», verb, dicendial verb, conjunctions, quantitative analysis.

В монгольских языках исключительно важную роль играет речевой или дицендиальный глагол *гих* (монг. *гэхэ*), а причастные и деепричастные формы этого глагола благодаря своей полисемантической способны выступать не только в функции связи частей сложноподчиненных предложений, но и в качестве служебных слов, выполняющих иные функции. Авторы первых грамматик монгольского (калмыцкого) языка отмечали особые свойства данного глагола [1, 2, 3]. Известный монголовед Алексей Бобровников, который собственно заложил основу изучения синтаксических связей монгольских языков, задачу которой видел в рассмотрении того «как показанные в этимологии элементы слагаются для составления речи», в разделе «Синтаксис» впервые выделил и рассмотрел предложения с формами глагола *гэхэ* «произносить, говорить, сказывать» [2, 197-374]. Его положения были оригинальными и во многих отношениях отражали истинную природу синтаксиса монгольских языков. Впервые он выделяет четыре типа «второстепенных предложений»: определительный, членный, составительный и вводный с участием глагола *гэхэ* [2, 223].

Как справедливо отметил Т. А. Бертагаев «Первоначальная и основная функция глагола *гэхэ* заключается в передаче чужой речи в самом ее простейшем виде, например: *Ир гив* «Сказал: «Приходи»» [4, 52]. В. К. Котвич в разделе «Вводные предложения» своей грамматики писал, что «калмыки в широких размерах пользуются вводными предложениями, облекая в них так называемую прямую речь или чужие слова. Они вообще избегают употребления косвенной речи, заменяя ее прямой даже там, где в русском языке употребляются глаголы приказать, просить, слышать, думать и т.д.. Например: вместо «приказал придти» говорят «сказал: приди» — «ир гивэ»... С общим рассказом прямая речь связывается при по-

мощи вспомогательного глагола «*гекэ* — говорить» [в старом языке для этой цели употреблялся глагол *кетёкүй*], который всегда ставится в конце прямой речи. Чаще всего он имеет форму деепричастия *гежи*, подчиняясь глаголу, который ближе показывает, что представляет собою прямая речь: рассказ, вопрос, слух и т.д.» [3, 410-411]. Кроме того, причастные и деепричастные формы этого глагола проявляют наибольшую частотность использования в качестве средств связи, а также в качестве частиц и вспомогательных глаголов при неизменяемых словах. Т. А. Бертагаев писал, что «первый отход к служебным, в частности к связующим, словам наблюдается в тех случаях, когда он (глагол *гих*. — Е. Б.) употребляется в деепричастных и причастных формах в сочетании с глаголами асууха «спросить», дуугарха, хаахирха, «кричать, крикнуть», хэлэхэ «сказать, говорить» и некоторыми другими» [4, 52].

Отмечая важное значение данного глагола в грамматической системе монгольских языков, Бертагаев писал, что слово *гэхэ* (*гих*) «уже с древнейших времен имело тенденцию к грамматикализации» и тем самым служило одним из средств выражения подчинительных отношений [4, 54]. Он считал, что причастные и деепричастные формы глагола *гэхэ*, прошли в своем развитии несколько ступеней, переходящих одна в другую. Первая ступень развития характеризуется тем, что придаточные предложения, в которых средствами связи выступают формы *гэхэ*, являются прямой речью. Характерной особенностью второй ступени являются то, что предложение со словом *гэхэ* приближается к косвенной речи, но не приобретает все свойства последней, для третьей — когда деепричастные и причастные формы глагола *гих* наряду с вещественным значением выполняют также и функцию связующих слов; для четвертой ступени типичны средства связи, являющиеся только союзами, а к

последней ступени, относятся деепричастные и причастные формы, полностью грамматикализованные и выступающие как средства связи [4, 54].

В калмыцком языке, как и во всех других монгольских языках, речевой или дицендиальный глагол *гих* также играет исключительно важную роль. Основная масса придаточных предложений соединяется с главным с помощью разнообразных форм глагола *гих* «говорить, сказывать», а его причастные и деепричастные формы благодаря своей полисемантической способности выступать не только в функции связи частей сложноподчиненных предложений, но и в качестве служебных слов, выполняющих иные функции [5, 212].

В данной статье мы хотим рассмотреть квантитативные данные, значение и функции дицендеального глагола «*гих*» на материале текстов калмыцкого героического эпоса «Джангар». «Квантитативный метод позволяет количественно описывать поведение различных языковых единиц (букв, морфем, слов и т.п.) в письменном тексте: частоту употребления единиц, их распределение в текстах разного жанра, сочетаемость с др. единицами и т.п.», что, безусловно, углубляет описание единиц языка [6, 284]. В современном монголоведении квантитативный подход используется при исследовании языковых реалий на базе Генерального корпуса современного монгольского языка (ГКМЯ), Национального корпуса калмыцкого языка [7, 8, 9,10]. Материалом для исследования послужили 28 известных песен: Малодербетовский цикл (3 песни), Багацохуровский цикл (3 песни), репертуар Ээлян Овла (10 песен, магтал), Мукебюн Басангов (6 песен), Дава Шавалиев (4 песни, магтал), Насанка Балдыров (1 песня), Бадма Обушинов (1 песня). Все песни уникальны, т.к. записаны в разное время, у сказителей, принадлежащих разным школам исполнительского искусства и проживающих на различных террито-

риях. Они включены в базу данных Национального корпуса калмыцкого языка и обработаны в программе «TextAnalyzer» [11, 12].

В таблице 1 показано, что в тексте эпоса «Джангар» встречается 80 словоформ, образованных от дицендиального глагола *ги-* (*гих*) «говорить», которые употреблены 3299 раз.

Абсолютное количество всех словоформ в 28 песнях эпоса «Джангар» составляет 13777 единиц, которые в совокупности употреблены 101578 раз. Таким образом, словоформы, образованные от глагола *гих*, составляют 0,6% от абсолютного числа словоформ. Частота же употреблений словоформ, образованных от глагола *гих*, составляет 3,3% к общему абсолютному количеству словоупотреблений в текстах эпоса «Джангар» (табл. 2).

Рассмотрим наиболее употребительные из этих форм.

1. Наиболее частотной словоформой, производной от данного глагола, является слово *гигж* (употреблено 884 раза, сюда можно добавить словоформу *гигжл* (27 раз), где *-л* — *подтвердительная частица*), что не случайно. В калмыцком языке словоформа *гигж* является грамматическим омонимом и может выступать как глагол прошедшего результативного времени, соединительное деепричастие от глагола *гих* 'говорить', как союз (в том числе в составе союзного слова) в сложноподчинительных предложениях, как компонент устойчивых выражений: лексических и синтаксических фразеологизмов, как изменяемое служебное слово при непроизводных глаголах с наречным значением, как утвердительная частица, подчеркивающая объективность повествования и др.

1. Для словоформы *гигж* наиболее частотной является ее функция в роли связующего средства (союза и союзного слова), представляя собой важнейший элемент структуры сложноподчиненного предложения. В таких конструкциях

Таблица 1

№		Кол-во употреблений	Часть речи	Состав словоформы
1	гиж	884	V/conv/Part/CONJ	Evd.V/ipfv.conv/Part/CONJ
2	гиһэд	648	conv/Part/CONJ	Ant.conv/Part/CONJ
3	гидг	329	V/PTCPL/Part	Reg.V/hab.PTCPL/Part
4	гив	317	V	Pst.V
5	гинэ	307	V	Pres.V
6	гинэл	118	V	Pres.V+cont.part
7	гивл	111	V	Pst.V+cont.part
8	гихнь	103	PTCPL	fut.PTCPL+poss
9	гисн	69	PTCPL/V	Pst.PTCPL/Evd.V
10	гих	54	PTCPL/V	fut.PTCPL/fut.V
11	гихлэ	44	conv	cond.conv
12	гилэ	36	V	Rem.V
13	гижл	27	V	Evd.V+cont.part
14	гигч	25	PTCPL	Mom.PTCPL
15	гидм	23	V/PTCPL	Reg.V/hab.PTCPL+ cont.part
16	гигсн	21	PTCPL/V	Pst.PTCPL/Evd.V
17	гил (уга)	18	conv	mod.conv
18	гихинь	13	PTCPL	fut.PTCPL+Acc1+poss
19	гидгнь	7	PTCPL	hab.PTCPL+poss
20	гилтэ	6	V	V+Mpart
21	гисиг	6	PTCPL	Pst.PTCPL+Acc1
22	гихв	6	PTCPL	fut.PTCPL+1Sper
23	гихлэрн	6	conv	Succ.conv+refl.part
24	гидгэр	5	PTCPL	hab.PTCPL+inst
25	гиһэ	5	PTCPL/V	Pres.PTCPL/cont.V
26	гисэр	5	conv	Prog.conv
27	гихлэг	5	conv	cond.conv
28	гидгчнь	4	PTCPL	hab.PTCPL+2SPoss ²
29	гилдэд	4	conv	Recp+Ant.conv
30	гилэв	4	V	Rem.V+1Sper
31	гитн	4	impr	impr
32	гичкэд	4	conv	Compl1+ Ant.conv
33	гисндэн	3	PTCPL	Pst.PTCPL+dat+refl.part
34	гидгчн	3	PTCPL	hab.PTCPL+2SPoss ² /hab.PTCPL+EmpPart
35	гижэлэ	3	V	Dur ² +rem.V
36	гижэнэ	3	V	Dur ² +pres.V
37	гижэхэд	3	conv	Dur ² + Ant.conv
38	гилүв	3	V	rem.V+Qpart+1Sper
39	гилч	3	V	rem.V+2 Sper

40	гин	3	conv	Mod.conv
41	гинэч	3	V	pres.V+2 Sper
42	гihүлэд	3	conv	Caus ² + Ant.conv
43	гихиг	3	PTCPL	fut.PTCPL+Acc1
44	гихлэнь	3	conv	cond.conv+poss
45	гиллдгсн	2	PTCPL	Recp+ Pst.PTCPL
46	гидгиг	2	PTCPL	hab.PTCPL+ Acc1
47	гидгинь	2	PTCPL	hab.PTCPL+ Acc1+poss
48	гидгтн	2	PTCPL	hab.PTCPL+2PIPoss ²
49	гилдв	2	V	Recp+ pst.V
50	гилдж	2	V	Recp+evd.V
51	гилт	2	V	rem.V+2plper
52	гисинь	2	PTCPL	Pst.PTCPL+ Acc1+poss
53	гисичнь	2	PTCPL	Pst.PTCPL+ Acc1+2SPoss ²
54	гигснд	1	PTCPL	Pst.PTCPL+Dat
55	гигсндэн	1	PTCPL	Pst.PTCPL+dat+refl.part
56	гилдгсн	1	PTCPL	Recp+Pst.PTCPL
57	гиснд	1	PTCPL	Pst.PTCPL+Dat
58	гиснь	1	PTCPL	Pst.PTCPL+ poss
59	гитл	1	conv	Term.conv
60	ги	1	V	imprV
61	гивч	1	V	Pst.V+2Sper
62	гигсиг	1	PTCPL	Pst.PTCPL+Acc1
63	гидгл	1	PTCPL	hab.PTCPL+ cont.part
64	гидгм	1	PTCPL	hab.PTCPL+ cont.part
65	гидмжл	1	PTCPL	hab.PTCPL+ cont.part
66	гидмн	1	PTCPL	hab.PTCPL+ cont.part
67	гижэнэв	1	V	Dur ² +pres.V+1Sper
68	гижэх	1	V/PTCPL	Dur ² +fut.V/9Dur ² +fut.PTCPL
69	гилго	1	conv	Mod.conv+neg
70	гилдвл	1	V	Recp+ pst.V+1Sper
71	гилүсв	1	V	Rem.V+ContPart+1Sper
72	гинэ-лэ	1	V	Pres.V+ContPart
73	гинэлм	1	V	Pres.V+ContPart
74	гисэрн	1	PTCPL	Pst.PTCPL+inst+refl.part
75	гисмч	1	PTCPL	Pst.PTCPL+ContPart+2Sper
76	гихднь	1	PTCPL	Fut.PTCPL+Dat+poss
77	гихлэчн	1	conv	cond.conv+2SPoss ²
78	гихм	1	V	fut.V+ContPart
79	гицхэв	1	V	Ass+Pst.V
80	гицхэвл	1	V	Ass+Pst.V+ContPart
		3299		

форма *гигж* устанавливает связь между компонентами сложного подчинительного предложения: придаточным и главным. Кроме того, словоформа *гигж* часто используется для передачи прямой речи, выступая в качестве вводящего слова. Например: «*Авһ, мөнд ирвт?*» — *гигж хээкрж йовнал*» — «Дядя, хорошо ль добрались?» — [говоря] крича, шел» [Тавн ор харгсн Так Бирмс хаана замгта нуурин көвэд заядар өгсн долан сай тунжрмудыг Санлын догдлулж көөж авч иргсн бөлг. Басангов Мукубен]; «*Ик нутгин захар орж ирэд, «Юн гидг нертэ/Хаани нутгв?» гигж захаснь сурв*» — «Прибыв в пределы большой страны, спросил: «Чьи это владения?»» [Азг Улан Хоңһрин гер авлһна бөлг. Шавалиев Дава Чункунович].

II. Помимо синтаксических функций, глагол *гигж* может выражать разнообразные модальные значения и оттенки при указании на какой-либо предмет, действие или признак. Выполняет роль специализированных частиц, которым присущи функции грамматических средств связи. Например, в значении приименной частицы, которая связывает определяемое слово с его приложением: «*Көдә ик гигж, өвсн күртх биш, Дала ик гигж, усн күртх биш...*» «Говорят — степь бескрайняя, но травы не хватает, говорят — океан велик, но воды не хватает...» [Догшн Шар Гүргү Маңһс Хааг Дуут Улан Шовшур дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен].

В калмыцком языке, как и в других монгольских языках, дицендиальный глагол *гигж* (а также словоформы *гисн, гидгчнь, гинэд*), могут выступать в роли специальных показателей подлежащего,

где они «не просто отграничивают подлежащее от других членов предложения, а обособляют, выделяют, подчеркивают его и тем самым вносят в него определенный оттенок модальности» [5, 109]. Например: «*Өдр гигж өнжл уга дүләд одв, сө гигж хонглл уга дүләд одв...*» — «Проскакал день напролет, не дневая, проскакал ночь напролет, не ночуя» [Аср Улан Хоңһр Догшн Шар Маңһс Хааг эмдэр кел бэрж авч иргсн бөлг. Автор не установлен].

Глагол *гигж* употребляются в роли компонентов устойчивых выражений: лексических и синтаксических фразеологизмов, образительных и звукоподражательных слов. В этих случаях глагол *гигж*, являясь служебным изменяемым словом, активно участвует в формировании лексико-грамматического значения слов, к которым относится, а поэтому не может быть опущен. Например: «...*Таш гигж оһтрһуд һал падрад...*» — «В небе вспыхнул огонь, словно раздался резкий звук «таш» [звукоподр. треску]» [Арслңгин Арг Улан Хоңһр Арг Манзин Буурлта, Өәх Догшн Маңна Хаанла бээр бэрлдгсн бөлг. Ээлян Овла]; «*Харадан дүңгә юмн харн-харн гигж, Батхнан дүңгә баран барс-барс гигж бээнә*» — «Что-то размером с воробья показалось, силуэт размером с муху появился» [Азг Улан Хоңһрин гер авлһна бөлг. Шавалиев Дава Чункунович]; «*Әрә гигж суһлж авв*» — «Еле как освободил» [Орчлңгин Сээхн Миңъян Түрг Хаани Түмн Шар Цоохр агт көөгсн бөлг. Ээлян Овла]; «*Тер үгинь соңсад, Адунни захас хойр долан хонгт гүүлгэд, әрәхн гигж давж һар*» — «Услышав те слова, проскакав от края табуна две недели, по-

Таблица 2

Абсолютное количество словоформ	Кол-во словоформ, образованных от дицендиального глагола <i>ги-</i> (<i>гигж</i>) «говорить»	Абсолютное количество словоупотреблений	Количество словоупотреблений словоформ, образованных от дицендиального глагола <i>ги-</i> (<i>гигж</i>) «говорить»
13777	80	101578	13777

тихоньку выбирайся» [Баатр Хар Жилнн Хаанла бээр бэрлдгсн бөлг. Ээлян Овла].

Глагол *гиж* выполняет функцию изменяемого служебного слова при непроеизводных глаголах с наречным значением. Такие сочетания выражают неполноту значения быстро совершающегося действия. Например: «*Эх юмн уга, адһс гижэ йовад кегүлтн!*» — «Ничего страшного нет, быстро пойдите и сделайте!» [Дуут Богд Жанһр Догшн Хар Кинесиг дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен]; «*Зандн Герл арагнь тал гилс гижэ хэлэхэд, келн бээнэ*» — «Резко посмотрев в сторону принцессы Зандан Герел, сказывал...» [Хоңһрин гер авлһна бөлг. Ээлян Овла].

Форма *гиж*, сочетаясь со слитным деепричастием, передает значение длительности и постоянности обозначаемого действия: «...*Түмн цаһан бодңган деернь мордулж ирэд, маниг дээлн гижэ бээнэ*» — «Оседлав на себя 10000 белых (сильных) богатырей, придет и победит нас» [Орчлңгин Сээхн Миңъян Түрг хаани түмн шар цоохр агт көөгсн бөлг. Ээлян Овла].

II. Следующей по частоте употребления является разделительное деепричастие '*гihэд*' (употреблено 648 раз), которое обозначает незавершенное речевое действие или процесс. Разделительное деепричастие '*гihэд*' может выступать как союз (в том числе в составе союзного слова) в сложноподчинительных предложениях, как компонент устойчивых выражений: лексических и синтаксических фразеологизмов, как изменяемое служебное слово при непроеизводных глаголах с наречным значением.

Разделительное деепричастие *гihэд* как союз (в том числе в составе союзного слова) в сложноподчинительных предложениях и как компонент при передаче прямой речи: «*Же!*» *гihэд*, *жзола сулдхв*». — «Сказав «Дже», отпустил поводья» [Догшн Замбл Хаана һалзу долан бодңгиг Аср Улан Хоңһр Күнд һарта Савр хойр дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен]; «*Тиигхлэг, Хоңһр «Э-э, тиим чигн болл-*

тал» гihэд, хооран һарад, суудг болна» — «На что Хонгор сказав: «А, навренное, так и есть», отошел в сторону и сел» [Баатр Улан Хоңһр Авлңһ хаанла бээр бэрлдгсн бөлг. Овшиев Бадма]; «*Мэ, көвүн, үүг аавдан авч өг» гihэд, нег мөр өгв*» — «На, мальчик, передай своему отцу», — сказав так, дал одного коня» [Догшн Шар Гүргү Маңһс хааг Дуут Улан Шовшур дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен]; «*Алдр Богдын зергэс, эмим авртн!*» — *гihэд*, «*Тана зольвн нандл угал!*»» — *гihэд*, *гесндк юман үлдэл уга, һульһад һарһжэ өгнэ*. — «Господин, пощадите меня!» — так говоря, «Вашей пропажи (о скоте) нет у меня» — так говоря, отрыгнул все содержимое, ничего не оставляя в своем животе» [Алдр Богд Жанһрахн Эх Догшн Маңна Хаанла бээр бэрлдгсн бөлг. Насанкиев Балдра].

Деепричастие *гihэд* как компонент устойчивых выражений: «*Йовад окхлаг, көвүнэ көл дорас күрл мөңгн хоңхин дун күрд-күрд гihэд һардг болна*» — «Немного пройдя, из-под ног мальчика стал раздаваться звук «кюрд-кюрд» [звукоподр. звону] сербриянно-бронзового колокольчика». [Баатр Улан Хоңһр Авлңһ хаанла бээр бэрлдгсн бөлг. Овшиев Бадма]; «*Тяхин дун таш гihэд, тавн беерэ һазр йовад одна*». — «Раздался звук копыт «таш» [звукоподр. треску] и оказался на расстоянии пяти миль» [Баатр Улан Хоңһр Авлңһ Хаанла бээр бэрлдгсн бөлг. Овшиев Бадма].

Деепричастие *гihэд* как изменяемое служебное слово при непроеизводных глаголах с наречным значением: «*Тавлс гihэд цокхларн, тэвн баатриг тас цокад оркна*». — «Сдержано ударив, пятьдесят богатырей опрокинул» [Аср Улан Хоңһр Догшн Шар Маңһс Хааг эмдэр кел бэрж авч иргсн бөлг. Автор не установлен]; «...*Уклдж бээһэд, үкс гihэд, арвн дөрвн үүдиг татн һарад...*» — «...Предав [их] смерти, молниеносно прошел [открывая] сквозь четырнадцать дверей...» [Буурл һалзн Мөртэ Бульңһрин көвүн Догшн Хар Санлын Бөлг. Ээлян Овла].

Форма *гihэд*, сочетаясь со слитным деепричастием, передает значение длительности и постоянности обозначаемого действия: «...Эмнднь нээмн миңһн жидән үзүр дегц **чичн гihэд ирв**». — «Одновременно в тело вонзилось 8000 остриев копий» [Аср Улан Хоңһр Догшн Шар Маңһс Хааг эмдәр кел бәрж авч иргсн бөлг. Автор не установлен].

Деепричастие *гihэд* как изменяемое служебное слово в качестве определения к нарицательному существительному: «Дару талнь суудг баатр **гидм болхлаг**, иргсн йирн йисн жылә һазрас ээлдж меддг, ирад уга йирн йисн жылә һазрас ээлдж меддг **Көңкө Алтн Чееж гihэд суудг бээж гинә**». — «О богатыре, что на другой стороне сидит, сказывают, будто знает он о том, что было 99 лет назад, ведает он о том, что будет через 99 лет, зовут его Кюнкян Алтан Чееджи». [Баатр Улан Хоңһр Авлңһ Хаанла бээр бэрлгдсн бөлг. Овшиев Бадма].

III. Многократное причастие *гидг* (встречается 329 раз), также показывает высокую частоту употребления в тексте эпоса «Джангар». К данной словоформе можно добавить нижеследующие слова:

гидм (употреблено 23 раза) — многократное причастие *гидг* в сочетании с подтвердительной частицей –м (<мөн);

гидгчн/-нь (7 раз) — многократное причастие *гидг* в сочетании с лично-притяжательной частицей 2-го лица;

гидгнь (7 раз) — многократное причастие *гидг* в сочетании с лично-притяжательной частицей –нь;

гидгэр (5 раз) — многократное причастие *гидг* в орудном падеже;

гидгиг (2 раза) — многократное причастие *гидг* в винительном падеже;

гидгинь (2 раза) — многократное причастие *гидг* в винительном падеже в сочетании с лично-притяжательной частицей -нь;

гидгтн (2 раза) — многократное причастие *гидг* в сочетании с лично-притяжательной частицей 2-го лица множественного числа;

гидгл (1 раз) — многократное причастие *гидг* в сочетании с подтвердительной частицей –л (<лавта);

гидгм (1 раз) — многократное причастие *гидг* в сочетании с подтвердительной частицей –м (<мөн);

гидмжл (1 раз) — многократное причастие *гидг* в сочетании со сложной подтвердительной частицей –м (<юмн) + ж (<жигн) + — л (<лавта);

гидмн (1 раз) — многократное причастие *гидг* в сочетании с подтвердительной частицей –м (<мөн);

Наибольшее число употреблений многократное причастие *гидг* находит как определение к нарицательному существительному: «Нарн һархин өмн үзгт **Деед Девән гидг уул бээдг болна**». — «На востоке находится гора под названием Дээд Дэвян» [Аср Улан Хоңһр Догшн Шар Маңһс Хааг эмдәр кел бәрж авч иргсн бөлг. Автор не установлен]; «**Әср Улан Хоңһр гидг күн альдас иржс, нанла бээр бэрлдхм?..**» — «Откуда появился этот Асир Улан Хонгор, [он] хочет сразиться со мной?» [Алдр Богд Жаңһрахн Әх Догшн Маңна Хаанла бээр бэрлгдсн бөлг. Насанкиев Балдра].

Многократное причастие ‘*гидг*’ является компонентом атрибутивного сочетания при имени прилагательном. Подобного рода сочетания выделяются своими модально-оценочными значениями: «Серхлэг, **ик гидг дән төгәлчксн бэәнә**». — «Когда проснулся, то [обнаружил], что окружен огромным войском» [Баатр Улан Хоңһр Авлңһ Хаанла бээр бэрлгдсн бөлг. Овшиев Бадма].

Причастие *гидг* как союз в сложноподчинительных предложениях и как компонент при передаче прямой речи: «Арднь бээгсн **Көңкө Алтн Чеежс**: «Пух, тавн эмн һарад одвшв» **гидг болна**». — «Находившийся позади Кюнкян Алтн Чееж сказал: «Ух, пять жизней вышло»» [Баатр Улан Хоңһр Авлңһ Хаанла бээр бэрлгдсн бөлг. Овшиев Бадма]; *Шин көтч Мөңгн Герлд келв*: «Агтын тарһнд һазр тань гидг, Эц-

кин эмдд ку тань гидг...» гив. — Новый слуга сказал Менген Герел: «При справном коне, новые земли узнавай, при живом отце, новых людей узнавай...» — так говорят» [Күрл Эрднь Маңһс Хааг Богд Жаңһр дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен].

IV. Глагол прошедшего времени *гив* также показывает регулярную частоту употребления (употреблено 428 раз, в том числе как словоформа *гивл* (111 раз), где -л — *подтвердительная частица*).

Очень часто глагольная форма *гив* употребляется в функции вводящего слова прямой речи. В предложении является сказуемым, вводя прямую речь по способу примыкания. Например: «Оцл Дамбан Көк Галзныг авч ирэд тохж ас!» *гив*. — «Сказал: «Приведи и оседлай Оцл Дамбан Кек Галзана» [Азг Улан Хонһрин гер авлһна бөлг. Шавалиев Дава Чункунович].

Глагольная форма *гив* как компонент устойчивых выражений: В данных конструкциях формы глагола *гив* участвует в формировании лексико-грамматического значения слова, к которому он относится, а поэтому не может быть опущен. «Өмнэснь тевкин дун «таш» *гив*. — «Спереди раздался резкий звук «таш» [звукподр. треску] распорки (для тетивы лука)» [Догшн Замбл Хаана Галзу Долан Бодңгиг Аср Улан Хонһр Күнд Һарта Савр хойр дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен].

Глагольная форма *гив* употребляется как составная часть противопоставительного союза *гив чигн* [*гивчн*] «но, однако». Например: «Ардаснь шүүрэд авн *гив чигн*, аальта Буурл бэргдл уга йовад, арһта Санлан сергэхэд авв». — «Хотел было схватить его сзади, но ловкий Чалый [не дав себя поймать] выскользнул и привел в чувство Савра» [Буурл Галзн Мөртэ Бульһрин Көвүн Догшн Хар Санлын бөлг. Ээлян Овла].

В языке эпоса «Джангар» глагол *гив*, также как и форма *гиж*, может выступать в роли специального показателя подлежащего: Например: «Өдр *гив* зогсл уга, сө

гив унтл уга, долан долан дөчн йис хонад ирв.» — «Днями скакал, не останавливаясь, ночами скакал, не отдыхая, семью семь через сорок девять дней добрался» [Ар үзгт бээдг Шар Кермн Хаана шур делтэ, сувсн сүүлтэ, сээхн күрң галзн адуг Хонһрин көөгсн бөлг. Басангов Мукубен]. Ср.: «Өдр *гиж* өнжл уга дүлэд одв, сө *гиж* хонглл уга дүлэд одв...».

Форма *гив* в комплексе со слитным деепричастием передает значение такого действия, которое чуть было не совершилось. Подобные сочетания могут выражать и значение осуществленного действия, но не достигнутого в своем развитии кульминационной точки. «Түүнэсн цааран зүүлн *гив*. — «После того слово потерял сознание» [Күрл Эрднь Маңһс Хааг Богд Жаңһр дөрөцүлгсн бөлг. Автор не установлен].

V. Глагол настоящего времени *гинэ* также показывает регулярную частоту употребления (употреблено 425 раз, в том числе 118 раз в виде словоформы *гинэл*, где -л — *подтвердительная частица*).

Наибольшее частотное употребление глагол *гинэ* находит в виде слова-предложения, подчиня по способу примыкания другое сказуемое: «Киитн Дамб гидг һолта бээж *гинэ*. — Говорят, что была [там] река Холодная Дамба» [Баатр Улан Хонһр Авлңһ Хаанла бээр бэрлгдсн бөлг. Овшиев Бадма]; «Теңгрин өңгнь улаһад, Газрин өңгнь шарлад оч *гинэл*.» — «Цвет неба покраснел, цвет земли пожелтел, говорят» [Тавн ор һаргсн Так Бирмс Хаана замгта нуурин көвэд заядар өгсн долан сай тунжрмудыг Санлын догдлулж көөж авч иргсн бөлг. Басангов Мукубен].

Таким образом, анализ текстов эпоса «Джангар» наглядно показывает исключительно важную роль речевого или дицендиального глагола *гив*, которую он играет в синтаксической системе калмыцкого языка. Среди 80 словоформ наибольшее число употреблений имеют словоформы *гиж* (*гижл*), *гив*, *гидг*,

гив (*гивл*), *гинэ* (*гинэл*). Собственно глагольные формы дицендиального глагола *гих*, а также его причастные и деепричастные формы глагола благодаря своей полисемантической способны выступать не только в функции связи частей сложноподчиненных предложений, но и в качестве служебных слов, выполняю-

щих иные функции. Являясь служебными изменяемыми словами, разнообразные формы данного глагола активно участвуют в формировании лексико-грамматического значения слов, к которым они относятся, вносят и подчеркивают разнообразные модальные оттенки, диапазон которых весьма широк.

ИСТОЧНИКИ

Малодербетовский цикл (автор не установлен)

[МД: I] Ут Цаһан Маңһсиг богд Жаңһр дөрәцүлгсн бөлг.

[МД: II] Күрл Эрднь Маңһс хааг богд Жаңһр дөрәцүлгсн бөлг.

[МД: III] Догшн Шар Гүргү Маңһс хааг Дуут Улан Шовшур дөрәцүлгсн бөлг.

Багацохуровский цикл (автор не установлен)

[БЦ: I] Дуут богд Жаңһр Догшн Хар Кинесиг дөрәцүлгсн бөлг.

[БЦ: II] Аср Улан Хоңһр Догшн Шар Маңһс хааг әмдәр кел бәрж авч иргсн бөлг.

[БЦ: III] Догшн Замбл хаана һалзу долан бодңгиг Аср Улан Хоңһр Күнд һарта Савр хойр дөрәцүлгсн бөлг.

цикл песен из репертуара Ээлян Овла

[ЭО: I] Хоңһрин гер авлһна бөлг.

[ЭО: II] Арслңгин Арг Улан Хоңһр Арг Манзин Буурлта, Әәх Догшн Маңна хаанла бәәр бәрлдгсн бөлг.

[ЭО: III] Баатр Хар Жилһн хаанла бәәр бәрлдгсн бөлг.

[ЭО: IV] Хошун Улан, баатр Жилһн, Аля Шоңхр һурвна бөлг.

[ЭО: V] Буурл һалзн мөртә Бульһрин көвүн Догшн Хар Санлын бөлг.

[ЭО: VI] Дуутхулын ач, Дуутын көвүн Аля Моңхла Жаңһрин түмн нәәмин миңһин цусн Зеерд агт көөгсн бөлг.

[ЭО: VII] Күнд һарта Саврин бөлг.

[ЭО: VIII] Орчлңгин Сәәхн Миңъян Түрг хаани түмн шар-цоохр агт көөгсн бөлг.

[ЭО: IX] Орчлңгин Сәәхн Миңъян Күчтә Күрмн хааг әмдәр бәрж иргсн бөлг.

[ЭО: X] Алтн Цееж Жаңһр хойрин бәәр бәрлдгсн бөлг.

цикл песен из репертуара Басһна Мукөвүн (Мукебена Басангова)

[БМ: I] Жаңһрин бийиннь түрүн төрән авгсн бөлг.

[БМ: II] Шар Бирмс хаана дууни нертә дуулх, довтлхла цәклдг үлд хойриг Хоңһрин авч ирсн бөлг.

[БМ: III] Ар үзгт бәәдг Шар Кермн хаана шур делтә, сувсн сүүлтә, сәәхн күрң һалзн адуг Хоңһрин көөгсн бөлг.

[БМ: IV] Тавн ор һаргсн Так Бирмс хаана замгта нуурин көвәд заядар өгсн долан сай тунжрмудыг Санлын догдлулж көөж авч иргсн бөлг.

[БМ: V] Аю Манзан Буурлта Әәх Маңна хаана Очн болгсн Уланта Нарни Герл гидр баатрнь Жаңһрахна шижтә тавн юм сурж иргсн бөлг.

[БМ: VI] Хоңһрин йисн бер Ягцана орнд оч шимүлгсн бөлг.

цикл песен из репертуара Шавалин Дава (Давы Шавалиева)

[ШД: I] Арнзлын хурдн Зеердиг хулха авсна туск бөлг.

[ШД: II] Азг Улан Хоңһрин гер авлһна бөлг.

[ШД: III] Ке шар-цоохр мөртэ Кермин көвүн Моңхуляла дээлдгсн бөлг.

[ШД: IV] Оцл Дамбан көк һалзн күлгтэ Азг Улан Хоңһр нисдг алг мөртэ Арл Манз хааг даргсн бөлг.

[ШД: ЖМ] Жаңһрин магтал.

песня из репертуара Балдра Наснк (Насанки Балдырова)

[БН: I] Алдр богд Жаңһрахн Ээх Догшн Маңна хаанла бээр бэрлдгсн бөлг.

песня из репертуара Овшин Бадм (Бадмы Обушинова)

[ОБ: I] Баатр Улан Хоңһр Авлңһ хаанла бээр бэрлдгсн бөлг.

1. Попов А. В. Грамматика калмыцкого языка. Казань: Университетская типография, 1847.

2. Бобровников А. А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань: Университетская типография, 1849.

3. Котвич В. Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Изд. 2-ое. Ржевнице у Праги, 1929.

4. Бертагаев Т. А. К проблеме сложных предложений (На материале монгольских языков) // Вопросы языкознания. 1953. № 4. С. 43-59.

5. Пюрбеев Г. Ц. Грамматика калмыцкого языка. Синтаксис. 2-ое изд., перераб. Элиста, 2010.

6. Долинский В. А. Квантитативная лингвистика в исследовании текста // Алфавит: Строение повествовательного текста. Синтагматика. Парадигматика. Смоленск, 2004. С. 283-324.

7. Крылов С. А. Опыт изучения современного монгольского языка в количественном аспекте // Вопросы языкознания. 2013. № 5. С. 46-57.

8. Генеральный корпус современного монгольского языка (ГКМЯ) [электронный ресурс]. URL: http://web-corpora.net/MongolianCorpus/search/index.php?interface_language=ru

9. Куканова В. В., Бембеев Е. В., Мулаева Н. М., Очирова Н. Ч. Национальный корпус калмыцкого языка: архитектура и возможности использования // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 138-150.

10. Национальный корпус калмыцкого языка (НККЯ) [электронный ресурс]. URL: <http://kalmcorporu.ru>

11. Бембеев Е. В. Опыт квантитативной обработки текста на старокалмыцком языке: количественные характеристики // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 2. С. 163-168.

12. Бембеев Е. В., Куканова В. В., Каджиев А. Ю. Частотный словарь современного калмыцкого языка: правила анализа текстового материала // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. №3. С. 128-141.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПОЛИСЕМАНТОВ
«СÆР / ГОЛОВА» И «ЗÆРДÆ / СЕРДЦЕ» В ДИГОРСКОМ ВАРИАНТЕ
ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА

И. Н. Цаллагова
E. Şahingöz

Одним из самых значимых и феноменальных явлений в области семантики слова и, в целом, семантической системы любого языка, является полисемантизм. Вновь появляющиеся понятия и явления, вызывают необходимость в таксономических операциях и часто могут обозначаться уже существующим в языке словом, в котором пересекаются общие черты этих понятий и явлений. Наиболее предрасположенными к образованию новых значений оказывается соматизмы, пласт лексики, обозначающий части тела человека и животного. Данная группа слов является одним из самых распространенных объектов исследований сравнительно-исторического, структурно-сопоставительного и лингвокультурологического характера, вследствие своей универсальности и древности. Настоящая статья посвящена исследованию семантической структуры полисемантов «сæр/голова» и «зæрдæ/сердце» в дигорском варианте осетинского языка. В работе описаны основные характеристики значений слов, проанализирован характер их многозначности. Определена смысловая структура анализируемых лексем, а так же сформулированы их первичные и вторичные значения. Опираясь на приведенные характеристики проведен компонентный анализ значений полисемантов «сæр/голова» и «зæрдæ/сердце». В ходе анализа выявлено, что в процессе своего развития и преобразований первичных значений, анализируемые лексемы приобрели довольно большое количество переносных (вторичных) значений. Образование новых значений происходит с помощью метафорических, метонимических или функциональных переносов. Семантическая структура полисемантов сæр/голова и зæрдæ/сердце многообразна по своему плану содержания. Этим обусловлен тот факт, что они являются компонентами множества идиоматических сочетаний, фразеологизмов и сложных слов.

Ключевые слова: осетинский язык, дигорский вариант осетинского языка, лексика, семантика, лексико-семантическая система языка, соматизмы, полисеманты.

One of the most meaningful and wide-spread phenomenon in the field of semantics of words and, in general, semantic systems of any language is polysemantic nature of words. Emerging concepts and phenomena stimulate taxonomic activity of a language, and quite often they can be designated by an already existing word in the semantics of which the common features of these concepts and phenomena intersect. The most susceptible to the formation of new values is a group of the somatic terms, the layer of the vocabulary denoting human and animal body parts. This group of words is one of the most common objects of comparative historical, structural, linguistic, and culture studies, because of its universal and deep-rooted character. This article is devoted to the semantic structure of the polisemantic words 'sær/head' and 'zærdæ/heart' in Digor variant of the Ossetian language. The work describes the main characteristics of the meanings of these words that create the fundamental basis for analysis of the multiple meanings of particular words. The semantic structure of the lexemes is defined and their primary and secondary meanings are formulated. Based on the characteristics the componential analysis of polisemantic 'sær/head' and 'zærdæ/heart' is held. The analysis revealed that, in the course of its development and transformation of their primary meanings quite a number of figurative (secondary) values have evolved. The metaphoric, metonymic or functional changes result in acquisition of new meanings. The semantic structure of polisemantic sær/head and

zærdæ/heart is diverse in its contents. This accounts for the fact that they are components of many idiomatic combinations, phraseological units and complex words.

Keywords: *Ossetic language, digor Ossetian language variant, vocabulary, semantics, lexical-semantic language system, somatizmy, polisemanty.*

На сегодняшний день в центре внимания лингвистов находятся вопросы полисемии слова, так как данная проблема относится к числу самых важных в семиологии. Довольно длительный период российские и зарубежные лингвисты исследовали вопросы, связанные с проблемами лексической семантики слов. Особое внимание уделялось способам и мотивации изменений значений слова, их сужению или расширению. Семантический аспект того или иного слова привлекал исследователей лишь в качестве иллюстративного языкового материала для различных целей. Однако в середине прошлого столетия в исследованиях начал подниматься вопрос о системном характере преобразований, происходящих в значении слова.

Употребление одного и того же слова в разных значениях является для человека естественной мыслительной операцией. Значения многозначного слова реально присутствуют в сознании. Человеческий мозг обладает способностью хранить достаточно большой информационный материал. При необходимости автоматически происходит реконструкция в сознании того фрагмента действительности, с которым связано одно из значений данного языкового знака, и, наоборот, носитель языка способен воспроизвести языковой знак, с которым сопряжен воспринимаемый фрагмент действительности. Собственно говоря, в этом и заключается психофизическая сторона полисемии слова [1, 5].

Р.Ю. Мугу утверждает, что значение слова, являясь связующим элементом между отображением его физического облика и соответствующего предмета действительности, автоматически реконструируется в сознании в момент

воздействия на него языкового знака. Трансформацию значений лексем можно объяснить только в психофизическом аспекте. В качестве превалирующей причины возникновения многозначности выступает ментальный психофизический потенциал носителей языка, мобилирующийся посредством объективных социально-исторических изменений [1].

По степени многозначности к наиболее продуктивным слоям лексики следует отнести названия частей тела человека или животного, иначе говоря, соматизмы. Отношение соматизмов к самому древнему пласту словарного фонда любого языка не вызывает уже сомнений. Подтверждается это мнение и на основе данных осетинского языка. Этимология большинства терминов, обозначающих органы или части человеческого тела иранского происхождения. Следует так же отметить, что понятия «рука», «нога», «рот» имеют наряду с иранскими наименованиями (*арм, фад, ком*) параллельный ряд неиранских, идущих из кавказского субстрата (*къах, къух/къох, дзых/цъух*). В речи, в свободном употреблении кавказские формы наиболее употребительны и практически вытеснили иранские. Но иранские формы «законсервированы» в сложных словах и сочетаниях, например, *арм* — *æрхотæ* (*æрм* + *хотæ*) букв. шапки для рук; *æрдзæф* (*æрм*+*дзæф*) букв. ладоней удар; отбивание такта при танце; *æрмахур/къохахур* — прирученный, *æгомук* — безголосый, немой; *комикъолаæ* — букв. стенка рта; внутренняя часть щеки; *цæсгом* (*цæст* + *ком*) — букв. глаз рот; лицо; *коммæ кæсун* — букв. смотреть в рот; слушаться; *фадигъолаæ* — букв. альчик стопы; щиколотка; *фаднез* — болезнь ног; *фадат* — букв. место для ноги; возможность и т.д. Таким образом, можно

утверждать, что соматизмы относятся в основной словарный фонд осетинского языка, отличаются особой устойчивостью и повышенной активностью, как в словообразовании, так и в образовании новых значений [2].

Исследование соматической лексики дает возможность определить, каким образом воспринималась окружающая действительность носителями различных языков. Ведь человек именно с опорой на свой телесный опыт создает представление о мире. Во все времена окружающие предметы, понятия и явления наделялись человеком качествами, схожими с его телом.

Человек не только именуется объекты окружающего мира с опорой на части своего тела, их признаки и функции, но и устанавливает пространственные ориентиры относительно себя. Практически во всех языках человек моделирует ориентацию предметов в пространстве, так сказать, по себе [3, 14].

В осетинском языке данный пласт лексики, а также вопросы полисемии недостаточно исследованы. В той или иной степени, данная проблематика затрагивалась исследователями осетинского языка [4; 5; 6; 7; 8]. Однако, специальных работ, посвященных значению слова, соматической лексике, в осетинском языкознании на сегодняшний день нет.

Данная статья посвящена исследованию семантической структуры полисемантов «*сæр/голова*» и «*зæрдæ/сердце*» в дигорском варианте осетинского языка.

В отечественной лингвистике описаны характеристики значений слов, которые способствуют глубокому анализу многозначности конкретных слов, и проведению компонентного анализа их значений [9; 10; 11].

Компонентный анализ многозначного слова, предполагает определение следующих характеристик: 1) основное/неосновное; 2) свободное/связанное; 3) прямое/переносное; 4) нейтральное/стилистически-маркированное.

Основное/неосновное значение слова.

Е. Курилович пишет, что «главное значение то, которое не определяется контекстом, в то время как остальные (частные) значения к семантическим элементам главного значения прибавляют еще и элементы контекста» [9, 246]. Основные значения более употребительны и менее зависимы от контекста, неосновные же наоборот, менее употребительны и практически всегда обусловлены контекстом.

Свободное/связанное значение слова.

Свободные и связанные значения противопоставлены друг другу. Свободные значения реализуются в самых разнообразных контекстах, а связанные связаны с конкретным типовым контекстом.

Прямое/переносное значение слова.

Полисемия обуславливает появление у слов прямых и переносных значений. Изначально, слово всегда однозначное. Новые значения, являются последствием переносного употребления слова, иначе говоря, в тех ситуациях, когда наименование одного явления, используется для наименования другого. Мотивацией переноса значений является сходство или смежность этих явлений. Именно этим и обусловлена связь значений многозначного слова между собой.

В этой связи, нужно отметить, что существуют два основных вида переносного значения — метафорический и метонимический. Метафорический перенос обусловлен схожестью предметов и связан со сравнением явлений. Новое значение слова в данном случае — результат ассоциативных отношений. Метонимический перенос — перенос наименования по смежности явлений, их взаимосвязи, например, пространственной, временной и т.д. Следует отметить, что разновидностью метонимии является синекдоха. Синекдоха часто фигурирует в образовании переносных значений у соматической лексики — когда названия целого используется для наименования частей целого, или наоборот [12].

Нейтральное/стилистически-маркированное значение.

Отнесенность к нейтральным или стилистически-маркированным значениям определяется таким образом — значения слов, без дополнительных эмоциональных смыслов, являются нейтральными, значения же в которых они имеют место быть, стилистически маркированы.

В качестве иллюстрации, мы проведем компонентный анализ значений соматизмов *сæр/голова* и *зæрдæ/сердце* в дигорском варианте осетинского языка. Данная задача осложнена тем, что на сегодняшний день имеется лишь один «Толковый словарь осетинского языка» под редакцией Н. Я. Габараева. К сожалению, из запланированных 4-х томов изданы только два, в 2007 г. вышел первый том (8 тысяч слов от А — Æ), в 2010 — второй том (8 тысяч слов от Б — Къ). Лексика дигорского варианта осетинского языка представлена в словаре выборочно [13].

Вследствие этого, нами даны собственные толкования рассматриваемых лексем. Выбор именно данных соматизмов продиктован тем, что лексемы *сæр/голова* и *зæрдæ/сердце* в осетинском языке относятся к имеющим наибольшее количество значений.

Анализ значений лексемы *сæр/голова* показал, что она включает в свою смысловую структуру такие семы, как: 1) думать, размышлять, мозг; 2) главный; 3) круглая форма; 4) верхняя, расположенная наверху (часть); 5) начало чего-либо.

Таким образом, соматизм *сæр/голова* в осетинском языке (в обоих его вариантах) имеет такие значения, как:

1. *Адæймагæн кенæ царæгойæн йæ хъанз, кæсийнæ, игъосæн, адæ æма смаг æвзарæн оргæнтæ кæми æнцаæ, еци бауæри хай/*Часть тела животного и человека, в которой находится мозг, органы зрения, вкуса, обоняния, слуха и рот (*мæ сæр рессуй/у* меня болит голова; *йæ сæрæй йеу гъун дæр куд нæ фæгъгъæуа/*пусть с его головы даже волос не упадет; *уæйугбæл*

авд сæри адтæй/у великана семь голов было и т.д.);

2. *Естæй сæркаг хай/*Верх, верхняя часть чего-либо (*къæдзæхи сæр/*вершина скалы; *æхсири сæртæ/*сливки, букв. верхушки молока и т.д.);

3. *Адæймаги зунд, кемæн/*Человеческий ум, рассудок, сознание (*сæргин адæймаг/*букв. головастый, умный; *уæззау сæр адæймаг/*букв. человек с тяжелой головой, степенный, вдумчивый человек; *рæуæг сæр адæймаг/*букв. человек с легкой головой, перен. легкомысленный человек);

4. *Гоймаг/*Личность (*нæ сæртæ нæ барæ нæбал æнцаæ/*букв. наши головы не принадлежат уже нам; мы сами себе уже не принадлежим; *мæхе сæр дæу хузæн нæ уарзтон/*даже свою голову (самого себя) я не любил так как тебя; *мæ сæрбæл кæрæдзей рамардтонцаæ/*убили друг друга ради меня и т.д.);

5. *Естæй райдайæн/*Начало чего-либо (*дони сæр/*исток реки; *хабæрттæ сæрæй кæронмæ ракодта/*рассказал все новости сначала до конца; *радзурди сæр/*начало рассказа и т.д.);

6. *Ести æхгæнæн/*Крышка, крыша (покрытие) (*хæдзари сæр/*крыша дома; *аги сæр/*крышка котла, казана; *кири сæр/*крышка сундука и т.д.).

7. *Æфсон, ангъосаг/*Причина (*хили сæр/*причина ссоры, драки и т.д.);

8. *Фонс нимауни еуæг/*Единица счета скота, животных (*дæс сæри скъæти/*десять голов в хлеву и т.д.).

9. *Тумбул хузи бахуæруйнаг/*Пищевой продукт в круглой формы (*цигъди сæр/*головка сыра; *къабускайы сæр/*качан капусты и т.д.).

Слово *сæр* в осетинском языке может выполнять роль послелога «на», «над», «поверху», «через» (*мæргътæ сæрти тæхунцаæ/*птицы летят поверху; *дони сæрти хед/*мост через реку и т.д.).

Семный состав соматизма *зæрдæ/сердце* в осетинском языке следующий: 1) жизненно важный для че-

ловеческого организма орган; 2) душа и чувства человека; 3) центральное расположение (в организме); 4) форма вытянутого овала, раздвоенного сверху, сужающегося книзу с острым вытянутым концом.

Соматизм *зæрдæ*/сердце в осетинском языке (в обоих его вариантах) имеет такие значения, как:

1. *Адæймаги æма берæ царæгойти тогæрзелаенæн реуи галеуфарс ци сæрмагонд орган ес, ейæ*/Центральный орган кровеносной системы человека и многих живых существ в левой стороне грудной полости (*зæрди гунт-гунт*/стук сердца, сердцебиение; *зæрди фидтæ, тæгтæ, ауиндзгута*/сердечные мышцы, жилы и т.д.);

2. *Адæймаги аллихузон æнкъарæнтæ æма ахаститæ, уоди, равги, кеми символ*/Этот орган выступает как символ души, переживаний, чувств, настроений (*зæрдæмæ цаун*/букв. «идти к сердцу»; нравиться; *зæрдæбæл дарун*/букв. «держат на сердце»; помнить; *зæрди хатт*/букв. «тип, вид сердца»; характер человека, нрав; *зæрдæ ходуй*/букв. «сердце смеется»; обижаться; *хъæбæр зæрдæ*/букв. «твердое сердце»; бессердечный; *зæрдæргъæвд*/смышленный, способный; *зæрдегенай*/от всего сердца и т.д.);

3. *Гъуди, фæндон, фæдардзийнадæ*/Мысль, решимость, намерение, решение (*йæ зæрди ес*/букв. «в его сердце есть»; мысль, задумка; *йæ зæрди аттæй*/букв. «у него было в сердце»; намерение, решение; *фæдарзæрдæ*/букв. «крепкое сердце; с крепким сердцем»; смелость (смелый), храбрость (храбрый), стойкость (стойкий) и т.д.);

4. *Ести фæззинди, гъуддаги сæйраг архайæг*/Важнейшее место чего-нибудь, главное действующее лицо (*гъуддагæн æ зæрдæ*/букв. «сердце дела»; вдохновитель, главное действующее лицо; *Цъæй дон* — *Цъæйы комы зæрдæ* (слова из песни)/Река Цейдон — сердце Цейского ущелья; *Ири-стони зæрдæ*/букв. «сердце Осетии»; центр Осетии, самый главный район (ме-

сто) Осетии; душа Осетии, символ души Осетии и т.д.);

5. *Æнгулдзи фæлмæндæр æма рессагæдæр бунат*/Наиболее чувствительная часть пальца, мякоть на кончике пальца (*æнгулдзи зæрдæ; къохи зæрдæ*/букв. «сердце пальца»).

По мнению В. И. Абаева, идеосемантика соматизма «зæрдæ/сердце» поистине необъятна. Она выходит далеко за пределы анатомии и физиологии и включает так же психическую сферу — все, что, скажем, в русском языке обозначается словом «душа», не только разнообразные эмоциональные, но даже интеллектуальные состояния и проявления, сознание, память. Почти все, что природа возложила на мозг и нервы, язык возложил на «сердце». Отсюда множество устойчивых сочетаний и сложных слов с словообразующим компонентом «зæрдæ» [14], например, *зæрдæ ивæрун*/букв. «ставить сердце»; обещать, обнадеживать; ободрять; *зæрдæ дарун*/букв. «держат сердце»; надеяться, считывать; подавать надежду; *зæрдæ æлхæнун*/букв. «покупать сердце»; угождать, заискивать, добиваться расположения; задабривать; *зæрдæ зонун*/букв. «знать сердце»; чувствовать, знать; *зæрдæ хæссун*/букв. «нести сердце»; тошнить; *зæрдæмæ цаун*/букв. «идти к сердцу»; нравиться; *зæрдæбæл дарун*/букв. «держат на сердце»; помнить; *зæрди хатт*/букв. «тип, вид сердца»; характер человека, нрав;

зæрди медрæхаст/букв. «мед- первая часть сложных слов со значением «внутри»; *рахаст*/поведение, повадка, положение, отношение; «внутреннее поведение сердца»; характер человека; *зæрдæ ходун*/букв. «сердце смеется»; обижаться; *мæ зæрдæ дæ нæ есуй*/букв. «мое сердце тебя не берет, не принимает»; ты мне не нравишься; *мæ зæрдæ ди исцъæх æй*/букв. мое сердце от тебя стало серым, зеленым, голубым; ты надоел мне; *зæрдæ сæттун*/букв. «разбить, сломать сердце»; повергать кого-либо в отчаяние, безнадежность и т.д.

Компонентный анализ значений лексем *сæр/голова* и *зæрдæ/сердце*, показал, что они имеют довольно развернутую семантическую парадигму. Для слова *сæр/голова* основным значением является «часть тела животного и человека, в которой находится мозг, органы зрения, вкуса, обоняния, слуха и рот», а для лексики *зæрдæ/сердце* — «центральный орган кровеносной системы человека и многих живых существ в левой стороне грудной полости». Данные значения описываемых соматизмов наиболее употребительны, а также не зависят от контекста, в котором они используются. Остальные значения характеризуются нами как неосновные, так как они требуют определенного контекста. Неосновные значения обладают общими семантическими признаками с основным значением, чем и обусловлена их взаимосвязь. Скажем, значение слова *сæр/голова* «человеческий ум, рассудок», связано с основным значением, семой «мозг». Кроме того, все значения имеют общую сему «верхняя часть». Значение лексики *зæрдæ/сердце* «важнейшее место чего-нибудь, средоточие, главное действующее лицо» и его основное значение связывает сема «центральный».

Значения лексики *сæр/голова* «верхняя часть тела человека», «часть тела животного и человека, в которой находится мозг, органы зрения, вкуса, обоняния, слуха и рот», «личность» являются свободными, так как они не требуют определенной сочетаемости, контекста. Все остальные значения мы относим к связанным, потому как для их реализации необходимо наличие типового контекста. Так, значение «человеческий ум, рассудок» требует обязательного присутствия характеризующего слова, роль которого чаще выполняет прилагательное (*уæззау сæр адæймаг/букв. человек с тяжелой головой, степенный, вдумчивый человек; рæуæг сæр адæймаг/букв. человек с легкой головой, перен. легкомысленный человек*). Значение «крышка» чаще все-

го употребляется в контексте определяющего слова в виде существительного в форме родительного падежа (*хæдзари сæр/крыша дома; аги сæр/крышка котла, казана; кири сæр/крышка сундука* и т.д.). Анализируя значения слова *зæрдæ/сердце* можно отметить, что свободными являются значения «центральный орган кровеносной системы человека и многих живых существ в левой стороне грудной полости», «орган выступает как символ души, переживаний, чувств, настроений» и «мысль, решимость, намерение, решение». Значения «важнейшее место чего-нибудь, средоточие, главное действующее лицо» и «мякоть на кончике пальца» требуют определенной сочетаемости. Так, слово *зæрдæ/сердце* в значении «важнейшее место чего-нибудь, средоточие, главное действующее лицо» всегда сопутствуется словом-определителем, чаще всего это существительное в форме родительного падежа, например: *Цъай дон — Цъайы комы зæрдæ* (слова из песни)/Река Цейдон — сердце Цейского ущелья; *Иристони зæрдæ/букв. «сердце Осетии», центр Осетии, самый главный район (место) Осетии, душа Осетии, символ души Осетии* и т.д.).

Следующая характеристика заключается в определении прямых и переносных значений. Основные значения всегда прямые, а неосновные могут быть как прямыми, так и переносными. За исключением первого основного значения, все остальные значения слова *сæр/голова* имеют переносный характер, хотя степень и форма переносности у них различна. Так, значения слова *сæр/голова* «верх, верхняя часть чего-либо», «начало чего-либо», «крышка, крыша (покрытие)», «пищевой продукт в форме круга» заключают в себе метафорический перенос, так как перенос происходит на основе сходства признаков сравниваемых предметов (форма, функция, расположение). Значения «человеческий ум, рассудок, сознание», «личность», «причина», «единица

счета скота, животных» метонимического характера, так как перенос происходит не по форме, а по смежности. К тому же значения «личность», «единица счета скота, животных» можно определить как синекдоху, иначе говоря, свойство слова называть и часть чего-либо, и целое.

Прямым значением слова *зæрдæ/сердце* является его основное значение «центральный орган кровеносной системы человека и многих живых существ в левой стороне грудной полости». Все остальные являются переносными. В данном случае хочется отметить, что наиболее употребительно переносное значение «символ души, переживаний, чувств, настроений» так как именно в этом значении соматизм *зæрдæ/сердце* становится компонентом большого количества идиоматических сочетаний и словообразований, которые мы уже приводили.

Многочисленность лексем *сæр/голова* и *зæрдæ/сердце* основана на разнообразном плане содержания. Это подтверждается тем, что они входят в качестве образующего элемента во множество идиоматических сочетаний и фразеологизмов, сложных слов, которые часто не поддаются точному переводу: *æ сæр ин радаста/букв.* побрил ему голову (сильно отругал); *мæ сæр мæбæл куройни зилд кæнуй/букв.* моя голова крутится на мне словно мельница (говорят о ситуации, когда много дел, проблем); *сæрмаæ хæссун/букв.* нести к голове (считать для себя подобающим, достойным, не унижительным, не брезгать, мириться), *æ сæрбæл сæ систа/букв.* поднял их на голове (говорят в ситуации, когда кто-то кого-то взбудоражил, привел в состояние хаоса); *зæрдæ хæссун/букв.* «нести сердце»; тошнить; *зæрдихудт/букв.* «смех сердца»; обида; *зæрдæгъар/букв.* «теплое сердце»; обморок, обморочное состояние и т.д.

Таким образом, анализируемые лексемы являются одними из самых многозначных в дигорском варианте осетинского

языка. Компонентный анализ значений описываемых соматических лексем показал, что наряду с прямыми значениями, они образовали в результате своего исторического развития множество переносных значений, которые к тому же различны по своей степени и форме. Во первых, соматизмы *сæр/голова* и *зæрдæ/сердце* выполняют определенные реальные функции в человеческом организме, что и определяет их первичные (основные) значения. Во-вторых, *сердце* является средоточием различных чувств, эмоций и переживаний, а *голова* — ума, рассудка человека. В том случае, когда та или иная история вызывает у нас эмоции, волнение мы говорим: *мæ зæрдæбæл бамбалдæй/букв.* тронуло мое сердце; *мæ зæрдæмæ багъартта/букв.* проникло в мое сердце. Особо сильные переживания, тоска или грусть характеризуются выражениями — *зæрди рист/букв.* боль сердца; *зæрдæ унæгг/букв.* сердцу тесно. К тому же сердце является средоточием любви, можно даже сказать органом любви. Об этом говорят такие фразы, как *зæрди хабæрттæ/букв.* дела, рассказы сердца; сердечные дела. Существуют так же ласковые обращения к объекту любви: *мæ зæрдæ/букв.* мое сердце; *мæ зæрди хъаттæ/букв.* ядро моего сердца и т.д. О некоем противостоянии *сердца* и *головы* говорит фраза — *сæрай сагъæс кæнун гъæуй, зæрдæй нæ/надо думать головой, а не сердцем.* В некоторых ситуациях соматизм *голова* так же отвечает за эмоциональное состояние, за проявление эмоций, например: *мæ сæр мæбæл разилдæй дæу, ку фæйдтон/у* меня закружилась голова, когда я тебя увидел; *æ сæр æруагъта/букв.* опустил голову; взгрустнул и т.д. Полисемия рассматриваемых соматизмов в дигорском варианте осетинского языка многомерна. Расширение значений происходит путем метафорических, метонимических или функциональных переносов наименований, что говорит об ассоциативном характере взаимоотношений между сосуществующими значениями слова.

1. Мугу Р. Ю. Полисемантизм соматической лексики (на материале русского и немецкого языков): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Майкоп, 2003.
2. Цаллагова И. Н. Семантическая и денотативная характеристика соматической лексики дигорского варианта осетинского языка // Известия СОИГСИ. 2017. Вып. 24 (63). С. 82-89.
3. Рахилина Е. В. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М., 2008.
4. Моргоева Л. Б. Паремии и речевые формулы осетинского языка: семантический, прагматический и этнолингвистический аспекты. Владикавказ, 2015.
5. Моргоева Л. Б. Экспрессивные грани слова: семантика и прагматика. Владикавказ, 2006.
6. Парсиева Л. К., Гацалова Л. Б. Активные процессы в языковой системе // Фундаментальные исследования. 2008. № 4. С. 79.
7. Парсиева Л. К., Гацалова Л. Б. Краткий очерк истории осетинской лексикологии // Вестник Владикавказского научного центра. 2013. Т. 13. № 1. С. 7-11.
8. Техов Ф. Д. Названия растений в осетинском языке. Цхинвал, 1979.
9. Курилович Е. Заметки о значении слова // Очерки по лингвистике. М., 1962. С. 237-250.
10. Шмелев Д. Н. Проблемы семантического анализа лексики М., 1973.
11. Стернин И. А. Лексическое значение слова в речи. Воронеж, 1985.
12. Фокина А. А. Роль соматических компонентов голова/вуй/head в формировании тематических групп фразеологических единиц (на материале русского, марийского и английского языков) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 6 (36): в 2-х ч. Ч. II. С. 195-199.
13. Толковый словарь осетинского языка/Под ред. Н. Я. Габараева. М., 2007. Т. 1; М., 2010. Т. 2.
14. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л., 1958. Т. II. Л., 1973. Т. III. Л., 1979. Т. IV. Л., 1989. Указатель. М., 1995.

К ВОПРОСУ О НАКЛОНЕНИЯХ В ИРАНСКИХ ЯЗЫКАХ

Э. Б. Сатцаев

Разные языки располагают различным набором форм наклонений в зависимости от модальных значений. В индоевропейских языках, куда входят и иранские, особенности наклонений во многом совпадают, как и в большинстве иранских языков. В осетинском различаются четыре наклонения. В современном осетинском языке значения условного и желательного наклонений смешиваются, что привело к смешению их форм. Однако процесс слияния этих наклонений не завершен. В плане особенностей наклонений среди иранских языков к осетинскому языку наиболее близок афганский язык. В афганском языке условное и желательное наклонения также настолько смешаны и близки, что они выделяются в одно общее наклонение — условно-желательное. Одной из самых интересных форм сослагательного наклонения в осетинском и афганском языках является потенциальная форма, которая отсутствует в большинстве иранских языков. С категорией наклонения связана и модальность. В общем можно констатировать значительное сходство системы наклонений в осетинском и иранских языках, восходящих к одним и тем же прототипам. В осетинском языке категория модальности исследована слабо. Модальность в осетинском языке ассоциируется с безличными глаголами. Категория наклонения в осетинском языке не подверглась какому-либо влиянию со стороны соседних языков и сохранила архаичные формы наклонений и модальности. Несмотря на отдельные неясности, связь форм и наклонений осетинского языка и других иранских языков отчетливо прослеживается.

Ключевые слова: иранские языки, осетинский язык, глагол, наклонение, модальность

Different languages have different set of forms of mood, depending on the modal value. In the Indo-European languages, which include the Iranian group, mood systems mostly coincide, this holds true for the most Iranian languages as well. In Ossetian there are four moods. In the modern Ossetian language the conditional and optative mood tend to be used indiscriminately, which led to the confusion of their forms. However, the process of merging of these moods has not been completed. In terms of the similarities of the moods, among the Iranian languages Ossetian is most similar to the Afghan language. In the Afghan language the optative and the conditional moods are also mixed and close, and refer to one common conventionally desirable mood. One of the most interesting forms of the subjunctive mood in the Ossetian and Afghan languages is a potential form, which is not found in most Iranian languages. The category of mood is related to the modality. In general, we can state the strong similarity of the system of moods in Ossetian and other Iranian languages, which goes back to the same prototypes. In Ossetian the category of modality is studied insufficiently. Modality in Ossetian is associated with impersonal verbs. The category of mood in the Ossetian language has not undergone any influence from the neighboring languages and has preserved archaic forms of mood and modality. Despite some ambiguity, the relationship of the forms and inclinations of the Ossetian language and other Iranian languages is clearly traceable.

Keywords: Iranian languages, the Ossetian language, verb, mood, modality.

Наклонение — грамматическая категория глагола, которая обозначает, насколько реально действие, обозначенное глаголом. Наклонение — грамматический способ выражения модальности.

Разные языки располагают различным набором форм наклонений в зависимости от модальных значений.

В русском языке есть три наклонения: изъявительное, сослагательное и повелительное [1, 473, 492, 503].

Современное представление о наклонениях русского глагола устанавливалось постепенно. Некоторые филологи полностью отрицали наличие наклонения в русском глаголе (Н. П. Некрасов). Дру-

гие выделяли шесть видов наклонений (А. А. Шахматов). Расхождение мнений зависело от подхода к анализу категории наклонения. Различие между разными языками при выражении наклонения не в том, что именно выражается, а в том, есть ли для данного оттенка специальная форма. О наклонении в данном языке можно говорить только в том случае, если для него такая специальная форма существует. Формы наклонений были свойственны древнейшим языкам. Новые западноевропейские языки сохранили многие формы наклонений, и в индоевропейских языках особенности наклонений во многом совпадают.

Есть языки, в которых два наклонения. Есть языки, где насчитывается двенадцать наклонений (например, некоторые тюркские языки) [2, 519].

Во многих агглютинативных языках множественные модальные значения получают специальные формы. Для тюркских языков характерно постепенное закрепление характерных различий между наклонениями, формы которых первоначально были многозначны, но со временем претерпели сужение семантики. Помимо основных косвенных наклонений — повелительного, желательного и условного — в тюркских языках имеются специальные формы наклонений: долженствовательного, намерения, согласительного, предположительного и т.д., которые образуются различными суффиксами [2, 30-31].

В иранских языках, входящих в индоевропейскую семью языков, количество наклонений во многом совпадает со многими индоевропейскими языками. Наиболее исследованными иранскими языками являются персидский (дари, таджикский), осетинский, афганский и курдский языки [3]. В современном персидском языке различают три наклонения: изъявительное, сослагательное и повелительное. Кроме того, в языке классического периода встречаются остатки

желательного наклонения. В современном языке обнаруживаются реликты этого наклонения. Изъявительное наклонение в персидском языке обозначает действие, которое мыслится говорящим как вполне реальное, действительное, происходящее, происходившее или действие в возможном будущем. Изъявительное наклонение выражает реальную действительность и отличается нулевой или нейтральностью модальной. Это наклонение является простой констатацией и лишено субъективного отношения к нему [4, 255-256].

Повелительное наклонение передает императивную модальность поведения собеседнику в разной эмоциональной окраске. Иначе говоря, повелительное наклонение выделяется ясно и по форме, и по значению [4, 257-258].

Сослагательное наклонение выражает большой круг модальных значений, которые связаны с различными отклонениями от нулевой модальности. Были попытки выделить условное, желательное и другие наклонения, но ввиду того, что они отличаются одной формой, необходимость их выделения отпала.

Сослагательное наклонение отличается от повелительного и изъявительного наклонений как по значению, так и по форме. Это наклонение имеет две временные формы: настоящую-будущую и прошедшую. Форма настоящего-будущего времени сослагательного наклонения отличается модальным отношением [4, 256-257].

Для выражения модальности в персидском языке имеются как лексические средства, так и грамматические. Лексические средства — это специальные слова, модальные глаголы и другие, выражающие желание, возможность. Грамматическими средствами являются соответствующие времена и неглагольные способы выражения модальности.

В персидском языке для способа выражения сослагательного наклонения

используется термин «аорист». Аорист — инновационная глагольная форма в большинстве западноиранских языках. Она включает в себе признаки времени и наклонения, и ее можно было бы назвать модальным временем. Аорист является примером взаимосвязи категории времени и наклонения [4, 249-250]. Иными словами, форма аориста является морфологическим показателем сослагательного наклонения. В прошедшем времени сослагательного наклонения формы аориста ставится вспомогательный глагол *budan* — «быть», являющийся составной частью этого наклонения. При этом термин «аорист» не полностью соответствует своему подлинному значению, используемому в грамматиках других индоевропейских (греческого, старославянского, древнерусского, современных южнославянских) языков и обозначающему видо-временную форму недлительного действия, полностью относящегося к прошлому [4, 249-253].

Грамматика курдского языка в научном плане слабо исследована, однако известно, что она мало отличается от грамматик других западноиранских языков. В курдском языке три наклонения — изъявительное, сослагательное и повелительное [5, 64].

В осетинском языке различаются четыре наклонения: изъявительное, сослагательное, желательное и повелительное [6, 248; 7, 305]. Как и в персидском языке, сослагательное наклонение выражает не реальное действие или состояние-процесс, а возможное или предполагаемое в настоящем или будущем. Сослагательное наклонение имеет несколько значений: долженствование, побуждение, пожелание, возможность, условие, предположение, сомнение [6, 248].

В афганском языке также различаются следующие виды наклонений: изъявительное, сослагательное, повелительное и условно-желательное. Кроме того, в афганском можно выделить реликт предпо-

ложительного наклонения. Формы этих наклонений в осетинском и афганском языках во многом сближаются.

В современном осетинском языке значения условного и желательного наклонений смешиваются. В результате формами желательного наклонения (оптатива) можно выразить условие и, наоборот, формами условного наклонения (конъюнктива) — желание. Сближение желательного и условного наклонений привело к смешению их форм. Вследствие этого в современном осетинском языке для выражения значений обоих наклонений в прошедшем времени употребляются одни и те же формы. Однако в определенных словосочетаниях невозможно механически заменить форму оптатива формами конъюнктива [6, 250-251].

В настоящем времени формальные признаки оптатива и конъюнктива еще сохраняются, что говорит о незавершенности процесса функционального и формального слияния форм условного и желательного наклонений [8, 354-355].

Формы желательного и условного наклонений гибки и богаты значениями. Они употребляются и в простых, и в сложных предложениях — как в главном, так и придаточном — и выражают:

- 1) желание;
- 2) условие;
- 3) предположение;
- 4) долженствование;
- 5) возможность;
- 6) прерванность осуществления действия;
- 7) повеление, побуждение;
- 8) любопытство, допущение.

В афганском языке условное и желательное наклонения настолько смешаны и близки, что они выделяются в одно общее наклонение — условно-желательное [9, 174-175].

Формы этого наклонения обоих видов употребляются как в главном, так и в придаточном предложениях. Стержневое модальное значение этих форм — значе-

ние неосуществившейся или неосуществимой возможности.

Условно-желательное наклонение в афганском языке в общем выражает те же значения, что и в осетинском. Однако ряд значений, выражаемых в осетинском языке условно-желательным наклонением, в афганском выражается сослагательным.

Сослагательное наклонение в осетинском языке можно употребить в отношении условного и желательного наклонений в комплексе. Впрочем, ряд авторов (В. И. Абаев, Г. С. Ахвеледиани) выделяет в осетинском языке только три наклонения — изъявительное, сослагательное и повелительное [6, 259; 10, 68-70].

Выделяемое в афганском языке предположительное наклонение не имеет точного соответствия в осетинском. Однако и в афганском языке это наклонение весьма сходно с сослагательным, отличаясь от последнего лишь тем, что значение предположения в нем представляется более подчеркнутым.

В целом можно однозначно констатировать значительное сходство системы наклонений в осетинском и афганском языках, восходящих к одним и тем же прототипам. Несмотря на отдельные неясности, связь современных наклонений осетинского и афганского языков с древнеиранскими формами прослеживается отчетливо [11, 618-619].

Одной из самых интересных форм сослагательного наклонения в осетинском и афганском языках является потенциальная форма, которая во многом совпадает в обоих языках.

Стержневое модальное значение потенциальных форм — значение субъективной возможности совершения действия. Потенциальная форма имеет временную и модальную, а формы прошедшего и будущего времен — также и видовую характеристику.

В осетинском языке потенциальная форма не рассматривается в качестве

отдельной грамматической формы и, к сожалению, в осетинских грамматиках не выделяется. Потенциальная форма в осетинском образуется при помощи имени существительного *вон*, переводимого здесь как 'сила'. Другие значения этого слова — 'день', 'богатство'. Развитие значения 'свет' — 'богатство' отражает старые воззрения, по которым источником 'богатства', 'силы', 'власти' мыслилось 'небо' (от иранского корня *bā* — 'небо' — 'свет').

Мы имеем закономерное, с одной стороны, *вон* — «день», с другой — *вон* — 'сила', 'власть', 'богатство' [12, 267]. Аналогичные семантические развития встречаются в других индоевропейских языках, в частности, латинском и немецком.

Потенциальная форма образуется в осетинском языке путем сочетания кратких притяжательных местоимений, совпадающих с формой родительного падежа кратких личных местоимений, со словом «*вон*», восходящим к архаичному 'сила', 'власть', и формой 3-го лица единственного числа вспомогательного глагола *wæwun* (*wun*) — 'быть'.

Вспомогательный глагол имеет временную форму и видовую характеристику в прошедшем и будущем временах. Смысловой глагол выражается инфинитивом в несовершенном или совершенном виде. Совершенный вид выражается лексическим или превербальным способом. Превербы, кроме видового значения, могут сообщать смысловому глаголу дополнительные семантические и грамматические оттенки значения [6, 237].

Потенциальной форме в осетинском языке свойственен оттенок модальности и эргативности, хотя эргативная конструкция в современном осетинском отсутствует.

В афганском языке стержневые модальные значения потенциальных форм — значения субъективной возможности совершения действия. Как и в осетинском, эта возможность может рассматри-

ваться в плане прошедшего, настоящего или будущего времени, причем формы прошедшего и будущего времени имеют видовую характеристику. В прошедшем времени потенциальные формы переходных глаголов требуют эргативной конструкции.

Потенциальная форма настоящего времени в изъявительном наклонении передает субъективную возможность в плане настоящего времени с теми же видо-временными значениями, что и форма настоящего времени изъявительного наклонения [9, 176].

В афганском языке потенциальная форма прошедшего времени имеет видовую характеристику. В несовершенном виде потенциальная форма прошедшего времени передает значение обычной возможности для плана прошедшего времени. Эта форма может служить также для выражения возможности, имевшей место в течение некоторого ограниченного отрезка времени в прошлом. На временные рамки возможности осуществления действия в этих случаях указывает контекст.

В совершенном виде потенциальная форма прошедшего времени служит для выражения единичного факта осуществленной в прошлом возможности.

Будущее время в потенциальной форме может передавать однократную возможность, сумму таких возможностей и неограниченно-краткую возможность для плана будущего времени.

В сослагательном наклонении употребление потенциальных форм соответственно сходно с употреблением непотенциальных форм. В отличие от осетинского, в афганском языке потенциальная форма прошедшего времени сослагательного наклонения неупотребима.

Сравнительный анализ потенциальной формы осетинского и афганского языков показывает ее значительное сходство в двух языках, что демонстрируется представленной схемой:

осетинский	афганский
	настоящее время
	‘я могу смотреть’
mæ bon u kæšyn	zə katəlāy šəm
	прошедшее время
	‘я мог смотреть’
mæ bon wydi kæšyn	mā katəlāy šu
	прошедшее время совершенного вида
	‘я смог смотреть’
mæ bon baci kæšyn	ma wukātəlāy šu
	будущее время
	‘я могу смотреть’
	(в будущем)
mæ bon wuzæn kæšyn	zə bə katəlāy šəm
	будущее время совершенного вида
	‘я смогу смотреть’
mæ bon bawuzæn kæšyn	zə bə wu — katəlāy šəm
	сослагательное наклонение —
	прошедшее время
	‘я мог бы смотреть’
mæ bon wydayd kæšyn	mā katəlāy šəwāy wāy
	сослагательное наклонение —
	прошедшее вр. соверш. вида
	‘я смог бы смотреть’
mæ bon bawydayd kæšyn	mā katəlāy šəwāy wāy
	сослагательное наклонение —
	будущее время
	‘я мог бы смотреть’
mæ bon waiyd kæšyn	mā katəlāy šəwāy wāy
	сослагательное наклонение —
	будущее вр. соверш. вида
	‘я смог бы смотреть’
mæ bon bawaiyd kæšyn	mā wu-katəlāy šəwāy wāy
	сослагательное наклонение —
	настоящее время
	‘чтобы я смог смотреть’
mæ bon wa kæšyn	zə katəlāy šəm
	сослагательное наклонение —
	настоящее вр. соверш. вида
	‘чтобы я смог смотреть’
mæ bon bawa kæšyn	zə wu — ju katəlāy šəm

В отличие от афганского, в осетинском языке видовая характеристика может значительно усложняться формой смыслового глагола. Кроме совершенности-несовершенности самой потенциальной возможности, свойственной обоим языкам, в осетинском видовая характеристика может быть присуща и смысловому глаголу.

В приведенной таблице глагол *kæʃyn* — ‘смотреть’ представлен в форме несовершенного вида. Однако при наличии проверба (*ba*, *æg*, *ny* и т.д.) вид глагола меняется на совершенный. Провербы занимают чрезвычайно важное место в системе осетинского глагола. При помощи провербов передаются весьма тонкие оттенки значений глагола. В данном случае в осетинском языке, в отличие от афганского, видовая характеристика присуща обоим глаголам, что усиливает видовую нагрузку.

В осетинском языке сослагательное наклонение относительно слабо исследовано. Ученые-осетиноведы, видимо, брали за стандарт грамматику русского языка, где сослагательное наклонение имеет значительные отличия. Сослагательное (условное) наклонение служит для выражения действия, которое говорящий считает предполагаемым, возможным или желаемым. Более подходящим названием для этого наклонения было бы предположительное наклонение. В этом случае все эти названные выше значения оказались бы разновидностями одного общего предположительного значения. Особое место в сослагательном наклонении занимает значение желания, которое отличается богатством форм своего выражения и оттенками экспрессии.

В осетинском языке система наклонений является одной из основных грамматических категорий. Морфологическая система наклонений осетинского глагола едина в литературном языке и диалектах.

Как уже выше говорилось, осетинский глагол различает формы четырех (трех) наклонений: изъявительного, условного, желательного и повелительного. В осетинском языке формы изъявительного и сослагательного наклонений образованы из одних основ.

В процессе исторического развития условное и желательное наклонения стали перекрещиваться семантически, что

повлекло за собой формальное слияние. Процесс слияния исторического оптатива и конъюнктива еще не завершен, поэтому применительно к современному осетинскому языку еще можно говорить о наличии четырех наклонений.

В иранских языках наклонения широко используются в речи, причем в западноиранских и восточноиранских языках особенности наклонений во многом различаются.

В западноиранских языках сослагательное наклонение как модальная форма сложилось на базе унаследованных от классических форм.

Формы настоящего-будущего времени сослагательного наклонения в западноиранских языках традиционно называют аористом, который не совпадает с аористом в древнеиранских языках [4, 249-253]. Помимо традиционных форм наклонений возникли многие образования, носящие большей частью аналитический характер, например, в таджикском, дари и других языках. Возникновение этих форм объясняется скорее всего влиянием соседних языков. На таджикский язык повлияли тюркские языки, на дари — индийские, однако это влияние не рассматривается учеными как субстрат в данных языках.

В восточноиранских языках такие значения наклонений часто смешиваются и сближаются. Часто с наклонениями смешиваются и модальные формы, особенно в афганском языке. Наиболее распространенной формой в афганском языке считается потенциальная.

С категорией наклонений тесно связана модальность (грамматико-семантическая категория). Модальность выражает отношение говорящего к высказываемому, его оценку отношения сообщаемого к объективной действительности. Содержание высказываемого может мыслиться как реальное или нереальное, возможное или невозможное, желательное или нежелательное и т.д. Модальное значение

вместе со значениями времени и лица образует категорию предикативности. Модальность выражается грамматическими и лексическими средствами (формами наклонений, модальными словами и частицами, интонацией).

В персидском языке к модальным глаголам относятся глаголы со значением возможности, долженствования, желания, выражающие отношение говорящего к содержанию высказывания. После модальных глаголов смысловый глагол ставится в одном из времен сослагательного наклонения, и в предложении образуется сложное сказуемое, в состав которого входят оба глагольных компонента. Для небольшой части модальных глаголов в персидском языке существуют застывшие формы — *mitavān*, *bāyad* и т.д.

В осетинском языке категория модальности исследована слабо, модальность в осетинском языке ассоциируется с безличными глаголами. К числу модальных глаголов в осетинском языке относятся такие, как *fændyn* «хотеть, желать»; *qæcyn* «быть должным».

В осетинском языке безличные глаголы обозначают действие или состояние, не связанное с грамматическим субъектом действия. Эти глаголы не изменяются по лицам и выступают в речи всегда в одной и той же форме — форме третьего лица. В третьем лице единственного числа эти глаголы употребляются в формах изъявительного, условного и желательного наклонений настоящего, будущего и прошедшего времен.

В иранских языках модальность часто выражается и лексическими средствами. Например:

в осетинском языке:

æsaɣ — «правда, истина»,

æssaу — «правда ли»,

ævæʒa — «вероятно ведь, по правде говоря»,

qwamæ — «должно, нужно»,

gæpæn — «возможность»;

в персидском языке:

mitavān — «можно»,

mišavad — «можно»,

bāyad — «должно, надо, следует»;

в афганском языке:

bāyad — «нужно»,

šāyi ċi — «следует».

Большинство этих лексем образованы на базе глаголов.

Характеризуя в целом особенности наклонения в иранских языках, в частности в осетинском языке, можно заключить:

— наклонения в сравниваемых иранских языках во многом или совпадают или сближаются и, скорее всего, наследуют архаичные формы;

— в большинстве иранских языков количество наклонений и их особенности в общем близки или совпадают, что показывает их сравнение;

— в осетинском языке мы не наблюдаем каких-либо существенных отклонений от остальных иранских языков;

— осетинский язык сохранил те же наклонения, которые существовали в древнеиранских языках (авестийский, древнеперсидский) [13, 218-223];

— какого-либо влияния соседних кавказских и тюркских языков в этом случае не прослеживается.

В большинстве кавказских языков насчитывается до десяти наклонений (например, в чеченском — десять). До двенадцати наклонений выделяется в тюркских языках. Следовательно, в категории наклонения осетинский язык не подвергся какому-либо влиянию со стороны соседних языков и сохранил архаичные формы наклонений и модальности [14, 118-122].

1. Грамматика русского языка. Фонетика и морфология. М., 1952. Т. I.
2. Языки мира: Тюркские языки. М., 1956.
3. *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. М., 1988.
4. *Рубинчик Ю. А.* Грамматика современного персидского литературного языка. М., 2001.
5. Языки мира: Иранские языки. Т. II. Северо-западные иранские языки. М., 1989.
6. Грамматика осетинского языка. Т. I. Фонетика и морфология/Под ред. К. С. Ахведиани. Орджоникидзе, 1963.
7. *Багаев Н. К.* Современный осетинский язык. Ч. I (фонетика и морфология). Орджоникидзе, 1965.
8. *Камболов Т. Т.* Очерк истории осетинского языка. Учебное пособие для вузов. Владикавказ, 2006.
9. *Грюнберг А. Л.* Очерк грамматики афганского языка (пашто). Л., 1987.
10. *Абаев В. И.* Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе, 1959.
11. Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: восточная группа. М., 1987.
12. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
13. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979.
14. *Миллер Вс.* Язык осетин. М.-Л., 1962.

OFF WITH THEIR HEADS!
«SIR GAWAIN AND THE GREEN KNIGHT»
AND THE NART SAGAS

E. T. Gutieva

L. A. Malcor

Осетины, потомки средневековых аланов, сохранили полученный от них в наследство эпос «Сказания о Нартах». Саги данного эпического памятника с ними разделили и другие народы, с которыми эти воины-кочевники имели контакты и среди которых часть их была рассеяна и позже ассимилирована. Подвергшееся обработке в разных повествовательных традициях, это общее наследие, тем не менее, идентифицируется в определенных фрагментах, что позволяет отслеживать их аланское происхождение. Сравнительный анализ среднеанглийской поэмы «Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь» артуровского цикла и двух нартских кадагов «Батрадз и Пестробородый уаиг» и «Сослан и сыновья Тара» позволяет предполагать, что данные сюжеты можно рассматривать как восходящие к аланам, которые, с одной стороны, могли передать их норманнам, а с другой — быть сохраненными аланами Центрального Кавказа. Исследуется набор совпадающих мотивов в британской и осетинских историях, а именно: 1) пир, 2) дерзкий чужеземный всадник, 3) добровольное обезглавливание, 4) игра на обезглавливание, 5) отрубание головы противника его же оружием, 6) унесение отсеченной головы, 7) игра на соблазнение. Число и характер этих параллелей дают основания для их интерпретации с точки зрения общего происхождения (моногогенезиса) и распространения сармато-аланами по территории Евразии, а не случайного сходства в результате независимого творчества (полигенезиса).

Ключевые слова: Артуровский цикл, нартские сказания, англо-саксы, осетины, аланы, кельты, среднеанглийский язык, осетинский язык, Зеленый Рыцарь, игра на обезглавливание, кефалофор, хроматический синкретизм.

The Ossetians, who descended from the ancient Alans, preserved their cultural heritage in the «Nart» kadags (sagas), which were shared by other peoples with whom these nomads had contact and in whose communities they were dispersed and subsequently assimilated. Disguised by different narrative traditions, this common heritage is still identifiable in certain parts of the world. Comparative analysis of the Middle English poem «Sir Gawain and the Green Knight» from the Arthurian cycle and two of the Nart sagas «Nart Batradz and the Giant with a Colored Beard» and «Nart Soslan and Tar's Sons» suggest that these plots trace back to stories carried by the ancient Alans, who transmitted the story to the Normans where it developed into one of the Arthurian traditions and was preserved by the Alans' descendants in the Caucasus region. In this paper we investigate sequential motifs in the British and Ossetian stories, namely, (1) feast, (2) audacious alien horse-rider, (3) voluntary beheading, (4) beheading game, (5) severing the opponent's head with his own weapon, (6) carrying away the dismembered head, and (7) seduction game. The number and the nature of these parallels suggests that their similarity does not arise from multiple acts of independent creation (polygenesis) but rather from a single source (monogenesis), one that was carried across Eurasia in Roman times by the Alano-Sarmatians.

Keywords: Arthurian cycle, Narts' sagas, Anglo-Saxons, Alans, Ossetians, Celts, Middle English, the Ossetian language, the Green Knight, decapitation game, cephalophore, chromatic syncretism.

The connection between the medieval Arthurian legends and the Ossetian Nart *kadags* (sagas) is an increasingly accepted scientific hypothesis. While a number of important and intriguing parallels have been identified between the two cycles (G. Dumézil, J. P. Mallory, J. H. Grisward, S. Littleton, A. C. Thomas and L. A. Malcor) [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8], still others have yet to be revealed. Some of these can be found in a 14th-century alliterative poem, «Sir Gawain and the Green Knight» (*Sir Gawayn and þe Grene Knyzt*) [9] and the sagas on Narts Batradz and Soslan [10].

The anonymous author of this Anglo-Saxon poem is commonly known as the Gawain Poet or the Pearl Poet, since «The Pearl», «Patience» and «Cleanness» are the three other poems attributed to him. While Sir Gawain, one of the foremost Knights of the Round Table, comes first in the title, the «Gawain Poet» might just as deservedly be remembered as the «Green Knight Poet», because this ambivalent, mysterious, and contradictory villain is considered the «most complex character of the poem». Many investigators credit the Gawain Poet with creating a structurally whole narration that blends heroic epics with court chivalry. As a result of this synthesis the Green Knight who gate-crushes King Arthur's hall and intrudes on the New Year's celebration is a guest from a strange land and distant past, whose regional, ethnic or temporal characteristics are hardly identifiable.

Layers

The multi-dimensional poem provides the grounds for a variety of arguments from a multitude of disciplines and differing methods of analysis, stimulating discussions about its structure and the literary history of its motifs. It is impossible to attribute its distinction, as is the case with many other deservedly remembered and revered piece of art, to something different than the creator's talent. The Gawain Poet «must be credited with [both the] structure and... the theme» [11, 24]. In J. Gardner's

opinion, in this «coherent and balanced whole» we are dealing «not with borrowing, but with total transformation of old material, [so] the search outside the poem for the poem's meaning becomes pure pedantry» [12, 26]. Our understanding of the poem is guided by the motto ascribed to A. C. Spearing: «Never trust the Symbolism; trust the poem» [13]. Thus, we propose that this «transformation of old material» becomes «total» as the author interweaves diverse layers of poetic elements.

The nesting of stories starts at the beginning of the poem with the tale of Troy, the flight of Aeneas to Italy, the founding of Rome by Romulus, the discovery of Britain by Brutus, with the emphasis on all of the «marvels» associated with these stories. The next layer tells how of all the «marvels», most occur in the land of Britain. That layer wraps around the tale of Arthur within which is contained the story of «Sir Gawain and the Green Knight.» These folds of the chivalry then hide a kernel of history within the resulting anticline [14]. In other words, pseudo-history encases the historical core, which is enclosed within the tale of the New Year's celebration at King Arthur's palace.

The New Year's feast is interrupted in a very timely manner for the entertainment-thirsty king, by the intrusion of a stranger, who enters the hall on horseback. He is «an ugly fellow and tallest of all men upon earth» («*an aghlich mayster on þe most on þemolde on mesure highe*» 136-137), «half a giant» (*half etayn* 140). The Knight, green from the tips of his hair to the hooves of his horse, is berated by the king for his impudence. First among those «who have hot blood, or temper unbridled», Sir Gawain severs the Knight's head from his shoulders with the latter's huge, green axe as part of a challenge to exchange seemingly absurd blows: the Green Knight, who is Bertilak de Hautdesert in disguise (another poem, «The Greene Knight,» calls him Bredbeddle), allows Gawain to behead him and promises that in a year and a day he will do the same

to Gawain. Gawain quite reasonably assumes that the Knight will not be able to return the blow, but the plot twists when the headless torso picks up the head and rides away.

In this layer of the story, the king and his court are the protagonists. The effect of *mise en abyme*, the story within a story, is enhanced by the interaction with the layer where Gawain is the protagonist. The poet not only makes his protagonists gasp at the intimate description of the frightening details of the Knight's monstrosity and behavior, but also he makes them eyewitnesses to the breathtaking development of his arrival. Active listening turns into active participation. Uninvited and unwelcome the Green Knight is, Arthur's traditional demand to listen to some unusual story heralds the supernatural antagonist's appearance:

«And there was another strange thing about him [Arthur] because of his noble birth, that he would not eat on these high days until he had heard some... tale of marvelous adventures, of... [feats of] arms, or else that some knight joined with another in jousting, life for life as hap would have it. This was the custom of the King when he was in court at each feast as it came amongst his noble household in hall».

(90-102) *and also an oper maner meued him eke*

þat he þur₃ nobelay had nomen he wolde neuer ete

vpon such a dere day er hym deuised were of sum auenturus þyng an vncouþe tale of sum mayn meruayle þat he my₃t trawe of of alderes of armes of oper auenturus oper sum segg hym biso₃t of sum siker

kny₃t

to joyne with hym in iustyng in joparde to lay

lede lif for lyfleue vchon oper

as fortune wolde ful sun hom þe fayrer to haue

þis watz kynges countenaunce where he in court were

Iat vch farand fest among his fremeny in halle [9].

«At each feast» the king had been entertained by a «tale of marvelous adventures», unaccountably though, this time nobody provided his royal ear with the story of any «life for life» encounter. Or could it be, that this time the tale turned into action? Arthur waits to hear a tale, but the Green Knight rides into the hall and proceeds to pull Gawain out of the layer containing Arthur and his court into the layer of the underlying tale, one that was expected to be heard and not seen.

If we consider the first part of the poem as a relic of a single narrative, merged with the rest as a result of conflation, it is a story about the conflict at the feast which ended with decapitation of one of the participants. Such an outline affords to trace parallel to the outline of the story of Lucian Samosata «On Friendship» [15]. It tells about the Scythian Arsakom of the times of Scythian and Bosporian conflict. At least, it is possible to extrapolate the details and plot motifs to the story of the Green Knight.

Considering the Green Knight's poem in parallel with or from a perspective of Lucian's story can help to demystify the behavior of the uninvited guest at the feast of Arthur. Like Arsakom, the Green Knight could also come to claim retribution. His arrogance may be due to the importance of the diplomatic mission entrusted to him by his master — he came for the tribute. The hostility of the court of the King in this case is quite naturally understandable and is due to the reluctance to pay the required. The Knight's aggressive, but not absolutely hostile behavior is suggestive of a deep-rooted conflict.

It should be noted that the motif of the tribute allows to parallel the present poem with a story within the Arthurian cycle itself. The story is about the conflict described by T. Malory about King Arthur and 12 Romans. They, as well as the Green Knight, who came to Arthur with a branch of holly, appear in the banquet hall of Arthur with olive branches as a sign of a parliamentary mission entrusted to them by the Roman emperor [16].

T. Mallory's story can be gisted similarly: a feast — a conflict — an attempted decapitation — the war. The same motive is found in one of the Narts' *kadags*, when Mukara (or another hero with the same name) comes to the Narts to claim neglected tribute.

The Beheading Game

As is the case with other supernatural characters in the Arthurian tradition, the Green Knight challenges the Knights of the Round Table and their king to test their worthiness. This is particularly true in stories about the quest for the Holy Grail, which is where we find most of the accounts of the beheading game. This motivation is also true in the *kadags* of the Narts.

In contrast, hagiographical tales focus on the miraculous interaction between the body and the head as a sign of spiritual purity. This cephalophore trope was very popular in hagiographic literature, but the reviewed case can hardly be compared to any of the 122 examples cited by R. Saintyves [17] or to any others, that have since been brought to light. In these cephalophores, such as that of Saint Gemolo, the beheaded saint leaves to reach his resting place or is seen at his resting place carrying his severed head. While some variants tell of the saint mounting a horse, others are nonspecific about how the saint travels to the place where he is to be buried. Like the saints, the Knight rides to the Green Chapel, a place that would be a logical burial place for him. So there is clearly Church influence on the story. Or the story's influence on the Church's tales.

Several medieval tales make use of this motif of «The Beheading Game,» which some scholars think originated in the eighth-century Old Irish *Bricriu's Feast*, where the hero Cú Chulainn fills the role of Gawain and Cú Roí, King of Munster, disguises himself as a churl to take the part later played by the Green Knight. The motif next turns up in the Middle French *Life of Caradoc*, which is found in the First Continuation of Chrétien de Troyes's *Conte del Graal* [18]. This time the enchanter Eliavres appears at Arthur's

court and uses magic to replace his head after Caradoc chops it off. The Middle High German *Diu Crône* and the Old French «La Mule sans Frein» feature Gawain as the protagonist in the beheading game, which is part of his quest for the Holy Grail. In the thirteenth century poem «The Romance of Hunbaut» Gawain alters the game by actually killing the enchanter through the expediency of removing the challenger's magic cloak before he has time to reattach his head [19, XVI]. Yet another instance is found in the early 13th-century *Perlesvaus*, this time with Lancelot taking Gawain's role [20] and repeatedly passing the same test. Gawain reprises his role in the 15th-century «The Turke and Gowain», but this time the twist is that the Turk refuses to return the blow until Gawain travels with him through many adventures, proving his worth. In the 15th-century «Sir Gawain and the Carle of Carlisle» the churl is back as the challenger and Gawain stabs him with a spear instead of beheading him with a sword [21]. (A related motif is that of the Headless Horseman, who is best known from W. Irving's much later story «The Legend of Sleepy Hollow».) As in the other stories, the carle/carl (churl) fails to die, but the part where Gawain is supposed to take the return blow is left out. The basic pattern of the motif, then, is that Gawain, who is sometimes replaced by another knight or a mythological figure, faces an enchanter or supernatural being who is usually in disguise and whose purpose is to test his trustworthiness.

In either case the story is very, very old, and it is this ancient material that forms the core of the poem.

The Green Knight

With regard to the Green Knight, the aspect we would like to highlight is the alien nature of the guest. He is an outsider with respect to Arthur's world. His green coloring causes many people to associate him with the Green Man, who is often assumed to be a Celtic nature deity. The Green Man, however, first appeared in the Roman cult of Dionysus,

ca. 420 B. C. E. in Naples, Italy. Other examples appear throughout the Middle East, as far north as Constantinople and as far south as Iraq, and as far away as Nepal and India. Note that from the beginning the Green Man appears almost exclusively as a detached head and the knight in Gawain's story, entirely green including his horse, wastes little time in having his head separated from his body. The Green Knight carries his head by hair, a practice quite typical for executioner's demonstration of his work. Noteworthy, too, is the tradition of Celtic horse-riding warriors and steppe nomads attaching the heads of the slain enemies to their saddles.

The evidence indicates, then, that the motif of the Green Man was transmitted to Britain by the Church, likely during Roman times. He is a stranger to Britain, at least coming from the Continent and possibly from the supernatural world. In «Sir Gawain and the Green Knight» the knight is revealed to be Bertilak le Haut-Desert, «Bertilak» is thought to have derived from the word for «churl» in one of the Celtic languages. This fits well with what we know of the variants of the Beheading motif stories. While to modern eyes «Haut-Desert» looks like «High Desert,» it actually meant «High Forest» in the Middle Ages. This was a wild forested area of a type that is only found south of Cheshire in Britain and which was known as a place where horses grazed among oaks, hazel and hawthorn. The location of this terrain is interesting because the leading candidate for the home of the Gawain Poet is Cheshire.

The Green Knight could have acquired his unparalleled greenness as a result a mis-translation from Old Irish into Middle English, the latter of which has a more detailed color scheme than the former language [22]. Proto-Celtic **glasto-*, is believed to mean green, in Middle Welsh *glas* has the meanings of blue, green' [23, 126]. Yet in all Celtic languages its known reflexes developed color syncretism and can designate either green, blue or grey. In Irish, Manx, Scottish, Gaelic, Welsh, Cornish and Breton *glas* can stand

for either of these three colors. The peak of its polysemy and valency took place during the Old Irish period, when the adjective *glas* could characterize plants, animals, human's complexion, and the color of metals. In neutral contexts, for example, illustrating grammar rules on the use of articles in Scottish Gaelic the phrases *eun glas* and *an t-eun glas* are translated as «a grey bird» and «the grey bird» respectively [24, 222]. In a fairy tale a bird could have acquired more interesting and more impressive color in translation. Probably, the choice of the paradoxical green for the knight was also motivated by the artistic vision of the narrator.

While transmitting the story between the Celtic and the Sarmatian-Alanian world this word could not have constituted a problem, since Celtic spectrum is similar to Ossetian in this respect, where the word *цъæх* denotes the same three colors as *glas*. Accordingly, theoretically *цъæх-барæг* can be a «green horseman» or a «blue horseman». But traditionally *цъæх-барæг* is a «grey horseman». In the story about Caradoc, which is textually nearest to the Middle English poem, the horse of the guest is also not green: «a knight on a grey horse came through a door» [25, 145-146]. In the poem conversely the description starts with the man and the color of the horse just serves to intensify the striking appearance of the rider.

Timing

Many scholars have remarked on the timing of the events in «Sir Gawain and the Green Knight.» The feast occurs at the «New Year», which is a bit of a problematic description when we are dealing with supposedly Celtic material that has been heavily impacted by the Church. In the Celtic tradition, the New Year occurs at Samhain, Halloween (All Hallows Eve) in our modern calendar. This is a case of the Church attempting to stop the celebration of an ancient festival by creating a new, Christian festival on top of it. On the night of Samhain the separation between the earthly world and the Otherworld supposedly became thin enough that spirits

to travel from one to the other. This is what led to people dressing up in disguises and knocking at neighbors' doors. The disguises not only prevented the spirits from taking the souls of those who ventured out into the night but also provided cover for people to demand treats from their neighbors, demands that were met because no one knew who was human and who was truly a spirit.

The whole aspect of the New Year feast marking the border between the past and the future is known in many Indo-European cultures. It is this concept, for instance, that gave us the two-faced Roman god Janus, who looks backward into the past and forward into the future. The Church adopted the Roman calendar, which is why the European year starts on January 1st (the month being named after Janus) and ends on the last day of December (originally the tenth month, but Julius Caesar's changes to the calendar wound up making it the twelfth month). In the Christian calendar the New Year falls on the Seventh Day of Christmas, which associated with the swan. The ending of the year is associated with the death of the swan, which is where we get the expression «swan song» from with its meaning of «an ending.» Swans are usually white, which is always a clue in stories, particularly in the Arthurian tradition and in tales told by the steppe nomads, that you are dealing with something supernatural. So here again there is a thinning of the border between Life and Death.

It is into this nebulous zone that the Green Knight rides. He is unnatural in appearance, and, while the removal of his head should have killed him, he remains alive. His challenge to Gawain is to repeat the miracle in «a year and a day.» That puts Gawain's attempt on the Eighth Day of Christmas, which is associated with milkmaids. In the *Lebornah Uidre (The Book of the Dun Cow)* milkmaids lead the monks of Lindisfarne to a site they choose as the final resting place of St. Cuthbert, over which the Normans later build a cathedral. Conflation caused by the similarity of names may have cause Cuth-

bert's story to be associated with that of Cú Roí, who is also known as Cubertmac Dáire who features prominently in the Fled Bricrend [*Bricriu's Feast*], a tale that includes the beheading game, which we will discuss in a moment. For the time being, keep in mind that Norman connection.

The Narts' Kadags

The Ossetians (and some of their Caucasian neighbors) are «the bearers of the so-called Nart *kadags*. These are a set of heroic tales, somewhere between myth and legend in tone, which show numerous and striking parallels with the ancient Indo-European lore, particularly with, of all things, the Arthurian cycle» [6, 14]. This includes the story of «Sir Gawain and the Green Knight.»

Beheading is rather a wide-spread motif in the Narts' *kadags*. Two cases of decapitation in particular lend themselves to comparative analysis.

The first is found in the *kadag* «Nart Batradz and the Giant with a Colored Beard», where there is a feast, the beheading of a giant with a multi-colored beard, and the carrying away of the head. In this *kadag* the feast is not a calendar celebration, but is held to plan a strategy against an external, devouring enemy. During the feast Batradz, a young and promising tribesman, is commissioned to defeat him. Then after a beheading game he takes the giant's head and carries it away on a stake as a war trophy to the land of the Narts. This recalls the Hunbaut variant of Gawain's story, where he prevents the challenger from reattaching his head while in most variants the challenger carries away his own head, sometimes in his hands and sometimes by reattaching it. Note that the challenger in this case is a giant with unnatural colors, signifying that he is not of Batraz's world, even though the Narts are themselves giants as are Arthur and his knights in some stories.

In the second *kadag* parallels are more systemic, and they can be found not only in the beheading game but also in the seduction game that follows.

In «Nart Soslan and Tar's Sons» there is a huge horse-rider; the desire to contest the famed and storied heroes, a beheading game with a sharp-edged axe, an attempt at a voluntary decapitation with the victim's own weapon and a woman exercising her charms on a man three times in order to alter the outcome of the beheading game.

In this *kadag* the setting is not a feast, yet there is the same abrupt change of atmosphere from joyfulness to fear and danger experienced by the feasting King and his subordinates at the sight of the Green Knight: «stone still they sat» (*ston stil seten*). Nart Soslan is singing with joy (*йæхицæн зарджытæ кæны*), when he manages to find grazing grounds for the cattle. But soon he sees a cloud, whirling at him, which turns out to be Mukara, the owner of these lands, who is furious at somebody trespassing on his property. Like the Green Knight, who «stood towering before [Arthur], higher than any in the house, by his head and more. («332-333: þe stif mon hym before stod vpon hy₃t/herre þen ani in þe hous by þe hede and more)», Mukara is a horse-rider, and he is huge: «his horse is the size of a mountain» (*йæ бæх хохы йас*), «he himself is the size of a [hay] stack» (*йæхæдæз та цъынайы йас*) [10].

It is to be noted, that in both cases the protagonists are ethnically different. The exoethnicity of the Knight is highlighted by a detailed description of his unusual attire, unnatural and overall greenness and disproportionate physical immensity. This strange alien, an «aghlich mayster», half-giant, nevertheless, a man.

In terms of physical parameters of growth and stature the ethnicity of the hero is not identifiable, but giants in all traditions are of exogenous origin. Yet they are not total strangers, as both the Green Knight and Mukara had heard about the other side, so there must have been certain communication between their tribes. Mukara learns from Soslan, whom he takes for a shepherd, that the Narts dared to occupy his fields, and he gives way to his curiosity in and envy of the

fame of Soslan, the most renowned Nart of his time. The Green Knight, in his turn, challenges the knights of the Round Table, since they are the worthiest opponents:

«I am come because the fame of thy knights is so highly praised, and thy burgesses and thy town are held to be the best in the world, and the strongest riders on horses in steel armour, and the bravest and the worthiest of all mankind, and proof in playing in all joustings; and here, too, courtesy is well known, as I have heard say; and it is for these reasons that I am come hither at this time.»

(258-265) *bot for þe los of þe lede is lyft vp so hy₃e and þy bur₃ and þy burnes best ar holden stifest vnder stel gere on stedes to ryde þe wy₃test and þe worþyest of þe worlds kynde preue for to play wyth in oþer pure laykez and here is kydde cortaysye as I haf herd carp and þat hatz wayned me hider iwylis at þis tyme* [9].

Mukara, who had heard about the mighty Nart, and the Green Knight, informed about the excellence of Arthur's noble men, both have this vocational hazard: Both are eager to outperform their opponents and rival their fame. And here the motif of the game appears. The Green Knight himself suggests the terms of his game, while Mukara becomes curious of Nart Soslan's favorite pastimes and will readily engage in the most extreme of his games. Soslan grasps at this chance to slay the dangerous adversary and schemes to kill him in a mortal combat. He refers to the Narts' tradition to entertain Soslan:

- First, the mightiest sharpen their axes (*Нарты фæсивæды тыхджындæртæ сæ цирхътæ фæрсæссадскæныни*).

- Then Soslan must lay his head on a block (*стæйСослан йæ бæрзæй къуыдырыл æрæвæры*).

- The Narts' youth start striking his neck, but to no avail (*йæ уыдонсæ тых, сæ бонæйцæвыни, фæлæ дзы æрду æмæ 'рдæгдæрнæ алыгкæныни*) [10].

Mukara is not in the least surprised by the dangerous nature of the game, since Soslan is reputed as a daring contender, audacious adventure-seeker, and self-assured

challenger. To Soslan's disappointment, this strategy does not bring him the outcome he desired: He strikes Mukara's neck with all his might, after the giant voluntarily puts his head on the block, but the Nart fails to hurt him. Soslan at last succeeds in beheading his enemy by using his enemy's own weapon.

While there are slight differences between Soslan's story and that of «Sir Gawain and the Green Knight,» the parallels are more significant. For instance, Gawain takes one blow to behead the Green Knight, and Soslan takes several tries to sever Mukara's head. But notice that Arthur claims the Green Knight's axe and gives it to Gawain who uses it to cut off the Green Knight's head. Soslan takes Mukara's cutting edge and uses it to cut off his adversary's head. Two renowned warriors beheading two supernatural giants with their own weapon.

Having defeated Mukara, Soslan has to confront his even mightier brother Bybutz. This encounter eventually leads to a seduction game in which a female relative, in this case Soslan's mother, Shatana, helps her son outsmart the enemy, just as Lady Bertilak, the Green Knight's wife, offers to help Gawain outsmart her husband while he is off hunting. Each lady hosts the competitor on her own premises. Shatana three times tries to learn the secret of Bybutz's immortality, eventually finding them: a pillar of the house, a stone of its hearth, and an iron box at his Yellow Fortress where three doves (his soul, strength and hope) were kept. To defeat Bybutz, Soslan beheads the three doves.

Similarly, with the agreement that Gawain and Bertilak will exchange gifts at the end of the day, Lady Bertilak tries to seduce their guest. On the first day, while Bertilak hunts and heads a barren doe, Gawain and the lady talk of honor with many religious references before the lady kisses him. Kiss exchanged for the ribs of the doe (possibly a reference to woman being formed from Adam's rib), the story moves to the second day. This time Bertilak hunts and beheads a boar while the lady and Gawain talk of valor and

she kisses him twice. Gawain gives Bertilak a kiss on each cheek in return for the carcass of the boar. On the third day the lady kisses Gawain three times and gives him a girdle that will prevent the Green Knight from cutting off his head while Bertilak hunts a fox, which he skins but does not behead. At dinner Gawain kisses Bertilak three times but does not give him the girdle, and Bertilak gives Gawain the pelt of the fox that was not beheaded. Soul, valor and hope, the topics Gawain talks about with the lady and the items contained by the three doves does that Soslan beheads after his encounter with Shatana. The Green Knight feigns two blows at Gawain and slightly cuts him on the neck with the third for holding back the girdle Lady Bertilak had given him, so essentially Gawain defeats the Green Knight by keeping his head attached to his shoulders. Likewise Soslan defeats Bybutz.

In short there is an evident connection between the two traditions. So how did Soslan's story wind up in the tale of «Sir Gawain and the Green Knight»?

Transmission

While the written text appears to transmit from Ireland to the Continent and from there back to Britain, the reverse is more likely true. In the Irish analogues, identified by J. Weston et al. (e.g., G. Paris and L. Benson) [26], it «seemed obvious that the beheading tales in the Fled Bricrend [*Bricriu's Feast*] contained elements that appeared in one or other, but not both, of the later romances» (i.e., «The Life of Caradoc» and «Sir Gawain and the Green Knight; [27, 1]), so the motif is often said to be of «Celtic» origin. The search for the prototypical story in the Celtic world is quite self-evident, since here do the geographical, temporal, and ethnic bonds with the whole Arthurian cycle lie. Besides, the well-known role of the human head in the Celtic religion and rituals gives a favorable context for such interpretations. This conclusion based on only a portion of the evidence, though, is not as «obvious» as it seemed to Benson. The case

for «The Life of Caradoc» as a direct source of «Sir Gawain and the Green Knight» was «long ago dismissed for lack of evidence. It once had powerful advocates» in Sir Frederic Madden (who regarded it as its «immediate original»), Ernest Hoepffner, Bernhard ten Brink, and M. C. Thomas. Kittredge worked out an elaborate hypothesis involving at least three lost French intermediaries between the Celtic legend and the English romance [28]. W. Barron argues that, the «existence of three mutually contradictory theories must weaken faith in all three» and remains «unconvinced that the immediate source of Sir Gawain, in whole or part, has been identified» [11, 10].

Note, then, that the Irish variant is the geographic outlier, with the majority of the tales coming from the Continent and Britain. In the case of the 13th-century Old French *Perlesvaus*, there is direct evidence of this transmissions since we know the provenience of the manuscript, which was copied for Brian FitzAlan when he visited the Continent and which he carried back to Britain with him. While the Irish variant also appears to pre-date the other tales, the earliest manuscript in which it appears, the aforementioned *Lebor na hUidre* (*The Book of the Dun Cow*) dates to the 12th century. The text contains passages inserted from other sources by one of the scribes, and it is possible that the beheading

game is one of these since all of the evidence suggests that the story came from the Continent just as we find material from the works of Chrétien de Troyes in the Welsh story «Peredur son of Efwrawg». The likely source for the transmission of these tales were the Norman nobles who invaded Britain in 1066 and Ireland in the 12th century.

As mentioned above, both the story of the beheading game and the motif of the Green Man appear to have been carried to Britain from the Continent, specifically from Brittany most likely at the time of the Norman Invasion (1066 C. E.). A noble family from Brittany, the FitzAlans from whom Bryan Fitz Alan who was gifted with the *Perlesvaus*, accompanied William the Conqueror and were granted lands throughout Britain, including Shropshire County, which abuts the County of Cheshire, which is thought to be the Gawain poet's home. The FitzAlans were descended from the ancient Alans who crossed the Rhine River in 406 C. E. and some of whom settled in Brittany. The Ossetians, who tell the Nart *kadags*, also descend from the ancient Alans. Since we have no evidence of the Arthurian tradition transmitting to the Ossetians nor of the Nart *kadags* transmitting from Ossetia to Britain, the logical conclusion is that both tales came from a single source recounted by their common ancestors.

1. *Dumezil G.* Romans de Scythie et d'alentour. Paris: Payol, 1978.
2. *Grisward J. H.* Le motif de l'épée jetée au lac: la mort d'Artur et la mort de Batradz (Deuxième article) // Romania, revue trimestrielle. 1969. No. 90. Pp. 289-340.
3. *Littleton S. C.* The Holy Grail, the Cauldron of Annwn, and the Nartyamonga. A Further Note on the Sarmatian Connection // Journal of American Folklore. 1979. No. 92. Pp. 326-333.
4. *Littleton S. C.* From Swords in the Earth to the Sword in the Stone: A Possible Reflection of an Alano-Sarmatian Rite of Passage in the Arthurian Tradition. In Homage to G. Dumézil. Washington, 1983. Pp. 53-67.
5. *Littleton S. C.* The New Comparative Mythology. Berkeley, Los Angeles, 1982.
6. *Littleton S. C., Malcor L. A.* From Scythia to Camelot: A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, the Knights of the Round Table and the Holy Grail. New York: Garland, 2000.
7. *Littleton S. C., Thomas A. C.* The Sarmatian Connection: New Light on the Origin of the Arthurian and Holy Grail Legends // Journal of American Folklore. 1978. No. 91. Pp. 512-527.
8. *Malcor L. A.* The Alan of Lot: A New Interpretation of the Legends of Lancelot // Folklore and Mythology Studies. University of California, Los Angeles. 1985. No. 9. Pp. 31-49.
9. Sir Gawain and the Green Knight. New York: Modern Language Association of America, 1996.
10. Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1949. (на осет. яз.)
11. *Barron W. R. J.* French Romance and the structure of Sir Gawain // Studies in Medieval Literature and Languages: In Memory of Frederick Whitehead. Manchester University Press, 1973.
12. *Gardner J.* The complete works of the Gawain-poet. Chicago, 1965.
13. *Spearing A. C.* The Gawain-Poet: A Critical Study. Cambridge University press, 1970.
14. *Гутиева Э. Т.* Мог ли Бертилак быть скифом или сарматом // Известия СОИГСИ. 2015. Вып. 16 (55). С. 85-95.
15. *Lucian.* Lucian of Samosata from the Greek. London, 1820. Vol. II.
16. *Malory Th.* The Romance of King Arthur and His Knights of the Round Table. New York, 1917.
17. *Saintyves P.* Les saints céphalophores. Étude de folklore hagiographique // Revue de l'histoire des religions. 1929. Vol. 99. Pp. 158-231.
18. *Altieri M.* Les Romans de Chrétien de Troyes: Leur perspective proverbiale et gnomique. Paris, 1976.
19. The Romance of Hunbaut: An Arthurian Poem of the Thirteenth Century/Ed. Margaret E. Winters. Netherlands: Brill Archive, 1984.
20. *Thomas M. C.* «Sir Gawayne and the Green Knight»: A Comparison with the French «Perceval». Zurich, 1883.
21. Sir Gawain: Eleven Romances and Tales/Ed. Thomas Hahn. Michigan: Medieval Institute Publications, 1995.
22. *Buchanan A.* The Irish Framework of Sir Gawain and the Green Knight // PLMA. 1932. Vol. 47. No. 2. Pp. 315-338.

23. Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics: An International Handbook. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017.
24. MacAulay D. The Celtic Languages. Cambridge University Press, 1992.
25. Sir Gawain and the Green Knight. Broadview Press, 2012.
26. Weston J. L. The Legend of Sir Gawain. London, 1897.
27. Benson L. D. The Source of the Beheading Episode in «Sir Gawain and the Green Knight» // Modern Philology. 1961. Vol. 59. No. 1. Pp. 1-12.
28. Kitteridge G. L. A Study of Gawain and the Green Knight. Cambridge: Mass, 1916.

М. П. ГАЙДАЙ КАК СОБИРАТЕЛЬ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН

Т. М. Хаджиева

Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (РГНФ) «Фольклор народов Северного Кавказа и Дагестана в русской академической науке XIX-начала XX вв.», № 15-04-00210

Начиная с 20-х гг. XX в. в России велась большая работа по сбору, публикации и изучению фольклора ее народов. В данной статье речь идет о фольклорной экспедиции в Балкарию (1924 г.) известного украинского фольклориста — музыковеда, собирателя народных песен, дирижера хоровых капелл Михаила Петровича Гайдая. Во время этой экспедиции им было записано около 100 нотных записей балкарских песен и наигрышей. Собранные им в этой экспедиции материалы легли в основу двух его статей: «О балкарской народной песне» и «Путешествие в Балкарию». Рукописи этих статей и нотные записи М. П. Гайдая («О балкарской народной песне») хранятся в архиве Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рылского Национальной Академии Наук Украины. Рукопись Гайдая «Балкарские народные мелодии» составляют 108 нотных записей песен и наигрышей. Из них 96 — балкарские; 10 — кабардинские; 2 — киргизские мелодии, записанные им в Ставрополье. Непреходящая ценность и значимость нотных записей песен, сделанных Гайдаем, в том, что он дает к ним подтекстовки на языке оригинала. Гайдай от природы обладал не только абсолютным слухом и тонким чувством гармонии и ритма, но и хорошо рисовал. Об этом свидетельствуют и рисунки, сделанные им к его этнографической статье «Путешествие в Балкарию», которые, несомненно, увеличивают научно-этнографическую ценность его записей.

Ключевые слова: карачаевцы, балкарцы, фольклор, народные песни и наигрыши, вариант, подтекстовки, фонограф.

In Russia since the 20s of the 20th century, much work has been done to collect, publish and study the folklore of its peoples. In this article we are discussing the folklore expedition to Balkaria (1924) by the famous Ukrainian folklorist-musicologist, collector of folk songs, conductor of choral chapels Mikhail Petrovich Gaidai. During this expedition he recorded about 100 musical notes of Balkar songs. The materials collected by him in this expedition formed the basis of his two articles: «On the Balkarian folk song» and «Journey to Balkaria». The manuscripts of these articles and music notations of M. P. Gaidai «About the Balkarian folk song» are kept in the archives of the Institute of Art Criticism, Folklore and Ethnology, M. F. Rylsky National Academy of Sciences of Ukraine. The manuscript of Gaidai's «Balkarian folk melodies» contains 108 musical notes of songs and jokes. Of these, 96 are Balkarian; 10 — Kabardian; 2 — Kirghiz melodies, recorded by him in the Stavropol region. The value and significance of the musical notes of the songs of Gaidai is enhanced by the fact that he gives them a subtext in the original language. Gaidai by nature possessed not only an absolute pitch and a subtle sense of harmony and rhythm, but also drew well. This is evidenced by the drawings he made to his ethnographic article «Journey to Balkaria», which undoubtedly increase the scientific and ethnographic value of his records.

Keywords: Karachais, Balkarians, folklore, folk songs and jokes variant, subtexts, phonograph.

М. П. Гайдай¹ в своей статье «Путешествие в Балкарию», отметив, что «мысль о путешествии в Балкарию для записи народных мелодий возникла» у руководителя Кабинета музыкальной этнографии Украинской Академии наук, члена Фоль-

кларной комиссии АН СССР К.К. Квитки, пишет: «Летом прошлого 1924 года, на протяжении почти двух месяцев, мне, по поручению Всеукраинской Академии Наук, пришлось, временами с большими трудностями, путешествовать по Балкарии. По материалам этой экспедиции, помимо общих этнографических бытовых наблюдений балкарской жизни, о которых мною составлен отчет в Академию, было записано 123 народных мелодии², преимущественно балкарских, из которых 10, записаны мною и на фонограф»³.

Рукописи М. П. Гайдая «Балкарские народные мелодии» (нотные записи), «О балкарской народной песне» (музыковедческая статья) и «Путешествие в Балкарию» (статья этнографического характера) хранятся в архиве Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рыльского Национальной Академии Наук Украины [2].

Гайдай от природы обладал не только абсолютным слухом и тонким чувством гармонии и ритма, но и хорошо рисовал. Об этом свидетельствуют и рисунки, сделанные им к его этнографической статье «Путешествие в Балкарию», которые, несомненно, увеличивают научно-этнографическую ценность его записей.

Рукопись М. П. Гайдая «Балкарские народные мелодии», как мы отметили выше, составляют 108 нотных записей песен и наигрышей. Из них 96 — балкарские (№№ 1-96); 10 — кабардинские (№№ 97-107); 2 — киргизские мелодии, записанные им в Ставрополе (№№ 108, 109).

Песни и наигрыши расположены на нотных листах подряд, следующая песня начинается на том же листе, на котором закончилась предыдущая. Судя по почерку и состоянию листов, записи, вероятно, были сделаны в полевых условиях. Листы хорошо сохранились, за исключением некоторых страниц, в которых последние строки плохо читаются. В каждой песне нотированы две-три строфы, иногда больше (№№ 16, 19, 52, 91 и др.).

Примечательно и то, что ко всем песням и наигрышам, помимо паспортных данных (имя исполнителя, его возраст, место записи, условия записи), ученым даны краткие комментарии и примечания, которые, несомненно, представляют ценность для музыковедов и фольклористов. А в паспортных данных песен, которые поются в сопровождение эжиу (припева), он указывает и фамилии исполнителей эжиу (№№ 11, 48).

Большая значимость нотных записей песен М. П. Гайдая в том, что он дает к ним подтекстовки на языке оригинала. После публикации песен карачаевцев и балкарцев австро-венгерским ученым В. Преле [24, 10; 25, 16] материалы М. П. Гайдая являются первыми записями песен на языке этих народов. Подтекстовки сделаны на кириллице, некоторые из них переведены на украинский язык. Во многих песнях в начале подтекстовки в скобках даются жанровые определения и сведения о назначении песни, о месте и времени ее исполнения (№№ 1, 4, 10, 13, 14, 16, 28, 39, 47 и др.).

Из инструментальной музыки Гайдая записаны пастушьи наигрыши и танцевальные мелодии. Помимо нот 5 танцевальных мелодий (№№ 11, 22-24, 36) ученый подробно описывает балкарский национальный танец тюз тепсеу: «Никогда в жизни я еще не видел такого танца. Молодежь становится в круг, а в середине — он и она, под музыку, ритмично идут навстречу друг другу. Они своими движениями создают впечатление, что вот-вот будут вместе, но это длится достаточно долго, и поражает то, что девушка не делает каких-то сложных па, а с большим достоинством, грациозно делает два спокойных шага вперед, а потом неожиданно отступает назад, будто топчется на одном месте, и все это происходит в спокойном ритме. Партнер же, прямая ее противоположность, он — весь порыв и отвага, его движения более смелы, он все время то лихо выбивает каблуками, то приближа-

ется, пытаюсь, как бы обнять свою холодную партнершу. Сначала я думал, что такая сдержанность в движениях девушки — следствие ее темперамента, но у других пар это тоже наблюдалось во время танца» [2].

И в своем музыковедческом исследовании «О балкарской народной песне», и в статье этнографического характера «Путешествие в Балкарию» М. П. Гайдай дает небольшие, но ценные, информативные характеристики исполнителям народных песен. Ученый отмечает, что песни записаны им «преимущественно от простых, пожилых людей». Среди них он особо выделяет Токмака Анахаева (72 года) из Яникоя, Муссу Османова (60 лет) из села Мухол, Хаджи-Мурзу Акаева (46 лет) из Верхнего Чегема. Говоря о своей работе в Яникое, он пишет: «... присутствие в нем выходцев из далеких балкарских ущелий Чегема, Безинги, Хулама и др. дало мне возможность услышать мелодии этих горных местностей в исполнении старых певцов Анахаева, Мусукаева и Османа Кудаева (трудовые и исторические песни).

Лучший певец Анахаев, к сожалению, болел малярией, к тому же он был стар — 72 года — и потому не мог спеть мне много песен, но и то, что он пропел, имеет значение не только с точки зрения мелодии, но и текста, поскольку пел он песни времен языческих и исторических, когда балкарцы не были магометанами, а чтити бога Чоппа». Он подробно описывает и свою работу с певцом из Мухола: «В этом селе я познакомился с лучшим из певцов Балкарии — Мусой Османовым. Ему сейчас 60 лет, но свой хороший голос (тенор) он сохранил до сего времени и поет старые песни с любовью и вдохновением...

В пении Османова слышались украинские думы с их неравномерным речитативным ритмом... Посреди пения, перед каденцией (гармоническое завершение музыкальной мысли), Мусса вставлял рецитационные выкрики, словами,

совсем так, как это делали наши кобзари и как сейчас делают старые лирники. Такие выкрики замечаю лишь у тех певцов балкарских, о которых сами балкарцы говорят, что это «мастер играть» (певцы Этезов, Анахаев, Темукуев)» [2].

Относительно музыкальных инструментов Гайдай пишет, что ему «довелось услышать в с. Яникой старые пастушеские мелодии на национальном балкарском инструменте «сыбызгы». Сыбызгы — это свирель, сделанная из бузины, тростника или железа, длиной вершков 16-17, с тремя голосниками, а случается — и с шестью.

Другого национального инструмента — «кбыл-кóбуз» (тип скрипки с 2-я или 3-я струнами и лучком из конского волоса) я нигде в Балкарии не видел и думаю, что этот инструмент исчезает (его заменила гармошка), если совсем не исчез из употребления. Играли на сыбызгы Юсуп Султанов и Биберт Акаев, первый — мелодию «Лезгор тарында», а второй — «Сонаны жыры», «Чеченча» (лезгинка) и «Шидак». На дворе все время шел дождь, была влажность, и свирель Султанова, только что сделанная, от влажности, действительно сопела и играла нечисто. Зато, когда принесли старую, сделанную из тростника сыбызгы, Акаев прекрасно передал на ней грустные мелодии с разными мелизматическими украшениями, чего я не слышал еще так ярко в балкарских песнях» [2].

В другой своей статье «Путешествие в Балкарию» Гайдай отмечает: «В Нальчике при записи мелодий мне помогал переводчик, знаток балкарского языка и местных древних обычаев таубий (князь) Ибрагим Урусбиев⁴. Но его, как и других образованных балкарцев, вскоре арестовали, и все бумаги вместе с записями, сделанными нами одновременно с заметками, которые он должен был для меня перевести на русский язык, оказались в Нальчикском ГПУ. Теплым словом, с большим уважением вспоми-

наю этого человека, который вместе с другим, известным всей Балкарии деятелем Измаилом Абаевым³, оказал мне большую помощь в моем нелегком, если принять во внимание местные события, деле» [2].

И. Х. Урусбиев помогал Гайдаю не только в работе со сказителями, он, по словам Михаила Петровича, был его переводчиком, принимал участие в переводе подтекстовок песен, помимо этого, согласно комментариям к песням и наигрышам №№ 1, 22, 23 — они записаны от него.

Гайдай зафиксированные им в Балкарии 96 песен и мелодий делит на следующие разделы:

«А. *Трудовые песни*: 1) при обработке земли; 2) сбивании масла; 3) когда ткнут сукно; 4) косарские; 5) пастушьи; 6) охотничьи песни.

Б. *Обрядовые: свадебные и веснянки*.

В. *Нартские песни про нарт-богатырей*.

Г. *Колыбельные*.

Д. *Танцевальные*.

Е. *Исторические*.

Ж. *Любовные*

З. *Современные революционные песни*» [2].

Как видим, Гайдай свою классификацию начинает с трудовых песен, которые, как и у других народов, относятся к наиболее раннему музыкальному искусству балкарцев и карачаевцев. По характеру исполнения и приуроченности, эти песни можно разделить на следующие жанрово-тематические разделы:

1) песни, непосредственно связанные с трудом;

2) мифологические песни, связанные с трудом опосредованно:

а) охотничьи песни; б) песни-заклинания плодородия и изобилия;

3) песни-обращения к мифологическим божествам и покровителям.

Песни, непосредственно связанные с трудом, имели не только утилитарное,

«организующее» значение — им приписывали и магические функции.

Так, например, сбивая масло, пели песню «Долай», посвященную покровителю домашних животных Долаю. Считалось, что благодаря пению «Долай» будет обилие масла и, что пение скажется и на его качестве и вкусе. М. П. Гайдаем записано 4 варианта этой песни (№№ 1, 2, 65, 82). Чтобы задобрить Долая, не только величают его самого, но и поэтически описывают его животных, воспевают его дары. В более поздних вариантах песен «Долай», когда вера в божество была утрачена, а, следовательно, и вера в его силу, в них появляется мотив угрозы в адрес Долая (№ 82). В этих вариантах песен усиливаются социальные мотивы.

Песни «Эрирей» (№64) и «Песня пахаря» (№№ 3, 51, 89), записанные Гайдаем, относятся к земледельческим песням. Все земледельческие работы (пахота, уборка и т.д.) у древних балкарцев и карачаевцев сопровождалась обязательными магическими обрядами. Как и многие народы, они считали, что будущий урожай зависит от хорошего начала («магия первого дня»). Поэтому выход на пахоту сопровождался целым рядом обрядовых действий. Утром рано, перед выходом на поле, всей общиной устраивался праздник пахоты (сабан той). После с песнями и плясками все отправлялись в поле, где первую борозду прокладывал мужчина, считавшийся в селе счастливым. «Песня пахаря» исполнялась как до начала пахоты (во время сабан тоя и на пути в поле), так и во время пахоты и сева. В песне, которую Гайдай записал в с. Мухол от Мусы Османова просят у божества Ашкерги, ведавшего урожаем хлебных злаков, много зерна. При этом, чтобы задобрить его и добиться тем самым желаемого результата, восхваляют его: «Эй, бий Ашкерги — бий Тейри» — «Эй, подобный Тейри, великий Ашкерги!» (№ 89).

Песня «Эрирей» (№ 64) относится к земледельческим песням осеннего цик-

ла. В то время, когда волю молотили зерно, погонщики исполняли песню в честь мифологического покровителя урожая Эрирея. Верой в магическую силу слова можно объяснить то, что в песне «Эрирей» один из ведущих — мотив изобилия и сытости. Обращаясь к Эрирею, просят не только о ниспослании в будущем обильного урожая, но и молят дать силу и выносливость волам, т.к. успешная, быстрая молотба зависела, в первую очередь, от них. Обращаются ласково и к самим животным, подбадривают и сулят сытную жизнь после обмолота. В поздних вариантах «Эрирея» поэтизируется труд и осуждается лень. В них мотивы, связанные с трудом, носят дидактический характер.

Песни «Инай»/«Онай» (№№ 31-35,72), записанные Гайдаем, пелись во время ткачества и изготовления кийизов (войлоков), бурок, при валянии домотканого сукна. Инай (Онай) — это имя покровительницы шерсти и ткачества, функции которой со временем забылись, а имя стало восприниматься как песенный рефрен. Тяжелая и однообразная работа требовала больших усилий, песня же «Онай» («Инай»), задавая рабочий ритм, по-своему облегчала нелегкий труд женщин. Запевала импровизировала слова песни, текст которой варьировался. Чаще всего это были речитативные алгыши-заклинания и алгыши-пожелания в адрес того, кому изделие предназначалось. Поэтому песня «Инай» («Онай»), помимо утилитарно-организаторской, несла в себе и магические функции.

Одним из существенных элементов жизнеобеспечения у карачаевцев и балкарцев в прошлом была и охота. Гайдай в своей статье тоже подчеркивает это: «Охотничьи песни отношу к трудовым, потому что в балкарском охотничьем промысле вижу способ существования, а не развлечения» [2]. Вот почему в верованиях, обрядах, фольклоре этих народов Богу охоты и покровителю гор, лесов и

благородных животных (олений, туров) Апсаты отводится значительное место. Архаичным версиям «Песни Апсаты» свойственна древняя форма песни императивного типа. Основная же часть песен данного цикла — просительные или благодарственные (гимнического типа).

Почти у всех кавказских народов бытовало мнение, что удача на охоте зависит от благословения божества охоты, поэтому «абхазцы и осетины, карачаевцы и балкарцы, — писал кавказовед Г. Ф. Чурсин, — умилоствляют Бога охоты особыми песнями в его честь» [4, 82]. Образцы подобных песен, записанные М. П. Гайдаем (№№ 4, 25, 80), несомненно, представят большой интерес для тех, кто занимается охотничьей поэзией.

Вплоть до XIX в. балкарцы и карачаевцы новый год отмечали весной (22 марта, в день весеннего равноденствия). Встреча нового года совпадала с началом земледельческих работ, поэтому встреча нового хозяйственного года была большим народным праздником. Устраивали пляски, скачки, игрища с ряжеными, которые со смехом обходили дворы, требуя вознаграждения за песни-веснянки «Озай», «Гюппе», «Шертмен». Пожелание и просьба о вознаграждении всегда сопровождалась угрозами в адрес тех, кто не одаривал участников обряда. Иногда эти угрозы переходили в проклятия.

На древность этих песен указывает и то, что основной их частью являются традиционные формулы заклинаний и пожеланий, свойственные культовым алгышам-благопожеланиям. Рефрены «Озай» и «Гюппе», «Шертмен», являющиеся органической частью этих песен, — имена уже забытых божеств. Песня «Шертмен», записанная Гайдаем в Хуламе (№ 28) — интересный образец традиционной песни-веснянки.

Со временем эти песни, утратив свою обрядовую сущность, перешли в детскую игру и стали исполняться в разные календарные периоды.

В Балкарии долгое время бытовал аграрный праздник, посвященный хтоническому божеству производительных сил земли, покровителю урожая Голлу. Весной, к этому дню пекли ритуальные ватрушки (*калач*), пироги (*хычины*), варили бузу и пиво (*сыра́*), которые с жертвенным мясом поедались участниками обряда. «После явки всех участников, ритуальный церемониал начинался тем, что руководитель обряда — *теречи* — исполнял на *сыбызгы* (свирили) мелодию, которая извещала о начале обряда. По первому звуку свирили участники, взявшись за руки, становились в большой круг, начинали движение по кругу пляской и пением» [5, 9]. Песня-пляска была одним из главных компонентов в комплексе обрядовых действий балкарцев и карачаевцев. И Гайдай в своих примечаниях к записи «Голлу» (№ 10, с. Верхний Чегем) отмечает, что этот языческий танец исполняется «в первый день весны. В хороводе участвуют все: малые дети, девочки, хлопцы и старые люди». А в примечании к другому варианту песни-пляски «Голлу тутхан» [№39] пишет, что ее «танцуют вокруг костра».

При общественных молениях обращались не только к Верховному божеству языческого пантеона Тейри (Тенгри), Голлу и божествам, связанным с культом плодородия, но и к душам умерших предков. Видимо, поэтому ритуал, связанный с культом предков, совпадал у балкарцев с праздником «Голлу», который завершался поминками по предкам: «Годовые поминки, — пишет М. Ковалевский, — совпадают с праздником «Голлу» и устраиваются отдельными сельскими обществами в середине марта. Праздник этот длится подряд несколько дней и ночей. В одну из последних ночей совершаются общие поминки по предкам, пекутся пироги, жарятся бараны и из всего этого предлагаются лучшие куски покойникам. Народ думает, что в эту ночь предки выходят из могил и что, если их умиловить пищей, народу можно спо-

койно ждать ближайшим летом хорошей жатвы» [6, 202].

Обряд «Голлу» (но уже в измененном виде) существовал до недавнего времени. Так, весной, после сева, а также во время засухи в В. Балкарии (КБР) вся община собиралась на могилах предков, где в их честь резали баранов и устраивали богатые поминки (*чек*) с плясками и песнопениями. Кружась вокруг костра, где варилось мясо жертвенного животного, участники обряда пели песни в честь Тейри и божеств плодородия, грозы, молнии и грома Чоппы и Элии. Поющие от имени родов, посеявших зерно, обращались к ним с мольбой о дожде и богатом урожае. Тексты более поздних записей песен говорят о том, что в «Голлу» со временем увеличились развлекательные мотивы (№ 62, 63, 76). Утратив свою обрядовую сущность, они трансформировались в шуточные хороводные песни, исполнявшиеся на празднествах

Варианты же песен «Чоппа», зафиксированные Гайдаем (№№ 57, 58), носят действительный, целенаправленный характер — в них просят о дожде. Говоря об одном из исполнителей этих песен Анахаеве, Гайдай пишет: «Он пел песни времен языческих и исторических, когда балкарцы не были магометанами, а чтит бога Чоппу... Интересно, что и у осетин это божество до сих пор почитается — они называют его Цопáй». По В.И. Абаеву, у осетин «Цоппай» это «обрядовая пляска и пение вокруг пораженного громом»; «припев, повторяемый при совершении этого обряда», а также «обрядовое хождение по аулам во время засухи» [7]. Относительно этого божества, культ которого среди народов Северного Кавказа отмечал еще в XVIII в. грузинский царевич Вахушти, Г.Ф. Чурсин писал: «Чоппа», по объяснению карачаевцев, был каким-то Богом, к которому обращались во всех важных случаях жизни» [8, 57]. С.И. Танеев же в своей статье о музыке балкарцев отмечает, что у них, как у осетин и кабардинцев со-

хранился танец «Чоппа», что «этот танец исполнялся с целью умиловить Бога грома, в тех случаях, когда гром убивал человека или животное» [9, 95]. А в нартовском сказании «Рачикау», опубликованном в 1881 г. С.-А. Урусбиевым говорится, что раненный нартом Рачикау, трусливый Злоязычный Гиляхсыртан, бежит от него и скрывается в своем замке. При этом, чтобы скрыть, что его ранил Рачикау, он кричит, «что его ударила молния и, что надо скорее петь «Чоппа». В своих комментариях к сказанию Урусбиев отмечает: «По преданию, нарты, когда кого-нибудь поражала молния, пели всегда какую-то песню «Чоппа» [10, 36].

В контексте вышеприведенных примеров очень ценным предстает и запись В.П. Гайдая кабардинской песни-заклинания «Эллер» (в подтекстовке имя дается как «Элляри Чоппа»). В статье «Путешествие в Балкарию» он пишет: «Я записал от старика Керефова Безруко мелодию заклинания «Эллер», которую поют в Кабарде, когда случается пожар. В древности, во времена язычества, когда от удара молнии загоралось какое-то жилище, как это ни странно, огонь гасили единственным способом — пением. Увидевшие пожар, мгновенно становились перед пылающим домом и пели это заклинание» (№ 105).

Балкарцы и карачаевцы выход на сенокос отмечали большим общинным праздником. В аулах старики не только определяли день выхода на косовицу, но и выбирали тамаду косарей, а также ритуального хана (гепчи, теке — ряженный). «Работы на уборке сена крайне тяжелы. Поэтому народный актер вносил в трудовой процесс вместе с весельем бодрость и здоровое настроение» [11, 109]. Как и при прокладывании первой борозды, сенокос начинал мужчина, считавшийся человеком добрым, везучим. В песнях косарей, зафиксированных Гайдаем, преобладают сатирические (№60) и шуточные мотивы (№№ 79, 87).

Древняя карачаево-балкарская свадьба представляла собой сложный ритуал. Почти все ее обряды сопровождались песнями. К сожалению, большинство старинных свадебных песен не сохранилось⁶. В связи с этим значение записей свадебных песен Гайдая еще больше возрастает. Так, в примечании к песням №8 и №42 он отмечает, что их «*пели девушки в доме невесты*». Им записан и вариант песни, которую пели в доме жениха (№ 43). А свадебную песню «Орайда, везущих невесту» солист исполняет вместе с группой юношей (№ 47).

Свадебными песнями под общим названием «Орайда» (слово «орайда» в карачаево-балкарском языке синонимично понятию «свадебная песня») сопровождались все основные моменты свадебного ритуала: «Орайда», поющая в пути за невестой; «Орайда» во дворе невесты; «Орайда» во время увоза невесты из родительского дома состояла: из «Орайда» — требования невесты, величальной «Орайда» друзьями жениха (восхваление жениха, его родственников, дома и т.д.), ответной величальной «Орайда» родственниками невесты, «Орайда» — прощания с родственниками невесты; «Орайда», везущих невесту; «Орайда» — ввоз невесты во двор жениха; «Орайда» свадебного обряда «показ невесты родителям и родственникам жениха»; «Орайда» при возвращении жениха в родительский дом; «Орайда» обряда «показ жениха родителям и родственникам невесты»). Поскольку эти «Орайда» ситуативные и обслуживают различные моменты свадьбы, они имеют свои ритмические, мелодические особенности, отличаются друг от друга и в композиционном отношении.

На свадьбе обязательной была и круговая песня-пляска «Тепена». Как и «Голлу», она, вероятно, восходит к древнейшим культовым действиям. Семантика большинства вариантов «Тепены» — это как бы синтез двух основных жанров свадеб-

ной поэзии — «Орайды» и ритуальных благопожеланий (алгышей).

На приуроченность «Тепены» к тому или иному свадебному обряду указывают тексты песен. Например, песня-пляска «Тепена» в доме жениха носила заклинательно-магический характер. Хозяева обязаны были одарить ее исполнителей бараном («жертва для Тепены» — «Тепенаны «согъуму»). С дарением барана связывалась реальная сила алгыша. Солист «Тепены», стоя у очага (костра), регламентировал поведение пляшущих: «Направо, налево пляшите!//Левую ногу поднимайте...». Организующий мотив — общее место песен-плясок «Тепена». Как и в последних редакциях «Голлу», он, видимо, является реминисценцией какого-то уже забытого культового обряда. Песня «Тепена» из записей Гайдая (№75) — один из вышеуказанных вариантов данной песни-пляски.

Если в танцевальной песне-алгыше «Тепена» доминантной является обрядово-магическая функция, то в сатирической смеховой песне-пляске «Сандыракъ» основная функция — развлекательная. В ней, как и в корильных свадебных песнях многих народов, высмеивались чьи-либо пороки, слабости: скупость, обжорство, трусость, бахвальство и т.п.

«Сандыракъ» можно назвать песней с «подтекстом», понять который можно только при знании того ситуативного фона и обстоятельств, из которых она возникла (Сандыракъ — 1) бредить; 2) дурачиться: древнетюркское *sandiri* — говорить бессвязно, сбиваться в речи, болтать вздор [13, 484].

В древности песни-пляски «Тепена», «Сандыракъ», «Голлу» были культовыми песнями. Со временем, вследствие их деритуализации и десакрализации, они превратились в круговые песни-пляски с открытой композицией. В них, как и в некоторых других жанрах карачаево-балкарского фольклора («Орайда», колыбельных, причитаниях, ийнарах),

доминирующую роль стала играть импровизация. Изменение генетической основы культового обряда повлекло за собой изменение и семантики текста и, конечно же, мелодического контура, ритмики и стиха этих песен. Это способствовало тому, что из строго приуроченных культовых песен они перешли не только в другой обряд, но и в другую жанровую систему — смеховые песни. «Голлу» и «Сандыракъ» стали популярными плясками пастухов, «Тепену» исполняли при строительстве новой сакли (дома) и т.д.

Колыбельные песни, как и у других народов — один из древних видов песенного жанра балкарцев и карачаевцев. Они различаются в зависимости от содержания (песни-пожелания, повествовательные песни), адресата (песни, предназначенные для мальчика; песни, адресованные девочке; общие) и исполнителя (колыбельные, поющие матерью; колыбельные, поющие бабушкой и т.д.).

Основная функция колыбельных песен — убаюкать, усыпить ребенка. Поэтому один из постоянных мотивов таких песен — пожелание ребенку крепкого сна, приятных сновидений. Анализ колыбельных песен карачаевцев и балкарцев показал, что большинство из них — это цепь алгышей-заклинаний и алгышей-пожеланий.

О заклинательной функции колыбельных песен в прошлом свидетельствует то, что мать (бабушка), глубоко веря в магическую силу слова, многократно повторяет (иногда с некоторыми модификациями) различные устойчивые формулы пожеланий ребенку здоровья, богатства, долгой жизни, счастья, удачливой судьбы, послушания. Практически нет ни одной колыбельной песни, в которой не было бы кратких пожеланий: «пусть будет», «да увижу тебя» (счастливым, взрослым и т.д.). Это относится и к колыбельным песням, записанным Гайдаем в Балкарии (№№ 7, 30).

Песенное бытование нартского эпоса — одна из ярких, самобытных особенностей эпической традиции карачаевцев и балкарцев. На широкое распространение нартских песен у карачаевцев и балкарцев указывали не только исполнители нартских песен, но и многие собиратели и исследователи нартского эпоса. Именно благодаря стихотворно-песенной форме существования в их эпосе произошла консервация многих архаических элементов, которую подчеркивали и исследователи «Нартиады» [14, 12-13].

Нотные записи четырех нартских песен балкарцев и карачаевцев (№№ 20, 52, 61, 91), дошедшие до нас, благодаря М. П. Гайдаю, дают возможность не только услышать эти песни так, как они интонировались в начале XX века, но и сравнить их музыкально-поэтические особенности с ранее зафиксированными С. И. Танеевым нартскими мелодиями, публикациями С. Урусбиева, Н. П. Тульчинского и др., а также с записями нартских песен на аудио и видео кассеты в 60-90-х гг. XX в. Так, например, «Песня про нарта Ерюзмека, записанная Гайдаем в исполнении Хаджи-Мурзы Акаева (№ 20) по содержанию, а в некоторых строках даже текстуально совпадает с песней «Орюзбек», опубликованной в 1903 году Н. П. Тульчинским [15, 267-268]. Разница в том, что текст Гайдая фрагментарен. Вероятно, причина редукции данного текста — частичное забвение песни сказителем, или в том, что в подтекстовке Гайдая дается только часть песни.

Историко-героические песни — *тарых эм джигитлик джырла* — один из ведущих жанров устной поэзии карачаевцев и балкарцев. «С детства помню, — пишет Кайсын Кулиев, — что даже на свадьбах пелись не только свадебные, застольные, любовные, шуточные, но и песни о героях и подвигах. Они там не были лишними, считались необходимыми. Это было традицией, воспитывающей в молодых людях любовь к Родине и подвигам,

прививающей мужество и чувство собственного достоинства. Песни о героях и подвигах исполнялись каждый раз, по какому бы поводу не собирались жители аула» [16, 277].

Гайдаем записано по одной песне из крымского цикла (№ 16), о Кавказской войне (№ 83) и песня о русско-японской войне (№ 27).

Среди песен о феодальных отношениях и родоплеменных распрях, помимо известных песен (№№ 14, 21, 49, 50, 85, 88), им зафиксированы и песни, которые неизвестны или забыты в карачаево-балкарской среде. Ученым записан целый ряд интересных набеговых песен (№№ 13, 15, 17, 29, 48, 81, 84, 90), песен борьбы против социальной несправедливости (№ 19), о Гражданской войне и о героях революции (№№ 53-55, 66, 67, 74).

Гайдаем были записаны и лирические внеобрядовые песни балкарцев и карачаевцев: *сюймеклик жырла* — любовные песни (№№ 6, 12, 68, 73, 77, 94); *ийнарла* — соответствуют русской частушке. Как правило, это четверостишья, в которых передаются различные эмоции лирического героя (№№ 5, 6, 37, 38, 40, 71); *масхара джырла* — сатирические песни (№№ 44, 56, 60, 69, 79, 87); *кюйле* — песни-плачи (№№ 59, 70, 74).

Как мы указали выше, в рассматриваемой рукописи М. П. Гайдая с 1 по 96 номер — это нотные записи песен и различных музыкальных наигрышей балкарцев, далее следует кабардинский материал: 8 песен и 2 танцевальных наигрыша. Нотации к песням приведены на языке оригинала. В конце своей статьи «Путешествие в Балкарию» относительно этих записей Гайдай пишет: «Наконец, следует вспомнить, что по пути в кабардинском селении Догужоково (Аушигере), я записал от старика Керефова Безруко мелодию заклинания «Эллер» (см. выше) ... Также я узнал от Безруко, что во время засухи в Кабарде женщины, девушки и дети и сегодня наряжают

большую куклу, ходят с ней по берегу реки, и поют заклинание (мелодию я записал), после чего погружают куклу в воду, а затем раскладывают огонь и из загодя заготовленной сообща живности готовят еду для всех, кто участвовал в обряде».

Широко известный всем кавказским народам обряд вызывания дождя «Ханцегуаше» — у адыгов, «Дзиуоу» — у абхазцев, «Лазароба» («Гонджаоба») — у грузин и т.д. под названием «Кюрек бийче» (*кюрек* — лопата, *бийче* — госпожа, хозяйка) бытовал и у карачаево-балкарцев. Во время засухи женщины и дети, нарядив лопату в женское платье, ходили с ней по селу. В каждом дворе, воткнув лопату в землю, они пели:

Мы горим, умираем (от жары),
Молим, чтобы пошел дождь.
У Кюрек бийче дождя просим! [17, 10].

После обхода дворов (где им давали мясо, яйца, хлеб и пр.) участники обряда веселой толпой шли к реке. Бросали Кюрек бийче в воду, обливались водой (*суу алыммакъ*) и купали осла, облаченного в женскую одежду, которого потом заставляли смотреть в зеркало. Этот веселый, карнавальным обряд всегда завершался общей ритуальной трапезой.

Обряд вызывания дождя у балкарцев и карачаевцев был тесно связан с божеествами грозы, молнии и грома — Чоппой, Элией и Шиблей. В Балкарии существовал обряд «Хождение (шествие) к Чоппе» («Чоппагъа барыу»). Он во многом напоминал обряд «Голлу» (испрашивание дождя). Центром обрядового локуса служил камень, посвященный Чоппе (*Чоптаны ташы*). Ритуальная пляска вокруг этого камня сопровождалась песней. В ней, воспевая Чоппу, спрашивали дождя:

Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа! После Тейри
— ты Тейри,
Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа, прогони жару
прочь.
Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа! Ниспошли же ты
дождь!

В основе этой песни, как и в других заклинательных песнях, лежит симильная магия:

Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа! Дождь идет
стеной!
Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа! Урожай идет
горой!

Г.Ф. Чурсин отмечал, что с приходом христианства произошла контаминация языческого Чоппы с Элией (Илья-пророк): Элери-Чоппа [8, 57]. Это прослеживается и в записях Гайдая. Так, в песне-заклинании № 105 в припеве повторяется: «Ой, Елля, Еллери Чоппа! Еллери Чоппа», а в «Песне пахаря», записанном Гайдаем в Яникое от Т. Анахаева (№57), поющие просят Элери-Чоппу (Гайдай в своем комментарии к песне имя Илья расшифровывает (под вопросом) как «пророк»). Весьма возможно, что со временем стали употреблять только первую часть имени, вследствие чего имя и функции Чоппы постепенно стали забываться. Говоря о почитании в среде балкарцев грозового божества Элии, Клапрот писал, что те утверждают, что Элия «часто является на вершине самой высокой горы; они приносят ему с пением и танцами в жертву ягнят, молоко, масло, сыр и пиво» [18, 245].

Ценность записей Гайдая нартской песни «Нарт Сосруко» (№ 97) и историко-героических песен о популярных героях кабардинского фольклора Андемиркане, Куалове Созерыхе (№ 98-99) увеличивается тем, что на сегодняшний день это одни из самых ранних нотных фиксаций данных песен. Что касается песни «Андемиркан», то профессор А.Н. Соколова в 2000 г. в Британской звукозаписывающей компании ЕМІ (приемницы фирмы «Gramophon») выявила около 50 адыгских архивных звукозаписей 1911-1913 гг., в том числе граммофонную запись и этой песни. На данном этапе А.Н. Соколова и известный фольклорист Р.Б. Унарокова работают над расшиф-

ровкой музыкальной и вербальной части этих песен.

Цикл песен и сказаний об Андемиркане «представленный в дореволюционных публикациях большим числом записей, как на языке оригинала, так и в русских переводах» [19, 256] широко используется во многих филологических исследованиях. Нотация же Гайдая к этой песне и ее фонозапись 1911 г., конечно же, явятся для этномузыковедов ценным материалом в деле изучения и сравнения их с вариантами, записанными в более позднее время.

Как видим, песни, напетые около 100 лет назад жителями Кабардино-Балкарии, «были зафиксированы и сохранены благодаря научному подвигу украинского ученого, фольклориста Михаила Петровича Гайдая. В тяжелых и непростых условиях 1924 г., преодолевая недоверие, не владея местными языками, он пешком, с фонографом обошел ущелья Балкарии, где проживали балкарцы. Такое подвижниче-

ство, кропотливый труд и устремления, несконные узко национальными интересами, всегда отличали по-настоящему больших ученых. Пример тому — научная деятельность М. П. Гайдая, записавшего огромное количество песен и мелодий разных народов бывшего Советского Союза и оставившего эти бесценные материалы для их истории и культуры» [20] ⁷.

На данный момент имеется довольно большое количество изданий, в которых опубликованы нотные записи и тексты песен, собранные в Балкарии, Карачае и Турции (в карачаево-балкарской диаспоре), а также ряд научных монографий по музыкальной культуре балкарцев. Публикация же бесценных записей М. П. Гайдая (от архаических песен до песен, созданных в начале XX века), позволит фольклористам, этнографам, языковедам и музыковедам, опираясь на все вышеуказанные материалы, провести комплексное исследование карачаево-балкарской народной песни во времени и пространстве.

Примечания:

1. Известный советский переводчик Н. М. Любимов (1912-1992) в своей книге воспоминаний посвятил М. П. Гайдаю отдельную главу: «М. П. Гайдай и его хор». «Я не мог, — пишет он, — не написать о Гайдае, этом художнике звука... Хор Гайдая — это лучший хор в стране (я имею в виду не только церковные, но и светские) ... Пение его хора — это самое высокое, самое святое из всего, чему я сподобился причаститься в современном искусстве» [1].

2. Рукопись М. П. Гайдая «Балкарские народные мелодии», которая хранится в архиве Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рильского Национальной Академии Наук Украины (Ф6-362) составляют 108 нотных записей песен и наигрышей. Остальные материалы, к сожалению, еще не выявлены.

3. Валики этих 10 записей М. П. Гайдая в архивах Киева и Москвы нами не обнаружены.

4. Ибрагим Урусбиев (? — 1928) — сын князя Хамзата Мирзакуловича (младшего брата Исмаила Мирзакуловича Урусбиева). После окончания Нальчикской горской школы он поступил во Владикавказское реальное училище (1885). В 1892 г. Ибрагим стал студентом Московского технологического института. «Хамзат Мирзакулович не имел возможности обучать сына за свой счет, и Ибрагиму пришлось покинуть институт и поступить на военную службу. 12 августа 1893 г. Ибрагим был зачислен в 88-й Кабардинский полк князя Барятинского. До февраля 1917 г. он служил в царской армии, дослужился до капитана. В период установления Советской власти в Кабарде и Балкарии Ибрагим входил в различные демократические организации Нальчика,

работал в Дагестане. В 1927 г. был арестован вместе с Назиром Катхановым, Паго Тамбиевым и другими по обвинению в буржуазном национализме. В августе 1928 г. расстрелян. Решением Верховного суда РСФСР от 9 января 1960 г. реабилитирован «за недоказанностью предъявленного обвинения» [3].

5. Измаил Абаев (1888-1930), сын балкарского просветителя Мисоста Абаева. Один из первых врачей Северного Кавказа. Учился в Киевском медицинском институте, участник Первой мировой войны. После установления Советской власти возглавил здравоохранение в Кабардино-Балкарии, работал заместителем Н. Катханова в представительстве Кабардино-Балкарии в Москве.

6. В 1928 г. это отмечает и композитор Дм. Рогаль-Левицкий: «Что же касается свадебных песен, как далекого отголоска забытых религиозных культов, в пении которых принимают участие только одни юноши, то таковые пока сохранились еще в отдаленных аулах, не очень ретиво усваивающих обычаи нового времени. Следует думать, что те немногие песни, которые сохранились еще от свадебного обряда, будут забыты так же, как уже безвозвратно утрачены религиозно-мифологические песни [12, 64].

7. Цитируемая нами статья журналиста М. Ботаева была опубликована в газетах КБР в конце 80-х гг. прошлого столетия. Вот, что он пишет в ней о фольклорных материалах В. П. Гайдая: «В конце 1980-х годов Союз композиторов КБ АССР передал в КБНИИ письмо, пришедшее с Украины, из Института искусствоведения, фольклора и этнографии имени М. Ф. Рыльского Академии наук УССР. Оно содержало просьбу украинских коллег разобраться в странных мелодиях и текстах, записанных «в Балкарии в 1924 году», а также три нотных образца мелодий. Дирекция института передала письмо и материалы для анализа старшему научному сотруднику, ныне ректору СКГИ Анатолию Рахаеву и доктору филологических наук Хамиду Малкондуеву. Ознакомившись с ними, ученые ахнули. Еще бы! Перед ними лежали нотные записи трех древнейших песен домусульманской эпохи! И эти мелодии были подтекстованы (!) на балкарском языке латинским и украинским алфавитом... Учение расшифровали записи и тексты, снабдили их переводами и комментариями, отправили в Киев и обратились туда с просьбой рассказать об истории их появления на Украине. Ответ был ошеломляющим: по некоторым сведениям М. Гайдай записал в свое время в Балкарии свыше 100 песен! Анатолия Рахаева и Хамида Малкондуева командировали в Киев, в Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Рыльского Академии наук СССР.

Ценные материалы М. П. Гайдая, столь счастливо обнаруженные в Киеве и полностью скопированные, стали объектом всестороннего научного анализа и, возможно, будут изданы отдельной книгой как памятник народного певческого искусства и научного свершения славного сына украинского народа» После 1990-х гг., когда появилась возможность опубликовать материалы Гайдая, к сожалению, в архиве КБИГИ их не оказалось. Предполагают, что они могли затеряться среди других архивных материалов, когда Архив Института переносили в другое помещение.

В 2012 году Отдел фольклора ИМЛИ РАН, по инициативе зав. отделом В. М. Гацака заключил договор с Отделом фольклора Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Рыльского НАН Украины о совместном издании сборника «Балкарские народные песни в записях М. П. Гайдая. 1924 г.». В настоящее время сборник готовится к печати.

1. Любимов Н. М. Неувядаемый цвет: Книга воспоминаний. М., 2007. Т. 3.
2. Архив Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рыльского Национальной Академии Наук Украины. Ф6–362.
3. Этюды о Балкарии/Сост. Т. Ш. Биттирова. Нальчик, 2007.
4. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.
5. Холаев А. З. К вопросу о трансформации обрядовой песни-пляски «Голлу» у балкарцев и карачаевцев // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981
6. Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1.
7. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. 1.
8. Чурсин Г. Ф. Осетины. Тифлис, 1925.
9. Иванюков И., Ковалевский М. М. У подошвы Эльборуса // Вестник Европы. СПб. 1886. Т. 1. Кн. 1. С. 83-112; Кн. 2.
10. Урусбиев С.-А. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1881. Вып.1. Отд. 2. С. 1-42.
11. Шукин И. Материалы для изучения карачаевцев // Русский антропологический журнал. М., 1913. № 1-2.
12. Рогаль-Левицкий Дм. Карачаевская народная песня // Музыкальное обозрение. М., 1928. № 2.
13. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
14. Хаджиева Т. М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев/Сост. Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. Вст. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой. Ред. национ. текстов А. А. Жаппуев. Отв. ред. А. И. Алиева. М., 1994.
15. Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. Владикавказ, 1904. Вып. 6. С. 249-334.
16. Кулиев К. Так растет и дерево. М., 1975.
17. Карачаево-балкарский фольклор. Хрестоматия. Сост., автор вступ. ст. Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1996.
18. Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII — XIX вв. Нальчик, 1974.
19. Алиева А. И. Адыгский фольклор в записях XIX — начала XX вв. // Фольклор адыгов. Нальчик, 1988. Кн. 2.
20. Боттаев М. Интересная находка [электронный ресурс]. URL: <http://www.elbrusoid.org/articles/vzglyad/359031/>

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ НАРОДНАЯ СКАЗКА. ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА

Х.Х. Малкондуев
Ф.Х. Гулиева (Занукоева)

В статье рассматривается проблема жанрового своеобразия карачаево-балкарских народных сказок, сбором и публикацией которых занималось не одно поколение исследователей, начиная с конца XIX в. В работе кратко прослеживается история фиксации, популяризации и изучения данной разновидности фольклорной прозы, отмечается, что в этом деле важную роль сыграли представители передовой русской интеллигенции Е. З. Баранов, Н. П. Тульчинский и др. Велика заслуга и венгерского ориенталиста и филолога Вильгельма Преле, который впервые записал и издал карачаево-балкарские народные сказки на родном языке. Тем не менее, подлинно научное осмысление сказочного эпоса данного этноса началось лишь со второй половины XX в., когда экспедиционная деятельность сотрудников КБНИИ и КЧНИИ позволила создать архивные фонды, а позднее появились труды А. И. Караевой, А. З. Холаева и Ф. А. Урусбиевой, заложившие основы карачаево-балкарского сказковедения. Также в исследовании, исходя из эмпирического материала, осуществляется внутржанровая классификация сказок. Наряду с традиционно выделяемыми сказками о животных, волшебными и бытовыми, в качестве самостоятельных жанровых разновидностей рассматриваются и сказки мифологические, волшебно-героические и героические. Отмечается, что большую часть текстов составляют бытовые и волшебные сказки. Должное внимание уделяется и национальному терминологическому обозначению народной сказки. При изучении композиционных особенностей рассматриваемого материала основной акцент делается на присказку, которая в карачаево-балкарской сказочной традиции, в отличие от устной словесной культуры других народов Северного Кавказа, весьма развита и носит стихотворный характер. Кроме того, в исследовании проводится сравнительный анализ ряда мотивов карачаево-балкарской народной сказки и произведений индо-иранских, тюркских, кавказских, славянских и других народов.

Ключевые слова: сказка, миф, жанр, мотив, сюжет, заимствованные элементы, национальное своеобразие.

The article considers the problem of a genre originality of Karachay-Balkarian national fairy-tales, which have been collected and published by more than one generation of researchers since the end of the 19th century. In the present work the history of recording, popularising and studying the given version of folklore prose is briefly traced, it is marked, that representatives of advanced Russian intelligentsia E. Z. Baranov, N. P. Tulchinsky, etc. played an important role in this sphere. A great contribution of the Hungarian orientalist and philologist Wilhelm Prele is highlighted, who pioneered recording and publishing of Karachay-Balkarian national fairy-tales in their native language. Still, originally scientific research of the epos of the given ethnos began only in the second half of the 20th century, when forwarding activity of the KBSRI and KChSRI staff members allowed to create archival funds, and the works of A. I. Karaeva, A. Z. Kholaev and F. A. Urusbieva later appeared, thus laying the foundations of Karachay-Balkarian fairy-tale study. Also in the research, proceeding from the national empirical material, intragenre classification is carried out. Along with traditionally reviewed fairy-tales about animals, magic and household, as independent genre versions, mythological, magic-heroic and heroic fairy-tales are also considered. It is marked, that the most part of texts is made of household and magic fairy-tales. Due attention is paid also to a national terminological designation of a folk fairy-tale. At studying composite features of considered material the basic accent is laid on an introduction, which in Karachay-Balkarian fantastic tradition, unlike

oral verbal culture of other people of North Caucasus, is very developed and has poetic character. Besides in research the comparative analysis of some motives of Karachay-Balkarian national fairy-tale and works of Indo-Iranian, Turkic, Caucasian, Slavic and other peoples is conducted.

Keywords: *fairy-tale, myth, genre, motive, plot, borrowed elements, national originality.*

Карачаево-балкарская народная сказка до настоящего времени остается одним из слабоизученных разделов в кавказоведении и фольклористике.

Первые записи и публикации текстов карачаево-балкарской народной сказки относятся ко второй половине XIX в. Их авторами были представители русской интеллигенции того периода, хорошо относившиеся и высоко оценивавшие народную духовную словесность народов Кавказа.

Одним из таких деятелей русской культуры был Е.З. Баранов, который «печатал свои записи произведений карачаево-балкарского фольклора и на страницах такого авторитетного издания, как «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». В XXIII выпуске СМОМПК, например, он опубликовал девять балкарских сказок — «Всадник в шкуре жеребенка», «Трус», «Хитрый сын», «Жена охотника», «Коварная жена», «Женщина с серыми глазами», «Пасынок», «Чомарт и Момарт», «Лиса, медведь и волк» [1, 29].

Среди дореволюционных изданий карачаево-балкарского фольклора следует также особо подчеркнуть труды Н.П. Тульчинского. В 1903 г. под названием «Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области» в VI номере «Терского сборника» им была опубликована большая подборка фольклорных текстов различных жанров карачаево-балкарской устной словесности [2]. Эти материалы повторно были изданы в 1983 г. в книге «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» [3, 219-287], в том числе сказки «След льва», «Торжество добродетели и наказанное зло», «Преданность холопа

и неблагодарность царевича», «Добродетельная жена», записанные Н.П. Тульчинским в различных ущелиях Балкарии. Они представляют бесспорную ценность для научного исследования. Следует отметить, что хотя это и переводы, они осуществлены на высоко профессиональном уровне.

В 1909 г. известный венгерский ориенталист Вильгельм Преле опубликовал девять карачаево-балкарских народных сказок («Жанакайт улу Жан», «Айтек улу Айтек», «Потерявшийся сын хана», «Танду», «Сон», «Девять сыновей одной женщины», «Глупая мать одного юноши», «Мужчина, который имел глупую жену», «Три дочери одного человека») на языке оригинала (карачаево-балкарском) и в переводе на русский язык [3, 288-419].

В советский период сбор и публикация произведений устного народного творчества карачаевцев и балкарцев, в том числе и сказочного эпоса, приобрели системный характер благодаря экспедиционной деятельности сотрудников КБНИИ и КЧИГИ. Собранные материалы позволили создать рукописный и фоноархивы на базе этих институтов, а следовательно и базу для дальнейших научных изысканий.

Тем не менее, жанр сказки все еще остается одним из слабоизученных разделов карачаево-балкарского фольклора. Различные ее аспекты исследовались в прошлом А.И. Караевой [4, 16-21], А.З. Холаевым [5, 25-28] и Ф.А. Урусбиевой [6], внесших определенный вклад в развитие национального сказковедения.

Впервые данную проблему затронула А.И. Караева в академическом издании «Очерк истории карачаевской литературы» (глава «Устное народное творчество») [4, 16-21]. Рассматривая на

конкретном материале внутрижанровые особенности карачаево-балкарской народной сказки, она выделяет цикл о животных, тесно увязывая его с мотивами сказаний о нартском эпосе. Исследователь выявляет также волшебные, бытовые, сатирические сказки, в которых доминируют восточные мотивы о смешном, коварном, безбородом проходимце Кесе и о мудром, находчивом Насреддине, а также произведения о духовенстве, в которых высмеиваются образ жизни и поведение мусульманских служителей, в частности, эфенди, нередко ведущих аморальный образ жизни.

Заслуживают внимания наблюдения автора о наличии сказочных мотивов в нартском эпосе на примере произведений «Ерюзбек» и «Бычья лопатка». Данный тезис мы бы дополнили следующими соображениями: в обоих случаях, на наш взгляд, речь идет об идее миротворчества, которая лежит в основе создания наиболее ранних фольклорно-художественных модусов, в том числе, сказочного и богатырского эпосов.

В 1981 г. под грифом КБИИФЭ выходит фундаментальное исследование «Очерки истории балкарской литературы». В этом издании автором главы «Народное устно-поэтическое творчество» выступил известный фольклорист А.З. Холаев. Ученый, характеризуя особенности народных сказок, отмечает: «Сказочный эпос балкарцев представлен разнообразными жанровыми формами: сказки о животных, бытовые, волшебнo-фантастические и авантюрно-новеллистические. Их хранителями и исполнителями были специальные рассказчики (сказочники — Х. М.) — жомакъчыла» [5, 25].

В 2010 г. карачаево-балкарское сказковедение обогатилось монографическим исследованием доктора культурологических наук Ф.А. Урусбиевой [6], посвященным, как отмечает автор, жанровой типологии национальной сказки.

Книга состоит из введения, трех глав и заключения. Во введении обозначается видение автором проблемы жанра сказки в карачаево-балкарском фольклоре, особенность исследуемого материала и содержание глав, определяющих композицию книги.

При ознакомлении с монографией бросается в глаза нетрадиционный в фольклористике метод исследования.

Выделяя разделы сказки о животных, волшебные и бытовые сказки, автор дает весьма лаконичную, но емкую характеристику их сюжетно-повествовательным особенностям. Однако некоторые выводы автора нам кажутся дискуссионными. Так, размышляя о специфике сказки-аполога (в основе которой лежит басня нравоучительного характера), для подтверждения своих мыслей о времени и характере его появления в карачаево-балкарской устной художественной словесности Ф.А. Урусбиева большей частью ограничивается умозрительным теоретизированием, не приводя убедительных фактов.

В целом монографию Ф.А. Урусбиевой мы бы отметили как положительное явление в исследовании карачаево-балкарского сказочного эпоса, поскольку ученый поднимает ряд существенных проблем, ранее не рассматривавшихся в сказковедении.

В последние годы фольклористами Х.Х. Малкондуевым [7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17], Б.А. Берберовым [18; 19; 20; 21; 22; 23; 24], Ф.Х. Гулиевой (Зануковой) [25; 26; 27; 28], Л.С. Гергоковой [29; 30; 31; 32; 33; 34] написан ряд статей по различным жанрам карачаево-балкарского сказковедения, которые заметно дополняют исследования по этой проблеме.

Согласно существующему национальному терминологическому обозначению, карачаево-балкарские сказки подразделяются на «эрттегили жомакъла» (старинные, видимо, волшебные), «нарт

жомакъла» (сказки о нартах), «батырлыкны юсюнден жомакъла» (героические сказки), «Насрахожаны жомакълары» (сказки о Насреддине), «сабий жомакъла» (детские сказки), «чам жомакъла» (сатирические сказка), «жаныуарланы юсюнден жомакъла» (сказки о животных) и т.д. Эти произведения богаты мотивами на тему культа, о древнейших представлениях, о природных явлениях, жизни общины, ханов, мудрецов, хитрецов, о семейно-бытовых проблемах, образе жизни семьи в ее эволюционном изменении, а также об удачливых бедняках, злой мачехе, ведьмах, несущих всегда зло.

В науке все это многообразие сказочного эпоса принято подразделять, в основном, на три группы — волшебные, бытовые и сказки о животных. Тем не менее, опираясь на опыт своих предшественников и основываясь на фольклорном материале, мы выделяем мифологические, волшебные и волшебнo-героические, собственно героические, сказки о животных и бытовые сказки.

Карачаево-балкарская народная сказка имеет традиционные ритмические клише: зачины, завязку, устойчивые инверсии, служащие вспомогательными композиционно-стилевыми позициями в передаче основного смысла текста.

Одним из древнейших жанров карачаево-балкарской устной прозы является мифологическая сказка, уходящая корнями в доклассовое общество.

На наш взгляд, в данной разновидности народной словесности наиболее древними являются повествования о природных явлениях, носящих весьма сложный, народно-философский характер. К группе сказок мифологического, этиологического содержания относятся сказки «Суу бла От» — «Вода и Огонь», «Кюн бла Ай» — «Солнце и Луна», «Ашхам жулдуз» — «Вечерняя звезда», в содержательных элементах которых кроется много интересного в подаче информации о древнем образе мышления народа.

Среди мифологических сказок большой популярностью в народе пользуется произведение «Айны бла Кюнню тутулуу» — «Затмение Луны и Солнца», строящееся на своеобразном сюжете и композиции.

В системе сказок данного жанра, для исследования представляют интерес такие произведения, как «Тейри кылыч къалай болгъанды?» — «Как появилась радуга?», «Чолпан жулдузгъа «Анасын алтын тоннга сатхан жулдуз» деп нек айтхандыла?» — «Почему звезду Чолпан (Венера) назвали «Звездой, продавшей свою мать за золотую шубу?»», «Тенгиз тузлу некди?» — «Почему море соленое?» и др.

В группу сказок мифологического характера можно включить и сказки о животных, посвященные объяснению их внешних особенностей, среди которых мы бы выделили такие тексты, как «Къоянны эрини нек жырыкъ болгъанды?» — «Почему рассеклась губа у зайца?», «Къаргъа нек болгъанды къара?» — «Почему ворона стала черной?», «Макъа къуйрукъсуз нек болгъанды?» — «Почему лягушка осталась без хвоста?», «Пил узунбурун нек болгъанды?» — «Почему слон стал длинноносый?», «Маймул агъачда нек къалгъанды?» — «Почему обезьяна осталась жить в лесу?» и др., в содержание которых народ вложил свои складывавшиеся веками представления об окружающем его живом мире, особо выделяя мотивы о животных, с которыми он тесно соприкасался.

Волшебная сказка является одним из интереснейших, но до настоящего времени не раскрытых в должной мере разделов устной прозы.

В последние годы в карачаево-балкарской фольклористике наметился определенный прогресс в изучении волшебного сказочного эпоса, что подтверждается публикацией ряда статей по данной тематике [10; 12; 13; 17; 26]. Несмотря на это, в целом данная проблема остается недостаточно разработанной, не говоря

о том, что до сих пор в карачаево-балкарской фольклористике отсутствует какое-либо исследование, посвященное сюжетному указателю по системе А. Арне и С. Томпсона. Конечно же, «Выделение международных типов сказок способствовало упорядочению имеющегося материала, выявлению сходства произведений разных народов, раскрытию особенностей национальных репертуаров и специфики отдельных сказок» [35, 203]. Думаем, что это упущение в науке будет наверстано учеными в будущем.

Национальной индивидуальной особенностью карачаево-балкарской волшебной сказки является наделение сверхъестественными качествами отдельных предметов, которые нередко помогают герою выбраться из тяжелой ситуации, побеждая своих врагов. Волшебными качествами могли обладать конь и меч героя, которые являлись его надежными друзьями и спутниками, предупреждали об опасности, грозящей в пути. Мотивы, связанные с мечом, нам представляются весьма архаичной традицией, берущей начало от древнетюркской и скифской мифологической культуры. Как известно, скифы, сарматы, гунны, авары, кидани и другие племена поклонялись мечу и обожествляли его.

В системе карачаево-балкарских волшебных сказок, как искусстве слова и художественно-эстетического мышления народа, представляют определенный интерес такие произведения, как «Жарыкбий», «Киши бла сарыуек» — «Мужчина и дракон», «Къозучукъ» — «Ягненок», «Эльяс бла золоуцу» — «Эльяс и путник», «Худуйчукъ» — «Худуйчик», «Тюз етмеги тюзге жетеди» — «Праведный хлеб праведному достается», «Алтын чабакъны жомагъы» — «Сказка о золотой рыбе» и т.д., в мотивах, образной системе и сюжетно-повествовательных элементах которых наблюдается много типологических моментов.

Сказка «Мужчина и дракон» состо-

ит из нескольких мотивов, среди которых доминирующими являются следующие элементы: мужчина никак не может ужиться с ворчливой, злой женой, которая доводит его до отчаяния; чтобы избавиться от жены, он обманывает ее и приводит к озеру в скальной пещере и толкает туда; однажды, вспомнив жену, муж отправляется в то место, чтобы посмотреть на нее, и видит в озере огромного дракона, который просит помощи, чтобы покинуть эту местность и выйти на сушу, ибо в его водах откуда-то появилась женщина, от которой ему нет жизни и покоя; человек оказывает помощь рептилии и между ними зарождается дружба; оказавшись на свободе, дракон предлагает перекрыть реку, чтобы люди платили ему дань за воду; человек соглашается с условиями рептилии; это повторяется три раза; в четвертый раз, благодаря своему уму и находчивости, мужику удастся обхитрить дракона.

Нечто подобное мы наблюдаем и в мотивах русских народных сказок: «Крестьянин сталкивает свою злую жену в яму, в которой живут черти. Через некоторое время он хочет достать ее и спускает туда веревку. Вытянул веревку, а за нее уцепился чертенок: «Вынь меня мужик! Твоя жена всех нас замучила, загоняла. Что ни прикажешь, все буду делать!» Когда черт отказывается что-либо делать, мужик пугает его тем, что вернет в яму («Злая жена»)» [36, 175].

Вся нравственно-философская основа текста строится на раскрытии образа злой женщины, от которой нет покоя не только человеку, но и всемогущей рептилии, которую она доводит до смерти.

Язык произведения типично фольклорный, народный, существенная композиционная роль в нем отводится монологу и диалогу. В лексике человека и дракона замечаются незначительные различия, хотя язык рептилии более лиричен.

До настоящего времени в народе употребляется формула «Сарыуекни те-

шигинден къачарча этген, аны жюрегин ачытхан тиширью не да этерикди!» — «Заставившая дракона бежать из своего логова, его сердце ранившая женщина способна на все!»

Данный мотив, с незначительными изменениями бытует и в адыгской сказочной среде [37, 797]. Мы уверены, что он также широко распространен и в международном сказочном указателе.

«Сказка о золотой рыбе» типологически и по содержанию напоминает ряд произведений народной прозы германских, славянских и кавказских народов, которые соприкасались с морями, вели рыбачий образ жизни и воспевали это существо как священное. Хотя мотив в ней чисто восточный и действия происходят в одной из неизвестных морских держав, устами сказочника вполне убедительно повествуется, что в далеком прошлом тюркоязычные и арийские предки карачаево-балкарского народа соприкасались с морскими царствами Востока и Запада. Скорее всего мотив этой сказки идет из древней индийской культуры, где сюжетные элементы о Золотой рыбке были весьма развиты [38]. В кратком по объему тексте наблюдаются яркие образы и богатые по содержанию выразительные средства.

Сюжетную основу сказки «Птица с золотыми перьями» формирует конфликт между пожилыми супругами, где выводится образ алчной, деспотичной старухи и скромного, трудолюбивого старика Бийбо, из которого вытекают десятки мотивов, создающих повествовательный фон всего произведения.

Данная сказка уникальна по своим сюжетно-повествовательным, и национальным особенностям. Тем не менее, сказочники восточного культурного мира (индусы, персы, арабы) издревле создавали образ злой демонической старухи и доброго послушного старца.

Как известно, данный мотив послужил сюжетной основой и при создании

поэмы А. С. Пушкина «Сказка о рыбаке и рыбке».

Если в сказке Пушкина по велению золотой рыбки в хижине бедных рыбаков появляются роскошные дворцы и прислуга, то в карачаево-балкарской сказке птица с золотым оперением творит чудеса через художественно-предметный мир (столик, ярочка, дубинка-самобойка). В обоих случаях вырисовывается образ добрых стариков и алчных, ненасытных старушек, страдающих по велению золотых рыбки и птицы — владык моря и орнитологического мира. Нет сомнения, что эпитет «золотой» в данном случае является привнесенным в русскую литературу из восточной словесности, т.к. он не был характерным в качестве изобразительно-эстетической формулы для славянской художественной культуры.

Героическая сказка как жанр народной прозы в карачаево-балкарской фольклористике, к сожалению, до настоящего времени не рассматривался, хотя и следует отдать должное нашим предшественникам, внесшим определенный вклад в анализ сказки как народной словесной культуры.

В кавказоведении до настоящего времени отсутствует специальная работа по данной проблеме, если не учитывать монографию молодого фольклориста М. Ф. Бухурова «Адыгская богатырская сказка» [39], которую мы бы охарактеризовали как положительное явление в изучении народной словесной прозы адыгов.

Чрезвычайно интересны в сюжетно-повествовательном плане и народные сказки «Таурух» — «Легенда», «Тазрет», «Сын Каракундета Кундет», «История Ахшы-улана», «Сын Ногай слепой Ногай-Неф» и др.

Острым остается до настоящего времени вопрос в фольклористике, является ли героическая сказка самостоятельным жанром в системе устной сказительской традиции. На наш взгляд, в будущем следует продолжить исследование данной проблемы.

Карачаево-балкарские сказки о животных имеют архаическую, традиционную присказку, тайный магический язык, что объясняется анимистическим миропредставлением и желанием предостеречь слушателя «от порчи». В частности, во вступлении (присказке) ряда сказок о животных опорными словами являются «навоз», «собака», «змея», «лягушка» и «ворон», символизирующие тайную магическую силу, которая должна оберегать слушателей от злой, нечистой силы.

Замечательными произведениями народного искусства слова и эстетического мышления этноса являются такие произведения сказочного эпоса, как «Козленок», «Старик и медведь», «Овца и коза», «Медвежонок», «Замечательный жеребенок», «Вошь и блоха», «Бычок», «Почему собаки дерутся за кость?», «Вол и собака» и т.д.

Изучение материала показало, что для названий карачаево-балкарских сказок и художественно-предметного мира весьма характерно присутствие эпитета «къара» — «черный», который является многозначным и зависит от контекста. На конкретном примере они звучат следующим образом: «Къара къуш» — «Черный орел», «Къара къаргъа» — «Черный ворон», «Къара тюлкю» — «Черная лиса», «Къара жоргъа» — «Черный иноходец», «Къара ат» — «Черная лошадь», «Къара жилиян» — «Черная змея», «Къара сыра» — «Черное пиво», «Къара бауур» — «Черная печень», «Къара кече» — «Черная ночь», «Къара от» — «Черное пламя».

Повествования о животных, которые по своим архаическим особенностям весьма близки к текстам волшебных сказок, представляют также большой интерес для исследования. Излюбленными среди них являются такие произведения, как «Къаргъа бла балалары» — «Ворона и ее птенцы», «Къозучукъ» — «Ягненок», «Тели Зондар бла амалчы тюлкю» — «Наивный Зондар и изворотливая лиса», «Къой бла эчки» — «Овца и коза»,

«Экисинден да улакъ эсли» — «Козленок умнее их двоих», «Тюлкю хыйла» — «Хитрость лисицы», «Ал-берю бла Тут-берю» — «Ал-берю и Тут-берю», «Тюлкю, айю, берю» — «Лисица, медведь и волк», «Егюз бла эшек» — «Бык и осел» и т.д.

В подобных сказках животные олицетворяют жизнь и поведение людей: бык трудолюбив; змея, как и в мифологии многих народов мира, наделяется свойствами лекаря и чрезвычайно мудра; медведь символизирует мужскую силу; орел — надежный друг, смел и отважен; осел — символ труженика; лиса коварна и хитра; волк мужественен, смел и кровожаден.

Сказки о животных представляют наиболее сложный и противоречивый раздел в системе жанра данной народной словесности, поскольку в свой содержательный материал они вбирают множество сюжетно-повествовательных элементов из других видов сказочной прозы: волшебных, героических, бытовых, мифологических и т.д.

Учеными высказан ряд интересных мыслей о сказке о животных. «Сказка считается животной, если в ней животные, подобно людям, мыслят, говорят и поступают, не вызывая этим поведением у людских персонажей рассказа, у рассказчика или слушателей ощущения чуда» [40, 359].

Покуда сказка представляет один из древнейших жанров фольклора, как традиционно принято в системе ролей ее персонажей, каждое из животных наделяется человеческими качествами: носит имя или прозвище, владеет речью и легко вступает в диалог со своим оппонентом или врагом, наделяется устойчивым характером. Как и в человеческом мире, одни выделяются мудростью и мастерством, другие коварны, жестоки и кровожадны, третьи — глупы, трусливы и наивны.

Среди текстов о животных наиболее известными и распространенными яв-

ляются произведения о змее, лисе, пернатых (орле, голубе, павлине, чибисе), медведе, дикой козе и олене, кошке и мышах, волке. Как уже отмечалось, змея наделяется качествами мудрости и способности лечить больных во всем живом мире; лиса необыкновенно хитра и лицемерна; пернатые в основном играют положительную роль в столкновении человека с жестокими врагами; медведь добродушен, но коварен, от него можно ожидать чего угодно; олени и дикие козы часто становятся жертвами хищных зверей (волка, тигра или льва).

Мотив мировых сказочных сюжетных элементов о брачной связи человека с рептилией ярко запечатлен в карачаево-балкарских народных сказках «Жилин минчакъ» — «Талисман змеи» и «Солтан-Герий», «Жашчыкъ бла жилин» — «Мальчик и змея».

Сказки «Змеи и девушка», «Бедняк и змея» главным образом носят бытовой характер: хотя они и несколько разнятся по содержанию, в обоих текстах благодаря мудрости и совету рептилии, с одной стороны, собственной жестокости и коварству — с другой, люди завладевают золотом и становятся зажиточными.

В карачаево-балкарском фольклоре известен цикл текстов о лисе. Он представлен такими произведениями, как «Аман акъыллы тюлкюню адам къалай алдады» — «Как хитрую лису обманул человек», «Тюлкю бла тирменчи» — «Лиса и мельник», «Тюлкю бла Жандар» — «Лиса и Жандар», «Тирменчи бла тюлкючюк» — «Мельник и лисичка», «Жарлы киши бла тюлкю» — «Бедняк и лиса», «Тюлкю хыйла» — «Хитрость лисы», «Чыгырчыкъ бла тюлкю» — «Чыгырчик и лиса», «Айыу бла тюлкю» — «Медведь и лиса», «Жилин бла тюлкю» — «Змея и лиса», «Жут, Бут, Къурт бла тюлкю» — «Жут, Бут, Курт и лиса», в которых вырисовывается отточенный веками образ рассматриваемого животного.

В текстах о лисе основную сюжетно-повествовательную группу составля-

ют произведения карачаево-балкарской сказочной прозы, посвященные хозяйственно-бытовой деятельности людей, что объясняется, очевидно, традиционным укладом их жизни. К ним относятся такие широко известные в народе произведения, как «Тюлкю бла тирменчи» — «Лиса и мельник», «Тюлкю бла Жандар» — «Лиса и Жандар», «Тирменчи бла тюлкючюк» — «Мельник и лисичка», «Аман акъыллы тюлкюню адам къалай алдады» — «Как хитрую лису обманул человек», «Чыгырчыкъ бла тюлкю» — «Чыгырчик и лиса» и «Тюлкю хыйла» — «Хитрость лисы».

В карачаево-балкарском фольклоре существует также ряд сказок об овце и козе. Они в основном связаны с хозяйственно-бытовой деятельностью сельской общины. Это такие произведения сказочной прозы, как «Овца и коза», «Козленок и осленок», «Как коза обманула овцу», «Козленок» и т.д., в которых дается народное представление их образов, где овце традиционно отводится роль честного и послушного персонажа в животном мире, а коза, заботливая мать, не лишена лицемерия, лжи и коварства.

В определении жанра бытовой сказки, на наш взгляд, более удачно высказался В.П. Аникин: «Бытовизм действительно отличает эти сказки от волшебных. А их отличие от сказок о животных выражается в том, что в бытовых сказках по-другому изображаются обыденные явления. Рассказчики бытовых сказок не прибегают к иносказаниям, свойственным другим видам сказок. Есть и другое, более точное название бытовых сказок — новеллистическая сказка» [36, 167].

Отдавая должное суждениям выдающегося фольклориста, мы бы хотели высказать мнение, что определять бытовую сказку термином «новеллистическая» несколько сомнительно по ряду причин, в том числе и по ее жанровой модификации. Данный термин, широко употребляемый в западно-европейской фолькло-

ристике, перекочевал в труды исследователей русской народной сказки, а оттуда заимствован учеными-кавказоведами [4, 17; 6, 113-120].

Следует отметить, что новелла — жанр итальянской литературы XIV-XV вв. периода ренессанса и барокко, а в литературоведении существует мнение, что «... новелла типично острое, напряженное действие, драматизм сюжета, ибо личность сталкивается в ней с законами и нормами старого мира... Художественное своеобразие новеллы коренится в противоречивом сочетании картины прозаического, повседневного бытия и острых, необыкновенных, иногда даже фантастических событий и ситуаций, как бы изрывающих изнутри привычное, упорядоченное движение жизни» [41, 240].

Весьма интересные мысли высказывает относительно своего видения данной проблемы Ф. А. Алиева: «...в современной фольклористике нет специальной работы, в которой бы обоснованно освещался вопрос, можно ли считать новеллу самостоятельным жанром. Какова генетическая связь между сказочными жанрами, анекдотами и новеллой, какие признаки могут быть использованы при классификации конкретного материала по этим жанрам» [42, 420]. К сожалению, эти вопросы остаются в фольклористике нерешенными до настоящего времени, а потому, проведя по типам сюжетов внутрижанровую классификацию карачаево-балкарской бытовой сказки, мы не смогли найти устойчивые традиционные каноны, чтобы выделить их в качестве жанра новеллы.

Определяя доминантную функцию бытовых сказок, Э. В. Померанцева пишет: «Местом действия их чаще всего является русская, при этом крепостная, деревня. Герой их — деревенский бедняк, батрак или солдат, которому удается перехитрить глупого и жестокого барина, вздорную и капризную барыню, оста-

вить в дураках жадного, сластолюбивого попа. Среди этих сказок много анекдотов о лентяях, упрямых и болтливых женах, глупцах, попадающих впросак» [43, 41]. И далее она выделяет новеллистическую сказку наряду с волшебными, о животных и бытовыми в отдельный вид данного жанра [43, 42], что, конечно, весьма спорно с научной точки зрения.

На наш взгляд, искусственно вводить синоним жанру «бытовая сказка» и пользоваться термином «новеллистическая сказка», представляется странным, тем более, если учесть, что русские сказочники в своем репертуаре не пользовались им.

Конечно же, острые, приключенческие сюжетные элементы и мотивы значительно больше доминируют в бытовых сказках, чем в волшебных или о животных, не говоря о мифологических, богатырских и т.д. В данном случае, было бы целесообразнее выделить их как бытовые сказки новеллистического характера, поскольку они в основном посвящаются жизни сельской общины с ее причудами и юмором, где люди стараются обхитрить друг друга, нередко вступая в конфликтные отношения ради достижения поставленной цели.

Анализ около сотни сказок с бытовым уклоном содержания показал, что они нуждаются в тематической классификации. Это дало бы ясное представление о наличии в них определенных мотивов, создающих сюжетное ядро в рамках определенных видов произведений рассматриваемых текстов.

Вследствие проживания высоко в горах основной трудовой деятельностью народа долгое время оставалось скотоводство и связанный с ним разносторонний образ жизни: обработка шерсти и шкур домашних и диких животных, из которых затем изготавливали ковры, шубы, бурки, башлыки, чабуры, шили разную женскую и мужскую одежду. Существенную тягловую силу составляли

быки, лошади и ослы, которых сельская община широко использовала в своей хозяйственной деятельности: на них пахали землю, доставляли дрова и сено, возили при строительстве домов на бричках камни, песок, глину, воду и т.д. Все это не могло не повлиять на содержание народных сказок, в мотивах которых существенное внимание уделяется сельской бытовой жизни.

Множество сказок повествует о семье и семейных отношениях, очевидно, берущих начало из периода существования архаической, большой семьи, где значительное внимание отводится гендерному аспекту, любви и коварству в рамках семейной и сельской общины.

Нам представляются привнесенными из иноэтнических культур произведения, в которых повествуется о жизни, полной интриг в дворцах восточных султанов, ханов, шахов и т.д.

Системно-аналитическое исследование по внутрижанровой классификации имеющегося у нас материала, взятого в основном из архивного фонда КБИГИ, двухтомника «Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания» [44], различных изданий и личных авторских записей, вывело следующую разновидность сюжетно-повествовательных схем:

- 1) семейно-бытовые сказки (о женщинах, измене, коварстве и любви);
- 2) сказки о падишахах, султанах, князьях и баях;
- 3) сказки о мудрости, сообразительности и находчивости пастуха;
- 4) сказки о ведьмах — обурах, шайтанах, леших — Агач киши и т.д.;
- 5) юмористические сказки (куда входят и произведения о муллах, эфенди);
- 6) сказки на тему морали в быту, семье и общине;
- 7) сказки о предметном мире и о происхождении домашней пищи.

Семейно-бытовые сказки о женщинах, коварстве, любви, измене и неудачливых мужчинах в карачаево-балкарском

фольклоре представлены следующими произведениями: «Оразай», «Салима», «Бир жашны тели анасы» — «Ненормальная мать одного парня», «Мурат бла Абидат» — «Мурат и Абидат», «Зан улу Адилгерий», «Хариб бла Санам» — «Хариб и Санам», «Акъыллы къыз бла тели жаш» — «Умная девушка и неразумный парень», «Акъыллы келин бла жашчыкъла» — «Умная невестка и мальчишки», «Къарт киши бла къатын» — «Старик и старуха», «Уручуну суйген къызы» — «Любимая девушка вора», «Къарауаш къызчыкъ» — «Девочка-прислуга», «Харам ата» — «Недобрый отец».

Сказки о падишахах, султанах, князьях и баях включают такие произведения, как «Жаш бла патчах» — «Парень и царь», «Сокъур хан» — «Слепой хан», «Оюмсуз патчах» — «Неразумный царь», «Халал сомла» — «Праведные деньги», «Акъыллы къыз бла юч соруу» — «Мудрая девушка и три вопроса», «Ханны жашы бла жарлыны къызы» — «Сын хана и дочь бедняка», «Къарабий хан бла аны къызы» — «Хан Карабий и его дочь», «Табылгъан Саубар» — «Найденыш Саубар», «Залим ханны жашы» — «Сын хана Залима».

Мудрость, сообразительность и находчивость пастуха в народном сознании освещается в сказках «Жалчы бла бай» — «Слуга и богач», «Чомарт къойчу» — «Щедрый пастух», «Патчах бла бир байны жалчысы» — «Царь и холоп одного бая».

Сказками о ведьмах — обурах, леших — Агъач киши, шайтанах, нечистой силе являются произведения «Мараучу бла Агъач киши» — «Охотник и Лесной человек», «Бузоучу бла шайтан» — «Пастух телят и шайтан», «Хомух бла Агъач киши» — «Лентяй и леший».

Ленивый мальчик Кюльтыпыс был любимым персонажем малышей, который много ел, засыпал где придется. Пошлют его за водой — он спит у реки, в лес за дровами — засыпает под деревьями, принести траву для козы — его находят

спящим на лугу. Он может притвориться больным, если узнает, что его ждет какая-либо работа. Его излюбленное место — домашний очаг, где он больше всего любит засыпать, отсюда и имя его — Кюльтыпыс, что значит «Лежащий на Золе».

Карачаево-балкарские сатирические сказки базируются на сюжетах о Насреддине и аморальном поведении религиозных служителей, всегда оказывающихся в трагикомичной ситуации.

В группу юмористических и сатирических сказок можно отнести и произведения, извлеченные из архивных фондов КБИГИ и различных публикаций: «Сангырау элде» — «В селении глухих», «Аллай тере да болады» — «Бывает и такое случается», «Кесе бла жашчыкъ» — «Кесе и мальчик», «Эфенди бла жаш къатынчыкъ» — «Эфенди и молодая женщина», «Эфендини алдауу» — «Обман эфенди», «Барысы да акъсакъла» — «Все хромые».

Тема морали в быту, семье и общине освещается в таких произведениях, как «Ахшылыкъ унутулмайды» — «Добро не забывается», «Махмут бла Алакез» — «Махмут и Алакез», «Акъылгъа тюшюннген» — «Уразумевший», «Болжалчы келин» — «Сноха, которая все дела оставляла на потом», «Алтынларын тас этген къызгъанч» — «Скупой, потерявший золото», «Улутха» — «Взятка», «Уручуну жашы» — «Сын вора», «Залим», «Жарлыны айтханы чапыракъдан етмез» — «Слово бедняка не имеет веса», «Тузлу хичинле» — «Соленые хичины», «Бир абыннган минг сюрюнюр» — «Однажды споткнувшийся тысячу раз пошатнется», «Атасыны жашына осуяты» — «Завещание отца сыну», «Тауукъ — айта билгеннге зауукъ» — «Курица — тому, кто умеет говорить, наслаждение», «Къартланы бурун къаядан къалай атхандыла» — «Как раньше стариков со скалы сбрасывали», «Жашы къарт атасын елю-

мден къалай къутхаргъанды» — «Как сын спас своего старого отца от смерти», о которых в своей статье высказал интересные суждения д.ф.н., фольклорист Б. А. Берберов [18].

Сказки, описывающие предметный мир и происхождение домашней пищи, вобравшие в себя мотивы ряда жанров фольклорной прозы, представлены в следующих текстах: «Гокка ханс» — «Цветок», «Гыпы» — «Молочный грибок», «Айран», «Кийиз» — «Ковер», «Къазан» — «Котел», «Акъ ат» — «Белый конь», «Нарат» — «Сосна», «Тарпан атла» — «Лошади-тарпаны».

Следует здесь упомянуть и о наличии в устной словесности карачаево-балкарцев сказок-загадок («Кто больше?», «Кто сильнее?») и сказок притчевого характера, повествующих о роли и значении в жизни человека таких категорий, как ум, счастье, богатство, о соревновании различных стихий и т.п. («Намыс», «Счастье, ум и богатство», «Огонь и вода») [27, 62].

Таким образом, изучение карачаево-балкарских сказок и их классификация дали ясную картину об их жанрово-тематическом богатстве и сюжетно-повествовательных особенностях. Можно констатировать, что произведения данного жанра, представляя собой сложные сюжетно-образные повествования, вобрали в себя множество интересных мотивов из словесной культуры различных родственных и неродственных народов, преобразованных в соответствии с национальным менталитетом и нашедших себе достойное место в фольклоре данного этноса. Тем не менее, не следует считать наши суждения окончательными, поскольку вопрос о внутрижанровой модификации народных сказок до настоящего времени в фольклористике остается до некоторой степени спорным, а порой и противоречивым.

1. Алиева А. И. История записи и публикации фольклора балкарцев и карачаевцев в XIX — начале XX века // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 5-32.
2. Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. 1903. Вып. VI. С. 249-334.
3. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.
4. Караева А. И. Очерк истории карачаевской литературы. М., 1966.
5. Холаев А. З. Народное устно-поэтическое творчество // Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981. С. 13-31.
6. Урусбиева Ф. А. Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии. Владикавказ, 2010. 128 с.
7. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарская народная сказка. Мотивы о Змее и Лисе. Композиция // Вестник КБИГИ. 2014. № 4 (23). С. 99-116.
8. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарские народные сказки и легенды в записи Е. З. Баранова. Особенности жанра и повествовательных элементов // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 2 (64). С. 223-228.
9. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарское сказковедение в XX — начале XXI века // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 5 (67). С. 199-206.
10. Малкондуев Х. Х. О композиции карачаево-балкарской волшебной сказки «Жарыкбий» // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 6 (68). С. 185-191.
11. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарские народные сказки о животных. Мотивы об Овце и Козе (Аймуш и Маккуруш) // Вестник КБИГИ. 2015. № 3. С. 81-91.
12. Малкондуев Х. Х. Волшебная сказка «Сын Ындырбая Махамет» и ее варианты // Актуальные вопросы карачаево-балкарской филологии. Нальчик, 2015. С. 206-211.
13. Малкондуев Х. Х., Гулиева (Занукоева) Ф. Х. Мотивы и образы карачаево-балкарских волшебных сказок. Локальный аспект // Известия КБНЦ РАН. 2016. № 3. С. 183-188.
14. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарская мифологическая сказка. Сюжет и композиция // Вестник КИГИ РАН. 2016. № 2. С. 146-158.
15. Малкондуев Х. Х. Внутрижанровые особенности карачаево-балкарской бытовой сказки // Вестник КИГИ РАН. 2016. № 3. С. 173-179.
16. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарская героическая сказка «Таурух». Композиция // Вестник АН Чеченской Республики. 2016. № 3 (32). С. 122-124.
17. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарская волшебная сказка «Птица с золотыми перьями». Мотив. Композиция // Известия КБНЦ РАН. 2016. №4 (72). С. 130-133.
18. Берберов Б. А. Почему стариков не стали изгонять (сравнительно-типологический анализ одного архетипического мотива) // Актуальные вопросы карачаево-балкарской филологии. Нальчик, 2015. С. 212-218.
19. Берберов Б. А. Архетипический образ медведя в карачаево-балкарской народной сказке // Типология и поэтика традиционного фольклора народов Северного Кавказа. Нальчик, 2016. С. 28-37.

20. Берберов Б. А. Специфика художественного конфликта в карачаево-балкарской бытовой сказке // Вестник КБИГИ. 2016. № 1 (28) С. 84-87.
21. Берберов Б. А. Ценностная картина мира в карачаево-балкарской бытовой сказке // Вестник КБИГИ. 2016. № 4 (31) С. 95-98.
22. Берберов Б. А. Культ разума в карачаево-балкарской бытовой сказке // Вестник Калмыцкого ИГИ РАН. 2016. № 1 (23). С. 250-256.
23. Берберов Б. А. Альтруизм как полиэтническое явление в карачаево-балкарской народной сказке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. №6 (72). Ч. 2. С. 15-17.
24. Берберов Б. А. Воспитательный потенциал карачаево-балкарской бытовой сказки // Материалы Всероссийской конференции с международным участием «Устойчивое развитие: проблемы, концепции, модели». Нальчик, 2017. С. 204-206.
25. Гулиева (Занукоева) Ф. Х. К проблеме внутрижанровой классификации карачаево-балкарских народных сказок // Актуальные вопросы карачаево-балкарской филологии. Нальчик, 2015. С. 226-230.
26. Гулиева (Занукоева) Ф. Х. Карачаево-балкарская волшебная сказка. К вопросу определения жанровых границ // Вестник КБИГИ. 2016. № 1 (28). С. 95-98.
27. Гулиева (Занукоева) Ф. Х. Карачаево-балкарская народная сказка // Типология и поэтика традиционного фольклора народов Северного Кавказа. Нальчик, 2016. С. 58-65.
28. Гулиева (Занукоева) Ф. Х. Карачаево-балкарское сказковедение: современное состояние и перспективы // Вестник КБИГИ. 2016. № 4 (31). С. 118-121.
29. Гергокова Л. С. Карачаево-балкарская сказка: внутрижанровые особенности сказок о животных // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 1 (63). С. 252-256.
30. Гергокова Л. С. Некоторые стилистические особенности употребления антонимов в карачаево-балкарских сказках о животных // Известия КБНЦ РАН. 2015. № 6-1 (68). С. 174-178.
31. Гергокова Л. С. Формы выражения пространства и времени в карачаево-балкарских сказках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 6-1 (60). С. 95-97.
32. Гергокова Л. С. Особенности функционирования эпитетов в карачаево-балкарских сказках о животных // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 7-2 (61). С. 16-18.
33. Гергокова Л. С. Типы сюжетов, построение мотива обмана в карачаево-балкарских сказках о животных // Вестник КБИГИ. 2016. № 4 (31). С. 122-125.
34. Гергокова Л. С. Карачаево-балкарские сказки о животных: система образов, сюжетная типология // Типология и поэтика традиционного фольклора народов Северного Кавказа. Нальчик, 2016. С. 51-57.
35. Кербелите Б. П. Сюжетный тип волшебной сказки // Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984. С. 203-250.
36. Аникин В. П. Русская народная сказка. М.: Просвещение, 1977. 208 с.
37. Тхамокова Ж. Г. Сравнительный указатель сюжетов адыгских (кабардинских, черкесских, адыгейских) бытовых сказок по системе Аарне — Томпсона // Адыгэ таурыхъхэр (Адыгские сказки)/Сост. Ж. Г. Тхамокова. Нальчик, 2005. Т. I. С. 775-820.
38. Золотая рыба. Индийская сказка // Сказки народов Азии. М., 1988. Т. III. С. 498-502.
39. Бухуров М. Ф. Адыгская богатырская сказка. Нальчик, 2015.

40. Ганиева А. М. Волшебные сказки // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991. С. 369-385.
41. Словарь литературоведческих терминов/Сост. Л. И. Тимофеев и С. В. Тураев. М., 1974.
42. Алиева Ф. А. Бытовые сказки // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991. С. 385-432.
43. Померанцева Э. В. О русском фольклоре. М., 1977.
44. Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): в 2-х томах/Сост., предисл. Т. М. Хаджиевой. Нальчик, 1999. Т. 1; 2003. Т. 2.

СЕМИОЗИС НАРРАТИВА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕСЕН-МОЛИТВОСЛОВИЙ ОСЕТИН

Ф. М. Таказов

Мифологические песни-молитвословия занимают в устном народном творчестве осетин огромное место. Песни-молитвословия исполнялись в праздничные дни, за пиршественным столом, на свадьбе, в пути. Истоки мифологических песен-молитв восходят к традиционной застольной молитве и от них отличаются только наличием в тексте ритмики и рифмы. В молитвословных мифологических песнях можно выделить в особую категорию песни, которые звучат и как гимны, и как молитвы, отличаясь от последних развернутым сюжетом и законченной композицией. Семиозис нарратива мифологических песен-молитвословий никогда не становился объектом исследований, что не позволяло однозначно определять их место при нарратологическом анализе текстов. Исследуя мифологические песни, необходимо, прежде всего, отличать их «морфологию», структуру, чтобы с большей вероятностью выделить содержательно значимые компоненты. Описание принципов коммуникации мифологических нарративов базируется на разграничении сюжетных структур и дифференциации семиозиса мотивов. В зависимости от направленности жанровой стратегии мифологические песни осетин делятся на молитвословные, календарно-обрядовые, обрядовые, заклинательные и этиологические. В свою очередь молитвословные песни по формальным признакам можно разделить на песни-гимны (бессюжетные) и сюжетные. К молитвословным песням примыкают песни-заклинания. От заклинательных песен молитвословные песни отличаются развернутым сюжетом и композицией, а также объемом. Элемент заговора/заклинания присутствует в семантике и молитвословных песнях. Мифологическая песня изначально исполняла роль заговора/заклинания. Впоследствии, особенно нарастая сюжетом, мифологическая песня прошла путь развития от утилитарного мышления мифологическими образами до обращения к мифологическим образам как художественному приему.

Ключевые слова: мифологические песни осетин, семиозис, нарратив, песни-гимны, песни-молитвы, заговор, заклинания, молитвословные песни, небожители, зэды, дуаги.

Mythological songs-prayers play an important role in the oral folk art of the Ossetians. Songs-prayers were performed on holidays, at a feast table, at weddings, on the road. The origins of mythological prayer songs go back to traditional table prayer and differ only in the presence of rhythm and rhyme in the text. In mythological songs-prayers it is possible to single out a special category of songs that sound both as hymns and as prayers, differing from the latter by an unfolding plot and finished composition. The semiosis of the narrative of mythological songs-prayers has never been an object of scientific research, which did not allow one to unequivocally determine their place in the narratologic analysis of texts. In investigating mythological songs it is necessary, first of all, to distinguish their «morphology», structure, in order to more precisely isolate meaningful significant components. The description of the principles of communication of mythological narratives is based on the delineation of plot structures and the differentiation of the semiosis of motives. Depending on the direction of the genre strategy, mythological songs of the Ossetians are divided into prayer, calendar-ritual, ritual, incantatory and etiological. In turn, prayer songs on formal grounds can be divided into songs-hymns (plotless) and plot. Songs-spells are attached to prayer songs. Prayer songs are distinguished from spell songs by a detailed plot and composition, as well as volume. The element of the plot/spell is present in the semantics and prayer songs. Mythological song originally played the role of plot/spell. Subsequently, the mythological song has evolved from utilitarian thinking to mythological images appealing to mythological images as an artistic device.

Keywords: mythological songs of Ossetians, semiosis, narrative, songs-hymns, songs-prayers, conspiracy, incantations, prayer songs, celestials, zades, duags.

Семиозис нарратива выступает одной из главных характеристик мифологии, что позволяет назвать семиозис детерминантом символов, образов и семем мифа. Присутствие семиозиса в мифологическом нарративе обязательное условие сохранения мифа на различных этапах истории, т.к. «семиозис — процесс конструирования мифов. Однако в семиозисе заложен еще процесс интерпретации, который не только создает новые мифы, но объясняет, как новые возникают из прежних» [1, 13]. Данный тезис актуален и для мифологических песен.

В одних мифологических песнях фабула часто имеет имплицитный семиозис мифонимов, мифологем, элементов фабульно-событийного состава сюжета. В других сюжет представляет эксплицированную последовательность фабульных событий.

Мифологические песни, занимающие в устном народном творчестве осетин значительное место, посвящены Богу, сонму духов верхнего мира, мифологическим образам героев и различным этиологическим мифам. Квинтэссенцией мифологических песен выступают не реально наблюдаемые объекты, а космогонические представления. В силу того, что жанровые особенности мифологических песен осетин никогда не становились объектом научного исследования, разные авторы-составители сборников фольклорных текстов мифологические песни размещали в разных категориях. Так, к примеру, в двухтомном издании текстов устного народного творчества осетин, подготовленная З.М. Салагаевой, мифологические песни по своим жанровым характеристикам размещены в разделах «Трудовые песни», «Праздничные песни и молитвы» и «Поминальные обычаи и причитания» [2]. При составлении же сборника фольклорных текстов «Дигорское народное творчество» составители

одну мифологическую песню («Песня про женитьбу сына Татартупа Татаркана») поместили в раздел «Исторические песни» [3, 100], хотя для мифологических песен, идентичных по жанровой, сюжетной и символической характеристике с песней про женитьбу сына Татартупа, был выделен отдельный раздел — «Песни про эздов и дуагов» [3, 128-143].

Такой разнотой в фиксации мифологических нарративов продиктован недостаточной разработанностью как жанровой природы мифологических текстов осетин в целом, так и мифологических песен, в частности, что свидетельствует об актуальности исследований мифологических нарративов, в особенности в контексте их семиозиса.

Исследуя мифологические песни, необходимо, прежде всего, отличать их «морфологию», структуру, чтобы с большей вероятностью выделить содержательно значимые компоненты.

Описание принципов коммуникации мифологических нарративов базируется на разграничении сюжетных структур и дифференциации семиозиса мотивов.

Сюжет в мифологических песнях имеет причинно-следственную, тематическую или теологическую связь. Дифференциальные признаки, разграничивающие мифологические песни, могут быть выражены антитетическими сюжетными линиями: сюжетный/бессюжетный, простой/сложный, эмоционально окрашенный/эмоционально не окрашенный.

Подобная антитетичность продиктована жанровой стратегией мифологических песен: песни могут выполнять функцию молитвы, быть частью календарных и обрядовых актов, выступать в роли заклинаний или оберега, подтверждать происхождение какого-либо явления природы или социальной жизни в этиологических мифах.

В зависимости от направленности жанровой стратегии мифологические песни осетин делятся на молитвословные, календарно-обрядовые, обрядовые, заклинательные и этиологические.

В свою очередь молитвословные песни по формальным признакам можно разделить на песни-гимны (бессюжетные) и сюжетные.

Календарно-обрядовые, обрядовые и этиологические мифологические песни бытуют только с развитыми сюжетами. Хотя некоторые календарно-обрядовые мифологические песни звучат как гимны, однако они не обходятся без сюжетной фабулы.

Заклинательные песни также встречаются как сюжетные, так и бессюжетные, отличаясь от песен-гимнов формой обращения к духам-небожителям.

Составитель сборника текстов «Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия» Т. А. Хамицаева [4] предприняла попытку разделения мифологических песен в зависимости от жанровой стратегии. В группу «Мифологическая поэзия» ею помещены разделы «Песни» и «Молитвы». В разделе «Песни» подобраны песни-гимны о Боге, зэдах и дуагах («Песня об Уасгерги», «Горный Уастырджи», «Песня об Уацилле», «Фалвара скота», «Тутыр» и др.) [4, 190-206]. В разделе «Молитвы» подобраны песни-молитвы, обращенные к Богу, зэдам и дуагам по разным поводам («Молитва всевышнему», «Новогодняя молитва», «Молитва», «Молитва о Фалваре» и др.) [4, 206-218].

Для примера приведем по одному тексту с каждого из этих разделов [4, 193-194, 216].

Песня о Фалвара скота

Гей, тот, кто тучную отару
На солнцем озаренных северных склонах
С радостью будет пасти,
Гей, тот, кто в морозящий дождь
Погонит их, насвистывая песню,
Ой, тому, говорят, Фалвара даст
Барана с желтым ушком.

Тому, кто быков справно
Подготовит к весне, тому
Зерно легко достанется.

Молитва Фалваре

Боже! Пошли нам сначала свою милость,
А затем милость сотворенных тобой зэдов.
Светлый дзуар Фалвара,
Слава тебе!
Удели нам от своих даров!
Не лишай нас своего посоха
И широкого прокоса!
Надели нас своей благодатью
И благодатью сына твоего Бузуны!
Пусть с радостным сердцем
Ходит по счастливым дорогам тот,
Кто пасет скот, дарованный тобою.

Как видим, разница только в форме обращения к Фалваре — патрону мелко-го скота. Семиозис обоих текстов идентичен. В песне-гимне обращение к Фалваре завуалированное: просьба помочь тем, кто отару «на солнцем озаренных склонах» и «в морозящий дождь» пасет, риторическая, т.е. автор песни как бы заранее уверен в том, что Фалвара «даст». А в песне-молитве, хотя в первой части обращение к Фалваре звучит как гимн, просьба (а не утверждение) конкретизирована.

Вместе с тем маловероятно, что составитель поместил тексты песен в разных группах по этим двум формальным признакам, так как этому утверждению противоречит тот факт, что в данных группах есть тексты, не отличающиеся и по форме и по структуре.

Так, например, песня «Молитва охотников Богу» из раздела «Молитвы» соответствует песне-гимну:

Молитва охотников Богу

А мы великому Богу молиться будем,
А мы у щедрых зэдов благодаяния попросим,
Насколько истинно просим,
Настолько истинно нам даст его,
Ой, сой, сой!
Утром рано у родника
Пошлет нам сторогого головастого оленя!
[4, 218].

Единственной зацепкой, по которой Т. А. Хамицаева поместила данную песню в разделе «Молитвы», послужило употре-

бление в тексте слова «молиться» («А мы великому Богу молиться будем»).

Структурно-семиотические характеристики песен в этих двух разделах имеют семантические сходения. Интенциональный контекст песен также не отличается в обоих разделах, однако форма выражения предиката в песнях-гимнах и песнях-молитвах имеет отличительные черты, по причине которой, видимо, составитель и должен был бы поместить их в разных разделах. Однако, главной отличительной чертой, при этом, выдвигается внешний формальный признак, в роли которого выступает употребление слова «молитва» в заглавии или в тексте.

Мифологические песни осетин в жанре гимнов характеризуются торжественностью, обращением к Богу, зэдам и дуагам. Они составляют часть ритуала и исполняются в самых различных праздничных обрядах. Целью таких песен было привлечение внимания Бога или конкретного зэда/дуага для получения от него поддержки. «Композиция мифологических песен примерно одинакова: они содержат просьбу к божеству и обещание принести ему в жертву лучшее животное, чистые пироги и густое пиво. Чтобы угодить воспеваемое божество, его награждают эпитетами: золотокрылый, искроглазый Уастырджи, высокий, белый Елиа, золотой Аларды и т. д.; по отношению же к себе употребляют уничижительные эпитеты: напр., мы бедные люди, язык наш туп, ум — короток» [4, 7].

Песням-гимнам присуще бессюжетное построение нарратива, хотя каждой песне свойственно трехчастное строение: прославление-описание величия Бога/зэда/дуага, обещание справиться в его честь пир (кувд), обращение к нему с просьбой-молением о помощи. При этом просьба-моление может вставляться как в конце, так и в середине песни.

При исполнении песни семиозис текста, как для исполнителя, так и для слу-

шателя был прозрачен. Для примера приведем песню про Алаурди:

Песня про Алаурди

Табу, табу, светлый Алаурди,
Эй, Эй, уарайда-ра! *(повторяется после каждой строчки)*

От скота Фалвары тебе на ахсарфамбал,
С пашни осенней тебе на лепешки,
С пашни южного склона тебе на пиво,
На вершине дерева чистый хмель,
Это, говорят, тебе на пиво,
Славим тебя, светлый Алаурди!
По золотым своим дорогам,
Придешь, плавно ступая.
Славим тебя, светлый Алаурди!
По нашим малым детям своим шелковым
рукавом,
К добру проводи/чтобы не болели/.
Играючи, смеясь, покинешь нас,
Большие пиры тогда тебе будем справлять
[4, 199].

Песня представляет собою религиозно-мифологическое мышление с традиционной символикой. Конструируемое в соответствии с мифологическим мышлением обращение к образу Алаурди является собой чистый качественный знак, предикат верхнего мира. Весь текст песни (без второв после каждой строчки, т.к. они выполняют только роль музыкального сопровождения и не обладают символом) выступает в качестве одного знака-интерпретанта образа Алаурди. При этом и сам образ Алаурди выступает в роли знака.

Алаурди (Аларды) — представитель верхнего мира, один из зэдов, в ведение которого находились такие болезни, как корь и оспа. Алаурди/Аларды изображался в виде красного крылатого чудовища с безобразным ликом, спускавшимся на землю по золотой/серебряной лестнице [5, 13-14]. Песня-гимн в честь Алаурди связана с ритуалом очищения эпидемических заболеваний, в первую очередь от оспы, от которой особенно страдало детское население. Таким образом, гимн Алаурди — это задабривание повелителя эпидемических болезней.

С точки зрения отношения к образу Алаурди текст песни также выступает как знак/символ. «В качестве языкового знака текст — это прежде всего символ» [5, 24]. Символом-знаком выступает в тексте упоминание Фалвара. Фалвара — покровитель мелкого рогатого скота, самый кроткий и добрый из всех небожителей (зэдов). И в гимне имя Фалвара упоминается по причине его кротости, тем самым обращаясь к Алаурди выказывает свою кротость. А *ахсарфанбал* (*ахсарфæнбал*) — ритуальный шашлык, приготовляемый из легких и внутреннего жира животного — свидетельствует о готовности принести жертву Алаурди.

Ритуал вознесения хвалы и обращения с молитвой сопровождается приготовлением в качестве подношения не только шашлыка-ахсарфанбал, но и традиционных осетинских пирогов и пива. Потому в тексте далее в образной форме перечисляются продукты подношения (пироги, пиво) в качестве конвенции, как условие следования традиционным правилам ритуала.

Образное выражение в песне «золотым дорогам» символизирует «золотую лестницу», по которой, согласно религиозно-мифологическим воззрениям осетин Алаурди спускается на землю.

Образное выражение «придешь, плавно ступая» также отражает верования осетин, согласно которым Алаурди, не ступающий плавно, несет беды/болезни.

Проведение по детям «шелковым платком» в поэтической форме символизирует доброе отношение к детям со стороны Алаурди.

В целом текст песни про Алаурди выступает как единичный знак.

К разряду песен-гимнов, сходных с песней про Алаурди, относятся, помимо вариантов песен про Алаурди/Аларды, множество песен и про других зэдов и дуагов. Среди них можно отметить:

Песни про Уасгерги/Уастырджи [4, 311-313], покровителя мужчин, воинов,

путников, посредником между Богом и людьми, изображаемый на золотокрылом трехногом коне [5, 149-150]; песни про Уацилла [4, 39; 2, 307; 2, 382-383], покровитель хлебных злаков и урожая, повелитель стихийных сил природы [5, 151]; песни про Фалвара (Фæлвæра) [Хамицаева, с. 39], покровитель мелкого домашнего скота, считающийся самым кротким и добрым небожителем, изображается без левого глаза, который ему выбил Тутыр [5, 160]; песни про Тутыр/Тотур [4, 40-41], покровитель волков и быков [5, 143-144]; песни про Никкола [4, 41], покровитель хлебных злаков и урожая [5, 105]; песни про Мады Майрам [4, 42; 2, 310], покровительница женщин, женского плодородия [5, 94].

Перечисленные песни конструируются по аналогии рассмотренной выше песни про Алаурди. Синтактика всех песен строится по одним и тем же способам формального членения текста, как правило, в имплицитной форме выражения. В то же время семантика текстов песен меняется в зависимости от объекта обращения. Соответственно, нельзя заменить в песне про Алаурди его имя на имя другого небожителя, так как акцент знака/символики или семантики кардинально изменится, не говоря о том, что сакральность текста для слушателя нарушится.

В некоторых песнях-гимнах субъектом обращения выступает не один адресат молитвы. В таких песнях вознесение хвалы начинается к Богу, после него следует Уастырджи/Уасгерги, затем, в зависимости от популярности того или иного небожителя у исполнителей песни, Никкола, Уацилла, Мады Майрам, Алаурди, Фалвара и др.

На гимнах-песнях сказалось влияние христианства. Если употребление имен Уастырджи, Уацилла, Никкола и других зэдов из пантеона небожителей, чьи имена возводятся к христианским, несмотря на сохранение их традиционных образов,

восходящих к древним религиозно-мифологическим воззрениям осетин, привычно в традиционных мифологических песнях-гимнах, то появление имени Христа нехарактерно для осетинских мифологических песен. Потому, видимо, при обращении к другим небожителям поющих гимн просит принять под свою защиту «бедных людей» или членов общества, а при обращении к Христу просит принять под свою защиту христианскую веру [4, 42-43; 2, 190].

В песнях-гимнах главным знаком/символом, безусловно, являются имена небожителей/зэдов. Еще В. Н. Топоров отмечал, что «специфика мифологических текстов такова, что мифы без имен практически не существуют» [7, 508]. Этот тезис, конечно же, относится и к мифологическим песням-гимнам. Остальной же текст в них служит вспомогательным материалом для семиозиса нарратива.

К песням-гимнам примыкают песни-молитвы, с которыми имеют сходения по многим формальным показателям: и в гимнах, и в молитвах идет восхваление, перечисление достоинств Бога/зэда, а также обращение с просьбой. В то же время песни-молитвы отличаются от гимнов более подробной конкретизацией просьбы и появлением небольших (неразвернутых) сюжетов.

Истоки мифологических песен-молитв, скорее всего, восходят к традиционной застольной молитве и от них отличаются только наличием в тексте ритмики и рифмы.

Наиболее характерными песнями-молитвами являются: «Молитва Всевышнему», «Новогодняя молитва», «Молитва», «Старинная молитва», «Горская молитва», «Молитва Фалваре», «Молитва Тутыру», «Молитва Узунагу Вакаца» [4, 42-43; 2, 206-217].

В молитвословных мифологических песнях можно выделить в особую категорию песни, которые звучат и как гимны,

и как молитвы, отличаясь от последних развернутым сюжетом и законченной композицией. Как правило, действие начинается с завязки, описания небес, в которых собираются небожители/зэды (в текстах, подвергшихся влиянию христианства или ислама, зэды называются пророками) и договариваются проведать людей:

«Вон в небесах пророки
Собрались,
Пойдем, проведем земных людей».
(Подстрочный перевод наш. —
Ф. Т.) [2, 314].

После завязки идет развитие действия, высшей точкой которого становится кульминация. Зэды, в числе которых чаще всего перечисляются Уастырджи/, Никкола, Хоры Уацилла, Аларды, Фалвара, Тутыр и Афсати, решают испытать пастуха/путника с целью выяснить, кто из них пользуется у него наибольшим почетом.

Движение сюжета в молитвословной мифологической песне происходит одновременно во времени и пространстве. Если мифологическое время может тормозиться, то реальное время в песне движется необратимо — от прошлого к будущему. Мифологичность песни выдает только перечисление имен небожителей. Наибольшую часть песни составляет завязка. Эпilog же может ограничиваться несколькими строками. В качестве эпiloga иногда выступает часть фабулы, которую по формальным признакам можно отнести к завязке. Так, например, в приведенной песне «Вон в небесах пророки» к пастуху отправляются по очереди зэды, чтобы выпросить у него барашку на обед. Они представляются пастуху, однако, узнав, кто перед ним, хозяин отары отказывает им, находя в каждом из них порок. Последним к нему прибывает Уастырджи. Пастух, узнав его, выказывает ему, в отличие от других зэдов, почтение. Он дает Уастырджи не только самого отборного барана, но еще и мешок зерна для

их лошадей. Таким образом, выясняется, кто из зэдов пользуется наибольшим почетом, и само осознание этого факта выступает эпилогом.

Сюжет, в котором зэды выясняют, кто из них пользуется среди людей наибольшим почетом, встречается и в прозаической форме, где эпилог, как правило, более развернут. Однако песня всегда стремится к краткости, поэтому каждая строка в ней превращается в носитель символа/знака.

В некоторых молитвословных песнях зэды собираются провести людей с целью выяснения их душевных качеств. В таких песнях сюжет еще более развернут. При этом характеристика в них дается не зэдам, а людям, которые встречаются на пути небожителей. В конце песни, при этом, зэды награждают тех, кто прошел испытание.

Мифологические песни исполняли в праздничные дни, за пиршественным столом, на свадьбе, в пути. При этом характер песни зависел от конкретной ситуации.

Так, например, «Песня о женитьбе сына Татартупа Татаркана» исполнялась на свадебных мероприятиях. Данная песня представляет собой чисто мифологический сюжет, в ней встречаются только мифологические образы. Тем более непонятен факт отнесения текста в раздел «Исторические песни» в сборнике фольклорных текстов «Дигорское народное творчество» [3, 100].

Татартуп — зэд, покровитель равнинных жителей, выступавший одновременно и как покровитель урожая. Он почитался не только в Осетии, но и в Кабарде. На месте святилища Татартупа (возле с. Эльхотова) заключались сделки/договора между осетинами и кабардинцами, осетинами и чеченцами, кабардинцами и чеченцами. При этом устная история не помнит, чтоб договор, заключенный возле Татартупа был нарушен. К Татартупу обращались с просьбой получения

хорошего урожая, сохранения приплода скота, избавления людей от различных болезней и несчастий.

В песне поется, как на возвышенности Курпа собрались зэды и советовались, к кому послать сватов для сына Татартупа Татаркана. Решили сосватать красавицу Азаухан, однако она отказала им. Заслали сватов и к черноокой красавице, живущей посередине Черного моря. Но и она им отказала. Тогда сосватали красавицу Дзулата (Дзулат по преданиям находился возле с. Эльхотова, как раз в окрестностях святилища Татартупа).

В конце песни делается пассаж, являющийся ключом к идее сюжета:

«Как они породнились в счастливый день,
Пусть и для вас этот день станет такой же
счастливой»

(Подстрочный перевод наш. — Ф. Т.) [3, 100].

Песню пели во время сопровождения невесты. Символически в образе сына Татартупа Татаркана подразумевался жених, которого, якобы, направляют и сопровождают зэды. Но почему песня именно о сыне Татартупа, а не любого другого зэда? Семиозис текста «Песня о женитьбе сына Татартупа Татаркана» исходит из контекста образа Татартупа. Поющий символически желает новобрачным те блага, которыми «заведует» Татартуп.

Интерпретант семиозиса текста «Песня Афсати» [8, 14-15] построен по тем же принципам, что и песня про сына Татартупа, с той лишь разницей, что адресатом в этом случае являются охотники. И в песне про Афсати репрезентация идет через его сына Будзумара.

Афсати — покровитель диких животных и охотников. Без его позволения ни один охотник не может убить зверя. Нарушителя его законов наказывает безжалостно. Потому ни один охотник не отправлялся на охоту без должного проявления почтения к Афсати.

При введении в текст песен про Татартупа и Афсати их сыновей, исполнитель как бы «очеловечивает» зэдов, придает

им антропоморфный образ намеренно. Таким приемом достигается символический перенос функций небожителей-покровителей на адресата (новобрачных/охотников). В какой-то степени такой прием играет роль заклинаний. От заклинательных песен они отличаются как развернутым сюжетом и композицией, так и объемом. Собственно заклинательные песни бессюжетны и небольшие по объему. Кроме того, в заклинательных песнях часто отсутствует упоминание имени небожителя/зэда.

К примеру, во время веяния зерна исполняли песню, с помощью которой заклинали ветер:

Подуй, подуй, Галагон,
Атай, атай, Кырты тай,
Во рту быка кусок соли,
В полости пера тебе табак.

(Подстрочный перевод наш. — Ф. Т.) [2, 283].

Поющий обращается к Галагону, повелителю ветров. В период веяния зерна осетины просили Галагон послать хорошую погоду с ветром нужной для веяния хлебов силы [5, 43]. В заклинаниях обращение идет преимущественно к явлениям природы. В данном случае Галагон также символизирует силы природы. С помощью заклинания/заговора, роль которых выполняют не имеющие логического продолжения остальные три строчки, поющий старался принудить силу небожителя к исполнению его желания.

Заклинательная песня иногда строилась по подобию песни-гимна. От песни-гимна их отличает только то, что в гимнах обязательно упоминание имени Бога/зэда, а в заклинательной песне ода направлена на предмет/вещь.

Так, к примеру, перед началом косовицы справляли праздник, где исполняли песню, посвященную урожаю [2, 283-284]. В песне красочно, в превосходных тонах

воспеваётся урожай. Песня фактически звучит как ода урожаю. Однако с помощью восторженных эпитетов в песне преследуется цель заговора/заклинания урожая.

Особняком среди мифологических песен стоят календарно-обрядовые песни. В то же время обращает на себя внимание тот факт, что в семантике календарно-обрядовых песнях присутствует элемент заговора/заклинания. В принципе, элемент заговора/заклинания не столько вкрапления в календарно-обрядовых песнях, сколько отголосок первоначальной семантики мифологической песни.

Мифологическая песня изначально исполняла роль заговора/заклинания. Впоследствии, особенно нарастая сюжетом, мифологическая песня прошла путь развития от утилитарного мышления мифологическими образами до обращения к мифологическим образам как художественному приему.

Резюмируя вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что в мифологических песнях-гимнах и песнях-молитвах главным знаком, ключом к семантике текста являются имена небожителей/зэдов. Имена нарратора и образов мифологического текста являются ремами, первичными знаками, указывающими на семиозис нарратива. При этом имя небожителя/зэда сопровождается текстом, несущим в себе те же архетипические символы и знаки, что и само имя небожителя/зэда.

Большинство мифологических песен имеют сходные сюжеты и мотивы. Различия между ними заключаются лишь в интерпретантах семиозиса.

Анализ семиозиса нарратива мифологических песен позволит определить их место в жанровой многообразии мифологической поэзии.

-
1. Митин И. Мифогеография: пространственные мифы и множественные реальности // *Communitas*. № 2. 2005. С. 12-25.
 2. Осетинское народное творчество [Ирон адамон сфалдыстад] / Сост. З.М.Салагаева / В двух томах. Владикавказ, 2007. Т. 2. (на осет. яз.)
 3. Дигорское народное творчество / Сост. А. Кибиров, Э. Скодтаев. Владикавказ, 2010. (на осет. яз.)
 4. Памятники народного творчества осетин. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия / Сост.: Т.А. Хамицаева. Владикавказ, 1992.
 5. Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ, 1994.
 6. Нет В. Чарлз Сандерс Пирс // *Критика и семиотика*. 2001. Вып. 3-4. С. 5-32.
 7. Топоров В.Н. Имена // *Мифы народов мира*. Энциклопедия. В 2-х томах. М, 1980. Т. 1. С. 508-510.
 8. Осетинские народные песни / Сост. К.Т. Казбеков. Орджоникидзе, 1960. (на осет. яз.)

К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОНОТИРОВАНИЯ ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЙ МУЗЫКИ

И. С. Попова

Статья знакомит читателей с результатами сравнительного изучения двух рукописей фольклорной традиции Вологодской области. Два учебных пособия были созданы народными музыкантами-ровесниками, независимо друг от друга, примерно в одно время, исключительно для себя. Для освоения популярного музыкального инструмента каждый из них придумал свою систему записи звучания в аспекте звуковысотной организации, композиции и ритмики. Первый самоучитель был создан жителем Белозерского района Владимиром Чугунниковым. Автором второй рукописи является житель Усть-Кубинского района Сергей Молодов. В результате проведенного исследования были выявлены и систематизированы данные о предпосылках возникновения рукописных сводов, их функциях, особенностях структуры и содержания, в том числе репертуар, а также подробно описаны общие принципы инструментального этнонотирования. Сравнительное изучение двух рукописей выявило следующие тенденции: опора на цифровую табулатуру в различных вариантах ее реализации; отражение локальных особенностей в композиции и ритмике; важное значение ремарок как элементов системы этнонотирования. Статья основана на экспедиционных записях, выполненных сотрудниками Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова в 2003-06 годах, на территории Белозерского и Усть-Кубинского районов Вологодской области при участии автора настоящей публикации. Иллюстративные материалы хранятся в фонде Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова СПбГК.

Ключевые слова: этнонотирование, инструментальная музыка, современная фольклорная традиция, рукопись, традиционная русская гармоника, гармонист, Вологодская область, сравнительное изучение.

The goal of the article is to present the results of a comparative study of two manuscripts, each of them an example of the modern folklore tradition in Vologda region. Those manuscripts were created independently approximately at the same time by people of the same age who wished to learn how to play a traditional Russian harmonica. Both manuscripts were created for personal use by Vladimir Chugunnikov from Belosersky district and Sergey Molodov from Ust-Kubinsky district. Both men came up with their own notation system that differed from the other in its sound organization, composition and rhythm. The study helped to identify and outline some fundamental principles behind ethnic notation of instrumental music, preconditions of the emergence of handwritten tutorials, their functions, characteristics of their structure and content. As a result of a comparative study the following tendencies were identified: numeric tablature at the base of the manuscripts, a reflection of local features in both composition and rhythm, commentary as system element of ethnic notation. The study was based on a material gathered by the author of the article and her colleagues in folklore expeditions that took place in Belosersky and Ust-Kubinsky districts of Vologda region and were held by The Rimsky-Korsakov Saint-Petersburg State Conservatory during the period 2003 to 2006. All the illustrative material is stored in the fund of the A. M. Mekhnetsov's Folklore and Ethnographic Center of The Rimsky-Korsakov Saint-Petersburg State Conservatory.

Keywords: ethnic notation, instrumental music, modern folklore tradition, manuscript, traditional Russian harmonica, harmonica player, Vologda region, comparative study.

На современном этапе бытования народной традиционной культуры безусловно ведущее место принадлежит исполнительству на видах гармоник. К концу второй половины XX в. гармоники практически вытеснили из практики другие музыкальные инструменты, заняв основное положение в традиционной культуре русской деревни. На протяжении XX века серьезно трансформировались и способы обучения игре на гармонике — интенсивное развитие средств массовой коммуникации ослабило роль устной традиции, способствовало возникновению иных форм передачи знаний, в том числе связанных с письменной фиксацией.

В послевоенные годы в СССР огромными тиражами стали издаваться самоучители игре на гармонике, баяне и аккордеоне. Например, практически у каждого народного музыканта Вологодчины имеются одно или несколько изданий подобного рода. Вместе с тем, предлагаемые в самоучителях способы записи музыки не отвечали потребностям людей из народа и стимулировали поиски новых решений в отражении звукового материала. Под влиянием устоявшихся форм музыкальной письменности в разных регионах России стали возникать разнообразные аутентичные авторские способы записи музыки для гармони. В совокупности они образуют область *инструментального этнонотирования* (подробнее о термине *этнонотирование*: см. [1]).

Записи инструментальной музыки осуществлялись деревенскими жителями с различными целями. Ведущей функцией этнонотировок можно считать *дидактическую*, поскольку, в основном, они были направлены на самообучение. Таковы, например, развернутые своды, созданные вологодскими гармонистами В. Л. Чугунниковым [1] и С. С. Молодовым [2]. Примечательно, что подобные записи были предназначены исключительно для внутреннего использования и

не предполагали длительного хранения. После овладения начальными навыками игры на гармонике и освоения базовым репертуаром, они чаще всего уничтожались. Совершенно очевидно, что сохранившиеся записи составляют лишь малую толику из числа тех, что некогда существовали в традиции.

Кроме того, формы этнонотирования музыкального материала встречаются в записях самодеятельных композиторов с целью *сохранения результатов творческого труда*. Например, в сборнике сочинений тотемского гармониста П. В. Максимова пятилинейная нотация песенных мелодий, осуществленная педагогами местной музыкальной школы, соседствует с оригинальной авторской системой записи аккомпанемента, отсылающей к средневековой традиции (см. об этом подробнее: [3]).

Еще одной существенной функцией этнонотаций является фиксация *репертуара конкретного музыканта или локальной традиции*, а также *репрезентация исполнительского стиля* инструментальной игры определенной местности. Целый ряд записей можно рассматривать как проявление *стихийного фольклоризма*, когда авторы нотаций выступали не только как *носители*, но и как *собиратели фольклора*.

Формы этнонотирования также применяются музыкальными мастерами. В этом случае записи необходимы для *фиксации музыкально-теоретических сведений, востребованных в практической деятельности*. Например, развернутые звукорядные схемы, необходимые для перестройки инструмента в другую тональность, цифровые раскладки правой и левой клавиатур различных видов гармоник были зафиксированы у гармонного мастера и коллекционера Н. Е. Ванюшкина из Усть-Кубинского района Вологодской области.

Наиболее яркими примерами этнонотирования, созданными деревенскими

музыкантами Вологодчины и реализующими по преимуществу дидактическую функцию, являются два развернутых свода: Народный самоучитель игры на гармонии В. Л. Чугунникова и Школа игры С. С. Молодова.

Оба памятника письменной фольклорной традиции региона не имели авторских названий, но фактически представляли собой тип учебного пособия (см. определение учебного пособия: [4]). В отечественной традиции разнообразные *самоучители, школы-самоучители, теоретические и практические школы, руководства для самостоятельного изучения* выходили с конца XIX века, и были востребованы среди музыкантов-любителей (см., например: [5-9]).

Самоучитель В. Л. Чугунникова был создан для местной разновидности гармонии, известной как кирилловская хромка 21x12 [10], Школа С. С. Молодова — для т.н. полной хромки 25x25.

Будучи ровесниками, два деревенских музыканта никогда не пересекались друг с другом, но работали в одном направлении. Владимир Леонидович Чугунников, 1936 г. р., из д. Нижняя Мондома Белозерского района, и Сергей Сергеевич Молодов, 1935 г. р., из с. Богородское Усть-Кубинского района той же области, отбирали, компоновали и фиксировали музыкальные материалы в своих записях исключительно для самостоятельного использования. Каждый из них решил научиться играть на гармонике в зрелом возрасте, но справиться с данной задачей без помощи музыкальной письменности не смог.

По свидетельству Чугунникова, он начал обучение в конце 1980-х годов, и создание основного корпуса Самоучителя охватывало период всего в две недели. В 2003 году, во время работы фольклорной экспедиции Санкт-Петербургской государственной консерватории (далее — СПбГК), Чугунников прекрасно играл на гармонике. Используя самоучитель

на начальном этапе обучения, Чугунников затем лишь изредка обращался к нотированию, предпочитая аудиальные впечатления визуальным. К моменту нашего знакомства выработанная народным музыкантом нотационная система была им почти полностью забыта, и автор с легкостью расстался со своим Самоучителем (в настоящее время рукопись хранится в фондах Фольклорно-этнографического центра (далее — ФЭЦ) СПбГК).

С. С. Молодов проявил интерес к игре на гармонике позднее. В ходе экспедиционной работы СПбГК в 2006 г. деревенский музыкант находился в активной фазе процесса самообучения игре на гармонии. Его деятельность по этнонотированию, начавшаяся в середине 1990-х годов, продолжалась в начале 2000-х годов. При первой встрече с собирателями Молодов разрешил скопировать две тетради со своими записями, тогда как третья тетрадь еще была у него «в работе» и не была полностью завершена [в фондах ФЭЦ СПбГК находятся сканированные копии рукописей народного музыканта].

Сравнение структуры и содержания двух учебных пособий вологодских гармонистов показывает их общие черты и отличия.

В структуру Самоучителя Чугунникова входят: основной свод нотаций в тетради формата А5, включая форзац и 34 листа под одним переплетом, пять отдельных листов и один двойной лист, изъятые из этой же тетради, а также наброски на листах различного формата. Основной свод Самоучителя имеет сквозную пагинацию (листы обозначены автором как страницы) и оглавление. Кроме собственно нотных записей, рукопись включает в себя поэтические тексты частушек и песен, а также 2 схемы. На обороте *форзаца* Чугунников изобразил схему кирилловской хромки с цифровой раскладкой левой клавиатуры, отличной от других типов гармоник. Вторая схема, представляющая структуру правой кла-

виатуры этого же типа гармонике, расположена на отдельном вкладном листе.

Для удобства работы со своими записями Чугунников не располагал на одном листе более одного наигрыша и практически не писал на оборотах. Лишь развернутые формы, включающие развитый музыкальный материал, структурированы и изложены им на нескольких листах. В верхней части каждого листа, по центру, приведено название нотированного фрагмента (этот принцип не действует в отношении набросков).

Школа С. С. Молодова также не составляет единый корпус записей под одним переплетом. Собственно учебные материалы обнаруживаются в трех группах источников:

- сборниках этнонотаций в трех тетрадях, предназначенных для обучения игре на гармонике и пополнения репертуара;

- дневниковых записях гармониста, где в числе прочих представлены образцы фиксации музыкального и текстового материала различных жанров фольклора;

- иных записях.

Сборники этнонотаций составляют смысловое ядро молодцовской школы. Все записи выполнены в трех школьных тетрадках, каждая из которых имеет оригинальный номер, проставленный автором: «[№] 1. Песни, ноты», «Песни 2» и «Песни 3».

Дневники Молодова опосредованно связаны с процессом его обучения игре на гармонии. На страницах дневников зафиксированы тексты более сотни частушек, возможные образцы для распевания которых сконцентрированы в тетрадках предшествующей группы. Примечательно, что между страницами дневниковых записей Молодова хранились отдельные листы с этнонотировками.

Наконец, записи последней группы представлены нотными печатными материалами с пометками создателя свода, важными для понимания его уровня

музыкальной грамотности, а также черновыми заметками деревенского гармониста. Все они интересны в аспекте процесса вызревания авторской методики этнонотирования.

В Школе Молодова музыкальный материал излагается весьма плотно: на одной странице помещается от двух до четырех нотаций. При возникновении свободного места оно иногда заполняется схемами, раскрывающими музыкально-теоретические представления начинающего исполнителя. Иногда Молодов пишет более убористо, в ряде случаев делает купюры, предугадывая недостаток места на странице, реже — переносит окончание на следующую страницу, что отражается в авторских ремарках: *прод [олжение]*.

Названия нотированных песен и наигрышей выделяются Молодовым различными способами: выносятся в центр листа, записываются левее или правее от нотации, на любом свободном месте. В качестве заголовка могут избираться: *общеизвестные названия*: «Случайный вальс» — о песне с зачином: «Ночь коротка, спят облака...» (муз. М. Фрадкина, сл. Е. Долматовского); *указания автора*: «Андрей Губин» — о песне: «Забытый тобой нелепый такой» (муз. и сл. А. Губина); *первые строки песенного текста* (при наличии самостоятельного названия): «Не кочегары» — о песне «Марш высотников» (муз. Р. Щедрина, сл. В. Котова); *авторские варианты наименования по первым словам*: «Широка» — о песне «Широка страна моя родная» (муз. И. Дунаевского, сл. В. Лебедева-Кумача); «Что ты» — о романсе «Что ты жадно глядишь на дорогу» (муз. неизв. автора, сл. Н. Некрасова) и др.

Для Школы Молодова характерны различные способы оформления заголовка — более жирная обводка фрагмента текста к нотам, позволяющая автору легко ориентироваться в своих записях. Здесь представлены выделения *от-*

дельных слов, часто служебных: «А я [по лугу]»; «Вот [кто-то с горочки спустился]», «Что [ты белая берега]»; *слов:* «Ка [линка,] Ка [линка]», «Ве [черний звон]» и *начальной буквы первого слова:* «Л [ипа вековая] (здесь и далее в квадратных скобках представлены слова, не выделенные в качестве заголовка).

Сравнение репертуара учебных пособий двух вологодских гармонистов наиболее показательным в отношении художественных предпочтений их создателей и ярко выявляет музыкальные потребности среды.

В Самоучителе Чугунникова представлен репертуар, весьма характерный для музыкального быта русской деревни второй половины XX века. В нем соседствуют локальные и общерусские традиционные инструментальные наигрыши в анонимных и авторских версиях. Частично репертуар заимствован из печатных

самоучителей, переведенных в авторскую систему записи.

Наиболее интересная часть репертуара Самоучителя Чугунникова связана с инструментальными наигрышами, бытующими в фольклорных традициях Вологодчины. Среди них: варианты «Русской»/«Русского» и «Барыни» (см. пример 1), в том числе локальные и авторские версии игры «Кирилловская» (по названию района) и «Угрюмовская» (по фамилии известного исполнителя), а также наигрыши общерусского распространения («Подгорная», «Цыганочка», «Саратовская»), имеющиеся в репертуаре практически каждого современного гармониста. К этой же группе примыкают фанфарные мелодии («Туш»), востребованные в праздничных ситуациях, и авторская музыка, предназначенная для слушания.

Более обширную группу материалов составляют песенные мелодии раз-

Барыня [1 часть]		
2р 9 1р 4 <i>вместе</i>	2р 9 1р 4	1р 5 1р 4 <i>передёрнуть</i>
1р 5 и 6	1р 5 и 6	2р 6
2р 4 2р 6 <i>вместе</i>	2р 4 <i>вместе</i> 2р 6 <i>вместе</i>	1р 5 1р 4 <i>ладушки</i> 2р 7
2р 5 и 6	2р 5 и 6	
2р 9 1р 4 <i>вместе</i>	2р 9 1р 4 и 6 1р 4, 5, 6, 1р 3 и 4 <i>вместе</i> 2р 7	1р 5 1р 4 3 раза 2р 9 1р 7 2р 9 1р 6 2р 8 и 7
1р 5 и 6 2р 7 1р 5 2р 7 и 6 } <i>перебор</i>		<i>два раза</i>
		17 стр.

Пример 1. В. Л. Чугунников. Наигрыш «Барыня»

личного происхождения. Здесь широко представлены городские песни позднего историко-стилевого слоя и советские авторские песни, наиболее популярные в 1950-е годы, пору юности Чугунникова, но не потерявшие своей актуальности и поныне. Из городских песен, укоренившихся в традиции, доминируют жесткие романсы («Окрасился месяц багрянцем», «Хаз-Булат удалой» и др.), присутствуют песни любовно-лирического содержания («У церкви стояла карета», «Ой, мороз-мороз», «Напилася я пьяна»), а также юмористические, встречающиеся во множестве фольклорных перетекстовок («Бабка Любка», украинская «Ты ж мене підманула»). Достаточно показателен и репертуар советских песен любовного и военного содержания, представлены песни, тематически связанные с проводами в армию, празднованием юбилеев и свадеб.

В целом, доля песенного репертуара в Самоучителе Чугунникова примерно в два раза превышает объем собственной инструментальной музыки. Более того, необходимость точного воспроизведения мелодии стала для Чугунникова основным мотивом для обращения к музыкальной письменности. На материале вокальной музыки он мог лучше отрабатывать авторскую методику записи. Так, проиграв песню «Под окошком месяц», Чугунников заметил: «Эту я долго учил эту песню, потом все-таки выучил. Тут вот здесь вот на этом крыльце тут сидел вечерам все это. Потом получилось» (цит. по: [1, 128]).

Репертуар Школы Молодова не менее разнообразен в жанрово-тематическом отношении. Абсолютное большинство составляют советские авторские песни. Лидирующее положение занимают песни Б. Мокроусова и М. Блантера. На страницах Школы запечатлены песни И. Дунаевского, Л. Книппера, Д. Покрасса, Р. Щедрина, Г. Пономаренко, Я. Френкеля, А. Эшпая, Г. Гладкова, А. Пахмутовой,

В. Шаинского, М. Фрадкина, В. Захарова, Д. Тухманова, Р. Паулса, В. Высоцкого и многих других.

Кроме того, в Школе Молодова обнаруживаются народные песни различных региональных традиций, почерпнутые из различных опубликованных источников. Таковы, например, хороводные «А я по лугу» и «Вдоль да по речке», плясовые «Ах вы сени мои сени» и «Ой вы ветры ветерочки», лирическая «Уж ты сад, ты мой сад», частушка «Что ты белая береза» и др.; народные песенные переработки стихотворений русских поэтов — Н. Некрасова, И. Сурикова, А. Кольцова, Д. Ознобишина и др., среди которых широко известны: «Ой, полна, полна коробушка», «Тонкая рябина», «Степь да степь кругом», «Хуторок», «По Дону гуляет казак молодой» и др.; старинные романсы: «Мой костер в тумане светит», «Выхожу один я на дорогу», «Что ты жадно глядишь на дорогу», «Вот мчится тройка почтовая» и др. В качестве источника формирования состава Школы Молодов также использовал различные издания для детей, популярные песенники, сборники обработок фольклора для художественной самодеятельности, самоучители.

Принципы нотирования музыки для гармонии, используемые Чугунниковым и Молодовым, восходят к идее цифровой табулатуры, дополненной и расширенной применением кратких текстовых ремарок, синтаксических и математических знаков, символами, заимствованными из пятилинейной нотации и др. В соотнесении с разъясняющими комментариями, полученными в процессе общения с нотировщиками, анализ этнонотировок вологодских гармонистов раскрывает общую логику передачи аудиальных представлений визуальными средствами.

Сравним принципы фиксации звуковысотного контура, композиционных особенностей и музыкальной ритмики в

учебных пособиях Чугунникова и Молодова.

Белозерский гармонист выписывает по преимуществу звуки правой клавиатуры гармоники и только однажды в рукописи фиксирует звуки, издаваемые на левой клавиатуре инструмента. При записи мелодии Чугунников цифрами обозначает каждый из двух рядов правой клавиатуры — «1 р.» и «2 р.» соответственно. При этом первым считается тот, что расположен ближе к корпусу музыкального инструмента. Порядок расположения кнопок на правой клавиатуре обозначается сверху вниз сквозной нумерацией (всего на первом ряду кирилловской хромки их 10, на втором — 11). Важно, что музыкант каждый тон звуковысотной шкалы гармоники обозначает через два параметра: номер ряда и порядковый номер кнопки (в общепринятых системах цифровой записи оригинальный номер — от 1 до 25 — имеет каждая клавиша).

В основном, Чугунников придерживается следующего порядка записи: сначала им отмечается номер ряда, далее — номер кнопки: например, «1р 4» как обозначение звука с первой октавы, указывающего на основную тональность гармоники. Однако форма записи табулатур в его Самоучителе откристаллизовалась не сразу. В ранних записях отмечены такие формы написания как: «1р 5я», «6я 1р», «2р 6к [нопка]», «2р.-9», «62р», «1 ряд, 7», «1р — 5», тогда как в основном своде отступления от нормы незначительны и, скорее всего, связаны с техническими погрешностями (пропусками обозначений ряда, замены их другими знаками и т. д.).

Ведущий принцип изложения табулатур у Чугунникова — по вертикали, т.е. читается сверху вниз. Обычно нотированные музыкальные фрагменты излагаются у него в один — два столбца, более развернутые — в три; значительно реже встречаются по четыре столбца на одном листе. Дойдя до нижнего края листа, нотиров-

щик продолжает запись в новом столбце справа. Правило «одна табулатура в строке» не соблюдается строго; довольно часто обнаруживаются строки, включающие по две (реже — три) табулатуры. Иногда столбцы нумеруются, что объясняется удобством работы с рукописью.

Для записи одновременно звучащих тонов Чугунников пользуется пометами «вместе» и «ак [к] орд», каждая из которых может относиться как к интервалам, так и к аккордам. По словам автора, ««вместе» — что «аккордом», это одно и то же» (цит. по: [1, 135]). Применяются также и другие графические способы оформления созвучий: «1р. 5-4-3», «2р 7, — 6-5=» или «1р 456 вместе», «1р 1,2,3 вместе».

Для обозначения композиционных особенностей Чугунников пользуется ремарками: *концовка*; *конец*, *кон* [еи]; *ко* [не] *и*; *и начало*; *и сначала*. Кроме того, он тщательно выписывает повторы как отдельных табулатур, так и более развернутых фрагментов нотного текста. Если кнопка нажимается неоднократно, то справа от табулатуры, на той же строке, указывается число ее повторов — прописью или при помощи буквенно-цифрового способа записи: «два/2 раз/2 раз [а]», «три/3 раза/по три раза», «четыре раз [а]», «5 раз» и даже «восемь раз».

Музыкально-временные особенности нотированного материала лишь отчасти получили отражение в записях Чугунникова. В отдельных случаях функцию напоминания ритмо-временных особенностей наигрыша выполняют словесные ремарки, отмечающие качество протяженности определенного музыкального звука: *тянуть*; *долго тянуть*; *д* [олго] *тянуть*; *долго*; *тянуть долго*. Однако пропорции между краткими и долгими звуками в системе записи Чугунникова не обозначены. Ритмические особенности музыкального материала воспроизводились Чугунниковым по слуху и по памяти, т.е. степень протяженности того

или иного звука регулировалась нормами устной традиции.

Отчасти функцию напоминания ритма выполняла подтекстовка. В основном, песенные тексты редко записывались. Однако четыре нотации своего Самоучителя Чугунников все же подтекстовал: «Над окошком месяц», «Ой, Мороз-мороз», «Бежит река» и «Окрасился месяц багрянцем». В этих случаях поэтические тексты, координирующиеся с пространственным расположением табулатур, были необходимы нотировщику для усвоения ритма при разучивании мелодии и напоминания его при исполнении.

Принципы этнонотирования Молодова также связаны с табулатурой. Цифровая раскладка левой и правой клавиатур в его Школе — стандартная, они соответствуют унифицированной системе записи в самоучителях для полной хромки. Примечательно, что на обложке Тетради № 1, в верхней части листа, рядом с «Условными обозначениями» своего свода, автор размещает молитву ангелу-хранителю (пример 2).

При записи песенных мелодий цифровые табулатуры подписываются Мо-

лодовым под соответствующим слогом текстовой строки. В образцах музыки с текстом фиксируется исключительно мелодия, исполняемая на правой клавиатуре гармонике. Записи инструментальной музыки (в целом, редкие для Школы Молодова) менее типизированы, а каждый образец демонстрирует поиск решений к фиксации музыкального материала. Иногда нотировщик записывает звуки, извлекаемые на левой клавиатуре гармонике, уточняя в ремарках, что это *басы*, иногда отмечает исполнение звуков на правой клавиатуре музыкального инструмента — т.е. *голоса*.

Ритмические особенности звучания в Школе Молодова обозначены весьма фрагментарно. В инструментальной музыке ритм не отмечен, а в вокальной может быть отражен различными способами. Как правило, Молодов записывает ритм через его проявление на уровне слога произнесения. В некоторых случаях сведения о музыкально-временной организации сосредоточены непосредственно в текстовой строке. На распевание слога указывает огласовка согласной или вставка дополнительных букв путем их

Условные обозначения

$\frac{7}{8}$ - это

7, 8 - это

$\frac{7}{8}$ - это

на - а - это

на - а - это

Ангел Божий, святой мой
Хранитель! Храни же
от Бога с небес в охранение
прошу тебя усердно:
Ты меня сегодня вразуми
и сохрани от всякого зла.
Науди меня доброй воле
и направь молитв, спасенная
святой ангел - хранитель мой

Пример 2. С. С. Молодов. «Условные обозначения»

повторения (в примерах ниже эти случаи выделены курсивом), например: «Поговори со мною *мааама*»; «Мы с тобо (*о*) ю не дружи (*и*) ли/Не встречались по весне». Еще один способ отражения на письме ритмических особенностей связан с применением синтаксических знаков (это следует из «Условных обозначений» в предуведомлении к Школе). Последование цифровых индексов клавиш через запятую «7, 8» указывает на их исполнение восьмыми, а запись через косую черту «7/8» или в сокращении «7⁺» означает одновременное их нажатие, образующее интервал. Наконец, ритм может быть показан Молодовым через распев гласной «на-а», дублированной цифровой подписью под соответствующими слогами и объединенной посредством одинарной или двойной горизонтальных линий, вызывающих аналогии с вязкой восьмых и шестнадцатых.

* * *

Значение учебных пособий, созданных начинающими вологодскими гармо-

нистами В.Л. Чугунниковым и С.С. Молодовым, далеко выходит за пределы обычного руководства по освоению музыкального инструмента любителями. Анализ структуры и содержания пособий, принципов этнонотирования, примененных независимо друг от друга двумя деревенскими музыкантами, позволяет сформулировать целый ряд общих тенденций. Оба свода представляют собой своеобразные энциклопедии русской фольклорной традиции в современном ее бытовании. В них аккумулирован опыт и музыкальная память целого поколения народных музыкантов, которые в эпоху глобальных культурно-информационных изменений выработали адекватные природе и сущности фольклора формы согласования устного и письменного. Общее и различное в их подходах к этнонотированию позволяет нам приблизиться к осознанию механизмов воспроизводства культурных форм и способствовать решению обширного круга вопросов относительно жизнеспособности традиции в современности.

1. *Попова И. С.* Народный самоучитель игры на гармонии: Публикация и исследование. Вологда, 2011.
2. *Попова И. С.* Рукописная школа игры на гармонии С. С. Молодова: письменный памятник современной фольклорной традиции // Традиционная культура. Альманах. 2012. № 1. С. 104-116.
3. *Попова И. С.* Творчество самодеятельного композитора П. В. Максимова: к проблеме этнонотирования инструментальной музыки // Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: Зборнік навуковых прац удзельнікаў V Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 29 красавіка — 1 мая 2011 г.)/БДУКМ; Редкал.: Мажэйка М. А. (адк. рэд.) [і інш.]. Мінск, 2011. С. 225-231.
4. ГОСТ 7.60-2003. Межгосударственный стандарт. Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу. Издания. Основные виды. Термины и определения. System of standards on information, librarianship and publishing. Publications. Basic types. Terms and definitions. Дата введения 2004-07-01 (Введен вместо ГОСТ 7.60-90. СИБИД. Издания. Основные виды. Термины и определения) // ФГУ ГНИИ ИТТ «Информика» [электронный ресурс]. URL: <http://fsu.edu.ru/p53aa1.html>
5. *Егоров С. П.* Новейший практический самоучитель для ручной гармонии рояльного (фисгармонного) строя и для ливенки, по оригинальной циферной методе с 65 легкими песнями. 2-е изд., доп. Смоленск, 1902.
6. *Куликов Н. М. (составитель).* Школа для трехрядной гармонии. М., [1875].
7. *Банович Л. М (составитель).* Руководство для обучения на гармонии хроматической согласно программам. 1-я часть, подготовительная. 2. О хроматической гармонике. 3. Таблицы клавиатуры обоих корпусов Московского расположения. 4. О курсах для взрослых и 5. Методические советы. М., 1928.
8. *Телетов И. (составитель).* Народная школа для аккордеона или ручной гармонике. М., [1875].
9. *Тышкевич Г. Т.* Школа-самоучитель игры на двухрядной гармонике 23-12 клавишей по нотной и нотно-цифровой системам/Под общ. ред. Н. Иванова. М., Л., 1950.
10. *Мехнецов А. А.* Кирилловская гармонь-хромка в традиционной культуре Белозерья/Науч. ред. И. С. Попова. Вологда, 2005.

ИСТОЧНИКИ

АКАДЕМИК ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК И.-А. ГИЛЬДЕНШТЕДТ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ КАВКАЗА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА

А. И. Алиева

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

Вниманию читателя предлагается републикация статьи академика Императорской Академии наук И.-А. Гильденштедта (1745-1781) «Географические и исторические известия о новой пограничной линии Российской империи, проведенной между реками Терек и Азовским морем», опубликованной впервые в 1779 году в малотиражном научном издании Академии наук «Месяцеслов исторический и географический» и переизданной в 1790 году в издании той же Академии наук Собрание сочинений, выбранных из «Месяцесловов» на разные годы, сегодня практически недоступным исследователям. Академик И.-А. Гильденштедт, обследовавший в 1770-1773 гг. в составе экспедиции Императорской Академии наук Северный Кавказ и Грузию, на всем протяжении экспедиции вел путевые записки, но не успел опубликовать результаты своих кавказоведческих исследований — они были подготовлены к изданию и опубликованы его коллегами — академиками П.-С. Палласом и Г.-Ю. Клапротом. При жизни ученого увидела свет только статья, предлагаемая вниманию читателя. Она представляет особый интерес, поскольку, как справедливо подчеркивал такой авторитетный исследователь истории российского академического кавказоведения, как М. А. Полиевктов, Гильденштедт «...открывает собою новый отдел в истории русского научного Кавказоведения XVIII века, объектом которого делается весь Кавказ от Черного моря до Каспийского» (3, 123). Для современного читателя в статье И.-А. Гильденштедта, конечно же, представляет интерес не история строительства «Новой пограничной линии Российской империи, проведенной между рекою Терек и Азовским морем», не характеристика «новозаложенных пограничных мест» — крепостей Екатерининской, Павловской, Марьянской, Георгиевской, Александровской и Ставропольской, а приводимые Гильденштедтом «о пограничных народах некоторые между ими собранные известия» — об адыгах, абхазах, карачаевцах и балкарцах, ногайцах. Эти сведения — при всех их особенностях, неточности и даже некоторой фантастичности и сегодня представляют несомненный интерес как одно из ранних свидетельств европейца, находящегося на русской службе и впервые посетившего такой неведомый для него регион, как Кавказ.

Ключевые слова: академик И.-А. Гильденштедт, первые экспедиции Императорской Академии наук по Кавказу, адыги, балкарцы, карачаевцы, ногайцы.

Readers are invited to the reediting of the article of academician of the Imperial Academy of Sciences I. A. Guldenstadt (1745–1781) «Geographical and Historical News about the New Borderline of the Russian Empire, Carried out between the River Terek and the Sea of Azov», first published in 1779 in low-circulation scientific journal of the Academy of Sciences «A Historical and Geographical Menology» and republished in 1790, in the same edition of the Academy of Sciences a Collection of essays selected from «Menologies» («Mesyatseslov») for different years, is now

practically inaccessible to the researchers. Academician I. A. Guldenstadt in 1770-1773. examined the North Caucasus and Georgia with the expedition of the Imperial Academy of Sciences, during this expedition he was keeping diary, travel notes, but did not publish the results of his research of the Caucasus — they were prepared for publication and published by some of his fellow academicians P.S. Pallas and H.-J. Klaproth. During the scientist's lifetime only one article came to light to the attention of the readers. It is of particular interest because, as was rightly pointed out by such an authoritative researcher of the history of Russian academic of Caucasian studies as M. A. Polievktov, Guldenstedt «...opens a new division in the history of the Russian science of the Caucasian studies of the eighteenth century, the object of which is the entire Caucasus from the Black sea to the Caspian» (3, 123). To the modern reader in the article by I. A. Guldenstadt, of course, of prior interest is not the story of the construction of the «New frontier line of the Russian Empire, carried out between the river Terek and the sea of Azov», nor the characteristics of «Novoselitsy border areas», fortress of Catherine, Pavlovsk, Mar, George, Alexander and Stavropol, but rather information gathered by Guldenstadt «on the border nations between» — about Adygs, Abkhaz, Karachay and the Balkars, Nogais. This information — with all their features, inaccuracies and even some fabulousness today are of undoubted interest as one of the earliest evidence of a European being in the Russian service, and first-time visitor to the unknown region of the Caucasus.

Keywords: *academician I. A. Guldenstadt, first expedition of the Imperial Academy of Sciences to the Caucasus, Circassians, Balkars, Karachai, Nogai.*

Созданная волей Императора Петра Великого и учрежденная Указом Правительствующего Сената от 28 января (8 февраля) 1724 г. Императорская Санкт-Петербургская Академия наук уже в первые годы своей работы приступила к организации масштабных экспедиций для изучения производительных сил юго-восточных областей Европейской России, Сибири и Кавказа.

Реализацию этого академического проекта возглавили академики С.-Г. Гмелин (Gmelin Samuel Gottlieb Georg, 1744-1774), И. А. Гильденштедт (Guldenstedt Johann Anton, 1745-1781), П. С. Паллас (Pallas Peter-Simon, 1741-1811); принимали в нем участие также академик Иоганн Готлиб Георги (Johann-Gotlib Georgi, 1729-1802) и почетный член Академии И. О. Потоцкий (Potocki Jan, 1761-1815).

Почти одновременно — на протяжении 1768-1775 гг. эти экспедиции обследовали разные районы Кавказа, и в процессе изучения производительных сил собрали — с разной степенью полноты и достоверности — ценнейшие материалы по истории, этнографии, фольклору, традиционной культуре, религиозным

представлениям народов, проживающих в исследуемых ими регионах Кавказа.

Первым это удалось сделать академику Петербургской Академии наук И.-А. Гильденштедту [1, 104-106; 2, 122-126; 3, 285].

Естествоиспытатель, защитивший в 1757 г. диссертацию на соискание ученой степени доктора медицины в Университете во Франкфурте-на-Майне, Гильденштедт в 1768 г. был приглашен Петербургской Академией наук сначала на должность адъюнкта Академии по натуральной истории, затем — ее действительного члена (академика) [4].

В этой должности Гильденштедту было поручено обследовать обширную территорию юго-востока европейской части России. Это обследование продолжалось с июня 1768 года до марта 1775 года. Три года — с 1770 по 1773 — Гильденштедт посвятил изучению Северного Кавказа и Закавказья — Дагестана, Осетии, Большой и Малой Кабарды, Крыма, Имеретии и Мингрелии [2, 122-126]. Все эти годы ученый вел путевые записки — «...подробное, обстоятельное и в высшей степени добросовестное описание всего его путешествия, начиная от Петербурга <...>

капитальный труд, какого до того времени не было еще ни в русской, ни в западноевропейской кавказоведческой литературе. Здесь охвачены все стороны естествознания <...>, даются сведения о местной производительной деятельности <...> и торговле, по этнографии и истории края; даны словари грузинского, мингрельского, сванского, черкесского, чеченского и других языков и наречий Кавказа» [2, 125].

Последнее свидетельство М. А. Полиевктова особенно важно: И.-А. Гильденштедт положил начало внимательному изучению языков и разных сторон духовной жизни народов Кавказа, которое будет продолжено и его современниками, и следующими поколениями кавказоведов.

При жизни И.-А. Гильденштедта в 1779 году была издана только одна его работа, посвященная Кавказу, — «Географические и исторические известия о новой пограничной линии Российской империи, проведенной между рекою Терекон и Азовским морем» [5, 158-201]. Она была напечатана в издававшемся Императорской Академией наук «Месяцеслове историческом и географическом на 1779 год», когда ученому было поручено возглавить это издание.

В 1790 г. эта работа была переиздана в «Собрании сочинений, выбранных из Месяцесловов на разные годы» [6, 149-192].

Основные сочинения Гильденштедта были изданы после его кончины его коллегами — академиками П.-С. Палласом и Г.-Ю. Клапротом [2, 122-126].

На протяжении последних 227 лет эта работа И.-А. Гильденштедта, опубликованная в малотиражном научном издании, давно ставшем раритетом, не переиздавалась, хотя она представляет несомненный интерес не только для специалистов-кавказоведов, но и для всякого образованного читателя, интересующегося историей Кавказа.

Следует заметить, что работа И.-А. Гильденштедта, написанная в конце XVIII века европейцем (или переведенная на русский язык кем-то из его коллег?), — непростое чтение. Это подчеркнул еще в 1785 г. академик Н. Я. Озерецковский, готовивший к печати «Собрание сочинений, выбранных из «Месяцесловов» на разные годы»: «...при всем том предупреждаю я читателя, что он не найдет в старинных сих сочинениях желаемой чистоты слога, который хотя я выправлял и старался, но совершенно очистить его не мог; ибо причитавшись к сим творениям нечувствительно привыкал и к самим выражениям, которые хотя местами и шероховаты, но мне уже казались гладкими. Однако же неровности сии не убавят цены таких сочинений, коим подобных на Российском языке не имеется, и никто написать не в состоянии, кроме такого общества, какова есть Императорская Академия наук» [7, III-IV].

При подготовке к печати сочинение И.-А. Гильденштедта не подвергалось ни правке, ни редактуре — оно только приведено в соответствие с нормами современной орфографии.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ИЗВЕСТИЯ О НОВОЙ ПОГРАНИЧНОЙ ЛИНИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ, ПРОВЕДЕННОЙ МЕЖДУ РЕКОЮ ТЕРЕКОМ И АЗОВСКИМ МОРЕМ

[И.-А. Гильденштедт]

IV. Известия о народах, близ новой пограничной линии живущих

В облегчение жителям новой теперь описуемой линии с соседями необходимо нужных переговоров, намерен я здесь сообщить о пограничных народах некоторые мною между ними собранные известия, о которых при сем упомянуть за полезное почитаю. Соседи сии суть народы трех разных поколений: или *Черкасы*, или *Абхазы*, или *Татары*, кои все живут по северной стороне Кавказских гор, на полуденной стороне которых находятся Грузинские, Имеретинские и Мингрельские области.

Черкасы между тремя упомянутыми составляют многочисленнейший и знатнейший народ. Жилища их простираются от Моздока по противоположной одной стороне до устья Кубани; *Абхазы* же и *Татары* только между ними рассеяны: ибо те с полуденно-западной к Черному морю примыкающей части Кавказских гор, а сии с северной Волжской, Донской и Крымской Степи, из давних лет в Черкасскую область перешли. Черкасы разнятся от всех народов особливим своим языком, который ни с каким другим из известных теперь, кроме *Абхазского*, ни малого сходства не имеет. Они сами себя называют *Адиге*, *Турки* же и *Татары* зовут их *Черкас*, *Грузины* — *Черкесиани*, а *Осетинцы*, или лучше сказать *Оссы* (народ, происходящий от Персиян, который живет посреди высочайшей части Кавказских гор) *Казах* именуют. Весь Черкасский народ держался прежде *Греческого* закона, который отчасти от *Греков*, во время

Императора *Юстиниана Великого*, а отчасти — от *Грузин* чрез посылаемых от них *Греческих* монахов введен и содержан был. Доказывают оной находящиеся там еще и поныне *Греческие* древние церкви, *Греческие* надписи на надгробных камнях, кои почти все наподобие креста сделаны, и еще всегда наблюдаемые обыкновения народа, как то воздержание от мяса в большие весенние посты и от работы в воскресные дни у христиан. Но сии только и остались следы обрядов закона *Христианского*; а впрочем ничего другого из одного народа сей не знает: однако притом нет в нем грубого идолопоклонства. Все вообще верят, что есть один только Бог, Творец и податель всех благ. Одни только у них *Князья* и знатное дворянство. *Магометанский* закон исповедуют, но почти одним только именем; а *Мечетей* и *Мулл* нигде еще не находится.

Черкасский народ разделяется на разные малые поколения, кои не только не живут в согласии, но еще в беспрестанных ссорах и битвах между собою обращаются. Главнейшая часть народа живет в самом восточном краю *Черкасской* области, по новой линии промеж *Моздока* и *Георгиевской* крепости на полдень параллельно, в двух несогласных уездах, то есть в *Малой* и *Большой Кабарде*. Деревни их начинаются уже в 30 верстах на полдень от линии. Они лежат по рекам *Тереку*, *Череку*, *Нальчику*, *Чегему* и *Баксану*, и простираются на 30 и 40 верст до высоких гор. *Кабардинцы* уже более 30 лет *Российскому Государству* через своих *Князей* в верности присягу učinили. Из знатнейших их фамилий по сие

время небольшие дети аманатами в Кизляр посылаются, где их на иждивении казенном весьма пристойно содержат, дабы чрез то народ сей отвратить от набегов на пределы Российские. Князья Большой Кабарды происходят от трех в сродстве находящихся поколений, кои называются Джамбулатское, Мойсауостское и Атажукское. Между сими все прочие жители Большой Кабарды, коих до 10000 крестьян и до 1500 дворян считается, на три равные части как подданные разделены, и правление оных с Демократическим и Аристократическим сходствует. Князья Атажукской фамилии всех сильнее, потому что их только два брата — *Мойсауост* и *Гемерук*, сыновья *Мамбета*, оба весьма искусные, попечительные и остроумные мужи.

Прочие Черкасские уезды суть: Безлен при Лабе, Темиргой, Мамшах и Адимей при Шагваше; Абазех при реках Кучупс, Пшага (которые обе с левой стороны в Шагваши впадают), Каракобан, Хуаж, Хотупс и Пшохупе, по которым лежат принадлежащие к ним деревни Каншухгабла, Жанкешагабла, Давургабла, Ешегигабла, Бешухгабла и Наюхагабла; Бжелух при нижней части реки Хуаже; Гатукай и Бжана при реках Хурса и Коркой. Сии вышеобъявленные уезды в сем показанном порядке от востока к западу один за другим, и занимают в некотором расстоянии от полуденного, или левого берега Кубани, в которую все помянутые реки впадают, северную сторону Кавказских гор до северо-западного их конца, к Черному морю примыкающего. Уезд Безлен из всех здесь показанных есть сильнее и знатнее, и Князья оного из фамилии Канука в равной чести с Кабардинскими находятся. В Темиргое есть Княжеская фамилия Болятукин, и дворянские Декши примечания достойны. В уезде Жанкешагабла старшина называется Арсламбек Хирсисгукор, в Даургабла — Даур-Багурцуг, в Етегигабла — Гадхухага-паш. Язык сих уездов несколько разнится от Кабардинского.

Ко второму, прилежащему к новой линии, народу принадлежат *Абхазы*, язык коих ни с каким другим из известных, как только с Черкасским некоторое, но и то небольшое сходство показывает. Земля, на которой живет народ сей, на собственном их языке *Абсне* называется; Татары же, Турки и Черкасы называют ее *Абаза*, а Грузины — *Абхазети*. Новые Географы ее *Абхазиею* именуют, и уповательно Императора Константина *Абасхия* та же самая будет. В рассуждении прежнего и нынешнего состояния закона о Абхазах тоже самое сказать можно, что уже сказано о Черкасах: однако кажется, что Христианский закон несколько тверже в Абхазии вкоренился. В прежние времена жил народ сей только по западной к Черному морю примыкающей стороне Кавказских гор, по рекам, прямо в сие море между Кубанью и Енгури впадающим. Последняя река отделяет его от Мингрельцев. Большая часть народа живет и донныне в сей стране, и составляет уезды Хирпис, Чаши, Садс, Айбга и Ахшипсе, кои Черкасам под общим именем Кушгашип, то есть «загорных» известны. Сими владеют некоторым образом Турки посредством одного Паши, который живет в лежащей к Черному морю небольшой крепости, Сокумкала называемой, и выбирается из княжеской Абхазской фамилии Мудавия. Один из прежних Пашей назывался Абай, для того называли Грузины сей Абаю подданный уезд, по правилам их языка, Сабай, и из сего у Россиян произошел народ Сабайцы, который в Российском Атласе находится.

За сими уездами, кои полуденно-западную часть Абхазии составляют, следуют на северо-запад уезды: Туби, Убух, Шаши и Шапсих, или Шапсо, которые с Черкасскими вышеобъявленными уездами Бжана и Гатукай граничат. Над сими содержат Турки в небольшой к Черному морю лежащей крепости Сочук Кале надзирателя: но ему сии Абхазы столь мало повинуются, что прежнюю свою

вольность в лесистых и гористых своих жилищах почти еще в целости сохраняют. Язык сих северо-западных уездов от языка, каким говорят в вышепомянутых полуденнозападных, приметно отличен.

Третья малая часть Абхазского народа есть та, которая в прежнем столетии на северную сторону гор перешла, где она между Черкасскими уездами, Кабардою и Безленом реку Куму, верхние части Кубани и впадающие в Кубань реки Инджик и Уарпа или Арпа занимает, и живет по линии от Георгиевской до Ставропольской крепости на полдень параллельно. Деревни сей части суть: Бабукт на левой стороне, Малка в 40 верстах на полдень от Георгиевской крепости; Жентемиркт — на левой стороне малой Куму, в немногих верстах на запад от первой; Трамкт — небольшая деревня в 5 верстах от правой стороны Куму, при северо-западной подошве горы Бештау, в 20 верстах на С. В. от Георгиевской крепости; Кличкт при ручье Калмурзажилгазе недалеко от правого берега Кубани; Кетшее несколько повыше непосредственно на сем берегу Кубани: Трамкт при ручье Теберде на левой стороне Кубани, к коему вышепоказанная так же называемая деревня, как скотный двор, принадлежит; Лаукт при ручье Карданиг; Арзланкт при ручье Хсаут; Биберт при ручье Марух, который так же, как и оба теперь упомянутые, с правой стороны впадает в реку Кичи-Инджик, на левой стороне которого лежит Дударуквакт. Все сии упомянутые деревни общим именем Черкасами и Абхазами Тапанта, а Татарами — Алте-Кезек, то есть шесть кусков, называются, потому что в оных находится шесть княжеских фамилий, кои происходят от одного Ашамата. Они называются Жантемир, Клич, Кеша, Лау, Биберт, Дадаруква, коих старшины наипаче деревнями того же имени управляют. В Жантемиркте называется так же нынешний старшина Жантемир; в Лаукте — Исмаил, сын Арсламбеков;

в Биберте — Адиль, сын Бекхана; в Дударуквакше — Мамбет, сын Таусултана. В Бабукте есть еще другая совсем отделенная фамилия, коей старшины называются теперь Мамбет и Солтан-Али. Трамкт и Арзланкт называются от благородных Узденских фамилий Трам из Арслан. Первые подлежат князьям и фамилии Лау, а последние — Князьям же из фамилии Дударуква. За сими Абхазскими упомянутыми деревнями следуют к западу еще четыре уезда: Зиди при Улу Инджик; Барекай, Шеграй и Башилбай, или Псилбарипш при Уарпе или Арпе. В Башилбае есть княжеская примечания достойная фамилия Маршани. Все сии между Кумою и Арпою живущие Абхазы суть подданные большой Кабарды и ей дань платят, потому что народы большой Кабарды прежние свои жилища, отступя сами далее на восток к Баксану и Тереку, им уступили: ибо Абхазы, умножась в полуденных горах, состоять более не могли. Прежние их владельцы из фамилии Мудавия и Шараша, кои еще и поныне в полуденной Абхазии знатнейшими почитаются, стараются на них утвердить прежнее свое право; и князья Черкасского к западу граничащего уезда Безлена делают разные требования на сих северных Абхазов: для того живут они в беспрестанном беспокойствии и притеснении. Впрочем, ясно, что князья большой Кабарды больше всех над ними власти имеют, и с большею справедливостью по вышеприведенным причинам; чего ради и могущие случиться ссоры, Кабардинские князья гораздо лучше примирять могут. Язык сих северных Абхазов с языком полуденных совершенно сходствует.

К третьему народу, который с новою линией отчасти непосредственно граничит, и отчасти в недалеком расстоянии живет от оной, принадлежат разные *Ногайских Татар* поколения. Отдаленнейшие живут на самых высоких горах, повыше большой Кабарды, по тем рекам, на коих нижней части она обитает, и при

вершинах Кубани. Они составляют три уезда Балкар, Чегем и Карачай.

Балкар есть наименование Черкасское, а самый народ свой уезд *Малкар* называет; Грузины же сие поколение *Басианы* именуют, в котором 1200 семей считается. С восточной стороны ближайшие их соседи суть Дугоры, кои по роду принадлежат к Оссетинцам; с полуденной стороны граничат они с Грузинским к Имеретии принадлежащим при вершинах Риона находящимся уездом Раджа. Меньшая половина к Балкару принадлежащих семей живут при реке Аргуан, или Аргудан, а большая при реке Череку, которая не в дальнем расстоянии от Екатерининской крепости в Терек впадает. Знатнейшие деревни сего уезда называются: Ишканта, Шау-Арда, Хурдайра, Гобсарта, Адшалга, Мохаула или Мухол, Улу-Мулхар, Бисинге и Холам. В сем уезде есть одна княжеская фамилия от тамошнего народа *Базият* называемая, и от Кабардинских князей такую признается, так что они с ними в сродственный союз вступают. Второй уезд *Чегем* следует на запад за первым; занимает в горах всю реку того же имени, которая чрез большую Кабарду по ровной земле течет, и неподалеку от Екатерининской крепости на правом берегу в Баксан впадает. В сем уезде считается 360 семей и принадлежат к нему одиннадцать деревень: самая нижайшая и большая называется Улу-Елт. За оной следуют вверх по реке, или на полдень на самых высоких горах: Мимала, Табенниншиль, Бердеби, Аче, Чегет, Кам, Орзундак, Булунгу, Жерлинге и Устоширт. Третий уезд по тамошнему наречию и от Черкасов *Карачай*, а от Грузин *Каршага*, или *Каршагеш* называется, которые народ сей *Караджики*, а выше упомянутый народ *Чегем Джинны* именуют. В Карачае считается 200 семей, кои живут при самых вершинах реки Кубани на высочайших горах в 110 верстах на С. С. В. от Георгиевской крепости. С сею к западу граничит вышеобъявленный Абхазский по Арпе лежащий уезд

Башилбай, и к полдню находящийся при одной к Риону текущей реке уезд *Сванети*, или народ *Свани*, или Сонни. Грузинское, однако диалектом как от Мингрельцев, так и от Имеретинцев приметно отличное поколение.

Обывателей сих трех теперь означенных уездов счел я за Ногайских Татар потому, что они говорят Татарским языком на Ногайском диалекте. А что сей язык им есть природный, и оного ни от какого из соседственных не получили, то явствует из сего, что окружающие их народы пятью совсем различными и с Татарским нимало несходствующими говорят языками; то есть к северу в Кабарде говорят Черкасским, к западу в Башилбае — Абхазским, к полуденнозападной стороне в Сванете Сванским (весьма отличным Грузинским диалектом) к полдню в Радже Имеретинским или Грузинским, к востоку в Дугоре Осетинским, который есть Персидский диалект, но весьма отменный. Если б сей народ был другого, а не действительно Татарского происхождения, который собственный свой язык утратил, то бы он прежде какой-нибудь от ближайших соседей, а не от отдаленных Татар принять был должен. Для того мне кажется, что мнение тех совсем неосновательно, которые обывателей уезда Чегема за Богемцев почитают. А как некоторыми преданиями утверждается, что в конце 15-го столетия несколько Богемцев ушед из Моравии, в Кавказские горы скрылись, то стали почитать за Богемцев и жителей Чегема, потому что сие их имя с именем Чехи, которым Богемцы на Славенском их языке сами себя называют, великое имеет сходство; сверх сего, что у народа Чегемского находят следы Христианства, в котором также и пришлые Богемцы были найдены, и что наконец язык Чегемский на Богемский весьма походит. Однако же последнее доказательство совсем несправедливо, и из обеих предыдущих ничего утвердительного для сего мнения вывести нельзя. Я знаю из

точнейших исследований и разговоров, кои я сам имел с жителями Чегемскими, что у них Славенского языка столь же мало, сколько и следов Немецкого находится, и нигде из оных языков у живущих в горах народов ничего не примечается. Что же касается до имени Чегем, то оно-го от Чехов или Богемцев производить не надобно: ибо сие удобнее сделать от Цихия, которым именем у Греческих Географов одна Кавказская область называется, и с которым Грузинское имя Джикки, одинаковое знаменование с Чегемом имеющее, еще более сходствует. Народ Чегем столь же мало, как и Астраханские ремесленники, Цеховые называемые, от Чехов, или Богемцев происходит. Не только в Астрахани, но и во всех Российских городах, так как и в Польше, откуда уповательно и Россияне научились, ремесленники называются цеховыми, по-немецки *Цунфттиге*, от слова Цех, которое с Немецким *Цунфт* одинакового смысла, и само собою не что другое есть, как Немецкое слово *Цехе*. Следы же Христианства, в народе Чегемском действительно находящиеся, происхождения его от Богемцем доказать не могут: ибо в рассуждении закона о сих в трех вышеозначенных уездах живущих Татарах то же самое сказать можно, что утвердительно сказано о Черкасах и Абхазах. Христианский Греческий закон введен между ними тогда, когда они пред разделением царства были подданными весьма сильного царя Грузинского.

Теперь сии Татары от Грузин совсем не зависят, но напротив того совершенно относятся к Кабардинским князьям и им дань платят, то есть Балкарцы фамилии Джамбулатской, а Чегемцы — Мойсауосшской и Атажукской. Однако же сии выгоды не суть наследственны от отца сыну, но по фамильным переговорам даются. Карачаевские обыватели всегда подлежат тому, который летами из всех Кабардинских князей есть старший. Подати обыкновенно состоят в одной овце

с каждой семьи. Сии народы по нужде должны поддаваться Кабардинцам, кои их гораздо сильнее. Во время продолжительной зимы выгоняют они свой скот из высоких гор, промеж которых живут, чрез Кабардинскую область на северную, между Курюю и Кумою лежащую степь. В случае худого урожая покупают у Кабардинцев просо, и всегда выменивают от них на свои товары, состоящие в шерсти, войлоках, бурках, чекменях и в соли, которую из лежащих в Российской области при устье Кумы к Каспийскому морю озер берут безденежно.

Но об отдаленнейших от пограничной линии Татарах говорено уже довольно; теперь упомянем еще несколько о ближайших. Сии разделяются на два поколения. *Кассай-Аул* и *Наврус-Аул*. Принадлежащие к *Кассай-Аул* Ногайские Татары живут в кибитках и кочуют по левой или полуденной стороне Кубани между устьями рек Инджика и Уарпы; их считается 8000 семей. Они суть ближайшие соседи к Ставропольской крепости; а граничат с ними к полдню северные вышеописанные Абхазы. В *Наврус-Ауле* считается 2000 семей, кои живут в деревнях пониже и далее на запад <от> первых и по той же самой стороне Кубани вокруг реки Лабы. От полуденной стороны в соседстве с ними находятся обыватели Черкасских уездов Безлена и Темиргоя. Сии Татары в прежнем столетии с Волги сюда убежали, когда Россияне совершенным покорением Татарского Астраханского царства заняты были. Они не только дороги между Астраханью и Кизляром, но притом Российские крепости и деревни по Волге и Дону, ниже Царицынской линии лежащие, в последние тридцать лет беспрестанно грабительством беспокоивали; однако осенью 1771 года г. *Генералом поручиком де Медемом* побеждены будучи, присягою обязались к России быть верными и спокойными и всегда давать Аманатов. В обоих сих Татарских улусах живут обыкновенно некоторые

Татарские к Крымской фамилии принадлежачие князья, Султанами именуемые. Они из Крыма в начале сего столетия сюда убежали, и Ногайцам повод подають затевать многие дела: однако настоящий владелец Кассай Аула теперь есть *Мурза Ислам*, сын *Муссы*, которого племянник *Князь Дмитрий Васильевич Таганов* принял Греческий закон, и теперь в Российской Императорской службе Майором и государственным поверенным в делах у Кабардинцев находится.

О больших Ногайских Татарских, в начале сего столетия из Астраханской области с лежащей между Волгою и Ембою степи убежавших ордах Едисанской, Едичкульской и Джамбойлукской, коим ЕЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО в 1771 году по степи между Доном и Кубанью от берега Азовского моря до Манича кочевать позволила, много здесь упоминать не для чего, отчасти для того, что их Россияне довольно знают, и отчасти что еще не известно, здесь ли они, и на сих ли местах останутся, или в Крымскую и Бессарабскую степь, где прежде жили, возвратятся. Когда я между ими в 1773 году ехал, то они нынешнее свое житье прежнему гораздо предпочитали. Часто я в их кибитках, приемля участие в их изобилии, слышал, что они благодарят Бога и Монархиню, которая хотя их за учиненных ими на границах Российским подданным злодейства завоевать повелела, однако притом, как скоро побеждены были, столь их счастливыми сделать благоволила, какowymi они еще никогда не бывали. Они в сие время жили в таком изобилии и богатстве, какое им прежде было не известно.

Достойны еще примечания при устье Кубани лежащие и Крымскому Хану принадлежащие укрепленные места, в которых обыкновенно Ханский брат, как Сераскир, живет для наблюдения движений соседственных Абхазов и Черкасов. Первое и знатнейшее из сих мест есть *Гаман*, находящийся при берегу узкого морского пролива, против лежащей в

Крымской крепости *Геникалы* к полдню, на одном острове, которой делают рукава Кубани. В нем хороший торг отправляется, и Крымский Хан таможенных служителей и суда там для перевоза в Крым содержит. Второе место есть *Гемрук*, в 50 верстах к О. Н. О. от Тамана, на весьма узкой и очень низкой косе, при берегу Азовского моря, на мелком разливе Кубани. Сие гораздо меньше Тамана, и в поврежденных своих стенах едва 60 дворов и в предместьи столько же содержит. Третье *Ачук*, или *Ануев*, на небольшом острове на Азовском море, при северном устье Кубани, в 40 верстах к Н. О. от Темрука лежащее и земляным валом окруженное. Оно никогда знаменито не было; а теперь совсем оставлено. Четвертое *Копыл*, в 100 верстах на восток от Тамана при разделении Кубани. Оно обнесено развалившейся каменной стеной, в окружности 380 сажен имеет, и за несколько лет совсем опустело. Жители сих мест есть народ, смешанный из Татар, Абхазов, Черкасов, Грузин, Армян и Греков; притом же находятся между ими Жида и Цыгане. Живут также в сих местах еще настоящие Россияне, которые во время Мазепы с Дону из Российской области под предводительством *Некрасова* ушли туда из *Донских казаков*, и ныне *Некрасовскими* называются. Они живут в трех деревнях, в коих 600 дворов считается. Сии деревни называются *Себелей*, или *Савельева*, *Каригнат* и *Хантибе*, и лежат на правом берегу полуденного рукава Кубани, между Таманом и Копылом, около 30 верст расстоянием от Черного моря. Сии Казаки доселе почитаются подданными Крымского Хана. Когда он против Абхазов, или Черкасов выезжает на войну, то обязаны также и они ставить ему военных людей 500 человек. Язык, строение домов и обычаи еще и поныне у сих казаков такие же, как и у Донских. В рассуждении закона, хотя они суть Греко-Российской церкви, однако же раскольники.

Все письменные дела с описанными к новой линии граничащими народами хотя сочиняются на Российском, однако всегда прикладывается перевод на Татарском языке, потому что сей только все знатнейшие между ними особы разумеют, и на сем одном ответственны. Для переговоров на Татарском и Черкасском языках употребляемы быть могут разные Кизлярские казаки; а Абхазского языка Россияне не знают.

Настоящие новых Российских пограничных мест обыватели, кои с вышеописанными народами дело имеют, состоят отчасти из регулярных войск и отчасти из казаков, с их семьями и хозяйством из Донских и Волжских полков, сюда переведенных, к коим присовокупилось уже несколько Российских и Армянских купцов. Спокойствие, безопасность и случай ко всяким ремеслам, которые сии погра-

ничные места делают благополучными, привлечет в скором времени еще большее число жителей из ближайших Черкасских и Абхазских уездов, а особливо из Грузии и Армении. Учиненный с их одноземцами, в Кизляре и Моздоке добровольно поселившимися, опыт убедительнейшим образом им докажет, что надлежит прибегнуть под покровительство Великой *ЕКАТЕРИНЫ*, чтобы безмятежно пользоваться вольностью и жизнью, которые они в своем отечестве ежедневно потерять в опасности находятся.

Из Месяцеслова на 1779 год // Собрание сочинений, выбранных из «Месяцесловов» на разные годы. В СПб.: 1790 года. Изданием Императорской Академии наук. Ч. IV. С. 149-192.

*Документ подготовлен к публикации
А. И. Алиевой*

1. Материалы для истории экспедиций Академии наук в XVIII и XIX веках: хронологические обзоры и описание архивных материалов/Сост. В. Ф. Гнучева; под общ. ред В. Л. Комарова // Труды Архива Академии наук СССР. М.-Л., 1940. Вып. 4.

2. *Полиевктов М. А.* Европейские путешественники XIII-XVIII вв. по Кавказу (Справочник). Тифлис, 1935.

3. *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке [Библиографический обзор] // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Т. I.

4. Гильденштедт (Гюльденштедт) Иоаганн Антон (Gülden-städt Johann Anton) // Российская Академия наук. Персональный состав. Кн. I. 1724-1917. Действительные члены. Члены-корреспонденты. Почетные члены. Иностранные члены. М., 2009.

С. 24.

5. [И.-А. *Гильденштедт*]. Географические и исторические известия о новой пограничной линии Российской империи, проведенной между Тереком и Азовским морем // Месяцеслов исторический и географический на 1779 год. СПб., 1779. С. 158-201.

6. [И.-А. *Гильденштедт*]. Географические и исторические известия о новой пограничной линии Российской империи, проведенной между Тереком и Азовским морем // Собрание сочинений, выбранных из «Месяцесловов» на разные годы. СПб., 1790. Ч. IV. С. 149-192.

7. [Озерецковский Н. Я.] Предисловие // Собрание сочинений, выбранных из «Месяцесловов» на разные годы. СПб., 1785. Ч. I.

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ САКРАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ ЕЛИА И УАЦИЛЛА В ОСЕТИНСКОМ (ДИГОРСКОМ) ФОЛЬКЛОРЕ

Д. В. Сокаева

Тексты осетинского фольклора, зафиксированные Г. А. Дзагуровым, представляют большой интерес для специалистов, так как записывались от лучших сказителей на протяжении большого временного отрезка. Комментируемый нами текст по своей жанровой принадлежности является легендой (фабулатом) и публикуется впервые. В нем фигурируют два самостоятельных персонажа — Елиа и Хуари-Уацелиа, которые, как считает ряд исследователей, являются вариантами одного и того же сакрального образа Громовержца осетинской традиционной веры. В то же время в осетинской (дигорской) традиции зафиксировано разделение «полномочий» Елиа и Уацилла; Уацилла — покровитель урожая, Елиа — Бог-громовержец, что и отражено в публикуемом тексте легенды «Елиай фурт (Сын Елиа)». Легенда имеет назидательный и этиологический характер. В ней говорится о том, как был установлен новый жизненный уклад, при котором нельзя не работать, данный людям сакральными образами осетинской традиционной веры. Что касается функционирования обозначенных сакральных образов в других жанрах фольклора на современном этапе, то, например, в устных рассказах о святилищах, посвященных Елиа и Уацилла, рассказчики считают эти имена вариантами имени одного и того же сакрального образа. Публикация текста легенды способствует уточнению семантики сакральных образов осетинской традиционной веры и персонажей осетинского фольклора: Елиа и Уацилла.

Ключевые слова: легенда, фабулат, осетинская традиционная вера, сакральный образ, Елиа, Уацилла

Texts of Ossetian folklore, recorded by G. A. Dzagurov, are of great interest for specialists, because they were recorded from the best narrators during a large time interval. The text commented in the present article, which is stored in the Scientific Archive of the North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies, by its genre affiliation, is a legend (fabulat) and is published for the first time. It includes two independent characters — Elia and Huari-Uacelia, who, according to a number of researchers, are variants of the same sacred image of the Thunderer of the Ossetian traditional faith. At the same time, in the Ossetian (Digorian) tradition, the division of «powers» between Elia and Wacilla is stated; Wacilla is the patron of the harvest, Elia — Thunderbolt (T. A. Khamitsaeva) — which, in fact, is reflected in the published text of the legend «Eliai Furth (Son of Elia)». The legend has an edifying and etiological character. It talks about new ways of establishing life, in which it is impossible not to work, given to people with sacred images of the Ossetian traditional faith. As for the functioning of the designated sacred images in other genres of folklore at the present stage, for example, in oral stories about the sanctuaries dedicated to Elia and Wacilla, the narrators consider these names to be variants of the name of the same sacral image. The publication of the text of the legend contributes to clarifying the semantics of the sacred images of the Ossetian traditional faith and the characters of Ossetian folklore: Elia and Wacilla.

Keywords: legend, fable, Ossetian traditional faith, sacral image, Elia, Wacilla.

Тексты осетинского фольклора, собранные Г. А. Дзагуровым, хранятся в Научном архиве СОИГСИ и представляют большой интерес для российской и мировой науки. Как пишет сам Дзагуров в предисловии к сборнику осетинских сказок [1], он был знаком с осетинским народным творчеством с детства, и эту любовь ему привила его бабушка. В последующие годы мечта собрать как можно больше осетинских фольклорных текстов не покидала его: «Самостоятельно овладев осетинской грамотой, я в 1904-1905 гг. записал около двух десятков дигорских сказок, но записи эти не сохранились, кроме одной, которая записана от сказочника С. Б. Барсагова... Собираение родного фольклора я уже тогда считал долгом служения родному народу... В студенческие же годы я осуществил свое заветное желание и в 1909 г. приступил к собиранию и записи памятников дигорского народного творчества. За две недели пребывания в своем родном селе я успел записать целый ряд нартовских и других сказаний от дигорских народных сказителей и певцов — Дзараха Саулаева (Дзараха Саулати), Сабе Медоева (Сабе Мудойти) и его сына Баззе Медоева (Баззе Мудойти)» [2, 9].

Елиа — сакральный образ осетинской (дигорской) традиционной веры (второй после Хуыцау, если мы будем считать это имя вариантом имени Уацилла). Его образ и образ святилищ, посвященных ему, фигурируют в разных жанрах осетинского (дигорского) фольклора. Например, в тексте устного рассказа об обряде вызывания дождя современного осетинского (дигорского) фольклора рассказывается о таких святилищах в Дигорском ущелье: «...уациллатан (множественное обозначение осетинского Громовержца Уацилла. — Д. С.) молились во многих местах... вот тебе Камынты Уацилла... выше его Мастынонух, Елиа Мастунонуха, здесь — Халханыг, а здесь — Елиа Мастунонуха... Вот прямо пойдешь и Ханаз

Уацилла... Еще прямо пройдешь — Елиа Ахсауа, молятся также Самцу Фаснала, но основное (святилище)¹ — посвящено елиям, а вон там ущелье елиев, и...ему режут козленка. И его (?) туда несет, и из его шкуры делают флаг. Из шкуры козленка делают что-то, похожее на флаг. Если можно, то белый»². В приведенном отрывке Уацилла и Елиа фигурируют одновременно, и рассказчик считает их одним образом. Так же считали и В. Ф. Миллер [3, 240-241], Гатиев Б. [4, 29], В. И. Абаев [5, 314-316]. К. Е. Гагкаев добавляет к названным именам «Цоппай» и говорит о «тройном обозначении этого верховного божества» [6, 121-122]. В. С. Уарзиати [7] и Г. А. Дзагуров также считают Уацилла и Елиа одним и тем же образом. Г. А. Дзагуров в комментарии к сказке «Бог, Хуари-Уацелла, Уасгерги и бедняк» пишет: «Уацелла, Хуари-Уацелла, Елиа (диг.), Уацилла, Хоры-Уацилла (ирон.) — в осетинской мифологии божество плодородия, урожая, грома» [1, 469-476]. А. А. Туаллагов приводит следующие названия опять же одного из «главных высших духов», Уацилла: Уачилла, Уацелиа, Уацелла, Уацеллаэ, Елиа, Уорс Елиа [8, 233].

В комментируемом тексте Елиа и Хуари-Уацелиа — функционально различные персонажи, каждый со своей ролью в повествовании. Елиа обращается к Хуари-Уацелиа для того, чтобы решить вопрос, связанный с земледельческим трудом. Как отмечает Т. А. Хамицаева, и в осетинской (дигорской) обрядности на них были возложены различные функции: «Семья собиралась вокруг накрытого стола, хозяин дома с треугольным пирогом (сæфсат) в одной руке, с чашей пива в другой произносил молитвословие, в котором вначале славил бога, затем обращался с просьбой о хорошем урожае к божествам: Уацилла — покровителю урожая, Елиа — богу-громовержцу, Хуарелдару — духу-покровителю злаковых растений» [9, 185-186].

В иронской среде песни, посвященные Елиа, записаны в 1937 г. Е. Е. Бараковой в с. Цамад [7].

По своей жанровой принадлежности комментируемый текст является легендой (фабулатом), так как ее персонажи являются сакральными образами осетинской традиционной веры. Легенда имеет назидательный и этимологический характер, поскольку в ней рассказывается об установлении нового жизненного уклада, при котором нельзя не работать.

Помимо констатации антропоморфности сакральных образов в фольклорном тексте, мы можем отметить как закономерность, в частности, осетинского (дигорского) фольклора большую сохраняемость во времени особенностей картины мира в фабулатах [10]. Текст легенды и его перевод на русский язык публикуется впервые, а интерпретации рассматриваемых образов на протяжении более чем столетия отражают развитие осетинской фольклористики.

-
1. Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова. М., 1973.
 2. Дзагуров Г. А. Предисловие // Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова. М., 1973. С. 6-14.
 3. Миллер В. Ф. Осетинские этюды // Ученые записки императорского московского университета. М., 1882. Вып. 2.
 4. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. 1886. Вып. IX. Отд. III. С. 1-83.
 5. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. 1.
 6. Гагкаев К. Е. Сущность религии осетин. История, пережитки // НА СОИГСИ. Ф. К. Е. Гагкаева. Оп. 1. Д. 7.
 7. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
 8. Туаллагов А. А. В. Ф. Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010.
 9. Хамицаева Т. А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1988.
 10. Игумнов А. Г. О факторах сохранности фольклорной мифологической прозы // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. Вып. 10 (1). С. 276-281.

ЕЛИАЙ ФУРТ³

Елиайæн æ фурт хъал адтæй ма йын
йе косгæ нæ кодта, йе æндæр, 'ма 'й бæл
хъурмæ кодта.

Захта Елиа:

— Йе мæ коммæ ку нæ кæсуй, йе косгæ
ку нæ кæнуй, уæд йе куд уодзæнæй?

'Ма фæццудæй ма Хуари-Уацелиамæ
бахъаст кодта:

— Мæ фурт йе косгæ нæ кæнуй, йе
хумæ нæ зæгъуй, йе хуасæ нæ зæгъуй,
хъал æй æма хæтуй, 'ма йын ци кæнон,
уой нæ зонун.

Йе ба 'ймæ дзоруй:

— Исон æз будури астау хумæ кæнд-
зæнæн, ма мæмæ 'й рарветæ.

Сæумæ Елиа æ фуртæн захта:

— Цо, хумтæмæ фæццо, мах дæр
хумтæ кæми æркæнæн, уой фæууина.

Йе дæр исбадтæй æма фæццудæй.

Хуари-Елта⁴ тотуригурд аст галтемæй
хумæ кæнуй. Цубур гебена æ уæлæ, уо-
темæй готони стукъатæбæл хуæцуй. Æ
фæсте фæццæуей Елиай фурт, ба 'ймæ —
хъæрдтæй ма 'ймæ лæхъуæн исдзурдта:
«Байрай», зæгъгæ.

Йе ба 'ймæ дзоруй:

— Гъай-гъай, байрайон, Тотури гурд
уорсстуæ⁵ сау галтæй хумæ ка кæнуй! Гъ-
ай-гъай, байрайон! Дæуау дзæгъæл хæтун
æнæ хумæ, æнæ хуасæ?!

Йе дæр ин уотæ:

— Ау, ду ба мæнæн уотæ куд зæгъис?!
— зæгъгæ, ма 'й сорунтæ байдæдта. Ху-
ари-Уацелиа дæр æ галтæмæ дзурдта ма
цудæй, ма 'й Елиай фурт æртæ бонемæ
дæр нæ раййафта æмæ тъæпп кæнунмæ
æрцудæй.

Фæ'й — сурдта æртæ бони ма'й нæ
феййафта ма нинцадæй уæдта мам а
мæстæйдзагæй байзадæй.

Кувд кодтонцæ и Нарти астæу, ма Ху-
ари-Уацелиа æхуæдæг кувд кодта æмæ
рарвиста алли изæдтæмæ хонæг. Æрим-
бурд æнцæ.

Елиа дæр æ фуртæн захта:

— Хуари-Уацелиа кувд кæнуй, махмæ
дæр хонæг йес, æма кувдмæ ку фæццæу-
исæ.

Йе дæр æ бæхбæл рабадтæй ма фæц-
цæуей кувдмæ. Æрхъæрдтæй. Фæммедæг
æй æма сæмæ дзоруй:

— Уæ кувд барст уæд, зæгъгæ.

Хуари-Уацелиайæн æ къохи ниуазæн
ма 'ймæ дзоруй:

— Æрцæуай, мæ ниуазæн раниуазæ,
зæгъгæ.

Ниуазæн имæ равардта май ин зæгъ-
уй:

— Гъай-гъай, нæ кувд барст! Буду-
ри хумæгæнæг нæ уахтай! Ду мæ хумæ
кæнун нæ уахтай, æма нур цæмæй кувд
кодтайнæ, хумæ ку нæ 'ркодтайнæ, уæд?
— зæгъгæ, ма 'ймæ Хуари — Елиа листæг
никкастæй.

— Ма йе цубурдумæгкин лæг ку ад-
тæй?

— Ма уæд цубурдумæгкин адтæн, нур
ба, уинис, кувд кæнун æма изæдти уæл-
лæй бадун.

Гъе уæдæй фæстæмæ хуасæ ка нæ код-
та, хумæ ка нæ кодта, йетæ æгасæйдæр
косун бæйдæдтонцæ⁶.

НА СОИГСИ.

Ф. Г. А. Дзагурова

Оп. 1. Д. 1. Л. 122-123.

СЫН ЕЛИА⁷

У Елиа сын был гордый, и он у него и не работал, и ничего другого (не делал), и он (Елиа)⁸ очень огорчился.

Елиа сказал:

— Он и меня не слушается и работать не работает, то как это будет?

И он отправился и принес жалобу (пожаловался) Хуари-Уацелиа:

— Мой сын и не работает, не думает (букв.: говорит) и о пахоте, не думает и о сене, он горд и бродит, и я не знаю, что с ним делать.

А он ему сказал:

— Завтра я буду пахать посреди поля, и вышли его ко мне.

Утром Елиа сказал своему сыну:

— Иди, посети пашни, посмотри то, где и мы вспашем.

Тот тоже сел (на коня) и поехал.

Хуари-Уацелиа пашет на восьми быках, рожденных в неделю Тотура. Короткая черкеска на нем, так он держит за ручки плуг. Сын Елиа идет за ним, догнал его и молодой человек сказал ему:

— Возрадуйся!⁹

А тот ему отвечает:

— Конечно, я, кто пашет рожденными в неделю Тотура белорогими¹⁰ черными быками, возрадуюсь! Конечно, возрадуюсь! (Разве) подобно тебе я брожу без пашни, без сена?!

Он тоже ему так (отвечает):

— Неужели, а ты как так говоришь?! — и с этими словами стал его преследовать. Хуари-Уацелиа тоже погнался за своими быками, и сын Елиа и за три дня не догнал его и чуть не лопнул (от злости).

Он гнался за ним три дня и не мог догнать и успокоился, а потом еще он остался обиженным.

В Нарте устраивали пир¹¹, и Хуари-Уацелиа сам устраивал пир и послал приглашение всяким ангелам. Собрались.

Елиа тоже сказал своему сыну:

— Хуари-Уацелиа устраивает пир, и мы получили приглашение (букв.: «приглашающий и у нас был»), и (хорошо было бы) если бы отправился на пир.

Он тоже сел на своего коня и отправился на пир. Прибыл, заехал (въехал) и говорит им:

— Ой, пир ваш угоден (да будет Богу)!

У Хуари-Уацелиа в руке был бокал и обращается к нему:

— Подойди-ка, выпей мой бокал.

Он дал ему бокал и говорит ему:

— Да, да, пир наш угоден (Богу)! Ты не давал пахарю пахать в поле! Ты мне пахать не давал (букв.: «ты мне мешал пахать»), и если бы я не вспахал пашню, то чем бы я теперь устроил пир? — с этими словами Хуари-Уацелиа посмотрел на него пристально.

— А ведь он был короткополый человек?

— Тогда я был короткополым, а теперь, видишь, я устраиваю пир и сижу во главе ангелов.

Вот, с того времени (после этого) тот, кто не пахал, кто не косил, все стали работать¹².

НА СОИГСИ.

Ф. Г. А. Дзагурова.

Оп. 1. Д. 2. Л. 135-136.

Примечания:

1. Пояснение автора статьи.
2. Исп. Байсангуров М. (1931 г.р.), родом из с. Думта, 05.07. 2000 г. в с. Думта зап. Д. В. Сокаева, Ф. М. Таказов. Архив автора статьи.
3. Тексты публикуются с сохранением той орфографии, которую применил Г. А. Дзагуров для сохранения колорита речи рассказчика, и она может расходиться с официально принятой сегодня. Исключением из этого правила для нас является вставка апострофов.
4. Так в тексте, но по логике развития текста нужно читать «Хуари-Уацелиа».
5. Скорее всего: *уорстулаæ* — белотемный. Благодарю за консультацию И. Н. Цаллагову.
6. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. // НА СОИГСИ. Ф. Г. А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 1. Л. 122-123. Записал Г. А. Дзагуров от Сабе Медоева в с. Христиановском, 5 апреля 1909 года.; перевод текста на русский язык Г. А. Дзагурова: Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. // НА СОИГСИ. Ф. Г. А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 2. Л. 135-136.
7. Легенда интересна в том отношении, что библейский пророк, христианский, представлен как обыкновенный человек земледельческого труда. — Г. Д.
8. Пояснения в скобках здесь и далее Г. А. Дзагурова.
9. Прямая речь передана прямой речью в таком же порядке, как об этом говорилось в прим. 199 («Осетинская прямая речь передана прямой же речью, слово «зæгъгæ» осталось в этом случае без перевода»). — Г. Д.
10. Г. А. Дзагуров перевел указанное слово как «белорогий»; согласно традиции с образом Тотура в осетинском фольклоре связываются именно белорогие черные быки.
11. Словосочетание «Нарти астау» буквально переводится так: «Среди «Нарты» или «среди нартов»». — Г. Д.
12. Когда Сабе закончил свое сказание (легенду), то прибавил: «А это тебе сказание о том, что работать хорошо» (= «Йе ба таурæгъ, косун хуарз ке'й, уой тухæн»). — Г. Д.

*Документы подготовлены к публикации
Д. В. Сокаевой*

К ПЕРЕПИСКЕ ХАДЖИ-МУРАТА МУГУЕВА И ХАЛИДА ОШАЕВА

И. С. Хугаев

В Чечне и Ингушетии хорошо известно письмо чеченского писателя и общественного деятеля прошлого века Халида Дудаевича Ошаева к его осетинскому коллеге Хаджи-Мурату Магометовичу Мугуеву. Оно довольно широко воспроизводится некоторыми веб-ресурсами и цитируется профессиональными литературоведами и историками. Указанное письмо, как видно из его композиции и содержания, явилось ответом на письмо Х.-М. Мугуева, о котором прежде читатели могли судить только по тем цитатам (хоть обильным), которые приводит, в полемических целях, сам Х. Д. Ошаев. Здесь мы впервые публикуем полный текст предшествующего письма Хаджи-Мурата Мугуева, а также первое письмо Халида Ошаева, по поводу которого он сам сожалел, что не «оставил копию», «чтобы показать Мугуеву», где он «искажал» «его мысли» (документы обнаружены нами в фондах Музея осетинской литературы (МОЛ) им. К. Л. Хетагурова). Теперь мы, очевидно, располагаем полной перепиской Халида Ошаева и Хаджи-Мурата Мугуева, представляющей интерес и с научной стороны, и со стороны ее этико-психологического содержания, отразившего важные коллизии общественного сознания середины XX века. Писатели в довольно открытой и бескомпромиссной форме спорят о личности генерала А. П. Ермолова (непосредственным поводом для дискуссии послужил образ генерала в историческом романе Хаджи-Мурата Мугуева «Буйный Терек») и его роли в судьбах народов Северного Кавказа, и, в этой связи, о характере национальной политики в Российской империи и в Советском Союзе и национальных (горских народов) драмах XX века.

Ключевые слова: Хаджи-Мурат Магометович Мугуев, Халид Дудаевич Ошаев, «Буйный Терек», генерал Ермолов, роман, письмо, чеченцы, ингуши, дагестанцы, осетины.

The letter of the Chechen writer and public figure of the last century Halid Dudayevich Oshaev to his Ossetian colleague Hadji Murad Magometovich Mugev is well-known in Chechnya and Ingushetia. It is rather widely reproduced by some web resources and is cited by professional literary critics and historians. This letter, as follows from its composition and contents, was the answer to the letter of H.-M. Mugev, the readers could have guessed the contents of the latter only from the excerpts (though profuse), which H. D. Oshayev cites for polemical purposes. Here we publish for the first time the full text of this previous letter of Hadji Murad Mugev, as well as Halid Oshaev's first letter, which he regretted not «to leave a copy of», «to show Mugev», where he «distorted» «his thoughts» (the documents have been discovered in K. L. Khetagurov's Ossetian Literature Museum). Now we obviously have the full correspondence of Halid Oshaev and Hadji Murad Mugev, which is of interest both from the scientific point of view and from its ethical and psychological content, which reflected important collisions of public consciousness in the mid-20th century. Both writers in a rather outspoken and uncompromising form debate on the personality of General A. P. Ermolov (the direct reason for the discussion was the image of the general in the historical novel «The Wild Terek» by Hadji Murad Mugev) and his role in the destinies of the peoples of the North Caucasus, and, in this connection, the nature of the national policy in the Russian Empire and in the Soviet Union and the national (mountain peoples) dramas of the XXth century.

Keywords: Hadji Murad Magometovich Mugev, Halid Dudayevich Oshaev, «The Wild Terek», General Ermolov, novel, letter, Chechens, Ingushs, Dagestanis, Ossetians.

В одном из недавно опубликованных нами писем Муссы Хакима к Хаджи-Мурату Мугуеву [1] (именно, в письме от 27 февраля 1960 г.) автор упоминает из-

вестного чеченского писателя, филолога и общественного деятеля, в то время заместителя директора Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы Халида Дудаевича Ошаева, к которому он рекомендует своему корреспонденту обратиться по поводу «грозненских материалов», могущих быть полезными Мугуеву в ходе его работы над второй книгой романа «Буйный Терек». Тогда мы поместили в примечаниях краткую справку¹ о Х. Д. Ошаеве и констатировали, что переписка между Мугуевым и Ошаевым действительно имела место. При этом мы дали ссылку на известное северокавказским литературоведам и широкому читателю (особенно в Чечне и Ингушетии) письмо Халида Ошаева к Хаджи-Мурату Мугуеву от 15 сентября 1961 г.², — и пообещали в свое время опубликовать предшествующее ему письмо Мугуева, ответом на которое оно явилось.

Здесь мы публикуем обещанное письмо, а заодно и первое письмо этой короткой переписки, также обнаруженное в фондах МОЛ (Музея осетинской литературы им. К. Л. Хетагурова), — то самое, о котором Х. Д. Ошаев говорит: «Я сожалею, что не оставил копию письма, чтобы доказать Вам, где Вы искажаете мои мысли...» [5].

Первое письмо Х. Д. Ошаева, написанное, предположительно³, в августе 1961 г., помимо остального, проясняет для нас, что инициатором переписки был именно Х. Д. Ошаев, а не Х.-М. Мугуев, который мог, как мы допускали ранее, воспользоваться советом Муссы Хакима, и, соответственно, оно никак не связано с его поиском неких «грозненских материалов», о которых говорит Мусса Хаким.

О содержании и тональности письма Х.-М. М. Мугуева наши коллеги до сих пор судили лишь по реакции оппонента и тем цитатам из письма Мугуева, которые он использует в своем ответе. Теперь же мы располагаем полным диалогом

между Ошаевым и Мугуевым. В предыдущей статье мы предполагали, что писатели отправили друг другу по два письма; однако, как нам представляется теперь, по повторном ознакомлении с материалом, данная дискуссия вряд ли имела какое-либо продолжение после письма Х. Д. Ошаева от 15 сентября 1961 г. Впрочем, полной уверенности в этом также не может быть, и, вполне вероятно, со временем появятся и новые сведения или документы по этому «делу», — отсюда и заголовок («К переписке...») нашей публикации.

Что касается проблематики этой дискуссии — а писатели в довольно открытой и бескомпромиссной форме спорят о личности генерала А. П. Ермолова, его роли в истории России и Кавказа, и, в этой связи, о национальных (горских народов) драмах XX века, — то мы вовсе не ставим задачи выступить арбитром в этой полемике. С нас достаточно сознания того, что данная публикация восполняет материалы по этому интересному предмету и уточняет его этические аспекты, размышляя над которыми хочется верить, что само время хотя бы отчасти примирило позиции полемистов, что для сегодняшней Российской державы — с учетом формирования ее новой идеологии — историософские коллизии, о которых спорят Мугуев и Ошаев, оба горцы и коммунисты, уже не так актуальны.

Такую веру мы считаем единственно органичным настроением и для строго филологического подхода к вопросу, в рамках которого, во всяком случае, квалификации Мугуева как «осетинского писателя-шовиниста» [3] или как человека, «сеявшего» «слухи и домыслы» [6, 94] о чеченцах и ингушах и исполнившего некий «социальный заказ»⁴, выглядят абсолютно безосновательными, а, соответственно, оценка письма Ошаева как заслуженной «резкой отповеди» Мугуеву [3] — явно чрезмерной, представляющей дело таким образом, будто «шовинист»

был поставлен на место. Нелишним будет вспомнить здесь, дабы оградить филологическое сознание от поспешных и соблазнительных трактовок, что перу Х.-М. Мугуева принадлежит книга очерков «Ингушетия»⁵, которую чеченцы и ингуши тоже охотно цитируют на своих веб-сайтах⁶, даже не подозревая, что они цитируют «шовиниста»: книга эта содержит тонкие наблюдения о психологии и культуре ингушей и абсолютно тактична и даже комплиментарна.

Х.-М. Мугуев сошел однажды (в 1936 году) и за дигорского «буржуазного националиста» [10, 344], что также совершенно не согласуется с объективным содержанием его творчества и здравым смыслом.

Надо заметить, что предмет полемики отнюдь не коренится всецело в ущемленных национальных чувствах Х. Д. Ошаева; среди критиков образа генерала Ермолова и вообще изображения Кавказской войны в романе «Буйный Терек» были и осетины. Например, свой скепсис прямо выразил Мугуеву тогда еще молодой Нафи Джусойты (это письмо мы тоже опубликуем в свое время). А среди искренних и горячих почитателей «Буйного Терека» были и чеченцы (Ошаев это и сам признает), и ингуши, и дагестанцы⁷.

Вообще, с учетом неоднозначной среди северокавказских народов памяти генерала Ермолова, Мугуев совершил довольно смелое предприятие, — и в целом, кажется, преуспел. Важно подчеркнуть, что при безусловных элементах идеализации и эстетизации А. П. Ермолова, историко-художественная концепция «Буйного Терека» сбалансирована чутким, сочувственным и чисто по-горски этичным отношением к имаму Гази-Магомеду, мюридизму и всем племенам Кавказа, — в том числе к чеченцам (достаточно вспомнить чеканный и обаятельный образ Кунты-эфенди [13, 33]). Здесь нет «фальсификации истории» [3];

спор между Х. Ошаевым и Х.-М. Мугуевым в строгом смысле вызван только несогласием в принципах *типизации* конкретной исторической личности, а затронутые полемистами вопросы о национальной политике Советской власти, депортации горских народов и др. уже не имеют отношения к роману Мугуева, хотя Ошаеву и показалось в свое время, что, «подняв Ермолова на пьедестал», писатель тем самым выступил на стороне «противников восстановления [Чечено-Ингушской] республики» (см. ниже), и, надо думать, гипотетически и опосредованно (тоже с точки зрения Ошаева) — на стороне участников т.н. «русского бунта в Грозном» в августе 1958 г., которые, помимо прочего, скандировали: «Да здравствует Ермолов!» [14, 102]. Следуя этой логике, можно дойти до заключения, что, написав яркий романтический образ Гази-Магомеда, Мугуев выступил против Советской власти.

Всегда, конечно, хочется представить себе психологические пружины той или иной «тяжбы», выявить динамику того или иного исторически важного диалога безотносительно конъюнктурных обстоятельств. В этом отношении мы указали бы исходную дружелюбность Халида Ошаева («Дорогой Хаджимурад»), при которой похвала (и готовность сотрудничать, о чем свидетельствует отправленный Мугуеву перевод предания о защите Дады-Юрта) согласуется с более или менее аккуратным критическим упреком; однако, Х.-М. Мугуев, словно он рано или поздно ожидал чего-нибудь такого, — неожиданно для Ошаева отвечает довольно холодно и жестко, — и эта «плохо скрытая» [5] раздраженность спровоцировала второе — уже вовсе не «сумбурное» [5], а продуманное и композиционно, и стилистически, и местами тоже довольно резкое — письмо Ошаева.

При публикации материала мы намерены ограничиться самыми необходимыми фактографическими комментариями.

ОШАЕВ ХАЛИД ДУДАЕВИЧ —
МУГУЕВУ ХАДЖИ-МУРАТУ
МАГОМЕТОВИЧУ

Дорогой Хаджимурад! Вы, конечно, меня не помните. И не мудрено. Прошло уже с тех пор 40 лет. Я вас встречал у Николая Федоровича Гикало в его квартире во Владикавказе, несколько раз в Горском обкоме и, кажется, у Дзедзиева⁸ на квартире. Я был тогда еще «зеленый», молодой человек, а сейчас уже старый, в этом году пошел на пенсию. Работал я в Чеч.-Инг. иауч. иссл. институте на должности зам. директора, сам я тоже грешу, пописываю на чеченском языке, состою членом СП. Может, был бы писателем с именем, хотя бы в масштабе Чечено-Ингушетии и Осетии, но судьбе угодно было вычеркнуть 20 лет из моей жизни: 1937 год и 1944 (выселение народа) оказались роковыми.

Я читал Вашу книгу «Буйный Терек». Слов нет — замечательная книга. Такая же — оценка чечено-ингушской интеллигенции. С одной стороны, я и многие чеченцы и ингуши, с которыми уже приходилось говорить о Вашей книге, горды тем, что эту замечательную книгу написал наш человек — горец-осетин. С другой стороны, и у меня, и у других на сердце горечь. Горечь оттого, что Вы незаслуженно высоко вознесли личность Ермолова, врага и душителя чеченского народа. Вы презрели даже высказывания Пушкина о нем. И тот — до мозга костей патриот России — вовсе не склонен был возводить Ермолова на пьедестал, как сделали это Вы.

Что из себя представлял Ермолов? Прежде всего этот человек был обижен так называемой «немецкой партией». И вся его оппозиционность и фрондерство основано было на том, что (его) неизменно ущемлялось и при дворе Александра, и при дворе Николая I. Его заигрывание с декабристами кончилось бы в тот же день,

как он получил бы в руки власть. Склонны некоторые в наше время поднимать его на щит, как декабриста. И это только на том основании, что он дал Грибоедову возможность уничтожить компрометирующие его письма. Но почему же он, если он был предан идеям декабристов, стоя во главе 50-тысячной преданной ему Кавказской армии, не попытался пойти стопами Пестеля и руководителей Черниговского полка? Почему он не задумался ни минуты, когда присягнул Николаю I?

И настоящее свое лицо крепостника он показал на Кавказе. 11 лет правления Ермолова в Чечне и Дагестане были школой для горцев: они узнали лицо генералитета и царя. Почему чеченские аулы, до появления Ермолова признававшие власть русского царя, мирно жившие в составе России с 1786 года, вдруг в 1817 году откололись начали отчаянную борьбу с царскими войсками, которая продолжалась до 1859 г.? Известно ли Вам, дорогой Хаджимурад, что система завоевания Кавказа, на практике примененная Ермоловым, к концу 1859 года привела к уменьшению населения Чечни более чем вдвое?.. Даже Александр I, отправляя Ермолова на Кавказ, в своем рескрипте давал ему сравнительно мягкие указания в отношении горцев (См. в Акт. Арх. К.⁹). Этого генерала Вы подняли на щит.

В г. Грозном был единственный памятник Ермолову — единственный в России, если не считать надмогильного. Этот памятник в 1920 году товарищем Гикало и вернувшимися из партизанских странствий грозненцами был свергнут. Был свергнут, чтобы вытравить всякие воспоминания у чеченцев о том жестоком периоде управления горцами. Я не за разрушение памятников, кому бы они ни были

поставлены, если они говорят о каком-то куске истории. Но памятник Ермолову в городе Грозном после выселения чеченцев был восстановлен, вернее создан вновь. Памятник же чеченскому революционеру Асламбеку Шерипову был свергнут и стащен в Сунжу. Таким образом, восстановленный памятник Ермолову должен был сыграть роль осинового кола на могиле выселенного чечено-ингушского народа — наша высылка мало чем отличалась от резервации индейцев и негров, а политика в отношении нас была берийским изданием геноцида.

Когда Никита Сергеевич перед XX съездом ставил вопрос об обратном переселении выселенных Сталиным и Берия народов, самыми рьяными противниками в этом деле были Маленков, Молотов и Каганович... Они и не могли иначе выступить — потому что выселение и установленный режим были делом их рук. Так вот и в бывшей Грозненской области было (да и есть) множество людей — противников восстановления республики чеченцев и ингушей... Эти люди — последыши Молотова-Маленкова-Кагановича. Эти люди и сейчас держатся за памятник Ермолова, отражая линию Молотова.

Я, может быть, много говорю. Но сейчас я скажу Вам, что думаю я, и то, что о Вашей книге думают другие.

Думают так: Вы подняли на пьедестал Ермолова, значит, невольно Вы поддерживали противников восстановления республики. Своей книгой вы поддержали объективно линию проф. Бушуева¹⁰, который нашими здешними бывшими руководителями был специально вызван для ограждения личности Ермолова от нападков со стороны инакомыслящих горцев (в вопросе о Ермолове).

Книга Ваша, конечно, будет переиздана. Думаю, Вам будет бесполезно учесть такие настроения у нас. В прошлом году в Чечено-Ингушском пединституте была читательская конференция студентов,

кажется, даже по поводу Вашей книги. Но всплыл вопрос об отношении к Ермолову, затронули Вашу книгу. Вмешался обком партии. Настроения не изменили, но «притушили».

Вот что я хотел Вам написать.

В письме я Вам посылаю подстрочный перевод чеченской исторической песни о взятии Дади-Юрта и его разрушении. К сожалению, здесь приведен только отрывок. Я старался держаться языка подлинника, как можно ближе. Это я делаю, чтобы Вы вникли даже в синтаксические тонкости чеченского языка.

В случае переиздания книги, я думаю, Вам будет небезынтересно поместить хорошей перевод этой песни в тексте.

СКАЗАНИЕ О ВЗЯТИИ ДАДИ-ЮРТА (Слово «Дади» — родительный падеж от слова «Дада» — отец. «Дади-Юрт» — «отцово слово¹¹»)

Дальше идет на 11 страницах «отрывок» из этого сказания с бесконечными сносками, пояснениями слов, переводами и пр. Заканчивается словами: «Перевод Халида Ошаева. Напечатано на чеченском языке в сборнике, изданном Чеч.-Инг. науч. иссл. институтом в 1959 г. С. 185-186».¹²

Об этой Амировой Зазе (она упоминается в этих стихах), ходит такая легенда, что для поддержания духа борющихся она забиралась на плоскую крышу высокого дома и била в огромную «чару» — медную чашу (служит для купания и стирки белья; обычно в диаметре 80-100 см.). Она била в чашу непрерывно, пока не была подбита из оружия «курпал» (иногда — «гурпал»).

Когда жители Гудермесского района вернулись в 1957 г. из Средней Азии, первое, что они сделали — это было проявление заботы о братской могиле близ бывшего Дади-Юрта. Там похоронены павшие в день боя (12 сент. 1819 г.). Любопытно еще одно воспоминание у народа. За день до боя в Дади-Юрт приехали из Дагестана два кубачинца-кинжалных мастера. Когда начался бой, они роздали

все свои кинжалы, привезенные для про-
дажи. Себе оставили два кинжала и оба
погибли в бою. После ухода войск, когда
собирали трупы для похорон, нашли и
тела двух кубачинцев. Их тела народ по-
хоронил вблизи братской могилы отдель-
но. На братском кладбище, раньше, до
выселения, росла роща вроде осетинской
рощи «Хетаг». Сейчас братскую могилу
вновь окопали глубоким рвом и снова
засадили деревьями. Это я Вам сообщаю
для интереса.

Мне сказали, что Вы очень плохо ви-
дите. Я очень огорчен. Желаю Вам бодро-
сти и здоровья. Привет семейству Вашему.

Халид Дудаевич Ошаев.

Г. Грозный, прос. Революции, 26/36.
Кв. 30. Тел. 2-44-82.

Фонды МОЛ. Ф. Хаджи-Мурата
Мугуева.

Ст. 2. Пол. 1. Кор. 9, П. 3.

**МУГУЕВ ХАДЖИ-МУРАТ
МАГОМЕТОВИЧ — ОШАЕВУ ХАЛИДУ
ДУДАЕВИЧУ¹³**

(6 сентября 1961 г.)

Здравствуйтесь, товарищ Ошаев. Я по-
лучил Ваше письмо и не ответил сразу же
лишь потому, что был в отъезде.

Я внимательно прочел его, и оно ожи-
вило меня. Я знал, что вопрос о Шамиле,
мюридизме, завоевании Кавказа и лич-
ность генерала Ермолова еще не полно-
стью освещены в нашей исторической
литературе, но я знал также и то, что еще
далеко не изжиты кое в ком отсталые,
вредные националистические тенденции.
И вот Ваше письмо, сумбурное, со ссыл-
ками на историю, на прошлое Кавказа, на
недавнее выселение чеченцев и ингушей.
Зачем оно написано?

Оказывается, Вы считаете, что моя
книга «Буйный Терек» вольно или не-
вольно оправдывает это выселение. Так
пишете Вы.

Отбросив в сторону лестные и вовсе
не нужные комплименты в мой адрес, да-
вайте разберемся в затронутом Вами во-
просе, так как он выходит за рамки моего
романа.

Начнем с самой сути.

Да, я писал с твердой убежденностью,
что Россия должна была в своем государ-
ственном развитии двигаться на Кавказ,
так же как и к морям — Черному, Балтий-

скому и Тихому океану. Не может человек
стоять на одной ноге, тем более огром-
ное государство, Россия, должна выйти
в своем историческом, экономическом,
политическом, военном и национальном
развитии к морским путям. Это сделал
Петр Великий, об этом писали Пушкин,
Лермонтов и лучшие умы России. Итак,
Россия закономерно двигалась на Кавказ.
Закономерно было и сопротивление гор-
ских племен этому продвижению.

Вы закричите: «Это агрессия»; но пой-
мите, что ни Петр Великий, ни Суворов с
Кутузовым, ни Ермолов и другие не были
коммунистами и жили очень далеко во
времени от наших дней. Поэтому их дей-
ствия и политику надо рассматривать с
учетом времени и движения истории.

Я глубоко убежден в том, что завоева-
ние Кавказа Россией было (несмотря на
обильную кровь, пролитую сто лет назад
обеими сторонами) делом прогрессив-
ным, оправданным дальнейшим ходом
истории.

Вы возведете к небу руки, но я повто-
рю: глубоко прогрессивным, и вот поче-
му.

Разве Вы не знаете о притязаниях Пер-
сии и Турции на «искони мусульманские

и века принадлежавшие им провинции», как именовали Закавказье и Дагестан оба эти государства?

Вы человек цивилизованный, хорошо образованный и, по-видимому, изучивший историю Кавказа, его прошлое, а также и прошлое его соседей. Вам ни разу не пришла в голову такая мысль: что бы было с Закавказьем и горцами, если бы Россия не пришла туда в конце XVIII и затем в начале XIX века?

Какая «культура», какая «свободная жизнь», какое «процветание» было бы в Грузии, Чечне, Осетии, Армении и Азербайджане?

Я могу Вам сказать с уверенностью, что, случись это, Вы бы не были советским интеллигентом, чеченским просвещенным деятелем, не писали бы на своем и других языках и, конечно, не занимали бы пост замдиректора научно-исследовательского института. В лучшем случае — сидели бы где-нибудь в горах Шатоя, или на плоскости возле Шали и Ваша жизнь ничем не отличалась бы от жизни первобытного горца.

То же самое, вероятно, было бы и со мной, и с тысячами осетин, ингушей, чеченцев, дагестанцев и др. И никакой политической и национальной свободы мы бы не имели, находясь под пятой Ирана или Турции. Оглянитесь в их сторону, почитайте историю мухаджиров, в 1863 году ушедших с Муссой Кундуховым в Турцию.

Да Вы это знаете хорошо и без меня. Пойдем дальше.

Вы обрушились на генерала Ермолова, который является одной из центральных фигур в моем романе. Вы не находите слов, чтобы облить презрением и оскорблениями этого, достойного уважения, генерала.

Удивительная вещь, как ненавидите Вы Ермолова, подчеркивая его кровожадность, уничтожение аулов, беспощадность к тем, кто защищал их. Но Вы забываете, что генерал Ермолов был еще и «проконсулом Кавказа», главно-

командующим кавказским корпусом, генералом, которому была поручена как безопасность границ, так и охранение рубежей, вошедших в состав Российской империи. Вы не хотите помнить, что Ермолов был сподвижником Суворова и Кутузова, близким другом декабристов, Пушкина, спас Грибоедова, помог посланным на Кавказ офицерам и солдатам Черниговского и Московского полков. О нем с уважением писали поэты Лермонтов, Жуковский, Раstopчина, Полонский. Если бы Вы внимательно прочли его переписку с рядом выдающихся людей того времени, узнали бы оценку его жизни и дел из мемуаров и хотя бы «дела о 14-м декабря 1825 года», Вы бы хоть несколько изменили свою точку зрения на этого уважаемого человека, патриота, стоящего в одной шеренге с прославленными русскими генералами Отечественной войны, как, например, Багратион, Платов, Тучков и др.

Но Вам это неинтересно и не нужно, потому что местный провинциальный патриотизм и узкие интересы близоруких, не видящих дальше своего носа, людей, Вам дороже истории и здравого смысла.

Вы много говорите о том, что с 1861 года в Грозном стоит памятник Ермолову. Вас возмущает это, Вы готовы свалить его. Почему? Потому что он разгромил Дады-Юрт и жестоко карал воевавших против русского продвижения чеченцев; но тогда надо свалить памятники многим великим и прославленным людям.

Ведь Суворов воевал против Пугачева и разбил его в двух-трех сражениях, ведь он же взял Варшаву, разбил польских повстанцев и пленил Костюшко. А история Ермака и покорение Сибири — известны Вам? Город Хабаровск и поныне носит имя русского казака-завоевателя — Ерофея Павловича Хабарова. А присоединение Камчатки к России, совершенное храбрым казаком Атласовым? И таких

примеров можно привести много. А Шамиль? Разве он не достоин известности и уважения? Вы скажете, что Шамиль защищал свою Родину и свободу? То же делали и Кутузов, и Суворов, и Ермолов.

Обрушиваясь на Ермолова, Вы недвусмысленно говорите о том, что я «идеализирую», «возношу на щит» А. П. Ермолова.

А я и не боюсь этого, с тою лишь разницей, что я не «возношу», а отдаю ему должное. Для меня Ермолов — герой, прогрессивный генерал XIX века, умница и государственный человек, друг Суворова, Кутузова и ненавидимый Николаем генерал (что Вы упускаете)¹⁴.

Вы задаете не то наивный, не то лукавый вопрос: а почему же Ермолов, подобно Пестелю, не поднял восстание против Николая I?

Во-первых, Пестель не поднимал восстания, а во-вторых, Ермолов, как это и указано в моем романе, не мог идти на Петербург с «50-тысячным кавказским корпусом», хотя бы потому, что декабрьское восстание было уже давно подавлено, а русский генерал, «проконсул Кавказа» не мог и никогда (как умный человек и патриот) не оголил бы границ с Персией и Турцией, которые (как Вам известно) в 1826 году и затем в 1827 и 1829 годах открыли военные действия против России. А незамирный Кавказ, а пути-дороги и все такое? Вы не подумали об этом?

Да и никто, нигде и никогда не говорил о том, что Ермолов был декабристом. Он был близок к ним, он был прогрессивным генералом, — не больше. Так зачем же Вам обвинять его в том, чего нет и не было в истории?

Теперь о его действиях на Кавказе. Да, он был беспощаден и жесток к горцам. Это показано в моем романе: прочтите еще раз внимательно разгром Дады-Юрта, прочтите его разговор с Грибоедовым, наконец, — его высказывания о персиянах.

Но разве Вы не понимаете, что Грибоедов не мог быть иным, оберегая границы своего государства? Возьмите в руки документы истории и Вы убедитесь, что еще задолго до прихода А. П. Ермолова на Кавказ шейх Мансур¹⁵ (а кто он и что он, Вы сами знаете) будоражил Кавказ, огнем и кровью прошел по станицам и аулам. Где же вина одного лишь Ермолова? «Горцы до него жили с русскими мирно», — пишете Вы. А Мансур? А Бей-Булат¹⁶ и другие? Ну, а после Ермолова и Барятинского Кунта Хаджи и еще десяток других?

Вы, вероятно, знаете, что когда в 1854 году неудачи Крымской войны поколебали не только русское общество, но и самого Николая I, он обратился к Ермолову с высочайшим письмом, в котором назначал его «главнокомандующим все-российским ополчением». На это Ермолов, как и всегда презиравший Николая, ответил: «Ваше величество! В годы, когда я был крепок и нужен России, Вы уволили меня из армии, теперь же, когда я немощен и стар, Вы призываете меня обратно. Я дряхл и болен и не могу принять командование над ополчением».

Как Вы думаете, изменился ли А. П. Ермолов в старости? Нет. Как он был в 1826 году, таким и остался в 1854-55 годах.

Многие ли русские генералы ответили бы так царю?

И, наконец, тяжелая, очень горькая история с выселением чеченцев и ингушей в 1944 году.

Я — Вы можете этому верить или не верить, это Ваше дело, — я глубоко переживал эту меру. Как тогда, так и сейчас считаю, что народ не отвечает за группы оголтелых шовинистов и мерзавцев; но задаю Вам законный вопрос: где были Вы (не Вы лично, а партийная, советская общественность, интеллигенция), почему вы допустили разброд в вашем народе, тогда, когда весь советский народ, вся Россия встала на защиту родины? Почему?

Вы не найдете ответа, вернее, не захотите сказать правды. Я Вам скажу ее.

Потому что тогда (как и теперь) вместо того, чтобы учить свой народ интернационализму с одной стороны и любви, преданности к Родине с другой, некоторая часть чечено-ингушской интеллигенции погрязла в прошлом, в кампаниях и счетах с историей, с извращением действительности, с воспеванием давно отжившего феодального и родового быта. И этим нанесли огромный вред своему народу.

«В карете прошлого не уедешь далеко», — говорил Максим Горький. А Вы, в век атома и космических ракет, пытаетесь поплотнее усесться в прадедовскую бидарку.

Я понимаю, что это письмо не обрадует Вас, но Вы обратились ко мне, и я считаю необходимым ответить Вам честно и прямо. Уводите молодежь от затхлой, изжившей себя старины. В прошлом наших отцов было много хорошего, достойного уважения, но было много и такого, о чем не хочется и вспоминать.

Я не буду перечислять Вам этого; вы на местах знаете лучше меня. Но главное это — национализм, уход в прошлое, его идеализация. Грешат этим не только в Чечне, есть это и в Осетии, и в Дагестане, и еще кое-где.

Противопоставление своей нации другой — отвратительно, и мы, пожилые, пережившие на своем веку многое, знающие цену добру и злу, обязаны во весь голос предостеречь от этого свою молодежь.

Этот запоздалый национализм смахивает на время печальной памяти Кочова, Бамматова, Тапы Чермоева, Бае-

ва¹⁷ и других. Была в те дни такая газета — «Вольный горец»¹⁸, которая тоже немало говорила о «вольности» горцев, делая вид, будто не понимает, что эта «вольность» идет по панисламистскому каналу. И что же? В 1921-1922 годах я работал в нашем Генеральном консульстве в Турции в г. Трапезунд и каждодневно видел на базарах несчастных, обнищавших горцев и азербайджанцев, которых обманули и увели в Турцию эти «вольные горцы», сами улепетнувшие в Париж под крылышко Антанты и беззаботно проживавшие в сытости свои дни, а обманутые ими люди бездомные, голодные сотнями приходили к нам в консульство, прося как милости вернуть их обратно в Чечню, Дагестан и Азербайджан.

В заключение должен сказать, что если я в чем твердо убежден, то на меня не действуют уговоры и непрошенные советы поступать иначе. Вы предлагаете мне «учесть настроение» некоторой части читателей, возмущенных изображением Ермолова. Благодарю Вас, но я остаюсь при своей точке зрения и в случае повторного издания романа никаких изменений в исторической и политической концепции делать не намерен¹⁹.

Спасибо за заботу о моем зрении. Четыре месяца назад мне была сделана удачная глазная операция, в результате которой я стал почти зрячим.

Всего хорошего.

Хаджи-Мурат Мугуев.

Москва, 6 сентября, 1961 г.

Фонды МОЛ. Ф. Хаджи-Мурата Мугуева.

Ст. 2. П. 1. К. 9. П. 3.

Примечания:

1. Здесь, вероятно, имеет смысл ее расширить. Ошаев Халид Дудаевич (1897-1977) — участник революционного движения и Гражданской войны на Северном Кавказе, один из первых директоров (1930-1936 гг.) Горского педагогического института в г. Орджоникидзе (Владикавказ), директор Северо-Кавказского горского историко-лингвистического НИИ им. С. М. Кирова в Пятигорске (1936-1937 годы). В 1937 году репрессирован; срок отбывал в Магадане; реабилитирован в 1957 году. В 1957-1961 гг. — заместитель директора по научной работе в Чечено-Ингушском НИИ истории, языка и литературы в Грозном. Дебютировал в печати в середине 1920-х годов. Автор пьес «Закон отцов» (1923), «Побеги бюрократизма» (1931), «Клещ» (1934), «Борьба продолжается» (1936), «В одной руке два арбуза» (1961); «Асланбек Шерипов» (1958), «Перевал» (1976), романа «Пламенные годы» (1959-1964), художественно-документальной повести «Брест — орешек огненный» (1990), ряда работ о чеченском языке (в т.ч. чеченского алфавита на латинской графической основе) и переводов произведений чечено-ингушского фольклора. Более подробно о жизни и творчестве Х. Д. Ошаева см.: [2; 3; 4].

2. Данное письмо в фондах МОЛ отсутствует; читатель может ознакомиться с ним на указанных в своем месте веб-ресурсах. Конечно, мы могли бы использовать в комментариях к двум помещаемым здесь письмам и последний ответ Х. Д. Ошаева, но это несколько переформатировало бы и «жанр», и задачу настоящей публикации.

3. Дело в том, что мы располагаем только машинописной копией этого письма, в которой не проставлена дата его написания (впредь мы условно будем датировать его августом 1961 г., чтобы отличать его в ссылках от второго, *сентябрьского* письма Х. Д. Ошаева). В том, что оно соответствует оригиналу, нет сомнений; Мугуевым только удален не имеющий отношения к предмету спора фрагмент, представляющий собой приведенный Ошаевым отрывок из чеченского исторического предания о защите аула Дады-Юрт (см. ниже).

4. С.-А. Лулуев пишет: «Чего стоит социальный заказ такого типа: «В то время, когда вся Советская власть, весь советский народ встал на защиту Родины и делал все возможное для победы над фашистской Германией, чечено-ингушский народ стоял в стороне и наблюдал за разгромом фашизма...» Исполнителем этого заказа был автор романа «Буйный Терек», писатель Х. Мугуев. Недостойному для кавказца циничному пасквилю достойный ответ дал в свое время славный сын чеченского народа Халид Ошаев» [6, 93]. Но Мугуев такого не писал. На самом деле у него соответствующий пассаж выглядит так: «Я — Вы можете этому верить или не верить, это Ваше дело, — я глубоко переживал эту меру (выселение вайнахов. — И. Х.). Как тогда, так и сейчас считаю, что народ не отвечает за группы оголтелых шовинистов и мерзавцев; но задаю Вам законный вопрос: где были Вы (не Вы лично, а партийная, советская общественность, интеллигенция), почему вы допустили разброд в вашем народе, тогда, когда весь советский народ, вся Россия встала на защиту родины?..» (см. ниже). Таким образом, «социальный заказ», сформулированный С.-А. Лулуевым, является только интерпретацией риторического вопроса из второго письма Х. Д. Ошаева (именно последней части вопроса, *условно*, что выглядело, как прямая цитата, взятой Ошаевым в кавычки): «Вы понимаете, что Ваше высказывание — есть прямая ревизия решений XX съезда партии о нашем чечено-ингушском народе? Значит, Вы утверждаете, что когда «весь советский народ, вся Россия встала на защиту нашей Родины» чечено-ингушский народ стоял в стороне?» [5]

5. См.: [7].

6. См.: [8; 9].

7. Следует особо отметить теплую дружескую переписку Х.-М. Мугуева с Баширом Чахкиевым (г. Грозный) и А. Омаровым и Т. Ахмедзияутдиновым (с. Чиркей ДАССР) (см.: [11; 12]).

8. Предположительно, Н. И. Дзедзиев, первый прокурор Горской республики, образованной в 1922 г.

9. Акты Кавказской археографической комиссии (АКАК). Тифлис, 1866-1904. Т. 1-12.

10. Бушуев Семен Кузьмич, советский историк-кавказовед; автор таких работ, как «Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля» (М.-Л., 1939), «Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказ к России (20-70 гг. XIX в.)» (М., 1955), «О кавказском мюридизме» (Вопросы истории. 1956. № 12. С. 72-79). Трактовал горское сопротивление как «инспирированное» внешними силами; наряду с М. В. Покровским и А. В. Фадеевым акцентировал «реакционную оболочку мюридизма, феодально-клерикальный характер движения горцев» [15].

11. Очевидно, печатка Мугуева, допущенная им при копировании. Должно быть «Отцово село».

12. Курсивом выделено пояснение Х.-М. М. Мугуева, при копировании письма опустившего указанный фрагмент. В указании страниц сборника, тоже, очевидно, печатка, коль скоро речь идет об 11 страницах текста в письме Ошаева.

13. Вместе с этим письмом в фондах МОЛ хранится и копия письма Х.-М. М. Мугуева к Александру Степановичу Трофимову, Первому секретарю Чечено-Ингушского обкома КПСС (от 8 ноября 1961 г.): «Уважаемый Александр Степанович! Посылая Вам копию письма тов. Х. Ошаеву, прошу Вас напечатать его в Вашей республиканской газете. Я не делал бы этого, если бы из письма т. Ошаева не узнал, что мой роман «Буйный Терек» имеет своеобразный резонанс в некоторой части читательской общности Чечено-Ингушетии. Чтобы читатель имел ясное и полное понимание моей точки зрения на описываемые мною события, — прошу опубликовать настоящее письмо. Вступлением к нему может служить вышенаписанное мое обращение к Вам. При напечатании прошу категорически не опускать ни одного слова из письма, а также по напечатании предложить редакции выслать мне 2 экз. газеты. Хаджи-Мурат Мугуев» [16]. Судя по дате, Мугуев отправил это письмо к Трофимову уже после получения второго письма Ошаева. Пожелание Мугуева, изложенное в нем, насколько мы знаем, так и не было удовлетворено.

14. Аргумент, очевидно, несколько условный. Нафи Джусойты в свое время заметил Мугуеву: «Вы — человек умный, у Вас развито чувство эстетической оценки, поэтому «схитрили». Хитрость Ваша в том, что Вы Алексея Петровича соотносите не с лучшими людьми России, а с царем и придворной... [неразборчиво. — И. Х.], с Паскевичем Ерихонским (...), — и, конечно, он выигрывает» [17]. Но если аргумент Мугуева условен, то замечание Джусойты, хоть верно, не совсем справедливо: все российские императоры (за исключением, пожалуй, Петра I) были «изгоями» социалистического реализма, закономерно (поэтически) служившими необходимым отрицательным полюсом на шкале художественной типизации. Это не «хитрость», а эффект естественной оптики советской историософии.

15. Шейх Мансур (1760-1794), первый имам Чечни, лидер вооруженной борьбы горцев против России.

16. Бей-Булат Таймиев (1779-1832), военно-политический деятель Чечни, участник Кавказской войны.

17. Пшемахо Коцев, Гайдар Бамматов (Баммат), Тапа Чермоев, Измаил Баев — представители северокавказской эмиграции в Европе, «не согласившиеся мириться с большевистской властью на Кавказе» [18] и вынашивавшей идею построения на Северном Кавказе суверенного государства горцев.

18. Газета «Вольный горец» начала выходить в сентябре 1919 г. в Тифлисе. Объявив себя органом революционной демократии горских народов Северного Кавказа, газета содержала «альтернативный взгляд» на революцию и гражданскую войну на Северном Кавказе. Редактором «Вольного горца» был осетинский писатель и общественный деятель, позднее ставший одной из главных фигур северокавказской эмиграции, Ахмед Темирболатович Цаликов (1882-1928).

19. Что Мугуев никогда не стеснялся своих позиций, здесь изложенных, подтверждается, помимо письма к А. С. Трофимову, коротким рукописным комментарием к этой переписке вдовы писателя Надежды Павловны Мугуевой, после кончины супруга передавшей его личный архив в МОЛ: «Это очень интересно. Х.-М. сохранял эту переписку. Часто случалось, что читал эти письма кому-нибудь из товарищей, особенно приезжих горцев» [19].

*Документы подготовлены к публикации
И. С. Хугаевым*

1. Хугаев И. С. Мусса Хакиим и его письма к Хаджи-Мурату Мугуеву // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 21 (60). С. 142-165.

2. Джамбеков Б. Жизнь и творчество Халида Ошаева [электронный ресурс]. URL: <http://bioraf.ru/jizne-i-tvorchestvo-halida-oshavaeva.html>

3. Кусаев А. Д. Халид Ошаев // Кусаев А. Д. Писатели Чечни. Грозный: ГУП «Книжное издательство», 2005 [электронный ресурс]. URL: <http://bezogr.ru/adiz-kusaev-pisатели-chechni-ocherki-jizni-i-tvorchestva-grozn.html?page=4>

4. Кусаев А. Д. Халид Ошаев. Человек многогранного таланта [электронный ресурс]. URL: <http://abrek.org/1063-h-oshayev-chelovek-mnogogrannogo-talanta-zhzl.html>

5. Ошаев Х. Д. Письмо к Х.-М. М. Мугуеву от 15 сент. 1961 г. [электронный ресурс]. URL: <http://thechechenpress.com/history/5350-2013-12-30-16-35-39.html>; <http://forum.guns.ru/forummessage/316/1023430.html>

6. Лулуев С.-А. Незаживающая рана вайнахов // Вайнах. 2014. № 2. С. 93-94.

7. Мугуев Х.-М. М. Ингушетия: Очерки. М.: Федерация, 1931. 142 с.

8. *magas_dedyakov*. Еще раз о «Владикавказе — столице Ингушетии» // Запись в Livejournal (Живой Журнал). 19 марта 2013 г. в 21.54. URL: <http://magas-dedyakov.livejournal.com/99273.html> (дата обращения: 29.08.17).

9. Из книги: Мугуев Х.-М. Ингушетия. Очерки. М., 1931 [электронный ресурс]. URL: <http://www.studall.org/all2-79921.html>

10. Карпов Ю. Ю. Национальный ресурс в политике государства: диалоги центра и автономий Северного Кавказа в 1920-1930-е годы // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб., 2012. С. 299-375.

11. Чахкиев Б. Письмо к Х.-М. М. Мугуеву // Фонды Музея осетинской литературы (МОЛ). Ф. Х.-М. М. Мугуева. Ст. 2. П. 1. К. 1 (рукопись).

12. *Омаров А., Ахмедзияутдинов Т.* Письма к Х.-М.М. Мугуеву // МОЛ. Ф. Х.-М.М. Мугуева. Ст. 2. П. 1. К. 1 (рукопись).
13. *Хугаев И. С.* Реализм и утопия Хаджи-Мурата Мугуева // Вестник Владикавказского научного центра. 2014. № 3. С. 27-34.
14. *Бугаев А. М.* Грозненское восстание: август 1958 г. // Вестник Академии наук Чеченской республики. 2013. № 1 (18). С. 98-105.
15. *Чжун Се Чжин.* Кавказская война и исламский фактор на Северном Кавказе: первая половина XIX века. М., 2005 [электронный ресурс]. URL: <http://www.dissercat.com/content/kavkazskaya-voyna-i-islamskii-faktor-na-severnom-kavkaze-pervaya-polovina-xix-veka>
16. *Мугуев Х.-М.М.* Письмо к Первому секретарю Чечено-Ингушского обкома КПСС А. С. Трофимову от 8 ноября 1961 г. // Фонды МОЛ. Ф. Хаджи-Мурата Мугуева. Ст. 2. П. 1. К. 9. П. 3.
17. *Джусойты Н. Г.* Письмо к Х.-М.М. Мугуеву от 28 авг. 1959 г. // Фонды МОЛ. Ф. Хаджи-Мурата Мугуева. Ст. 1. П. 3. К. 8. П. 1 (рукопись).
18. *Бабич И. Л.* Северокавказская нация в европейской эмиграции (1917-1930-е гг.): миф или реальность [электронный ресурс]. URL: <http://zilaxar.com/istoriya/kavkazskaya-naciya-borba-za-mif/>
19. *Мугуева Н. П.* Комментарий к переписке Х.-М.М. Мугуева и Х.Д. Ошаева // Фонды МОЛ. Ф. Хаджи-Мурата Мугуева. Ст. 2. П. 1. К. 9. П. 3 (рукопись).

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ:
ДАРЧИЕВА М. В. МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП
В ОСЕТИНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ
(Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2017. 346 с.)

З. К. Кусаева

В рецензии обосновывается актуальность и многоаспектное значение представленного труда. Работа М. В. Дарчиевой содержит разносторонний и обстоятельный анализ вопросов мифопоэтического хронотопа в эпических текстах: «Нарты кадджытæ» («Сказания о Нартах»), «Царциаты таурæгътæ» («Легенды о Царциата»), «Даредзанты таурæгътæ» («Легенды о Даредзанта»). В процессе исследования автором выявляется мифологическая составляющая базовых философских категорий «время» и «пространство» и раскрывается их сюжетообразующая функция. Монография является итогом плановой исследовательской работы ученого, которая предполагает как глубокое изучение литературы, изданной в рамках данного направления, так и разработку уникальных теоретических обобщений. Так, согласно приведенной Дарчиевой подробной историографии вопроса, выявляется, что указанные пространственно-временные категории, объединенные физиологом А. А. Ухтомским в термин «хронотоп», прочно закрепились в понятийном аппарате филологической науки посредством изысканий М. М. Бахтина. Вместе с тем, представляется важным, что в научный оборот современного осетиноведения указанный термин был введен автором рецензируемой монографии, что является значительным вкладом в развитие теории, методологии и практики осетинской фольклористики. Впервые примененный М. В. Дарчиевой хронотопический подход к произведениям фольклора осетин способствует значительному расширению исследовательского пространства и новому осмыслению сюжетной основы эпических текстов.

Ключевые слова: мифопоэтический хронотоп, Сказания о Нартах, Легенды о Царциата, Легенды о Даредзанта, нартоведение, пространство, время, астральные мотивы, числовая символика, темпоральная фразеология.

In the review of the monograph by the candidate of philological sciences, senior researcher of the V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies M. V. Darchieva «Mythopoetic chronotope in Ossetian epic texts», the relevance and multidimensional significance of the presented work are substantiated. The work under review contains a comprehensive and detailed analysis of the issues of the mythopoetic chronotope in epic texts: «Narta epos», «Legends of Tsaritsiata», «Legends of Daredzanta». In the process of research, the author reveals the mythological component of the basic philosophical categories «time» and «space» and reveals their plot-forming function. The monograph is the result of a planned research work of the scientist, which assumes both a thorough study of the literature published in this direction, and the development of unique theoretical generalizations. Thus, according to the detailed historiography of the question presented by Darchieva, it is revealed that these space-time categories, united by the physiologist A. A. Ukhtomsky in the term «chronotope», are firmly entrenched in the conceptual apparatus of philological science through the studies by M. M. Bakhtin. At the same time, it seems important that this term was introduced into the scientific circulation of modern Ossetian studies by the author of the monograph under review, which is a significant contribution to the development of the theory, methodology and practice of the Ossetian folklore. Chronotopic approach to the Ossetian folklore for the first time applied by Darchieva, contributes to a significant expansion of the research space and a new comprehension of the plot basis of epic texts.

Keywords: *mythopoetic chronotope, «Narta epos», «Legends of Tsaritsiata», «Legends of Daredzanta», narta studies, space, time, astral motifs, numeric symbols, temporal phraseology.*

Книга Мадины Владимировны Дарчиевой «Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах» [1], молодого, но весьма успешного и перспективного ученого, является второй монографией в числе ее научных трудов в области этнолингвистики и фольклористики и представляет собой значимое событие в современной иранистике, предопределенное высоким уровнем научного анализа.

В настоящее время значительную актуальность приобретает фольклоризм, которому принадлежит первенство самого динамично развивающегося и плодотворного литературного направления. Стремительно меняются приоритеты, принципы фольклорного заимствования, которые отмечаются практически на всех этапах существования литературной традиции, совсем молодой на фоне древнего мифо-фольклорного пласта. Соответственно, смещаются ракурсы и акценты литературоведческого подхода при анализе произведений, выполненных в жанре фольклоризма и мифологизма.

В связи с этим рассматриваемый труд обретает особую важность, поскольку, примененный в научно-исследовательской работе хронотопический подход к фольклорным произведениям, способствует осмыслению структурных и композиционных особенностей мифопоэтического времени и пространства в эпических текстах и определению их художественного единства в новом ракурсе. Опираясь на солидную теоретическую и методологическую основу, автор достигает поставленной задачи, которая обеспечивается значительным объемом проанализированных эпических сюжетов, записанных как на иронском, так на дигорском и югоосетинском языковых вариантах. М. В. Дарчиевой привлечены материалы личных полевых исследова-

ний и применены разнообразные приемы их изучения, что отличает полученные результаты оригинальностью и очевидной научной новизной.

Достоверность итогов работы подтверждается разнообразием использованных для целостного анализа мифопоэтического сознания методов, соответствующих современным научным изысканиям. Так, согласно мнению М. М. Бахтина, мифопоэтический хронотоп определяет художественное единство эпического произведения и всегда включает в себя ценностный момент и все пространственные и временные определения в литературе и искусстве «неотделимы друг от друга и всегда эмоционально-ценностно окрашены. <...> Искусство и литература пронизаны хронотопическими ценностями разных степеней и объемов. Каждый мотив, каждый выделенный момент художественного произведения является такой ценностью» [2, 391-392]. Соответственно, для достижения наибольшей результативности, М. В. Дарчиевой наряду со структурно-семантическим анализом был применен и аксиологический подход.

Безусловно, положительной оценки заслуживает такая важная особенность монографии, как наличие обширного фактического и эмпирического материала, являющиеся результатом основательной аналитической работы. К явным достоинствам рассматриваемой книги относится оригинальность осуществленных автором переводов иллюстративного материала на русский язык, опубликованного в первоисточниках на осетинском языке. Важно отметить, что в приведенных примерах, содержащихся в эпических текстах, сохранена оригинальная орфография, в некоторых случаях, не соответствующая современным орфографическим нормам осетинского языка. В

большей мере это соотносится с текстами Нартовского эпоса, подготовленными к изданию К.Ц. Гутиевым [3] и представляющими несомненную ценность для исследователей осетинского фольклора.

Структурная композиция работы составлена по традиционному принципу: введение, четыре главы, заключение, библиографический список, указатель. Во вводной части автор обосновывает актуальность более детального изучения некоторых аспектов, излагает историографию исследуемых проблем, относящихся к эпическому пространству в целом и вопросов, связанных с пространственно-временной организацией непосредственно в Нартовском эпосе [1, 3-6].

В первой главе в качестве объекта научного осмысления представлены такие малоисследованные концепты как маркеры пространства в осетинских эпических текстах. Согласно предложенной автором структуре, маркеры пространства распределены в системе эпического повествования на три группы: земную, небесную и водную. Ученый предлагает оригинальную классификацию указанных концептов, согласно обозначаемой ими обстановке. Соответственно, выделяется земное, включающее пространство гор, степей, морей, где мифологема моря, как указано в монографии, является частной репрезентацией мифологемы воды. Эпические тексты осетин («Нарты кадджытæ», «Царциаты таурагътæ», «Даредзанты таурагътæ») представлены многочисленными вариантами сюжетов и мотивов, в которых репрезентирована мифологема водного пространства вообще и моря, в частности. Развивая данную концепцию, автор сообщает, что указанная мифологема не может быть сведена к конкретному *кадагу* или *таурагъу*, но может быть, согласно терминологии В.Н. Топорова [4, 227-284], *реконструирована*. Особое внимание в работе привлекает и дифференциация комплекса «аквалитических» образов, включающего

две семантические группы: образы земных и небесных вод [1, 92].

В монографическом исследовании представлен целый корпус фольклорных концептов, связанных в эпосе с небом, в том числе такие существенные мифологемы, как *арвы дуар* (дверь неба) и *арвы айдаен* (небесное зеркало). В мифах Арвайдаен выполняет функции волшебного помощника и в качестве сюжетообразующего компонента присутствует во многих кадагах. Акцентируя внимание на концепте Арвайдаен, важно отметить, что указанная мифологема в фольклорно-этнографической традиции осетин ассоциируется с Цыкурайы фæрдыг (бусиной исполнения желаний), также характеризующейся принадлежностью к божественному (небесному) миру, т.е., к высшей мифологии. [5, 58-68]. Отдельным пунктом в работе рассматривается поселенческий локус, так как именно здесь проявляются специфические национальные черты мифопоэтического пространства [1, 7-121].

В рамках второй главы «Хронотоп дороги и завоевательные походы», анализируется символ «дорога», которому присуща особая значимость в системе метафорического мышления, а следовательно, и в национальном фольклоре. Согласно мнению автора, с точки зрения пространства и времени, указанный символ обладает особенностями, которые наиболее ярко реализуются в эпосе: отдельные сюжеты строятся вокруг *пути/путешествия* героя. Дарчиева отмечает, что характерные для фольклорного текста устойчивые формулы с семантикой дороги выражают специфические черты этнического мировоззрения, а представления о дороге в целом являются неотъемлемой частью национальной картины мира [1, 122-172].

В третьей главе исследована символика счета и числа, обоснована значимость числовой символики при описании эпического времени и пространства [1,

173-202]. В процессе работы, автор выявляет, что в традиционной фольклористике семантике чисел посвящено большое количество трудов, при том, что почти не существует научных изысканий, анализирующих собственно счет. Любопытно высказывание К. А. Богданова, объясняющего исследовательское небрежение к его семантике: «Тогда как семантика чисел лексически выражается числительными, т.е. определяется однозначными словами, служащими для обозначения количества, меры, порядка, кратности (повторяемости), совокупности (собираемости), разделительности и т.д., счет оказывается как бы эпифеноменом числительных — действием по глаголу «считать» [6]. Тем значимее представляются научные результаты Дарчиевой, согласно которым, для исследования фольклорного текста семантика счета не менее важна, чем собственно числовая символика [1, 173]. Обосновывая семантические особенности счета в эпических текстах, автор рецензируемой монографии ссылается на труды Ж. Дюмезиля, который связывал процесс счета (*нымад*) в Нартовском эпосе осетин с образом Сырдона: «Сырдон, по-видимому, все же более «осведомлен»: он знает не только то, что отдалено расстоянием, но и то, что скрыто в будущем. У него чудесная способность считать» [7, 111].

В итоговой главе раскрываются вопросы художественной реализации эпического времени, рассматриваются проблемы темпоральной лексики в осетинском фольклоре, а также некоторые особенности использования темпоральной фразеологии в языке осетинского Нартовского эпоса [1, 203-303]. Рассматривая темпоральную лексику как систему, автор выделил в ней несколько микросистем. По мнению ученого, время в широком смысле выражается в осетинском языке гиперонимом *растæг* и его синонимами *заман*, *дуг*, *афон*, которые отличаются оттенками значения, но сходятся в ос-

новном значении. Так, о синонимии лексем *растæг* и *дуг* свидетельствует фраза: «*Афтæмæй съл æркодта фъид аз, фъид дуг, фъид растæг*. — Настали для них *тяжелый год, бедственная эпоха, время бедствий*». Интересно наблюдение Дарчиевой по поводу соотнесения циклического времени с обрядовым, следовательно, встречающегося во фрагментах описания ритуального застолья, *куывда*, *игрищ* и т.д. К примеру: «*Хуыцау загъта*:

— *Заеххон адæм нырæй фæстæмæ нæ куывдæн афæдзæй афæдзмæ тохъхъыл нывонд кæнæнт*. — Хуыцау сказал:

— Пусть земные люди с сегодняшнего дня к нашему *куывду* из года в год посвящают жертвенного барана» [НК 1989: 395]; «*Уырызмæджы хæдзары куывды бадъныц Нарт иннабонæй-иннабонмæ*. — В доме Уырызмага сидят на ритуальном застолье Нарты целую неделю» [НС. Кн.1. 2003: 256]; «*Иу афонæй сын инна афонмæ хъæзт сарæзтой*. — Устроили им *хъæзт* в течение всей недели» [1, 303].

В заключении подводятся выводы по основным рассмотренным категориям [1, 304-308].

Монографическое исследование в целом и все его составные части отличаются логической последовательностью изложения, убедительностью аргументации в доказательство обоснованности выдвигаемых научных положений. Тема рецензируемой монографии актуальна и нова, материал достаточно хорошо систематизирован и структурирован, приведенные примеры убедительны и интересны.

Положения и выводы, изложенные в данной работе, затрагивают наиболее актуальные проблемы и задачи, решение которых определяет дальнейшее развитие нартоведения на ближайшую перспективу, что является свидетельством теоретической и практической значимости представленного научного исследования. Ученый резюмирует свой труд на основе анализа и систематизации обширного и оригинального материала, опери-

руя научными методами, закрепившимися в области фольклористики, этнологии, лингвистики, что является важным аргументом в пользу компетентности результатов, представленных автором монографии.

Таким образом, рецензируемая монография представляет собой цельный завершённый труд, который восполняет общее научное представление об онтологическом аспекте эпических текстов. Обширный историографический контекст работы в значительной степени свидетельствует о глубоком осмыслении автором концепций и взглядов на исследуемую проблему всех своих предшественников. Весьма положительное впечатление производит привлечение многочисленных источников.

Важным достоинством представленного труда является справочный аппарат в виде указателя, содержащего имена эпических героев, названия топонимов, оронимов, гидронимов и др. [1, 329-344].

В заключение отметим, что монография М. В. Дарчиевой «Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах» представляет собой впервые принятый комплексный междисциплинарный анализ восприятия эпических сюжетов в контексте важнейших онтологических категорий «пространство» и «время». Рассмотренные грани мифопоэтического хронотопа в эпическом контексте в значительной степени расширяют рамки изученности национальной фольклорной картины мира в целом. Вместе с тем, согласно мнению самого автора, обозначенная тема представляется перспективной для дальнейшего исследования. Но уже сейчас очевидно, что монография М. В. Дарчиевой вносит заметный вклад в развитие осетиноведения и является актуальной для специалистов в области фольклористики, языкознания, литературоведения, этнологии, культурологии, а также представляется востребованной для всех интересующихся осетинским национальным эпосом.

-
1. Дарчиева М. В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Владикавказ, 2017.
 2. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.
 3. Гутиев К. Ц. (составитель). Сказания о Нартах в пяти томах. Орджоникидзе, 1989. Т. I; Том II // Мах дуг. 1996. №№1-10; Т. III // Мах дуг. 2005. №№ 2-12; Том IV // Мах дуг. 2006. №№ 1-12.
 4. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
 5. Кусаева З. К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Вестник КИГИ РАН. 2016. № 3. С. 63-73.
 6. Богданов К. А. Счет как текст в фольклоре [электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov.htm>
 7. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

ЮБИЛЕИ



К ЮБИЛЕЮ Л.А. ЧИБИРОВА

**Л.К. Гостиева,
А.Х. Хадикова**

Публикация посвящена 85-летнему юбилею видного российского этнолога-кавказоведа, доктора исторических наук, профессора Л. А. Чибирова. В ней прослежена плодотворная исследовательская деятельность ученого в области этнологии, источниковедения и нартоведения.

***Ключевые слова:** Людвиг Алексеевич Чибиров, доктор исторических наук, этнолог, юбилей, нартоведение, кавказоведение, осетинская этнографическая энциклопедия*

19 ноября 2017 г. исполнилось 85 лет со дня рождения видного российского этнолога-кавказоведа, доктора исторических наук, профессора, заслуженного деятеля науки РФ, РСО-Алания и РЮО, лауреата премии имени Коста Хетагурова, академика РАЕН, заведующего отделом этнологии СОИГСИ им. В. И. Абаева, крупного государственного и общественно-политического деятеля, первого Пре-

зидента Республики Южная Осетия Людвиг Алексеевича Чибирова.

Широкий круг научных интересов Л. А. Чибирова включает важные направления этнологии, источниковедения и нартоведения. Он – автор свыше 350 научных работ, в том числе 36 монографий и научно-популярных изданий. Среди них такие фундаментальные монографии, как «Осетинское народное жили-

ще» (1970), «Народный земледельческий календарь осетин» (1976) «Древнейшие пласты духовной культуры осетин» (1984), «Традиционная духовная культура осетин» (2008). Этнографические работы Л. А. Чибирова имеют большое научно-практическое значение в контексте специальной проблематики монографий, и, вместе с тем, затрагивают важнейшие теоретические вопросы общей этнологии.

Л. А. Чибиров является одним из ответственных редакторов и авторов коллективной монографии «Осетины», вышедшей в серии «Народы и культуры» в издательстве «Наука» (Москва, 2012). Книга – результат плодотворного труда большого числа ученых, прежде всего, сотрудников Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева и Института этнологии и антропологии РАН. В ней Людвиг Алексеевич – автор таких разделов монографии, как «Введение», «Жилище и поселение» и «Праздничный календарь» (совместно с В. С. Уарзиати), «Ранние формы народных верований», «Древние культы», «Пантеон», «Фенологические и метеорологические познания осетин». Коллективная монография знаменует этапный рубеж в этнографическом изучении осетинского народа и отражает новейшие достижения осетиноведения.

Л. А. Чибиров является главным редактором «Осетинской этнографической энциклопедии» (2013), насчитывающей более 4,5 тыс. словарных статей общим объемом 95 авторских листов. К работе над энциклопедией был привлечен большой авторский коллектив. В него вошли в основном сотрудники СОИГСИ им. В. И. Абаева, а также специалисты из научных центров Москвы, Петербурга и Цхинвала. Существенная часть словарных статей энциклопедии принадлежит самому Людвигу Алексеевичу.

Энциклопедия не имеет аналогов в отечественной этнологии и весьма вос-

требована как специалистами, так и широкими читательскими кругами. Большой интерес вызван обширным этнографическим материалом, который согласованно рассматривается смежными гуманитарными дисциплинами (этнологией, археологией, историей, фольклористикой, филологией, культурологией, искусствоведением), охватывая огромный пласт традиционной духовной и материальной культуры осетин. Наиболее широко в ней представлены фольклорные жанры – эпос, мифология, демонология, легенды, предания, сказания и пословицы.

Бесспорно, только неиссякаемая творческая энергия и настойчивость Людвиг Алексеевича дали жизнь этому фундаментальному труду, за который в 2015 г. он заслуженно получил Государственную премию РСФСР имени Коста Хетагурова.

Л. А. Чибиров внес весомый вклад и в источниковедение истории Осетии. В 2014 г. увидела свет седьмая, заключительная книга первого издания научно-популярного сборника «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах», автором предисловия, примечаний, комментариев и указателей которого является юбиляр.

В книге представлены работы, опубликованные в 1869-1916 гг. в известных дореволюционных периодических изданиях: «Сборнике сведений о Кавказе», «Сборнике сведений о кавказских горцах», «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Юридическом обозрении» и др. Составитель выбрал те из них, которые представляют чрезвычайный интерес для исследователей истории и этнографии осетин, однако остаются недоступными для широкой читательской аудитории. Это труды видных исследователей Кавказа и Осетии: В. Б. Пфафа, Д. Лаврова, Дж. Шанаева, И. Канукова, С. Кокиева, А. Цаллагова, Х. Уруймагова, С. Каргинова.

Многотомное издание сборника «Периодическая печать Кавказа об Осетии

и осетинах» (1981, 1982, 1987, 1989, 1991, 2006, 2014) – итог кропотливого 35-летнего труда ученого. Л. А. Чибиров проделал поистине титанический, равнозначный научному подвигу труд по выявлению, систематизации, научному осмыслению и подготовке к печати этнографических источников. Издание стало в отечественной этнологии беспрецедентным опытом публикации русскоязычной периодической прессы об Осетии и осетинах, издававшейся на Кавказе в XIX – начале XX вв. Л. А. Чибиров ввел в широкий научный оборот огромный массив русскоязычной периодической печати, значительно расширив базу для осетиноведческих исследований. Сегодня, пожалуй, ни одно историко-этнографическое кавказоведческое исследование не обходится без ссылок на информативные материалы сборника.

Диапазон публикуемых в серийном издании материалов чрезвычайно широк. В нем представлены различные сферы культуры и быта осетин дореволюционного прошлого: хозяйство и материальная культура, семейный и общественный быт. Имеются сведения об этногенезе и этнической истории, о религиозных верованиях (суевериях, предрассудках), календарной обрядности, этикетных нормах поведения и образцах устного народного творчества. В сборник вошли работы таких известных исследователей Кавказа, как А. И. Шёгрэн, В. Ф. Миллер, М. М. Ковалевский, В. Ф. Пфаф и др.

В сборнике немало интересных материалов также по культуре других народов Кавказа: грузин, армян, вайнахов, адыгов, карачаевцев, балкарцев.

Издание в целом вышло за рамки собственно этнографической информации, поскольку включило в себя обширные материалы и по другим гуманитарным дисциплинам.

Широкая востребованность сборника в научных и читательских кругах, первые шесть томов которого уже стали библио-

графической редкостью, вызвали необходимость подготовки второго дополненного и переработанного издания. В итоге, в 2014, 2016, 2017 гг. «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах» была опубликована во Владикавказе в трех солидных томах.

Сферой научных интересов Л. А. Чибирова является и нартоведение. В 2016 г. он издал монографию «Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи», в которой рассмотрел динамику развития образов основных мифологических героев и исторические ареальные связи создателей Нартиады с другими народами.

В своем исследовании ученый провел обстоятельный анализ нартовских циклов, эпических героев и персонажей, волшебных предметов. Он акцентировал внимание на особенностях социального быта, на мировоззренческих характеристиках, на нартовской космогонии, на трехфункциональной теории, с одной стороны, в контексте индоевропейского мифопоэтического мира, а с другой, – на уровне сопоставления общего и различного в кавказских эпических вариантах.

Основываясь на трудах известных ученых Ж. Дюмезиля, К. Литтлтона, Л. Малкорн, Г. Рида, Ж. Шарашидзе, Ж. Грисвара, А. Кристоля, К. Вьеля, А. Йосиды и других, Л. А. Чибиров обрисовал картину разнообразных исторических и культурно-языковых связей творцов ядра нартовского эпоса с целым рядом европейских и азиатских народов древности и средневековья. С привлечением новейших данных он обосновал и вновь подтвердил индоевропейское (индоиранское) происхождение кавказской Нартиады, образы, мотивы и сюжеты которой во многом перекликаются с легендами, обычаями и конкретными древними историческими и этнографическими реалиями скифов, сарматов и алан. Опровергая версию так называемого «осетиноцентризма», ученый представил

в Приложении подборку высказываний авторов разных эпох (от Масуди Х в. до ученых XX в.) по поводу алано-осетинской преемственности и генезиса нартовского эпоса.

Л. А. Чибиров обстоятельно и последовательно исследует в своей монографии и внутрикавказский культурный синтез в нартовском эпосе.

Основательный анализ ареальных связей в различных сферах осетинской Нартиады позволил Л. А. Чибирову заметно расширить исследовательское поле проблемы. Следует отметить, что в столь широком диапазоне ареальные связи Нартиады рассматриваются впервые.

Л. А. Чибиров высказал свое мнение и по поводу хронологии нартовского эпоса, определяя начало формирования его ядра не позже середины II тыс. до н.э.

Опираясь на принципы научного анализа и объективного историзма, Людвиг Алексеевич выступил в своем исследовании против отстаивания в нартоведении узконациональных интересов, псевдоконцепций, искажения объективных этнокультурных фактов и их вольной интерпретации.

Монография Л. А. Чибирова стала ярким событием в научной жизни, важной вехой в истории осетиноведения и кавказоведения в целом и знаменует собой начало нового этапа в развитии нартоведения.

За последние пять лет Л. А. Чибиров выпустил несколько научно-популярных и литературно-художественных изданий: «Научные горизонты» (2013), «У истоков осетинского просвещения: Иуане Габарев-Ялгузидзе» (2016), «Потомство Сидмона: Цыбырты мыггаг» (2016), «Григорий Котаев. Жизнь во благо народа» (2017).

В настоящее время ученый возглавляет в Северо-Осетинском институте гуманитарных и научных исследований рабочую группу, которая работает над составлением «Осетинской нартовской энциклопедии».

Л. А. Чибирова отличает яркий исследовательский талант, колоссальная эрудиция, высокий профессионализм. Его жизнь является примером бескорыстного служения науке.

Коллектив СОИГСИ им. В. И. Абаева сердечно поздравляет Людвигу Алексеевича с юбилеем, желает ему крепкого здоровья и дальнейших научных свершений.

НАШИ АВТОРЫ

Алиева Алла Ивановна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН; matilda19@mail.ru

Айларова Светлана Ахсарбековна — доктор исторических наук, доцент, зав. отделом истории Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; aylarova_54@mail.ru

Бембеев Евгений Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Калмыцкого научного центра Российской академии наук; galdma@yandex.ru

Гостиева Лариса Казбековна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; lagost@mail.ru

Гулиева (Занукоева) Фаризат Хасановна — кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора карачаево-балкарского фольклора Института гуманитарных исследований — филиала ФГБУН ФНИЦ Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук»; gfariza37@mail.ru

Гутиева Эльвира Шамильевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; evik777@mail.ru

Гутиева Эльмира Тамерлановна — научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; gutieva@list.ru

Дзаттиаты Руслан Георгиевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН

Кобахидзе Елена Исааковна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; elena_k11@mail.ru

Кусаева Залина Константиновна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; kusaevaz@mail.ru

Кцоева Султана Гильметдиновна — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН

Малахов Сергей Николаевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии Республики Северная Осетия Алания;

Малкондуев Хамид Хашимович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора карачаево-балкарского фольклора Института гуманитарных исследований — филиала Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук»; malkanduev47@mail.ru

Малкор Линда А. — Ph.D., независимый исследователь (Калифорния, США)

Марзоев Ислам-Бек Темурканович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, зав. сектором генеалогических исследований отдела этнологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; is-bek@yandex.ru

Попова Ирина Степановна — кандидат искусствоведения, доцент кафедры этномузыкологии Санкт-Петербургской государственной консерватории; etnomus@mail.ru

Сатцаев Эльбрус Батрбекович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; satiael@mail.ru

Сахингёс Эмине — магистрант, Университет им. Гете, Институт прикладного языкознания (Institut für Empirische Sprachwissenschaft) (Франкфурт-на-Майне, Германия)

Сокаева Диана Вайнеровна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; socdial@yandex.ru

Таказов Федар Магометович — кандидат филологических наук, зав. отделом фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; fedar@mail.ru

Хаджиева Танзиля Мусаевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН; tanzila_@mail.ru

Хадикова Алина Хазметовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; khadikovaa@mail.ru

Хугаев Ирлан Сергеевич — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского отдела ВНИЦ РАН; shmiksel@rambler.ru

Цаллагова Искра Нартовна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН; czallagon@mail.ru

OUR AUTHORS

Alieva Alla Ivanovna — doctor of philological sciences, head researcher, A. M. Gorkiy Institute of World Literature of RAS, matilda19@mail.ru

Aylarova Svetlana Akhsarbekovna — doctor of historical sciences, associate professor, head of the history department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; aylarova_54@mail.ru

Bembeev Evgeny Vladimirovich — candidate of philological sciences, senior researcher, Kalmyk Scientific Center of RAS, galdma@yandex.ru

Dzattiaty Ruslan Georgiyevich — doctor of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS

Gostieva Larisa Kazbekovna — candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz scientific Centre of RAS; lagost@mail.ru

Gulieva (Zanukoeva) Farizat Khasanovna — candidate of philological sciences, researcher, Institute for humanitarian Studies of the Kabardino-Balkar Scientific Center; gfariza37@mail.ru

Gutieva Elmira Tamerlanovna — researcher, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; gutieva@list.ru

Gutieva Elvira Shamilyevna — candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz scientific Centre of RAS;

Khadikova Alina Khazmetovna — candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz scientific Centre of RAS; khadikovaa@mail.ru

Khadzhieva Tanzilja Musaevna — candidate of philological sciences, leading researcher, A. M. Gorkiy Institute for World Literature of RAS; tanzila_@mail.ru

Khugaev Irlan Sergeevich — doctor of philological sciences, leading researcher of the integrated research department of Vladikavkaz Scientific Center of RAS; shmiksel@rambler.ru

Kobakhidze Elena Isaakovna — doctor of historical sciences, leading researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS; elena_k11@mail.ru

Ktsoeva Sultana Gilmetdinovna — doctor of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS

Kusaeva Zalina Konstantinovna — candidate of philological sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS; kusaevaz@mail.ru

Malakhov Sergei Nikolayevich is the candidate of historical sciences, senior scientific researcher of the Institute of history and archeology of the Republic of North Ossetia Alania;

Malkonduev Khamid Khashimovich — doctor of philological sciences, senior researcher of the sector of Karachay-Balkar folklore Institute of humanitarian studies is a branch of federal State budgetary scientific institution federal scientific Center «Kabardino-Balkarian Science Centre of the Russian Academy of Sciences»; malkanduev47@mail.ru

Malcor Linda A. — Ph.D., Folklorist and Mythologist, freelance researcher (California, USA)

Marzoev Islam-Bek Temurkanovich — doctor of historical sciences, leading researcher, head of the sector for Genealogical research of the ethnology department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS; is-bek@yandex.ru

Popova Irina Stepanovna — candidate of Art history, docent of the Department of ethnomusicology of the Rimskiy-Korsakov St. Petersburg State Conservatory; etnomus@mail.ru

Şahingòs Emine — master graduate, Goethe University, Institut für Empirische Sprachwissenschaft (Frankfurt am Main, Germany)

Sattsaev Elbrus Batrbekovich — candidate of philological sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS; satiael@mail.ru

Sokaeva Diana Vainerovna — candidate of philological sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS; socdial@yandex.ru

Takazov Fedar Magometovich — candidate of philological science, head of the Folklore and Literature department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS, fedar@mail.ru

Tsallagova Iskra Nartovna — candidate of philological sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS; czallagon@mail.ru

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Научный журнал

Компьютерная верстка — *Черная А.В.*

Сдано в набор 01.12.2017. Подписано в печать 07.12.2017. Выход в свет 15.11.2017.
Формат бумаги 60×84 ¹/₈. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Minion».
Печать цифровая. Усл.п.л. 22,3. Тираж 100 экз. Заказ №115.

Распространяется бесплатно

ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
имени В.И. Абаева ВНЦ РАН и РСО–А
362040, РСО–Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
<http://www.izvestia-soigsi.ru>

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, РСО–Алания, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3