

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

ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Сборник научных статей

Выпуск X

Часть II

Владикавказ 2018

ББК 82.3(2Рос=Осет)

В 74

В 74 Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. Вып. X. Часть 2. – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2018. – 252 с.

ISBN 978-5-91480-286-5

ISBN 978-5-91480-297-1

Редакционный совет:

Ф.М. Таказов, к.ф.н. (ответственный редактор), ст. науч. сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

В.И. Бекоев, д.ф.н., профессор кафедры русской и зарубежной литературы СОГУ им. К.Л.Хетагурова, (Владикавказ, Россия)

Д.М. Дзиева, к.ф.н., ст. науч. сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Е.Б. Дзапарова, к.ф.н., ст. науч. сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

И.В. Мамиева, к.ф.н., ст. науч. сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия)

А.М. Сарбашиева д.ф.н., главный научный сотрудник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований – филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук» (Нальчик, Россия)

Р.Я. Фидарова, д.ф.н., 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)

ISBN 978-5-91480-286-5

ISBN 978-5-91480-297-1

ББК 82.3(2Рос=Осет)

© СОИГСИ ВНЦ РАН 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Канукова З.В. Первые «Гуриевские чтения» - начало научной традиции	4
Айларова С.А., Чеджемов С.Р. Интеллигент, интеллеktуал, патриот	6
Багаев А.Б. Нартовское войско и его разделение по вооружению в сказании о последнем походе Урузмага	21
Бесолова Е.Б., Моргоева Л.Б. О семантике культурных знаков в нартиаде	32
Болатова (Атабиева) А.Д. Элементы мифопоэтики в структуре повествовательного текста (на материале романов и повестей балкарских писателей)	50
Гостиева Л.К. Из истории записи и публикации осетинского нартковского эпоса в 1940-е гг	59
Магомедов М.И. Русский язык как фактор интеллектуального и эстетического развития носителя национально-русского двуязычия в Республике Дагестан	76
Малкондуев Х.Х. К эволюции балкарского литературоведения (о монографических исследованиях к.ф.н. А.Д.Атабиевой)	85
Моргоева Л.Б. Семантическое взаимодействие дифференциальных признаков диалектных лексем в языке и фольклоре осетин	102
Рахно К.Ю. Детство Батраза: монгольско-тибетские фольклорные параллели к осетинскому нартковскому эпосу	114
Таказов Ф.М. Символика облачения в шкуру в осетинском фольклоре и мифологии	131
Тебиева Л.Т., Айларова С.А. Хозяйственный этос ислама: общие принципы и региональные особенности	142
Туаллагов А.А. Сведения о письменности алан	154
Фидарова Р.Я., Кайтова И.А. Эстетические взгляды Т.А.Гуриева	169
Хадикова А.Х. Этнокультурные стереотипы в осетинском эпосе о нартах	187
Хаев О.В. Традиция пивоварения у осетин	206
Цаллагова И.Н. Осетинская загадка как способ описания внешних и функциональных свойств реалий мира	216
Цориева И.Т. Из истории осетинской художественной культуры: Азанбек Васильевич Джанаев	225
Цибиров Г.И. Нина Федоровна (Фацбаевна) Такоева – первая осетинка, профессиональный этнограф	237
Чибиров Л.А. Рецензия Слово о новой книге Х.Ф. Цгоева (Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ, 2015. – 598 с.)	242
Сведения об авторах	250

ПЕРВЫЕ «ГУРИЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ» - НАЧАЛО НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ

В 2018 году Учёным советом Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева было решено провести в «День российской науки» 8 февраля научную конференцию «Гуриевские чтения». Данная конференция призвана почтить память Тамерлана Александровича Гуриева, одного из ведущих языковедов, доктора филологических наук, профессора, заслуженного деятеля науки Российской Федерации, заслуженного деятеля науки РСО-Алания, председателя Ассоциации ученых РСО-Алания, и положить начало новой научной традиции.

С 1982 года деятельность Т.А. Гуриева неразрывно связана с Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева, где он возглавил ведущие научные направления – осетинское языкознание и нартоведение. Результаты его работы нашли отражение в более чем 270 научных и более 600 научно-популярных публикациях, посвященных осетинскому и общему языкознанию, филологии, нартоведению. К их числу относятся «Влияние русского языка на развитие осетинской лексики», «Кто есть кто в Аланской нартиаде», «Проблемы нартиады», «Наследие скифов и алан», «К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса», сборники научных статей «Осетинская филология», «Ономастика Кавказа», «Проблемы осетинского языкознания», «Культура осетинской речи и стилистика» и многие другие.

Большое внимание уделялось Т.А. Гуриевым составлению словарей. Им были созданы «Осетинско-русский словарь», «Краткий русско-осетинский словарь», «Осетинско-русский словарь», трёхязычный «Осетинско-

русско-английский словарь» в двух томах. Последним словарным проектом стал четырёхтомный словарь «Ирон-уырыссаг дзырднат» («Осетинско-русский словарь»), три тома которого уже увидели свет.

Т.А. Гуриев являлся членом Оргкомитета по созданию Российской академии наук. Его ровный, академичный голос звучал на разных языках на конгрессах, конференциях, симпозиумах в Москве, Ленинграде, Баку, Бухаре, Дели, Душанбе, Ереване, Калькутте, Стокгольме, Тбилиси, Улан-Баторе, Ростове, Владикавказе и других научных центрах.

Т.А. Гуриев – обладатель серебряной медали Международной ассоциации фондов мира за международную деятельность (1975) и Международной премии им. Арнольда Чикобава за вклад в развитие кавказского языкознания (1998). За заслуги в области осетинской филологии Т.А. Гуриев удостоен высшей награды республики – медали «Во Славу Осетии», а также звания лауреата Национальной премии «Яблоко Нартов». В энциклопедии «Ведущие языковеды мира» Т.А. Гуриев назван в числе «ведущих языковедов планеты», в энциклопедии «Лучшие люди России» целая страница под рубрикой «Цвет российской культуры» посвящена Тамерлану Александровичу.

Профессору Гуриеву удалось создать свою научную школу, сегодня в республике и за ее пределами плодотворно трудятся его ученики, доктора и кандидаты наук.

Символично, что именно под именем Т.А.Гуриева, настоящего учёного и исследователя, тонкого знатока осетинского языка, языковеда-полиглота, будет отмечаться в СОИГСИ праздник российской науки.

*Д.ф.н. З.В. Канукова
Директор СОИГСИ им. В.И.Абаева*

**Айларова С.А.
Чеджемов С.Р.**

ИНТЕЛЛИГЕНТ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛ, ПАТРИОТ

Аннотация. *В статье предпринимается попытка анализа общественного облика и духовное кредо видного представителя осетинской интеллигенции второй половины XX - начала XXI веков Тамерлана Александровича Гуриева, президента Ассоциации ученых Северной Осетии, видного организатора науки. Его вклад в дело гармонизации межэтнических отношений и государственно-правового строительства в Осетии-Алании в годы, когда рушились социально-экономические связи, низвергались выстраданные столетиями идеи межнационального мира и согласия заложенные еще в эпоху Российской империи и Советского Союза.*

Ключевые слова: *Т.А. Гуриев, Осетия-Алания, СОИГСИ им. В.И. Абаева, интеллигенция, духовность, государственное строительство.*

Общеизвестна генерирующая роль интеллигенции в развитии общественно-политических процессов в государстве и обществе. Именно ее видные представители на протяжении веков определяют вектор развития процессов и явлений которые могут нести народам прогресс и процветание, либо трагедии и регресс.

«Парад суверенитетов» в СССР в начале 90-х годов XX века затронул и Северную Осетию. Провозглашение суверенизации народов СССР как основы обновленной государственности было провозглашено и обосновано Председателем Верховного Совета РСФСР Б.Н. Ельциным в процессе обсуждения вопросов, связанных с принятием «Декларации о государственном суверенитете РСФСР». На первом съезде депутатов РСФСР в 1989 году провозглашалось в качестве основного государство-образующего принципа положение о том, что в

отношениях внутри России между субъектами федерации главным является суверенитет, экономическая самостоятельность автономии, их культурная, национальная самобытность, право на справедливое и равноправное представительство во всех органах Федерации.

Фактически идеи суверенизации субъектов РСФСР стали высказываться же в конце 90-годов XX века, в период противостояния официального руководителя страны М.С. Горбачева и его политического оппонента Б.Н. Ельцина. Последний был выведен из состава высшего политического руководства союзного государства осенью 1987 года и был назначен заместителем председателя Госстроя СССР. Определенный фразеологический каламбур состоял в том, что Б.Н. Ельцин с этого периода действительно занялся государственным строительством, но возводил не дома или иные объекты народного хозяйства, и даже не столько создавал новые государственно-правовые отношений, сколько рушил старые, что, собственно для строителя и объяснимо – зачистка территории под фундамент нового дома, но для политика предпочтительней, исходя из интересов народа является бережное отношение к несущим конструкциям государства.

12 июня 1990 года на первом съезде народных депутатов РСФСР была принята «Декларация о государственном суверенитете РСФСР». В противовес провозглашения Россией суверенитета от союзного центра начался «парад суверенитетов». Он был вызван, как нам представляется, не только возможностью воплощения в жизнь известного Ельцинского призыва брать суверенитета столько, сколько можно взять, но и стремлением политического руководства СССР и автономий РСФСР воспрепятствовать действиям руководства России во главе

с Б.Н. Ельциным, ведущим к распаду СССР.

Еще В. И. Ленин, идеи становятся материальной силой тогда, когда они овладевают умами народных масс. Именно это и произошло с идеи суверенитета. Она пришлась по душе и сепаратистки настроенным националистическим и просоветско настроенным партийно-хозяйственным элитами. Стратегические цели у первых и вторых были диаметрально противоположные, но тактика одна. Под флагом суверенитета бывшие союзные республики стали заявлять о необходимости выйти из состава СССР. 20 июня 1990 года на III сессии Верховного Совета Северо-Осетинской АССР была единогласно принята Декларация о государственном суверенитете республики, согласно которой любые нормативные – и правовые акты РСФСР и СССР, вступающие в противоречия с суверенными правами СО АССР приостанавливались.

«Паралич» власти и низкая правовая культура стала причинами того, что идеи суверенизации приобретали непредсказуемые и подчас драматические последствия. Рушились социально-экономические связи, низвергались выстраданные столетиями идеи межнационального мира и согласия. Старая партийно-советская номенклатура по аналогии с центральной Россией перестала пользоваться авторитетом у населения. Как и всюду на просторах бывшего СССР на политическую арену стали выходить «люди науки». Однако, как показала последующие события, это были далеко не лучшие представители науки, но пагубных дел они натворили немало. Достаточно вспомнить имя Звиада Гамсахурдия и некоторых других.

И в нашей республике стремились потеснить власть некоторые, так называемые ученые, в лучшем случае с грехом пополам ставшие кандидатами наук, благодаря своему горлапанству получивших должности профессоров

и поверивших в свое профессорство. К чести сказать тогдашних лидеров нашего общества – А.С. Дзасохова, А.Х. Галазова, С.В. Хетагурова, С.П. Таболова они не дали этим деструктивным силам возможность увлечь народ по ложному пути. Их своеобразными доверенными лицами стали известные в республике общественные деятели, ранее не входившие в состав партийно-хозяйственной номенклатуры и поэтому пользующиеся неформальным авторитетом. Именно они и стали у истоков создания первого национального общественно-политического движения – Адамон Цадиса – Народного Совета осетинского народа. Это были ветеран правоохранительных органов В.П. Баскаев, профессора М.М. Блиев Х.Х. Хадигов, доцент В.Д. Кучиев и некоторые другие, которые, исходя из своих симпатий и убеждений, как правило, работали не только на одного из выше названных деятелей. Думается, что привлечь на «свою» сторону профессора Т.А. Гуриева был не прочь любой общественный деятель.

В те времена – начало 90-х годов XX века все решало волеизъявление народа т.е. прямые выборы, но Тамерлан Александрович был далек от политиканства даже в самых малых его проявлениях. Его удивительный феномен заключался в том, что он формально больше всех кандидатов подходя на должность директора нынешнего Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований, но никогда не претендовал на это и для всех директоров был надежным и верным сотрудником.

Велика заслуга Т.А. Гуриева в том, что в нашей республике не вспыхнул очаг межнациональных противоречий. Он сторонился официальных политических должностей. Еще до распада СССР стали проводиться съезды отдельных народов страны. Так Первый съезд

осетинского народа, собравший делегатов из Северной и Южной Осетии и представителей осетинской диаспоры из ряда регионов страны состоялся 13-14 декабря 1991 года по инициативе вышеназванных политических деятелей Осетии. Однако он не принес убедительной победы ни одному из них. Напротив. По мере выдвижения делегатов стало очевидным, что на поэтическую арену выходят еще два профессора, которые и выступили с докладами на съезде "О чрезвычайном положении осетинского народа и путях выхода из него" Г.С. Козаев, ректор Горского сельскохозяйственного института – ныне ГГАУ, в те годы депутат ВС РСФСР от Северной Осетии и доверенное лицо Б.Н. Ельцина и известный в республике оратор и ученый, М.И. Гиоев, профессор Северо-Осетинского государственного университета, впоследствии председатель все осетинского движения.

Далеко не всегда национально-региональным лидерам суверенных республик на территориях распавшегося в 1991 году СССР удалось облечь в цивилизованные правовые нормы стихийные стремления к суверенизации и воссоздания истории. Общеизвестно, что наименование, греб, флаг и гимн играют знаковую роль в создании любого государства. Хотелось бы рассказать о той роли, которую сыграл Тамерлан Александрович в обретении нашей республикой ее сегодняшнего названия – Республика Северная Осетия-Алания. Сейчас выросло и вошло в активную жизнь новое понимание граждан республики, которые уже родились в РСО-Алании. Для них «аланский» статус нашей малой родины – их гражданская повседневность, но в начале 90-х вокруг этой проблемы кипели нешуточные страсти и волею судеб Тамерлан Александрович был в эпицентре даже не трудов за «аланское имя» республики, а дискуссии за научную объективность.

В начале 90-х гг. едва успевшее оправиться после агрессивной социалистической «интернационализации» осетинское общество тут же оказалось вовлеченным в процессы тотальной глобализации, уже поставившей под угрозу национальную идентичность многих народов мира. В контексте недавнего исторического прошлого и современных культурных и политических реалий самоопределение нации в отношении аланского политического наследия являлось важной исторической задачей, от решения которой во многом зависело сохранение и развитие, в том числе, этнокультурной самобытности осетинского народа [1].

Драматические события военных конфликтов на юге и востоке в начале 80-х XX века, обострение межэтнического противостояния с учеными, предъявившими претензии территориальной целостности Осетии, показали, что сплотить осетин и сохранить территориальную ценность Северной Осетии поможет национальная идея, которая четко обозначит исконность и преемственность осетинской автономии с древней самобытной этнополитической общностью – Аланией, Аланской державой.

Вопрос о переименовании республики встал еще во второй половине 80-х гг. XX века на волне перестройки, когда некоторые представители интеллигенции предлагали заменить грузинское «Осети», «Осетия» на осетинское «Ирыстон». Но это встретило противодействие представителей дигорской общины республики, указывавших на субэтнические ассоциации этого названия, связанного только с частью Осетии. Предлагались и названия «Осаг», «Осиаг», «Оси», но и были и те, кто считал необходимым вернуться к славному имени «алан», «Алания». Среди представителей осетинской интеллигенции, настаивавшей на «аланском самоназвании»

республики и народа, был Тамерлан Александрович Гуриев, президент Ассоциации ученых Северной Осетии, видный ученый-филолог.

Подчеркивая уникальность истории осетинского народа, он указывал на то, что в его культуре, фольклоре, языке сохранилось много живых черт скифского наследия, что скифы и аланы создали древнейшее государство в Восточной Европе и оказали культурное влияние на народы Европы в целом, что язык осетин близок языку, на котором написаны гимны Авесты. Идентифицируя осетинский язык со скифским, а затем преемственно и аланским, Т.А. Гуриев отбрасывал как политически ангажированную и научно бездоказательную концепцию «двуприродности» осетинского языка, указывал на «монолитную» иранскую фундаментальность основного словарного фонда осетинского языка, его удивительную «верность» древним индоиранским лексическим и грамматическим основам (чего не скажешь о других иранских языках, например, персидском – фарси) [2 - 10].

Напоминая о том, что имя алан в раннем средневековье было известно от Китая и Монголии до Западной Европы и стало частью мировой культурной истории, он настаивал на том, что этот термин является наиболее подходящим самоназванием, способным объединить всех осетин. С Т.А. Гуриевым соглашались ведущий специалист-истории.

Доказывая, что «наши предки как народность сформировались в Аланском государстве», он считал это хорошим основанием для осетин изменить свое самоназвание на «аланы», а название республики – на «Алания». Мнение ведущих ученых Осетии поддержала широкая общественность Северной Осетии. После принятия Северной Осетией в 1990 г. «Декларации о государственном суверенитете» проблема национальной

идеи и названия республики обсуждались во всех средствах массовой информации. Идею переименования поддержали общественные организации: Ассоциация ученых Республики Северная Осетия, Ассоциация творческой и научной интеллигенции Северной Осетии «Ир», а также Чрезвычайный съезд патриотической молодежи Осетии. Знаменательно, что в эти годы выходит на русском языке книга известного французского ученого Э. Дюмезиля «Скифы и нарты», где доказываются скифские корни осетинского народа и его культуры.

24 августа 1994 г. в газете «Северная Осетия» выходит статья Т.А. Гуриева «Решение вопроса откладывать нельзя!», где ученый писал: «В конце 60-х годов, работая над исследованием проблемы средневековых алано-монгольских отношений, мне пришлось познакомиться с научной литературой на разных языках. Литература была, скажем прямо, преогромная. И всюду наши предки фигурировали как аланы или аланы-ясы. Комментаторы обычно сопровождали тексты примечаниями, в которых аланы представлялись как предки современных осетин. Но и тогда, и позже я не мог не думать о том, как блекнут краски народа с потерей его исторического названия. В 1969 году, писал Т.А. Гуриев, со своими думами я обратился к В.И. Абаеву. То, что тогда мне подал Василий Иванович, было для меня полной неожиданностью. Оказывается, еще в конце 30-х годов с данным вопросом он обратился к тогдашнему председателю Совнаркома республики К.Д. Кулову. Напомним, что в 30-е годы многие народы вернули себе исконные названия, но к указанному времени эта кампания прошла. (Была и такая кампания!). А страна была на пороге второй мировой войны, и поэтому предложение о переименовании осетин запоздало. Тогда В.И. Абаева я понял так: руководство республики в 1939 году понимало

законность предложения, но считало его реализацию несвоевременной...».

Надо сказать, что Т.А. Гуриев занял в этом вопросе очень взвешенную, мудрую позицию. Ведь некоторые предлагали назвать республику просто Аланией – «Республика Алания». Но Т.А. Гуриев предложил сохранить и старое название – «Северная Осетия». С именем «осетины», считал он, мы вошли в Новую историю России, прожили в ней ее драматичный XIX век, трагичный XX век. Прожили достойно, благородно – одна Великая Отечественная война чего стоит, где осетины овеяли себя славой, где остался цвет нашей молодежи. «Реально мыслящие люди понимают, - писал Тамерлан Александрович, - что за этнонимом «осетин» также стоит важный период истории нашего народа и отказываться от него нельзя. Корень слова «ос» восходит к «ас» - самоназванию части алан... Но свое историческое название аланы-осетины никогда не забывали...». А название «Алания», алан выстраивало нашу когда-то разорванную, скомканную историческими неурядицами и поражениями историю в пронзавшую века стрелу, устремленную в будущее. «У этнонима алан то преимущество, - писал Тамерлан Александрович, - что он как бы связывает, объединяет многие-многие поколения. Но он не только историчен. Он объемнее...».

Думается, что противники переименования республики, озвучившие и до и после принятия решения о новом названии в 1994 г. свою позицию, не столько расходились с ней по существу, сколько в какой-то мере проявляли чисто человеческую ревность. Думается, что так поступил, например, В.А. Кузнецов, известный ученый-алановед, историк. В 2010 г. редактор газеты «Отчизна» В. Баскаев опубликовал письмо В.А. Кузнецова Президенту Республики Северная Осетия А.Х. Галазову.

Содержание этой переписки стало достоянием широкой гласности благодаря публикации на страница газеты «Пульс Осетии» 18 ноября 2010 г. Приводим их текст:

Письмо В. А. Кузнецова от 12.11.1994 г. на имя первого президента Северной Осетии А.Х. Галазова:

Глубокоуважаемый Ахсарбек Хаджимурзаевич!

На днях стало известно, что Верховным Советом РСО принято решение о переименовании Республики Северная Осетия в Республику Северная Осетия-Алания, что якобы должно содействовать консолидации осетинского народа.

Пользуясь правом не только нашего с Вами доброго знакомства и сотрудничества во время пребывания в корпусе народных депутатов РСФСР, но и как историк-алановед и автор 10 монографий по аланской проблеме, хотел бы кратко изложить свой личный взгляд на акт этого переименования.

Идея о переименовании Осетии в Аланию (следовательно, и осетин в алан?) возникла примерно четыре года назад и с тех пор усиленно муссировалась в определенных кругах интеллигенции республики. Были газетные выступления, в том числе историка Ф. Х. Гутнова и филолога Т.А. Гуриева. Я однозначно высказал свое отрицательное отношение к этой идее в своей статье «Осетия или Алания», опубликованной газетой «Социалистическая Осетия» 23.11.1990 г. Там же изложена научная аргументация моих возражений. Насколько мне известно, эти аргументы и возражения никто не опроверг.

Суть моей аргументации состоит в том, что самоназванием аланских предков осетин не был термин «аланы». В этом качестве выступал иной этноним – «асы». Достоверные и неопровержимые сведения об этом содержатся у авторов 13-14 веков Гильома Рубрука, Плано

Карпини, Иосафата Барбаро, лично побывавших на Северном Кавказе и общавшихся с аланами.

Однако общеизвестно, что этноним «асы» идентичен древнерусскому «ясы», древнегрузинскому «осы». К последнему и восходит современное название страны «Осетия», народа «осетины». Таким образом, исторически сложившееся наименование страны и народа глубоко мотивировано и отражает реальное положение.

В переименовании республики и народа нет никакой необходимости с точки зрения науки. Да и с логической точки зрения возникает бессмыслица: поскольку самоназвание алан «асы», ныне исправленная номинация республики Осетия-Алания выглядит как Осетия-Осетия.

Хотел бы вновь коснуться своей вышеупомянутой статьи в «Социалистической Осетии» и процитировать ее заключение: «Как видим, нынешнее название осетинского народа и Осетии не «пришло со стороны», а является древним историческим самоназванием народа – носителя этого названия. Нелепо ломать глубоко обоснованную ходом истории многовековую традицию в угоду надуманным, модным веяниям. Осетия известна всему миру именно под этим названием, и нет никакой видимой и действительно серьезной необходимости превращать ее в искусственную «Аланию». Эти выводы нам подсказывает не только история Осетии, но и элементарный здравый смысл».

Но дело, к сожалению, не только в научной истине и здравом смысле. Нынешнее двойное название «Осетия-Алания» стало политической двусмысленностью и претенциозностью, как если бы к нынешнему понятию России добавили бы историческое понятие «Киевская Русь». Как бы Вы восприняли такое «уточнение»?

Как бы его восприняли на Украине? Я говорю об этом потому, что историческое государственное

образование Алания по территории значительно превосходит современную Северную Осетию. Вы опытный политик и понимаете, о чем я говорю. Претенциозность переименования республики бьет в глаза.

Переименование Осетии в Осетию-Аланию еще раз свидетельствует о том, что в Осетии набирает обороты своего рода «аланомания», уводящая к представлениям об особом арийском происхождении осетин – арийском, а не кавказском. Отсюда попытки отрицания роли и значения кавказского субстрата в этногенезе осетин, изложенные хотя бы в недавней газетной статье А. Исаенко и В. Кучиева. Отсюда публикации типа «Алания от Палестины до Британии». Все это не так безобидно, как может показаться на первый взгляд. В этом смысле решение Верховного Совета о переименовании республики достойно сожаления.

Направляя Вам это письмо, я ни в коей мере не пытаюсь вмешиваться в прерогативы Верховного Совета и Ваши, тем более что решение уже принято и опубликовано. Это дело республики и ее народа, который я безгранично уважаю и почитаю.

Но именно поэтому я и хотел бы высказать Вам, господин Президент, свою точку зрения как специалист и свою озабоченность как гражданин.

С уважением к Вам, В. А. Кузнецов, доктор исторических наук, заслуженный деятель науки РФ и Северо-Осетинской АССР.

На это письмо последовал ответ А.Х. Галазова:

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Получил Ваше письмо. Я благодарю Вас за активное участие в наших делах. Знаю о Вашем вкладе в осетиноведение, высоко ценю Ваши научные труды и всегда с большим интересом их изучаю.

Что же касается переименования Республики Северная Осетия в Республику Северная Осетия-Алания, то этот вопрос решался в непростой общественно-политической ситуации и не одним человеком.

В научном плане спор шел не только в среде ученых с Вашим участием, но и в широких кругах интеллигенции и населения республики. Большинство склонялось к решению вопроса таким образом, каким это произошло.

В чисто практическом, общественно-политическом плане главным было стремление выработать такую позицию, которая бы объединила народ, увела его умонастроения от межнациональной конфронтации.

Ваше сравнение современной России с «Киевской Русью» в нашей ситуации мне представляется спорным хотя бы потому, что подавляющая масса осетин называет себя единой нацией и едва ли существует такое этническое различие между современными осетинами и аланами, как между современными русскими и славянскими племенами Древней Руси.

Трудно было убедить народ и парламент, который его представляет, в том, что Алания когда-то была великой, а сегодня сравнительно маленькая, поэтому осетины не являются прямыми наследниками алан.

Согласен, возникло неудобство типа «Осетия-Алания» – «Осетия-Осетия». Считаю, что в нашей сложной обстановке это не главная трудность. Сегодня республике как воздух нужно внутреннее единство, и парламент прислушался к голосу народа. Мне представляется, что обстановка в республике после принятия Конституции при всех экономических трудностях улучшилась. Вместе с Вами убежден, что надо бороться с «аланоманией» и играми в арийское прошлое. Здесь нельзя сдавать строгих научных позиций.

Многоуважаемый Владимир Александрович, прошу прощения, если что-то не так сказано в моем ответе на Ваше интересное письмо.

Примите мои сердечные поздравления с Новым 1995 годом, пожелания доброго здоровья Вам и Вашей семье, новых творческих свершений.

Ахсарбек Галазов».

Как видим Первый Президент РСО-Алания полностью солидаризировался с мнением Т.А. Гуриева. Весьма примечательно, что без изысканий профессора Т.А. Гуриева на том момент вряд ли бы состоялось научное обоснование переименования, т.е. фактическое воссоздания историко-политической реальности в названии нашей республики. Формально Тамерлан Александрович формально никогда не был фигурантом большой политики Осетии-Алании, но без его вклада трудно себе представить развитие осетинской интеллигенции на крутых рубежах XX - начала XXI веков. Думается, что мемориальный кабинет, созданный его благодарными учениками и последователями в стенах Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева, который по праву можно считать его детищем, с пользой будут посещать не только соискатели ученых степеней и званий по историческим, филологическим и педагогическим наукам. Много ценного ждет здесь политологов, социологов и юристов исследующих историю государства и права Осетии-Алании.

Список использованной литературы:

1. Магомедов А.А., Чеджемов С.Р. Культура, интеллигенция, образование: история и теория. Владикавказ, СОГУ им. К.Л. Хетагурова, 2014. 182 с.

2. *Гуриев Т. А.* Несколько замечаний о происхождении этнического термина *ig* // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1962. Т. 23. Вып. 1. С.122-125.
3. *Гуриев Т. А.* Выступление // Происхождение осетинского народа / Под ред. Х. С. Черджиева. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1967. С.296-300.
4. *Гуриев Т. А.* Потомок скифо-сарматских наречий // Социалистическая Осетия. 1989. 22 октября. С. 3.
5. *Гуриев Т. А.* Скифы и нарты // Социалистическая Осетия. 1990. 29 августа. С. 3.
6. *Гуриев Т. А.* Лик бессмертного: Жорж Дюмезиль // Социалистическая Осетия. 1990. 11 сентября. С. 3.
7. *Гуриев Т. А.* Аланы, асы, осетины // Социалистическая Осетия. 1991. 12 апреля. С. 3.
8. *Гуриев Т. А.* Решение вопроса откладывать нельзя! // Северная Осетия. 1994. 24 августа. С. 2.
8. *Гуриев Т. А.* Во имя единения // Северная Осетия. 1994. 1 сентября. С. 2.
10. *Гуриев Т. А.* Памятник особого рода: язык. Владикавказ: Ассоциация ученых РСО – Алания, 1995.

Багаев А.Б.

НАРТОВСКОЕ ВОЙСКО И ЕГО РАЗДЕЛЕНИЕ ПО ВООРУЖЕНИЮ В СКАЗАНИИ О ПОСЛЕДНЕМ ПОХОДЕ УРУЗМАГА

Аннотация: В статье рассмотрены варианты сказания о последнем походе нарта Урузмага. Их анализ позволил автору реконструировать первоначальный вариант сказания. В работе прояснен вопрос о подразделениях нартковского войска, комплектовавшихся в зависимости от оружия. Исследование выявило определенную связь текста вариантов сказания с трансформациями в военном деле у осетин в разные исторические периоды.

Ключевые слова: традиции военной культуры, военное дело, нарттовское войско, организационная единица, оружие.

В прошлом, оружие играло важную роль в жизни осетинского народа. Оно оказало влияние, как на материальную, так и на духовную культуру этноса. Оружие все время находилось у осетина подрукой. Однако надо отметить, что это свидетельство не повышенной агрессивности, а показатель социальной дееспособности мужчины [1].

Доказательством существования разнообразия в комплексе вооружения осетинского воина являются не только археологические находки и сообщения письменных источников, но и тексты нарттовских сказаний. С текстами сказаний органично связан языковой материал, в котором отражено различное вооружение. Наличие синонимических рядов в данной тематической группе слов является свидетельством определённого разнообразия в формах отдельных видов оружия [2; 3].

Как известно, фольклорные источники страдают неточностями. Иногда и вовсе принимают фантастический

характер. Однако критический анализ фольклорного материала позволяет решить поставленную проблему.

Целью данного исследования является определение родов оружия, на которое делилось нарттовское войско и выявление влияния на текст сказания трансформаций в военном деле осетин в разные исторические периоды.

Исследование данной проблемы позволит нам говорить о родах войска существовавших в прошлом у осетин и нашедших отражение в народном эпосе.

Нарттовский эпос, получивший значительное распространение среди многих народов Северного Кавказа, уходит своими корнями в сармато-аланский мир [4, с. 218; 5].

В нем в различной форме сохранились исторические факты, бытовые и идеологические традиции из жизни скифо-сарматского мира. Эпос сохраняет в своей основе стройную религиозно-мифологическую систему североиранского мира номадов[6, с.247]. В эпосе нашли отражение различные инициационные обряды [7; 8]. В нарттовских сказаниях довольно много информации по разным сторонам военной культуры. Многие военные традиции осетин сохранились только в нарттовском эпосе. Рассматриваемый вопрос, в некоторой степени, затронут в работах А.Р. Чочиева [9, с. 110-157; 10, 151-203].

В данной работе использованы доступные варианты нарттовского сказания о последнем походе Урузмага. Как отмечают известные исследователи В.И. Абаев и Л.А. Чибиров, анализируемое сказание в некоторой мере сохранило данные об аланских походах в Армению [11, с. 28-31; 12, с. 53].

Основная сюжетная линия вариантов данного сказания совпадает. Заключается она в том, что глава нарттовУрузмаг одряхлел и решил добровольно уйти из жизни. Он был помещен нарттовской молодежью в

своеобразный контейнер (сундук, иногда шкура коня, быка или буйвола), после чего брошен в реку. Его понесло течением, и он оказался на земле некоего владетеля. Последний оказался недругом нартов. Некоторое время Урузмаг находился в его власти, но потом он предложил владетелю отпустить его за большой выкуп, состоявший из большого количества быков. Известить нартов о выкупе по предложению Урузмага владетель поручает двум своим послам, один из которых обязательно светловолосый, другой – темноволосый. Особенность выкупа в том, что быки, из которых он должен состоять имеют разное количеством рогов. В разных вариантах сказания они безрогие, однорогие, двурогие, трехрогие, четырехрогие и пятирогие. Нарты пришли в замешательство, услышав о необычном выкупе. С двурогими быками никакой сложности не было. То же самое с однорогими и безрогими, ненужное количество рогов можно было удалить. Однако нарты не представляли где найти трехрогих, четырехрогих и пятирогих. После долгих раздумий они решили обратиться за помощью к Сатане, которая легко пояснила им закодированное сообщение. Мудрая Сатана сказала нартам, что их старый предводитель, разыскал для них богатую не разграбленную страну, в которой их ждет богатая добыча. Под быками с разным количеством рогов скрывались вооруженные различным оружием воины. Под упомянутыми в закодированном сообщении черным и светлым быками, подразумеваются посланцы владетеля.

Они должны показать нартам дорогу в страну своего повелителя. Урузмаг сообщил и о том, как с ними необходимо поступить, если они откажутся указывать дорогу войску нартов. Одному из них потребуется отсечь голову и повесить на шею другому, в этом случае он под страхом смерти укажет правильный путь. Нарты захватили

страну враждебного владетеля, и с богатой добычей вернулись домой во главе с Урузмагом. В разных вариантах количество рогов у быков разное. Не совпадает и расшифровка значения этих рогов.

В одном из вариантов сказания Урузмаг в иносказательном виде просит у нартов прислать к Хуыйандон-алдару сто по сто однорогих, сто по сто двурогих, сто по сто трехрогих [13, с. 401]. Нестандартность расшифровки закодированного послания далее в тексте наводит нас на мысль, что сказитель либо не знал изначально, либо утратил смысловую связь между посланием и его расшифровкой. В данном варианте сказитель совершенно отклонился от текста послания Урузмага, потому что расшифровка послания здесь совершенно не отвечает закодированному тексту. В этом варианте расшифровка не коррелирует с сотнями однорогих, двурогих и трехрогих быков в послании Урузмага.

Здесь же отмечается, что все нарты отправились в поход верхом. Из этого следует, что однорогие, двурогие и трехрогие быки в исходной версии сказания были кодировкой различных видов конницы.

Во втором варианте того же сказания Урузмаг иносказательно просит прислать к городу Малика сто по сто однорогих, сто по сто двурогих, сто по сто трехрогих, сто по сто четырехрогих, и сто по сто пятирогих быков [13, с. 403]. Сатана так раскрывает кодированное сообщение Урузмага: Однорогие быки – это пешее войско, двурогие – конное войско, трехрогие – копейщики, четырехрогие – облаченные в доспехи, пятирогие – имеющие полный комплекс вооружения всадники [13, с. 404]. В этом варианте сказания отмечается, что нарты собирались в войско группами. Несмотря на отдельные нестыковки, данный вариант сказания о последнем походе Урузмага

является логически более стройным и отражающим реальный военный опыт

В третьем варианте рассматриваемого сказания Урузмаг просит прислать сто по сто сторогих, тысячу раз сто однорогих, а безрогих и того больше [13, с. 407]. Сатана расшифровывает это так: сто по сто сторогих быков – это воины, оснащенные полным комплексом вооружения, однорогие быки – это копейщики. Под безрогими быками же скрываются воины не для сражения, а для транспортировки захваченных трофеев [13, с.409].

В четвертом варианте сказания быки однорогие, двурогие, трехрогие, четырехрогие и пятирогие [13, с. 412]. При этом в данном варианте сто по сто только однорогие быки, двурогие – 200, трехрогие – 300, четырехрогие – 400, пятирогие – 500. Несмотря на то, что здесь быки для выкупа внешне аналогичны быкам из второго варианта, расшифровка сообщения несколько иная. Так, однорогие быки тут обозначают пешее войско, под двурогими скрываются воины вооруженные кинжалами, трехрогие быки обозначают конное войско, четырехрогие – подразделение, имеющее полный комплекс вооружения, а под пятирогими быками скрываются те, кто будет транспортировать трофеи [13, с. 413].

В пятом варианте в послании о выкупе Урузмаг просит у нартвов только однорогих, двурогих и трехрогих быков: «Сто однорогих быков, сто двурогих быков, сто трехрогих быков пришлите мне...» [13, с. 415]. Сатана так расшифровывает данное послание: «Он однорогими называет войско, которое будет занято транспортировкой трофеев, двурогими – войско вооруженное ружьями, а трехрогими быками – конное войско» [13, с. 416]. Отметим, что в отличие от других вариантов, здесь нартвовское войско не отличается большими размерами.

Каждый род войска представлен только одной сотней [13, с. 416].

В шестом варианте Урузмаг попадает к Главе Рыб Хуйандуру (*КафтыСарХуыйæндур*). Пассаж о выкупе такой: Сто быков двурогих, сто быков однорогих, еще одна сотня быков совсем безрогих[13, с. 418]. В этом варианте сказания посланцы Хуйандура прибыли не на нартовскийныхас, а непосредственно к Сатане. Узнав о положении Урузмага, она собрала нартов и пояснила им ситуацию. Далее Сатана расшифровала текст послания следующим образом: «Сотня быков, которых он называл двурогими – это сотня всадников с полным комплектом вооружения, кого он называл однорогими, те пешее войско, а те, кого он называл совсем безрогими – это юноши, способные гнать табун» [13, с. 419].

В седьмом варианте Урузмаг (*Орæзмæг*) попадает к Ногай-алдару (*Ногъай-æлдар*). Через двух его людей он просит нартов прислать выкуп, состоящий из нескольких стад быков: «Сто по сто однорогих, сто по сто двурогих, сто по сто трехрогих, сто по сто четырехрогих»[13, с. 419]. Сообщение Урузмага как и во всех вариантах расшифровывает его супруга Сатана. В данном варианте она просто названа «его жена» без упоминания имени. Она говорит нартам: «Он не просит у вас скота, а просит сотню с кинжалами, револьверами, ружьями» [13, с.420]. Отметим, что в данном варианте сказания сказитель передал только общий смысл, и то с искажениями. Некоторые детали вовсе выпали из повествования. Расшифровка послания Урузмага им запутана. Он говорит лишь об одном роде войска, хотя и упоминает три разных вида оружия. Даже если он хотел сказать о родах войска, упомянув лишь оружие, которым они вооружены, мы не обнаруживаем четвертой военной единицы, так как

упомянуты только три вида оружия. Отметим, что револьверы появились у осетин в конце XIX в. [14, с. 273].

Значительную путаница в пассаже о выкупе и его расшифровке мы видим и в восьмом варианте сказания. Здесь Урузмаг просит: «Сто раз сто однорогих, больше этого туророгих, еще больше этого безрогих» [13, с. 427]. В этом варианте много напутано. Так, в послании нет упоминания четырехрогих быков, однако далее в тексте сказания мы читаем, что нарты ломают голову, где они найдут четырехрогих быков [13, с. 427]. Далее сказитель почему-то в уста Сатаны вкладывает не сто раз сто, а всего лишь одну сотню. В тексте мы читаем: «Организуйте войско в одну сотню конницы с саблями, с ружьями и кинжалами. Сотню найдите с палками и сумками [13, с. 427].

В девятом варианте Урузмаг попадает в плен к царю. Он заключил его в темницу. Урузмаг предлагает отпустить его за выкуп, который состоит из одной сотни однорогих, двух сотен двурогих, трех сотен трехрогих быков [13, с. 429]. После обращения нартов Сатана дает такое разъяснение закодированного послания: «Приготовьте сотню, вооруженную пистолетами и кинжалами, это и есть двурогие. Еще приготовьте три сотни вооруженных пистолетами, кинжалами и ружьями» [13, с. 430]. В данном варианте мы видим модернизированный комплекс вооружения, архаичное оружие здесь вовсе отсутствует.

В десятом варианте текст сказания довольно сильно похож на второй вариант, однако, пассаж о выкупе и его расшифровка совершенно другие. В данном варианте Урузмаг через двух посланцев Малика просит нартов прислать ему сто однорогих быков, сто двурогих быков, сто трехрогих быков [15, с. 55]. Сатана послание Урузмага расшифровывает следующим образом: «Однорогими быками он называет войско, которое будет

транспортировать трофеи, двурогими быками – сильное войско, трехрогими быками – конное войско» [15, с. 55].

В одиннадцатом варианте нарт Урузмаг в качестве выкупа предлагает Малику, однорогих быков сто по сто, двурогих двести, трехрогих около тысячи [16, с.404]. Количество четырехрогих и пятирогих Урузмаг просит Малика самому определить. Он просит 800 голов четырехрогих и 1800 голов пятирогих быков [16, с.404]. Сатана декодирует послание Урузмага так: «однорогие это наше пешее войско, двурогие – конное войско, трехрогие будут стрелки из лука, четырехрогие – держащие *уартдон* (данное оружие сложно интерпретировать), пятирогие – полностью оснащенное войско [16, с.404].

Проанализировав различные варианты сказания, мы видим некоторые изменения текста послания Урузмага, однако более заметные трансформации претерпела его интерпретация. Следствием этого являются и противоречия между кодированным сообщением Урузмага и текстом его расшифровки. Текст зашифрован тайным языком, который до недавнего времени использовался в среде осетинских мужчин. Он фрагментарно встречается и в других фольклорных текстах [17, с.137].

Как известно из текстов сказаний, комплекс вооружения нартов состоял из сабли (меч), пики, лук и стрел, щита и защитного доспеха. Если пятирогие (в одном варианте сторогие) быки обозначают воинов имеющих полный комплект вооружения, безрогие же чаще всего обозначают тех, кто вовсе безоружен и предназначен для транспортировки трофеев, то однорогие, двурогие, трехрогие и четырехрогие быки должны обозначать воинов разной степени вооруженности.

Номенклатура оружия в первоначальной версии данного сказания претерпела определенные трансформации, в некоторых вариантах довольно

значительные. Оружие, которыми вооружены разные организационные единицы нартского войска относятся к разным историческим периодам. Одни виды оружия сохранились, другие были заменены более современными на усмотрение сказителей "модернизаторов". Так, лук со стрелами, копье, щит, натальное защитное вооружение, шлем, а так же разные виды клинкового оружия были известны предкам осетин с древних времен (сабля появляется в VII в.). Предки осетин познакомились с огнестрельным оружием в XIV–XV вв. Первоначально на вооружении имелись ружья разного типа. Пистолеты появились у них на вооружении в XIX веке, а револьверы в последней трети того же века. О кинжале *хъама* в комплексе вооружения осетина можно говорить никак не ранее XVI в. [18]. Поэтому упоминание некоторых из вышеозначенных видов оружия является нововведением более поздних сказителей, которые по субъективным причинам исказили первоначальный текст. Появление пехоты в составе нартского войска, вероятно, является отражением реалий уже оседлого периода в истории наших предков. Однако в эпосе, как отдельные герои, так в целом и нартское войско отправляется в поход верхом. Свидетельства этому есть во многих сказаниях. В одном из сказаний нарт Ацамаз, полностью вооружившись, ищет лошадь, мотивируя это тем, что если он явится в нартское войско без коня, его обсмеют [19, с.337]. На наш взгляд, это свидетельство полностью перекликается с сообщением Аммиана Марцеллина о том, что аланы так сроднились с верховой ездой, что ходить пешком для мужчины считается позором [20, с. 72].

В древности и средневековье, как правило, бой начинали лучники с обстрела боевых порядков противника. Потом для разрушения строя врага удар наносили копейщики, после которых судьба сражения

решалась воинами, вооруженными рубящим и ударным оружием. Важную роль играло защитное вооружение.

Резюмируя вышеизложенное, на наш взгляд, в первоначальном варианте сказания иносказательное послание Урузмага должно было звучать так: «Сто по сто безрогих, сто по сто однорогих, сто по сто двурогих, сто по сто трехрогих, сто по сто четырехрогих, и сто по сто пятирогих быков». Раскодировка же должна была звучать так: Однорогие быки – это воины, вооруженные каким-то одним видом оружия, возможно конные копейщики, двурогие – вооруженные двумя видами оружия, возможно конные лучники, трехрогие – имеющие три вида оружия, из которых одно клинковое, четырехрогие – обладающие четырьмя видами оружия из комплекса вооружения нартковского воина, пятирогие – имеющие полный комплекс вооружения, безрогие – воины для транспортировки захваченных трофеев.

Таким образом, второй из рассмотренных вариантов ближе всего к первоначальному сказанию. Рассматриваемое сказание свидетельствует о том, что у предков осетин воины по единообразию своего вооружения могли группироваться в отдельные организационные единицы, что способствовало их большей эффективности в сражении. Изменения в военном деле осетин в различные исторические периоды, определённым образом сказались и на эпосе.

Список использованной литературы:

1. *Хадикова А. Х.* Основные принципы социализации в нартском эпосе осетин // *Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.* 2017. № 4. – С. 259-266.
2. *Цаллагова И.Н., Багаев А.Б.* Характеристика лексико-семантической группы «хуæцæнгарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // *Всероссийские Миллеровские чтения.* – 2016. № 5. – С. 408-422.

3. *Абаева Ф. О.* О лексике материальной культуры осетинской «Нартиады» // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. 2017. № 4. С. 185-189.
4. *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963. – 462 с.
5. *Цориева И. Т.* Историографический аспект вопроса о происхождении нартовского эпоса // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.. 2017. № 4. – С. 18-24.
6. *Туаллагов А.А.* Скифо-сарматский мир и нартровский эпос осетин. Владикавказ: Издательство СОГУ, 2001. – 315 с.
7. *Таказов Ф. М.* Мотив инициаций в нартском эпосе осетин // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв.. 2017. № 4. – С. 112-117.
8. *Канукова З.В., Бесолова Е.Б.* О ритуале "Умервцления стариков" в Нартиаде // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2017. № 1 (34). – С. 56-61.
9. *Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал, 1985. – 288 с.
10. *Чочиев А.Р.* Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. 263 с.
11. *Абаев В.И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвал, 1982. – 106 с.
12. *Чибиров Л.А.* Осетинская нартиада. Владикавказ, 2016. – 463 с.
13. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Кн.1. Владикавказ: Иристон, 2003. – 592 с.
14. Осетины. М.: Наука, 2012. – 605 с.
15. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Кн.5. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 с.
16. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Кн.6. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. – 544 с.
17. *Дауева Т.Т.* Миротворческие мотивы в сказочной прозе осетин // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2018. Т. 19. № 19. – С. 136-140.
18. *Багаев А.Б.* Военное дело Осетии XV-XIX вв.: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / СОГУ им. К.Л. Хетагурова. – Владикавказ, 2009. – 223 с.
19. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Кн.4. Владикавказ, 2007. – 548 с.
20. *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер. 2003. – 608с.

**Бесолова Е.Б.
Моргоева Л.Б.**

О СЕМАНТИКЕ КУЛЬТУРНЫХ ЗНАКОВ В НАРТИАДЕ

Аннотация: *Описание явлений культуры способствует выявлению своеобразия языка культуры, семантическому изучению предметного кода культуры в плане знаковых функций и культурной семантики, а также отличий языка культуры от языка вербального.*

В статье рассматриваются ритуальные предметы и их функции, способствующие раскрытию чувственной, эмоциональной и познавательной базы языка архаической культуры, логики взаимодействия древнейших образов и символов в Нартиаде осетин.

Ключевые слова: *магический предмет, культурный знак, языковая единица, магическое средство, мифопоэтические представления, языческая символика, язык культуры, предметный код, знаковая функция, культурная семантика.*

К древнейшим истокам и традициям, к эпохе мифотворчества, когда символизация связей человека с природными и социальными реалиями, от которых зависела жизнь, мотивировалась образно присутствовавшими в его мировоззрении элементами культуры, а их осознание являлось наиболее ранней формой упорядочения мира, восходят отличительные особенности духовной и материальной культуры каждого этноса. В связи с этим вызывают интерес слова Ф. И. Буслаева о том, что «в самую раннюю эпоху своего бытия народ имеет уже все главнейшие нравственные основы своей национальности в языке и мифологии, которые состоят в теснейшей связи с поэзией, правом, с обычаями и нравами» [1, с. 1].

Материал по осетинской мифологии, рассыпанный в Нартиаде, даёт возможность понимания и реконструкции

этих древнейших мифопоэтических представлений; он же может помочь воссоздать языческую символику предметов, культовых действий и показать отражение данной символики в языке.

По мнению акад. С.М. Толстой, языковым единицам порой присуща богатая культурная семантика, особенно в фольклорном тексте, но, к сожалению, словари фиксируют в основном общезыковые значения слов [2, с. 9].

Описание явлений культуры способствует выявлению своеобразия языка культуры, семантическому изучению предметного кода осетинской культуры в плане знаковых функций и культурной семантики, а также отличий языка культуры от языка вербального.

За магией ритуальных предметов и их функций в фольклорном и эпическом тексте стоят мифологические воззрения осетин на «*мæнг дуне*» – ложный (мнимый) земной мир и «*æцæг дуне*» – действительный (реальный) потусторонний. Они обуславливают восприятие окружающей действительности, её категоризацию и интерпретацию; итогом восприятия и осмысления явится единая картина мира человека, стоящего за созданной им культурой. Знаковые функции предметного кода вторичны в системе языка культуры, гетерогенны, и их семантика символична [2, с.10].

В статье делается попытка истолковать некоторые семантические единицы языка культуры, их символическую природу, вытекающую из контекста употребления культурного знака в сказаниях о нартах.

Нымæтын ехс – войлочная плетъ.

Значение словосочетания *нымæтын ехс* – войлочная плетъ (кнут). Толкование культурного знака *войлочная плетъ* – предмет, который используется в обрядах и магии в качестве орудия защиты от нечистой силы, а также как магическое средство наделения всего живого

плодовитостью. Удар плетью (кнутом) является одним из древних средств и способов обеспечения плодородия, а действо и результат зависят от *длины* кнута.

В нартовских сказаниях войлочная плеть встречается как *волшебный предмет*: удар ею превращает человека в животное:

*Афта дын чызг дæр йæ базы бынæй
Уæд **нымæтын ехс** мæнмæ куы райста
Æмæ дын мæ уæд йæ тых, йæ бонæй
Нымæтын ехсæй иу цаф нылласта,
Уым дын мæ хæргæфс куы фестын кодта. (3, с. 179).*

Так девушка тоже из-под подушки
(Тогда) *войлочную плеть* для меня достала
И изо всех сил, что есть мочи,
Войлочной плетью один удар нанесла,
Там меня в мула и превратила. (Пер. подстроч.).

Ещё Д. К. Зеленин писал о *таинственных, колдовских силах* плети (кнута): делает многое такое, что недоступно силам обыкновенного человека [4, с. 205]. Есть в нартовских сказаниях тексты, в которых мёртвые *воскресают* от удара волшебной плети:

*Æвдадз ехсæй йæ уый ракъæрцц кодта,
Мæрдон фынаейæ уый райхъал кодта,
Чындздзон чызг дын æй уым фестын кодта... [3, с. 156].*

Чудодейственной (волшебной) плетью её он ударил,
От смертного сна он её разбудил,
В девушку на выданье он её там обратил.
(Пер. подстроч.).

В приведённых примерах происходит удивительное и невозможное в реальном мире – взаимное превращение людей и животных.

Отметим, что в сказаниях о нартах *оборотничество* как постоянное явление приобретает форму религиозной мифологии; оно передаёт представления первобытного человека о неразрывной связи с окружающей природой, о воздействии на неё, а также веру во взаимосвязь всех процессов и явлений в окружающем его мире. В этой идее, по мнению Б.Х. Биджелова, было уже заложено «начало материалистического осмысления детерминизма, что вызывает необходимость гносеологически поставить вопрос о собственном генезисе, правда, человек решал этот вопрос примитивно, односторонне и фантастико-мифологически» [5, с. 44].

В следующем отрывке нас заинтересовал культурный знак *гæрз* в значении «*полоса, ремешок (из содранной кожи)*»:

Лæппу йæ хæдзармæ æрцыд æмæ йæ мадмæ гæрз баппæрста.

–Гъа, нана, ацы *гæрзæй* номылдарæн *рон* ыскæн дæхицæн. Абон Бораætæн сæ хистæрæн фæдæн сæз лæджы хуызæн [6, с.336]. – «Парень вернулся домой и кинул своей матери ремешок, полоску (кожи).

– На, нана, из этой *полосы кожи* (со спины Урызмага. – Авт.) *памятный пояс* изготовь себе. Сегодня я со старшим Бораевых обошёл по-мужски». (Перевод наш. – Авт.).

Слово *гæрз* в «Осетинско-русском словаре» даётся лишь в одном значении: «*ремень*» [7, с. 200].

Пример иллюстрирует отличия в содержании слова *гæрз* «ремень» и культурного знака *гæрз* «полоска (кожи)» в контексте как *чудодейственный материал* для памятного пояса. Пояс, обернутый вокруг тела, выступает в качестве оберега от нечистой силы. Ритуальное действие *опоясаться*

понимается как приготовление к совершению обрядового магического действия. В культурном определении *пояса* присутствуют следующие смысловые элементы: 1) сцепление, соединение и связь; 2) символ дороги-пути через преграды; 3) оберег от нечистой силы; 4) символ защиты тела; 5) приготовление к сражению; к дороге; 6) способность исцеления; 7) обладание чудесными волшебными свойствами.

В давние времена *пояс* считался магическим предметом, осетины приписывали ему волшебные свойства и фантастические признаки, обстоятельный обзор которых дан проф. Ш.Ф. Джикаевым [8, с. 344]. Люди наделяли пояс чудодейственной силой; воспринимали его как дающего силу («пояс силы»), ум (знание) и обладание словом (красноречие).

В следующих отрывках из сказаний наше внимание привлёк культурный знак *лæдзæг* «*посох*»; «*жезл*»:

*...Уым фæндаггæрон къæйын цырты цур
Урсхил зæронд лæг хурфарсы бадтис,
Фырзæрондаей йыл хъуына схæцыдис.
Йæ уу къухы уыд сиуджын тулдз лæдзæг,
Йе ннае къухы та – æвдадзуат чысса. (3, с. 131)*

... Там на обочине, возле каменного надгробия,
Седой *старик* сидел на солнечной стороне,
От старости на нём появилась плесень.
В одной руке у него был *раздвоенный кверху дубовый посох*,
А в другой руке – целительный мешочек.
(Пер. подстроч.).

В этом отрывке *зæронд лæг* «старый человек, старик», воплощая вековую мудрость, являет собой символ духовности личности, появляющейся тогда, «когда

сознание наполняется энергией очищения, происходящей из подсознательного» [9, с. 412].

На наш взгляд, мешочек в руке старика также является символом ума, жизненного богатства и права собственности на пути-дороги.

Посох символизирует власть *покровителя-хозяина* *пути*, а с образом *пути* связано представление о традициях прежних поколений. *Посох* понимается как Древо жизни, с которым соотносится идея плодородия, изобилия; раздвоенный кверху дубовый посох олицетворяет образ сдвоенного Древа Жизни, один ствол которого есть женское, а другой – мужское начало. В фольклорных текстах оно становится деревом спасения: плоды его обеспечивают бессмертие, обладая возможностью возвращать жизнь (с помощью яблок: ср.: ...*даелимонта мәрдавдадз фәткъуы рауагътой...* – Бесы (подземные духи) яблоко бессмертия выпустили...), а также свойством исцелять от старости и наделять вечной молодостью [10, с. 121].

Посох дубовый. Известно, что в символике, связанной с деревьями и их культом, находят осколки древней религии, согласно которой они – одушевлённые. Дуб, являясь «местом пребывания божества», символом бессмертия и Мирового древа во всех арийских культурах, воплощает также представление о силе и незыблемости мира.

В текстах сказаний встречается культурный знак *ләдзәг* и в значении «палка»:

*Уырызмәг бацыд селгъыст фидармә,
Фидары хуылфмә, әфсаен мәсыгмә.
Уый йә бәстастәу ләдзәг әрсагъта,
Йәхәдәг ыл уым тарзә ныккодта.* (3, с. 163).

Урызмаг подошел в проклятой крепости,

Вовнутрь крепости, к железной башне.
Он в самый его центр воткнул палку,
Сам на него там налил *тарзæ*.

(Пер. подстроч.).

Башня, «медиатор между небом и землей, космическая опора мироздания, жилище мудреца», фигурирует в обрядовой жизни горца. Известно, что три её уровня по вертикали имеют определённые ритуально-символические значения и связаны с четырёхчленной горизонтальной. Это характерно для древнейших ритуальных сооружений многих индоевропейских народов, функционально тождественных Мировому дереву. В основе – идея общения с верхним миром посредством вертикального дерева, мировой оси, шеста, в нашем случае – *палки*. Самый центр башни, или круг, имеет магическую символику и соотносится со значением «*впускать в себя Божество, сливаться с Божеством*». Палка и её производные воспринимались древними как «атрибуты солнечного творящего божества, как символы Отца, обеспечивающего оплодотворение земли солнечными лучами и воспроизводство рода человеческого. Это фаллические символы силы и мужской мощи» [11, с. 295].

Но палка также и волшебный инструмент, источник могущества и сверхъестественной тайной силы, передающейся через прикосновение или посредством флюидов, исходящих из острия палки: «*Уый (Уырызмæг) йæ бæстастæу лæдзæг æрсагъта...* – Он в самый его (железной башни. – Авт.) центр воткнул свою палку...». Палка, воткнутая в середину круга, где находится ось мира, означает, что Вселенная подвластна лишь тому, кто, владея ремеслом, сможет «держать её в руках».

Тему магического продолжает и символика оживления, воскресения: политая неведомым волшебным снадобьем *тарзæ* (утерянный архаизм, которыми

изобилует нартовский эпос осетин) палка «оживает»: пускает корни и ветки, начинает зеленеть как знак выражения божьего благодеяния:

*Уæд лæдзæг уайтагъд удаг ауагъта,
Хæрдмæ мæсыджы тала ысуагъта,
Уæлæндзгуыты бын цæнгтæ рауагъта
Æмæ сæ афтæмæй æрфидар кодта. (3, с. 163).*

Его палка тотчас пустила корень,
Вверх внутри башни распустилась деревцем,
Под уровнями ветви раскинула
И таким образом их укрепила.

(Пер. подстроч.).

Требует трактовки и следующий культурный знак – **къухдарæн** «колечко, кольцо», встречающийся в текстах сказаний и как *волшебный* предмет, и как *чудодейственное* средство, обладающее исцеляющими свойствами и изгоняющее болезни:

*Зæронд ус, дын, уæд сæрбæттæн райста,
Йæ гонты къæдзы æлхынцъ райхæлдта,
Æвдадз къухдарæн уырдыгæй систа,
Æхсæртæгмæ йæ уый уæд радта. (3, с. 123).*

Старая женщина (старуха) тогда взяла платок,
Развязала узелок на складке своей шапочки,
Чудесное (оживляющее) кольцо оттуда достала,
Ахсартагу она тогда его отдала.

(Пер. подстроч.).

Известно, что кольцо как проявление круга приобрело всю его мифологическую семантику. В сказаниях, как и в сказках, оно является достоянием волшебника; воплощает в себе магическую силу,

способную превращать обыкновенного человека в чародея. Кольцо есть также эмблема власти; приносит его владельцу богатство и благоденствие; символизирует равновесное состояние его обладателя и продвижение к цели.

В сказании «Батрадз нартов и Созырыко» встречается кольцо и в роли «путеводной нити (нити Ариадны)»:

Маена к̆ухдарен атул дае разей аема йае фастае цу, уый дае бакендзен аенаменгаей не сиахсы хедзармае. Кад аема цырда тула, уед-цу ын йае размае дәрддзаф дур баппар, аема уед сындагдәр цауын райдайдаенис. Кад аема йае нае кәсай аема дын фесаефа, уед уый зон, аема егъау фыдабәттәе бавзардынае. Кад аема йае ноджы ныууормаи, йахадәг куынае ныллаууа, афтәмәей, уеддәр дын аенае фыдабәттәе бавзаргае хос нае уыдзән [6, с.148]. – «Вот кольцо покати и иди за ним, оно непременно тебя приведет к дому нашего зятя. Если будет быстро (живо) катиться, то тогда бросай перед ним подальше камень, и оно начнет катиться медленнее. Если не будешь следить за ним и потеряешь его из виду, то знай, что ждут тебя большие неприятности (испытываешь большие трудности). Если остановишь его сам, а не по своей воле оно остановится, то и тогда не обойдешься без испытания трудностей (страданий)». (Пер. наш – Авт.).

В тексте сказания означен путь горизонтальный, т.е. перемещение в материальном пространстве, причём его прохождение связано с преодолением трудностей, препятствий. Путь этот к чужой и страшной периферии требует от героя-путника Созырыко смелости, хитрости и изобретательности.

Культурный знак *к̆ухдарен* «колечко, кольцо»; встречается в текстах сказаний в значении *золотое зерин*:

*Сатана бацыд уæд хæзнадонмæ
 Æмæ уырдыгæй, тæмæнтæ калгæ,
 Мæнæ рахæссы зæрин къухдарæн –
 Уæларвон æвдадз чысыл Батрадзæн,
 Æмæ дын дзуры зæндджын Сатана:
 «Уый дын къухдарæн – фыдæлтæ хæзна.
 Уæларвон асин уый рухсмæ уындзынæ...».* (3, с.
 246).

Сатана зашла тогда в сокровищницу
 И оттуда сверкающее
 Вот выносит золотое кольцо –
 Небесное чудо маленькому Батразу,
 И вот говорит мудрая Сатана:
 «Вот тебе кольцо – сокровище предков.
 Небесную лестницу при его свете будешь видеть»...
 (Пер. подстроч.).

В мифологии, фольклоре золотой цвет – это оживляющий и очищающий цвет, цвет мудрости и волшебных способностей:

*Мæнæ уын уый та уæ фыды лæвар,
 Уæ фыды лæвар – æвдадз къухдарæн.* (3, с.154).
 А вот вам этот подарок вашего отца,
 Подарок вашего отца – волшебное (оживляющее)
 кольцо.

(Пер. подстроч.).

В словосочетании *зæрин къухдарæн* «золотое кольцо» обыгрывается волшебная уникальность этого цвета. *Сверкающее (тæмæнтæ калгæ)* золотое кольцо (*зæрин къухдарæн*) символизирует мудрость и непознаваемое озарение:

*Сатана бацьд уаэд хэзнадонма
Ама уырдыгай, **таемаента калга**,
Маена рахаессы **заерин къухдарсен** ... (3, с. 246).*

Сатана зашла тогда в сокровищницу

И оттуда *сверкающее*

Вот выносит золотое кольцо

(Пер. подстроч.).

Золото ассоциируется с солнцем и солнечным светом, огнём и мужским началом; а в мифопоэтическом мышлении – с красотой и совершенством [11, с.31]. Оно – символ человеческого разума, освещённого или озарённого божественным откровением. Изображает свет небесный, являясь залогом бессмертия. Это, на наш взгляд, объясняет, почему кольцо считается сокровищем предков – самым драгоценным сокровищем, добытым ценой невероятных усилий и опасной борьбы и опыта. Золото – существенный элемент в символизме спрятанного или неуловимого сокровища, является иллюстрацией плодов духа и высшего вдохновения, олицетворяет божественное знание.

Небесная лестница (*уаеларвон асин*) – как мост между небом и землёй и космический символ мировой оси – воплощает внутренний импульс самоутверждения, а душа с её помощью может достичь высшего мира. В ней прочитывается также символизм духовного восхождения.

Ещё один культурный знак, часто встречающийся в сказаниях, *кард* «меч»:

Гъа, арв куы ферттивы,

*Уаэд уый та Батрадзы **кард***

Хурмае уаеларвты куы ферттивы. (3, с. 313).

А молния когда блеснёт,

То это вновь меч Батрадза

Под солнцем в небесах сверкает. *(Пер. подстроч.).*

В сказаниях о Нартах дан образ грозового божества предков осетин. Его функции Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев закрепили за нартом Батразом, а затем перенесли на его чудесный меч [12; 13]. Мы обратили внимание на то, что с помощью волшебного оружия, данного герою богом или его посланцем, он обретает сверхъестественную силу. Мотив этот достаточно распространён в мировом фольклоре.

Меч, по мнению Ш.Ф. Джикаева, является воплощением отваги; наделён особой силой, соединяющей дух с материей; символ вертикальной оси, связывающей небо и землю и указывающей на справедливость правителю; выполнение последнего позволяет ему поддерживать вечный порядок вещей [8, с.66 и сл.]. Прямой клинок меча – свидетельство связи с мужским и солнечным символами, а прямолинейность символизирует проницательность и силу.

*Йæ карды фистон хурау серттыфта,
Карддзæмы цыргъ та нæудзарм фæлдæхта.* (З, с. 136).

Рукоять его **меча** сверкала, подобно солнцу,
А острие ножен землю переворачивало.

(Пер. подстроч.).

Известно, что первичное символическое значение меча связано с его способностью наносить раны и убивать, значит, со свободой и силой; его появление рядом с огнём и пламенем символизирует очищение. Меч Батраза выступает сам как грозовой бог: по преданию, меч нарта заброшен в Чёрное море, «когда сверкает молния с запада, осетины относят это сверкание к блеску меча Батраза, бросающего себя из моря на небо для истребления нечистых сил и бесов» [14, с.21]. Во многих культурах меч считали живым существом. Мифологическое «прочтение»

символа: небесное воинство, посланное Богом, означает силы, угрожающие Батразу извне, и меч его в эпосе становится выражением состояния конфликта (ср. конфликт Батраза и небесных сил), в этом случае «оружие является выражением воли, направленной на разрешение конфликта» [11, с.307].

Наряду с мечом, присутствует в сказании и волшебный складной ножик – *хаерынкъа*:

*Ама, дын, Сафа йае хорз куырдадзма
Уад болат аендон тагъд аербахаста,
Хаерынкъатæ дзы дыууæ саразта.
Гъе уыцы дыууæ 'ндон чысыл карды,
Сæр-иу куы бахъуыд искуы Сафайы,
Уад-иу лæппу 'мæ чызг фестадысты,
Сæ хицауæн-иу лæггæдтæ кодтой,
Фæллад лæгæн та йæ фæллад сæфтой.
Сæ хицауы-иу сæ сæр куы нæ хъуыд, –
Хаерынкъатæ-иу уад фестадысты.
Уад-иу сæ уый дæр сæрфтæй ныхгæдта
Ама та-иу сæ дзыппы нывæрдта. (З, с. 384).*

И, вот, Сафа в свою хорошую кузницу
Тогда булатную сталь быстро принёс,
Ножичка два себе изготовил.
Вот эти два маленьких стальных ножичка,
Когда понадобится вдруг их помощь Сафа,
То превращались в парня и девушку,
Услуживали всегда хозяину,
А с усталого человека усталость снимали.
А когда их помощь не нужна была хозяину, –
Вновь превращались в ножички.
Тогда и он (Сафа) их, протерев, складывал
И опять-таки их клал в карман.

(Пер. подстроч.).

Сафа – покровитель домашнего очага, надочажной цепи и кузнечного дела, в эпосе о нартах – небожитель, находящийся в дружбе с ними. Он возжелал Сатану и соблазнил её с помощью волшебного чудесного складного ножичка, который в нужное время превращался в услужливых юношу и девушку.

Короткий клинок меча или лезвие ножа в мифопоэтическом мышлении означает подчинение человека инстинктам, что подтверждается содержанием сказания о том, как Сатана изменила старому Урызмагу:

Дзуэрттæ хæснаг ыскодтой: Сатанайы нæ чи фæсайа, хæснаг уый уæд. <...> Сафа йæ дзыппæ нывнæлдта æмæ дзы хæрынкъа сласта æмæ йæ аппæрста хæрынкъайы, æмæ дзы лæппу æмæ чызг агæпп ласта. Æмæ лæппу рацахста бурæ нæлфысы, æмæ чызг фынг радафта. Æмæ йæ фынгыл авæрдтой, аргæвстой йæ æмæ йæ сцæттæ кодтой æмæ йæ бафтыдтой аджы, æмæ куы сцæттæ ис, уæд æй райстой æмæ фынг æрæвæрдтой Сафайы раз æмæ загътой Сатанайæн: «Гъе ныр ын, цы хæрын кæныс, уый йын бахæрын кæн». <...> Хæрд куы фесты, уæд ын ской кодта Сафа. <...>

<...>Æмæ йын Сатана зæгъы: «Æппын æй ницæуыл рауæлдай кæндзынæ уыцы хæрынкъайы?».

– Ницæуыл, – зæгъгæ, загъта. – Кæд, кæй загътон, уый сæххæст кæнай, уæд æй ууыл ауæлдай кæндзынæн.

<...> Схуыссыдысты, æмæ, цы хъуыди, уый бакодта. Æмæ йын балæвар кодта хæрынкъа [6, с. 140–141]. – Ангелы заключили пари: заклад тому, кто соблазнит Сатану.

<...> Сафа потянулся к карману и достал волшебный складной ножик – хæрынкъа – и бросил в середину комнаты, и превратился он в юношу и девушку. И юноша поймал жирного барана, а девушка принесла фынг.

И положили его на треножный столик, зарезали, освеживали и заложили в котёл, и когда мясо было готово, тогда достали его и положили на фынг перед Сафой и сказали Сатане: «А теперь корми его тем, чем хочешь». <...> Когда закончили есть, тогда Сафа напомнил ей, зачем пришёл. <...> И спросила его Сатана: «Неужели ни за что не расстанетесь с тем ножиком?»

– Ни за что, – говоря, сказал. – Если только исполнишь то условие, о котором я говорил, тогда и расстанусь.

<...> Легли, и, что нужно было, то он и совершил. И подарил он ей складной ножик. (Пер. наш – Авт.).

Магические приёмы и действия в сказаниях, заметим, совершаются с целью максимального удовлетворения жизненных потребностей человека в его повседневном существовании.

Они направлены также на получение благополучия с помощью тех сверхъестественных сил, которые доброжелательны по отношению к человеку, или же обезопасить себя от причиняющих вред, а также на возможность побудить сверхъестественные силы «работать» в нужном ему направлении.

Напомним слова Ф. И. Буслаева о том, что «народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрёл он свою мифологию, свой язык, свои законы, обычаи и обряды. Все эти национальные основы уже глубоко вошли в его нравственное бытие, как самая жизнь, пережитая им в течение многих доисторических веков, как прошедшее, на котором твёрдо покоится настоящий порядок вещей и всё будущее развитие жизни. Поэтому все нравственные идеи для народа эпохи первобытной составляют его священное предание, великую родную старину, святой завет предков потомкам.

Слово есть главное и самое естественное орудие предания. К нему как к средоточию сходятся все тончайшие нити родной старины, всё великое и святое, всё, чем крепится нравственная жизнь народа» [1, с. 2].

Рассмотренный материал подтвердил, что «символические знаки языка существуют не для того, чтобы обозначать что-либо, существующее помимо них. Напротив, бытие выводится из значения этих символов» [17, с. 42]; выявил, что хотя приведённые реалии относятся к более позднему слою культуры, семантика и символика их глубоко архаичны.

Ввиду отсутствия письменности мифопоэтическое мышление, сводящееся к ассоциации представлений, донесло до современности «остатки незапамятной старины» благодаря творческому таланту рассказчика, *автора* и *транслятора* фольклорного текста, в котором сохранены, как положено, и традиция, и сила личного почина, и индивидуальная «импровизация» хранителя традиций.

Основным материалом для «носителя фольклора, имеющего имидж художника-автора, художника-исполнителя чужого текста», являлись языковые данные, в которых отражены древнейшие этапы в развитии мифов, религиозных представлений. И это вполне объяснимо: язык, как известно, тесно связан с древним бытом, мышлением, поэзией, мифологией, имевших на ранних этапах яркую выразительность, художественный образ, порождённых тем ощущением, которое жизнь и окружающая природа в человеке возбуждали.

Здесь на первый план выступает, на наш взгляд, актуальность определения общего древнего ритуально-мифологического пласта в устно-поэтическом творчестве народов Северного Кавказа для выявления своеобразия языка культуры и семантического изучения

предметного кода культуры в аспекте знаковых функций и культурной семантики, а также отличий языка культуры от языка вербального. Полученное даст возможность понимания и реконструкции этих древнейших мифопоэтических представлений для воссоздания языческой символики предметов, культовых действий, чтобы показать отражение данной символики в языке для составления «Словаря языка культуры северокавказской мифологии».

Список использованной литературы:

1. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. Т.1.
2. Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
3. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. – Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011.– Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. Т.6.
4. Зеленин Д.К. Избранные труды: Очерки русской мифологии. – М.: Индрик, 1995.
5. Биджелов Б.Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. – Владикавказ: Ир, 1992.
6. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. – Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010.– Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. Т.5.
7. Ирон-уырыссаг дзырдут //Осетинско-русский словарь.– Владикавказ: Алания, 2004.
8. Джыккайтæ Шамил. Рагон ирон цард семæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Агъдау. – Дзæуджыхъæу: ЦИПУ- йы рауагъдад, 2010 // Джикаев Ш. Ф. Древний быт и мировоззрение осетинского народа. – Владикавказ: Изд-во СОГПИ, 2010.
9. Жюльен Надя. Словарь символов. – Челябинск: Изд-во «Урал Л.Т.Д.», 1999.
10. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2003.
11. Кирло Х. Словарь символов. – М.:ЗАО Центрполиграф, 2010.

12. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. – М.: Наука. Главная ред. вост. лит., 1990.

13. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Избр. труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990.

14. Сборник сведений о кавказских горцах. IX. – Тифлис, 1876. II.

15. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. – Berlin, 1923. Т. 1.

Болатова (Атабиева) А.Д.

**ЭЛЕМЕНТЫ МИФОПОЭТИКИ В СТРУКТУРЕ
ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОГО ТЕКСТА
(на материале романов и повестей балкарских
писателей)**

Аннотация: В настоящей статье рассматриваются традиционные мифологические модели, используемые в композиции произведений эпического жанра. Анализируется концептуальное ядро балкарских романов и повестей, в которых наиболее четко представлен набор устойчивых мифологем и комплекс архаической символики. Все они синтезировали в себе духовный потенциал народа, специфику этнического сознания. В ходе исследования отмечаются примеры адаптации мифа в индивидуальном творчестве национальных писателей, а в качестве основополагающего принципа выделяется условно-метафорический тип отражения действительности. Полученные результаты подтверждают факт того, что мифопоэтика является плодотворной стратегией структурирования эпического текста в национальной литературе.

Ключевые слова: мифопоэтика, архетип, мифологема, многозначный символ, функционально-семантический контекст, художественный мифологизм, принцип условности, метафорическая интерпретация реальности.

Современная литература характеризуется тенденцией к актуализации архаического мифа. Об этом свидетельствует наличие в художественных текстах комплекса архетипических символов и устойчивых мифологем, традиционных сюжетов и условно-мифологических ситуаций. «В литературе XX века мифологизм выступает в качестве художественного средства, соответствующего определенной концепции мира» [5].

В увязке с темой символического обобщения, с вопросами мифопоэтики методов использования художественного вымысла в национальной прозе особое внимание заслуживают примеры осознанного мифотворчества как одного из способов художественного освоения действительности. Факты актуализации мифа, внедрения устойчивой символики в эпический контекст имеют место в творчестве многих национальных писателей. С целью выявления устойчивой системы мифопоэтической образности, аккумулирующей в себе нравственно-этический идеал народа, нами проанализировано творчество ведущих балкарских прозаиков.

Исследование этой проблемы подразумевает акцент на онтологическом, гносеологическом и аксиологическом аспектах символа и мифа, поскольку они в большей степени связаны с духовной сферой бытия человека. Визуальное восприятие символа как знакового образа и постижение всего многообразия смысловых оттенков придают ему абсолютную универсальность, делают его эффективным средством метафорической интерпретации реальности. Определенная часть знаковых образов почерпнута из архаической мифологии, другие же являются продуктом ассоциативно-мифологического мышления автора. Однако все они основываются на первичных представлениях человека о характере мироустройства. Миф фиксированно сохраняет опыт познания действительности и синтезирует его через устойчивые архетипы. «Архетипы могут реализовывать свои значения в виде различных элементов текста: сюжетов, образов, схем, предметных и предикативных мотивов»[3]. Символ же уникален своей смысловой многозначностью, дает простор для бесконечных интерпретаций идей, чувств, эмоций, духовно-

нравственных ценностей. Мифопоэтический символ в некотором роде схож с архетипом, однако ориентирован главным образом на кодированную передачу ценностных основ этнического сознания, следовательно, он в концентрированном виде сохраняет и транслирует духовный опыт народа.

Синкретичность мифа, призванного объяснить загадки окружающего мира, способна одухотворять привычные реалии действительности. Мифология как тип образного мышления наиболее ярко демонстрирует связь человека с эмоциональным восприятием и переживанием. Рассуждая о ее символическом характере, Е.М. Мелетинский отмечает дифференцированность различных архетипов и указывает на повторяющиеся знаковые образы, сюжетные схемы, комбинации готовых формул [4]. Обращение к мифоэпической образности, внедрение архаического культурного пласта в структуру художественного произведения позволяет национальным авторам достичь максимальной обобщающей силы образа. Символы в эпическом повествовании играют важную смыслообразующую роль, становятся выразителями духовной идеи, культивируя такие высокие гуманистические нормы как вера, любовь, сострадание, чувство долга и т.д. Концептуальное содержание символических произведений зачастую отражает вопросы социального, теософского, эсхатологического плана. В зависимости от степени и глубины метафорического отражения подобные образы объединяют в себе мифологическое, религиозное и философское мировоззрение, подтверждая тем самым свое культурно-ценностное значение.

В настоящее время в национальных литературах наметилась плодотворная тенденция обращения к истокам. В этом смысле заметным достижением региональных

писателей стало развитие в их творчестве такой формы художественной интерпретации действительности как авторский мифологизм. «Символистские поиски универсального мифологического инварианта литературных форм были отчасти predeterminedены логикой развития отечественной историко-культурной мысли...» [6]. Мифопоэтика нашла плодотворное применение и в балкарской прозе. В ней, как и во всей отечественной литературе, наблюдается «мифологизация реалистической парадигмы» [2]. Обращение к мифу, акцент на метафоричности языка, синтез реализма и художественной условности отличает творчество отдельных национальных писателей. Знаковые образы, составляющие концептуальное ядро их произведений, носят нравственно-этическую нагрузку и нацелены на актуализацию духовной составляющей человеческой жизни в социально-историческом контексте. Таким образом, функциональное назначение символа заключается в разъяснении этого обобщающего смысла.

Мысль о том, что символ является носителем духовной информации, становится очевидной при сопоставлении творчества двух именитых балкарских писателей З. Толгурова и А. Теппеева. Помимо первичных значений, вкладываемых писателями в знаковые образы, трансцендентная природа этих символов порождает великое множество их последующих трактовок. Универсальность мифопоэтической символики обнаруживается в содержании повести З. Толгурова «Алые травы» на примере образа *Поляны*, воспринимаемой как иносказательный аналог родной земли. Результатом мифологического мышления является и образ *Могучей сосны* в романе «Мост Сират» А. Теппеева, олицетворяющий метафорический переход человека из мира действительного в мир иной. Обрисованный

писателем образ *родника* в том же произведении становится наивысшей концентрацией идей духовно-нравственного порядка. Интерпретируя суть романного повествования, необходимо отметить высокую эстетическую и информативную плотность данного художественного текста. Содержание романа предельно нагружено мифологическим материалом. Автор стремился создать параллель между реальной действительностью и миром высшим, духовным, а ёмким воплощением этой идеи стал образ *сосны* как аналога Мирового дерева. Таким образом, в произведениях обоих писателей многозначные символы становятся сквозными выразителями авторской идеи, декларирующей высокий гуманистический и патриотический пафос – мотив любви к родной земле.

В ряду многозначных символов, определяющих степень духовной ориентации личности, следует выделить образ *дерева* в романе «Голубой типчак» и *птицы* в романе «Белое платье» З. Толгурова, каждый из которых по-своему отражает мотив перерождения человеческой души. В функционально-семантическом контексте указанных литературных образцов им отведена определенная характерологическая роль, поскольку они напрямую связаны с женскими персонажами. Тяготение балкарского прозаика к мифологизму и символическому обобщению подтверждается еще и тем, что «персонажи Толгурова живут двойной жизнью, попеременно выступая то в ирреальном воплощении, то в мире действительном» [1:193]. Таково необъяснимое перевоплощение умершей Халимат в умалишенную странницу Хаблу («Голубой типчак»), превращение душ оторванных друг от друга (трагедией выселения) матери и ребенка в райских птиц («Белое платье») и т.д. Художественной находкой писателя стал также образ *травы*, именуемой в народе «кёкгелеу» - «голубой типчак», которая выполняет в

романе функцию ассоциативного символа и в завуалированном виде содержит оценку идеологии советского времени. В структуре «Белого платья» параллельно доминантной сюжетной линии находит полновесное освещение мифологема хаоса путем внедрения в текст мотивов из нартского эпоса. Подобный прием заметно расширяет проблематику романа и способствует раскрытию социально-политических конфликтов современной эпохи.

В творческом процессе немаловажное значение имеют чувственно-эмоциональная и эстетическая составляющие, а их выразителем является художественный образ. В этом смысле роль символа трудно переоценить. Элементы символизации и мифопоэтической образности обнаруживаются и в текстах романов-мифов нового образца. Такие произведения представляют собой многоуровневую эпическую структуру, складывающуюся из нескольких хронотопических ярусов с циклическим воспроизведением множества полноценно оформленных сюжетных линий. В данном аспекте значительный эстетический потенциал заключен в содержании романов «Белое платье» З. Толгурова, «Ас-Тах», «Баязир», «Золотой Хардар» А. Теппеева. Их концептуальное содержание демонстрирует высокую степень художественного мастерства балкарских прозаиков. Еще одним немаловажным моментом, на который следует указать, это тенденция авторов к одухотворению явлений природы, вкладыванию в них зашифрованного сакрального значения. Эта традиция также почерпнута писателями из национальной мифологии, для которой характерен выраженный антропоморфизм.

Функционально-семантический контекст художественного символа способен к бесконечному расширению, обновлению смыслового диапазона. Создавая

ассоциативные поля, метафорические параллели и философский подтекст, национальные прозаики выходят за рамки определенного жанра, в результате чего возникают такие синтетические формы, как роман-миф, роман-притча, которые вбирают в себя исторический, философский, нравственно-этический и социальный аспекты. Все эти смыслообразующие грани аккумулируются в архетипических символах и мифологемах.

В подобном ракурсе следует рассматривать идейное содержание повести «Игра в альчики» и проблематику романа «Белое платье» З.Толгурова. В первом произведении интересна подача животного персонажа (пёс Курта), характеризующегося как мыслящее существо, способное не просто созерцать, но и анализировать окружающую действительность, давать оценку человеческим поступкам. Тот же художественный прием используется писателем в романе «Голубой типчак» на примере образа *волчицы*. Трагические события истории, связанные с выселением, спровоцировали метаморфозы в ее сознании. Природное предназначение убивать, присущая ей кровожадность отходят на второй план. Вопреки своей хищнической природе волчица оказывается способной к проявлению чуткости и участия к человеческому горю. Так писатель акцентирует внимание читателя на взаимосвязи человека и природы, с целью усиления драматизма повествования.

Механизм взаимопроникновения мифологического и реалистического принципов очевиден в прозе З. Толгурова. В соответствии с нравственно-этическими формулами конструируется фабула романа. Наравне с исторически достоверной линией сюжета вырисовывается параллель между человеческой судьбой, историей народа и миром природы через символические образы скакуна Алакеза и волчицы Гажай. Они становятся емким воплощением

социально-исторических реалий советского времени. Наслоение множества мифологических элементов несколько усложняет восприятие эпического текста, однако масштабность художественных обобщений и наивысшая концентрация философского смысла возвышает произведения З. Толгурова на фоне всей национальной литературы.

Ориентированность на духовную составляющую человеческого бытия является характерным свойством толгуровской прозы. На каких бы мотивах не сосредотачивалось его внимание, неизменно стремление писателя к философскому обобщению. Иллюстрируя факт наличия мифопоэтической символики в контексте эпического произведения, обратимся к анализу структурно-содержательных основ романа «Белое платье». Здесь наблюдается процесс качественной градации знакового образа в собирательный, многозначный символ. В числе таковых наиболее примечательны образы *дерева* и *птицы*. В них воплощена идея духовного перерождения человека, напрямую связанная с темой трагедии переселения и личностными переживаниями главных героинь. Так образная система в творчестве З. Толгурова постепенно складывается в устойчивый ассоциативный ряд.

Эволюция мифологического мышления поэтапно отслеживается и в прозе А. Теппеева. Если ранее романы эпопеи («Тяжелые жернова», «Воля», «Мост Сират») балкарского писателя освещали драматические изломы в недавней истории, то в мифопоэтической серии романов «Ас-Тах», «Баязир», «Золотой Хардар» автор оперирует языком древних символов. В данном случае осуществляется проекция в далекое прошлое с намерением найти в событиях истории подтверждения самобытности этноса, примеры созидания исконно национальной духовности в эпоху обесцененных идеалов нравственности.

Творчество Теппеева характеризует осознанное мифотворчество. В методах реализации художественного мифологизма автор достиг весомых результатов. Писатель воссоздает исторические реалии далекого прошлого, самобытный этнический колорит, о чем свидетельствует содержание его последних романов. На примере этих произведений демонстрируется глубокое знание национального фольклора и мифологии, хорошее владение языком архаического эпоса.

Исследование материала балкарской эпической прозы с точки зрения мифопоэтики позволяет нам говорить о качественно новом уровне творчества региональных авторов. Их эпическое наследие направлено на сохранение духовно-нравственных основ этноса, на отражение специфики народной истории с позиций современности через универсальную систему знаковых образов.

Список использованной литературы:

1. Болатова (Атабиева) А.Д. Философско-эстетическая основа романа З. Толгурова «Голубой типчак» // Известия кабардино-балкарского научного центра РАН. №4(66). Нальчик, 2015. С.189-195
2. Захариева И. Символизм и своеобразие русского реализма XX века // Болгарская русистика. 2003. №3-4
3. Литературный архетип и мифологические образы. Электронный ресурс: studbooks.net – Дата обращения: 23.09.2018
4. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., Изд-во «Азбука», 2017.
5. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М., Изд-во РГТУ. 2001. 168с. С129 Электронный ресурс: www.studmed.ru – Дата обращения: 21.09.2018
6. Полонский В.В. Мифопоэтические аспекты жанровой эволюции в русской литературе конца XIX - начала XX века. Диссертация на соискание ученой степени д.ф.н. М., 2008. 383с. Электронный ресурс: www.disercat.com - Дата обращения: 22.09.2018

Гостиева Л.К.

ИЗ ИСТОРИИ ЗАПИСИ И ПУБЛИКАЦИИ ОСЕТИНСКОГО НАРТОВСКОГО ЭПОСА В 1940-е гг.

Аннотация: *В статье о посвящена история записи и публикации осетинского нарттовского эпоса в 1940-е гг. Прослежена исследовательская деятельность по сбору и систематизации нарттовских сказаний. Проанализированы публикации нарттовского эпоса в рассматриваемый период. Сделан вывод о том, что 1940-е гг. явились временем значительных успехов в публикации осетинского нарттовского эпоса.*

Ключевые слова: *осетинский нарттовский эпос, нарттовские сказания, Нартский комитет, сказители, фольклорные записи.*

В годы становления новой советской культуры изучению фольклора народов СССР, прежде всего эпического наследия, придавалось особое социально-политическое значение. Эпос рассматривался с точки зрения создания и утверждения классовых, интернациональных установок в советском обществе. К концу 1930-х гг. был накоплен значительный фольклорный материал в области осетинского нарттовского эпоса, издано большое количество текстов нарттовских сказаний [1, с. 100].

С начала 1940-х гг. начался новый этап в собирании, систематизации и публикации текстов нарттовских сказаний, вызванный потребностями политического и идеологического характера. Накануне надвигавшейся Великой Отечественной войны внимание советского государства к устному народному творчеству усилилось в связи с возможностью использования его потенциала в идеологических, пропагандистских целях [2, с. 111]. Пример героев нарттовского эпоса мог способствовать

формированию у молодого поколения патриотизма, непримиримости к врагу, самоотверженности, мужества и бесстрашия.

В Академии наук СССР по инициативе писателя, академика А.Н. Толстого началась работа по подготовке Свода русского фольклора [3, с. 69]. В связи с этим в центральной и региональной печати развернулась дискуссия о роли фольклора в развитии национальных культур. 24 июня 1939 г. в республиканской газете «Социалистическая Осетия» было опубликовано открытое письмо осетинских писателей Арсена Коцоева и Гриша Плиева, в котором они обратились к осетинской интеллигенции с призывом начать активный сбор фольклорных текстов [4]. Призыв писателей сразу же нашел отклик у читателей. В газету начали поступать образцы народного творчества, которые стали еженедельно публиковаться на специально отведенной осетинскому фольклору странице.

Поддержав обращение осетинских писателей, академик, директор Института фольклора АН УССР Ю.М. Соколов через три месяца выступил в той же газете со статьей, в которой рекомендовал СОНИИ (ныне СОИГСИ) «привести в полный порядок фольклорные архивы произвести их научно-критический разбор и отбор, организовать дополнительные экспедиции на места и подготовить, наконец, к печати тома осетинского фольклора, древнего и нового, песенного и прозаического» [5].

Республиканские партийно-советские органы активно поддержали идею издания осетинских нартовских сказаний. 4 ноября 1940 г. Бюро обкома ВКП(б) и Совнарком Северо-Осетинской АССР выпустило постановление «О подготовке к изданию осетинского народного эпоса – «Сказания о нартах», в котором просило ЦК ВКП(б) и СНК СССР: «Поручить Союзу советских

писателей СССР для подготовки издания, изучения и популяризации осетинского нартского эпоса образовать нартский комитет при Союзе советских писателей СССР. Образовать республиканский нартский комитет по организации сбора материалов, обработке и подготовке издания нартских сказаний...» [6, с. 8-9]. В состав Нартского комитета предполагалось включить 26 человек, из которых значительную часть составляла партийная и советская номенклатура. Научная и творческая интеллигенция была представлена научным сотрудником Академии наук СССР В.И. Абаевым, сотрудниками СОНИИ – писателем И.В. Джанаевым и поэтом Т.И. Епхиевым, профессорами СОГПИ (ныне СОГУ) – М.Я. Немировским, Б.П. Скитским, Л.П. Семеновым, писателем А. Коцоевым и др. [6, с. 9-10].

12 ноября 1940 г. газета «Социалистическая Осетия» сообщила о том, что Бюро обкома ВКП(б) и Совнарком Северо-Осетинской АССР образовали республиканский правительственный Нартский комитет под руководством председателя СНК СОАССР К.Д. Кулова [7] (с 1944 по 1952 г. его руководителем был председатель СНК СОАССР А.П. Газзаев).

Организатором и главным исполнителем намеченной работы по сбору, систематизации и публикации нартского эпоса выступил СОНИИ. К работе были привлечены лучшие силы республики: ученые, писатели, художники. Возглавили эту ответственную коллективную работу члены Нартского комитета В.И. Абаев и заведующий литературным отделением СОНИИ И.В. Джанаев (Нигер). Секретарем Нартского комитета был С. Бритаев.

Перед Нартским комитетом сразу же встал вопрос об изучении особенностей стихотворного размера и ритма осетинских нартских сказаний – «кадаг» (пение с

музыкальным сопровождением). С этой целью весной 1941 г. в Дзауджикау был созван съезд сказителей, на котором мелодии и тексты типических и лучших образцов нартовских сказаний записали на пластинки [8, с. 232]. Записи были сделаны Нартским комитетом (В.И. Абаев и И.В. Джанаев), СОНИИ, институтом этнографии АН СССР и Московской консерваторией им. П.И. Чайковского. Анализ записей нартовских сказаний позволил В.И. Абаеву и И.В. Джанаеву выявить наиболее распространенный тип размера песенного стиха нартовских сказаний, который позже использовался в изданиях нартовского эпоса.

На базе СОНИИ были сформированы экспедиционные бригады из ученых, писателей и художников, которые в течение весны – осени 1941 г. совершили десятки экспедиционных поездок в горные и равнинные села Осетии с целью записи вариантов нартовского эпоса и сбора связанного с эпосом музыкально-хореографического фольклора.

Всего было организовано 11 экспедиционных бригад: Экспедиционная бригада №1. Руководитель Б. Карсанов. Записано 25 сказаний от 12 сказителей (4 п. л., 132 с.); Экспедиционная бригада №2. Руководитель С.А. Бритаев. Записано 67 сказаний от 38 сказителей (18 п. л., 247 с.); Экспедиционная бригада №3. Руководитель Х. Бигулов. Записано 47 сказаний от 20 сказителей (4, 3 п. л., 142 с.); Экспедиционная бригада №4. Руководитель Х.Н. Ардасенов. Записано 11 сказаний от 4 сказителей (2, 5 п. л., 54 с.); Экспедиционная бригада №5. Руководитель М. Цагараев. Записано 29 сказаний от 13 сказителей (1, 9 п. л., 53 с.); Экспедиционная бригада №6. Руководитель А.Ц. Хамицаев. Записано 53 сказаний от 23 сказителей (7, 3 п. л., 227 с.); Экспедиционная бригада №7. Руководитель Т. Бесаев. Записано 15 сказаний от 9 сказителей (1, 5 п. л., 45 с.); Экспедиционная бригада №8. Руководитель А.

Бекмурзов. Записано 24 сказания от 10 сказителей (1, 9 п. л., 54 с.); Экспедиционная бригада №9. Руководитель В. Мамсуров. Записано 29 сказаний от 14 сказителей (112 с.); Экспедиционная бригада №10. Руководитель Дулаев. Записано 18 сказаний от 11 сказителей (2, 8 п. л., 90 с.); Экспедиционная бригада №11. Руководитель К. Казбеков. Записано 3 сказания от 2 сказителей (0, 5 п. л., 12 с.) [9].

Весь собранный в экспедиционных поездках фольклорный материал был представлен в Нартский комитет. Кроме того, были отобраны тексты нартовских сказаний из опубликованных источников и Рукописного фонда архива института. Этой работе способствовало издание СОНИИ в 1941 г. пятого выпуска серии «Памятники народного творчества осетин», который содержал нартовские и даредзановские сказания на осетинском языке, извлеченные К. Казбековым из архивных и письменных источников [10]. Итого, к концу 1941 г. было собрано более 160 авторских листов текстов нартовских сказаний.

Работа по отбору и систематизации текстов нартовских сказаний не прерывалась, несмотря на тяжелую военную обстановку. В 1943 г. из накопленного материала членами Нартского комитета В.И. Абаевым и И.В. Джанаевым было отобрано 150 авторских листов текстов нартовских сказаний для научного издания [11, с. 59]. В 1943 и 1944 гг. сводный текст нартовского эпоса на осетинском языке был в целом подготовлен к изданию, а в 1945 г. окончательно доработан. Плодотворной работе над будущей книгой во многом способствовало и то, что даже в годы войны из государственного бюджета выделялись значительные средства на исследования нартовского эпоса. Это свидетельствовало о том, что изучению эпоса придавалось государственное значение.

«Нарты кадджытæ» («Сказания о нартах») в виде сводного текста на осетинском языке в объеме 30 авторских листов были изданы в декабре 1946 г. (386 с., с илл.) [12]. Издание было подготовлено СОНИИ и правительственным Нартским комитетом. Составители книги – В.И. Абаев, Н.К. Багаев, И.В. Джанаев, Б.Т. Боциев, Т.А. Епхийев. Ответственный редактор книги – председатель СНК СОАССР А.П. Газзаев, литературный редактор и автор предисловия – И. В. Джанаев (псевдоним Нигер). Автором вступительной статьи «Нартские сказания – героический эпос осетинского народа» выступил первый секретарь обкома ВКП(б) К.Д. Кулов. Собрание сказаний вышло в иллюстрациях и художественном оформлении А.-Г. Хохова. Тираж издания составил 10 500 экземпляров.

Сводный текст нартовских сказаний был издан впервые. В основу издания был положен принцип циклизации. Внутри циклов сказания и их варианты объединялись вокруг главной темы, образуя общую сюжетную линию повествования. В.И. Абаев считал, что издание сводного текста нартовского эпоса стало «важным этапом в публикации сказаний» [8, с. 145].

Выход в свет «Нарты кадджытæ» явился огромным событием в научной и культурной жизни республики. Изданию «Нарты кадджытæ» были посвящены большая часть статей №11–12 за 1946 г. журнала «Мах дуг» и почти весь номер газеты «Социалистическая Осетия» (ныне «Северная Осетия») за 29 января 1947 г. Сказитель Дианоз Наниев из с. Ногир писал: «Сказители нашего села давно уже ждали выхода в свет книги о нартах. Еще до войны, мы, сказители, пели писателям для записи сказания о нартах. С тех пор мы не забывали о книге. Нетрудно понять радость стариков-сказителей, когда мы узнали о том, что «Нарты кадджытæ» уже вышли в свет. Я радуюсь этому еще и потому, что наши внуки и правнуки,

последующие поколения людей будут иметь под руками то, что веками жило в устах народа. И если в памяти сказителя песни о нартах хранились только десятилетия, то теперь «Нарты кадджыта» стали доступными для всех и навсегда» [13]. Очевидцы писали, что люди на улицах поздравляли знакомых с выходом книги, звонили по телефону родственникам в села.

Одновременно с подготовкой книги «Нарты кадджыта» шла работа над изданием сводного текста нартковского эпоса на русском языке. Этой работе предшествовало создание в марте 1941 г. Всесоюзного Нартского комитета при Союзе писателей СССР, в который вошли лучшие переводчики (писатели и поэты) и художники страны [14, с. 41].

В 1945 г. по специальному решению Северо-Осетинского обкома ВКП (б) и СНК СОАССР члены редколлегии Нартского комитета Х.Н. Ардасенов, И.В. Джанаев, С. Бритаев, Т.А. Епхиев, Д. Мамсуров были временно освобождены от всех других обязанностей и сосредоточились на подстрочном переводе сводного текста нартковских сказаний на русский язык [15, с. 25].

25 января 1947 г. (№52) Бюро обкома ВКП (б) и Совет Министров СОАССР постановили «обязать Республиканский Нартский комитет (тов. С. Бритаева) обеспечить сдачу в набор перевода текста нартковских сказаний на русский язык не позднее 1 июня сего года» [16, с. 2]. Переводчиком сводного текста нартковских сказаний на русский язык была утверждена писательница А. Аджлис, которая должна была представить рукописный перевод к 21 апреля 1947 г. Ответственным редактором издания был утвержден К.Д. Кулов, литературными редакторами – Л.П. Семенов и И.В. Джанаев. Тираж будущей книги был установлен в 10 500 экземпляров. Со

временем в подготовку сводного текста нартовских сказаний на русский язык были внесены коррективы.

В 1948 г. в «Государственном издательстве Северо-Осетинской АССР» были изданы «Осетинские нартские сказания» (504 с., с илл.) [17]. Это было первое издание сводного текста нартовских сказаний на русском языке. Переводчиком книги стал писатель Ю. Н. Либединский. Исследователи до сих пор считают его переводы самыми лучшими из всех переводов.

Ответственный редактор книги и автор вступительной статьи «Героический эпос осетинского народа» – К. Д. Кулов, литературный редактор – П. Скосырев. Редакционную комиссию Нартского комитета составили Х. Н. Ардасенов, С. А. Бритаев, профессор Л. П. Семенов. Примечания и словарь в книге составлены С. Бритаевым, причем словарь являлся совокупностью именного, географического, предметного и этнического указателей.

Книга была иллюстрирована народным художником СОАССР М. С. Тугановым. Иллюстрации М. С. Туганова к нартовским сказаниям признаны выдающимся явлением национальной культуры и по праву входят в сокровищницу художественного нартovedения [18, с. 173]. По силе художественной выразительности, по глубине философского осмысления фольклорного материала они стоят в одном ряду с лучшими произведениями русских и советских художников-иллюстраторов народного творчества. Оформление книги сделано художником Н. Мухиным. Тираж книги составил 20 000 экземпляров.

В 1949 г. книга «Осетинские нартские сказания» в переводе Ю. Н. Либединского была издана в Москве в издательстве «Советский писатель» (312 с., илл.) [19]. Примечания к книге составлены С. А. Бритаевым, вступительная статья написана К. Д. Куловым. Редактор

издания – П. Скосырев. Иллюстрации в книге сделаны А. Гончаровым.

В том же году в переводе и с предисловием Ю. Либединского в журнале «Огонек» под названием «Сказания о нартах» было опубликовано несколько нартовских сказаний [20].

В 1940-е гг. в СОНИИ шла работа Нартского комитета и над изданием поэтического изложения нартовских сказаний на осетинский язык. В 1945 г. редкомиссия в составе И.В. Джанаева, Т.А. Епхиева, Х.Н. Ардасенова и С.А. Бритаева отредактировала 1913 стихотворных строк народно-эпического переложения нартовского эпоса [21, с. 4]. Всего же было осуществлено стихотворное переложение основных циклов нартовских сказаний на осетинский язык в количестве до 20 000 стихотворных строк.

25 января 1947 г. (№52) Бюро обкома ВКП (б) и Совет Министров СОАССР постановило «обязать Республиканский Нартский комитет (тов. С. Бритаева) обеспечить сдачу в набор перевод «народно-поэтического изложения эпоса на осетинский язык к 25 марту 1947 г.» [16, с. 2]. Ответственным редактором издания был утвержден председатель Совета Министров СОАССР А.П. Газзаев, литературными редакторами – И.В. Джанаев и Гр. Плиев. Написание предисловия было поручено первому секретарю обкома ВКП (б) К.Д. Кулову, изготовление иллюстраций и ее художественное оформление – А. Хохову. Тираж книги был утвержден в количестве 5000 экземпляров.

Поэтическое изложение нартовского эпоса на осетинский язык «Нарты кадджытæ» удалось издать в «Госиздате СОАССР» в 1949 г. (685 с., с илл.) [22]. Составители издания – Х. Ардасенов, И. Джанаев, Т. Епхиев, Д. Мамсуров, Х. Плиев. Ответственным

редактором и автором вступительной статьи выступил А.П. Газзаев. Литературные редакторы издания – И. Джанаев, Г. Плиев, С. Бритаев. Иллюстрации к книге были сделаны А. Хоховым.

В 1949 г. на осетинском языке была опубликована книга «Осетинское народное творчество. Хрестоматия для педвузов и школ», составителями которой были К. Казбеков и Г. Калоев [23]. В хрестоматию вошли и некоторые осетинские нартовские сказания.

В середине 1940-х гг. в СОНИИ шла подготовительная работа к изданию нартовских сказаний в стихотворном переложении на русском языке в «Гослитиздате». В 1945 г. А. Гулуевым, Н. Багаевым, Дзокаевым был сделан подстрочный перевод осетинских стихов нартовских сказаний (2645 стихотворных строк) на русский язык [21, с. 4]. Работа над подстрочником продолжалась и в последующие годы.

В 1949 г. в Москве в ОГИЗ «Государственное издательство художественной литературы» вышла книга «Нартские сказания. Осетинский народный эпос» (434 с., с илл.) [24], переведенная Валентиной Дынник на русский язык белыми стихами. Книга вышла под редакцией Н.С. Тихонова, В.В. Казина и С.А. Бритаева. Предисловие к книге написано С.Н. Битиевым, вступительная статья – К.Д. Куловым. Примечания и словарь составлены С.А. Бритаевым. Иллюстрации в книге созданы художником Махарбеком Тугановым, оформление книги сделано художником И.Д. Кричевским. Тираж книги составил 10 000 экземпляров.

Выход в свет книги, совпавший с торжествами по случаю празднования 25-летия Северо-Осетинской АССР, широко отмечался. 11 июля 1949 г. в городском драматическом театре состоялось торжественное собрание [25]. С докладом выступил руководитель республиканского

правительственного Нартского комитета, председатель Совета Министров СОАССР А.П. Газзаев. Было зачитано приветствие от СП СССР и Литературного института им. А.М. Горького. На торжественном собрании выступили руководитель делегации СП СССР С. Бабаевский, секретарь СП Армении Р. Кочар, председатель СП Южной Осетии Р. Чочиев, руководитель адыгейской делегации писателей Т. Керашев.

20июля 1949 г. в г. Дзауджикау (ныне Владикавказ) состоялась научно-литературная конференция, посвященная выходу в свет книги «Нартские сказания. Осетинский народный эпос» [26]. В конференции приняли участие переводчик прозаического варианта нартовских сказаний Ю. Либединский, переводчик стихотворного варианта нартовских сказаний В. Дынник, писатели и поэты Н. Атаров, С. Бабаевский, В. Казин, Е. Ковальчик, А. Яшин.

С докладами на конференции выступили профессора Б.В. Скитский и Л.П. Семенов, писатель Х.Н. Ардасенов, доцент О.Н. Туаева и др. После докладов и выступлений народные сказители Т. Мисиков, Б. Хадиков, А. Цопанов, В. Гуриев и Х. Дзампаев под аккомпанемент фандыра исполнили отдельные нартовские сказания.

Торжества, посвященные выходу в свет книги «Нартские сказания. Осетинский народный эпос» продолжились в Москве. 25 июля 1949 г. в Большом зале Московской государственной консерватории состоялось торжественное заседание, организованное Союзами писателей СССР и Северо-Осетинской АССР [27]. Заседание открыл заместитель генерального секретаря СП СССР Н.С. Тихонов. С докладом выступил секретарь Северо-Осетинского обкома ВКП(б) С.Н. Битиев. Затем выступили осетинские поэты (Г. Плиев, Г. Кайтуков) и сказители (Б. Хадиков, А. Цопанов).

Торжественному заседанию в Москве предшествовала статья филолога А. Цаголовой «Нартские сказания». Героический эпос осетинского народа», опубликованная 12 июля 1949 г. в центральной газете «Правда». В ней была дана высокая оценка публикациям осетинского нарттовскогоэпоса (1946 г., 1948 г. и 1949 г.)

Нарттовские сказания в переводе В. Дынник издавались и ранее. В 1944 г. в Москве в «Гослитиздате» были изданы «Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа» (78 с.) [28] в переводе с осетинского языка В.Дынник.Книгу предваряла вступительная статья В. Дынник «Нартский эпос и заветы богатырства». Предисловие к книге было написано К.Д. Куловым. Тираж книги составил 4 000 экземпляров.

Поэтический перевод осетинского нарттовского эпоса В.Дынник явился первой значительной попыткой познакомить русского читателя с нарттовской поэзией. В ее перевод вошла только незначительная часть эпоса, всего одиннадцать нарттовских сказаний, однако русскоязычный читатель мог составить некоторое представление о подвигах нарттовских героев. К. Е. Гагкаев в своей рецензии на книгу в журнале «Советская этнография» отмечал, что «основные особенности осетинской ритмики, как то: 11–12-сложный силлабический стих с обязательной пузурой, наличие двух смысловых ударений в каждом полусутише и пр., – автором перевода удачно воспроизведены в русском оригинале» [29, с. 241].

В том же году в журнале «Дружба народов» в переводе с осетинского языка В. Дынник вышли «Из сказаний о нартах. Эпос осетинского народа. Женитьба Ацамаза» [30].

В 1948 г. в Москве в «Детиздате» в серии «Школьная библиотека» были опубликованы «Сказания о нартах» (117 с., с илл.) [31] в переводе с осетинского языка В. Дынник.

В книгу вошли сказания о трех героях нартовского эпоса – Урузмаге, Сатане и Батразе.

В том же году в Москве в переводе с осетинского языка В. Дынник были изданы «Сказания о нартах для семилетней средней школы» с иллюстрациями М. Туганова [32]. Тираж книги составил 25 000 экземпляров.

Многочисленные публикации осетинского нартовского эпоса на русском языке в прозаическом и стихотворном изложении были с интересом восприняты научной и литературной общественностью страны. В центральной печати появились положительные рецензии. На имя руководства республики приходили многочисленные телеграммы, в том числе от академика, директора Института языка и мышления АН СССР имени Марра И.И. Мещанинова. [14, 42]. В республику поступали просьбы о высылке экземпляров книг об осетинских нартовских сказаниях. Так, профессору Л.П. Семенову такая просьба пришла от колхозников далекого сибирского колхоза, которую он с удовольствием выполнил [14, с. 42].

В 1940-е гг. работа над изданием нартовского эпоса происходила и в Южной Осетии. В 1940 г. решением властей Юго-Осетинской Автономной области был создан Нартский комитет, куда были привлечены научные работники и писатели. Среди них были И. Качмазов, Х. Плиев, П. Санакоев, М. Шавлохов и др.

В 1942 г. в Сталинире (ныне Цхинвал) в «Госиздате Юго-Осетии» были изданы в стихотворной форме «Нартæ. Иронадæмон эпос» («Нарты. Осетинский героический эпос») (503 с., с илл.) на осетинском языке (в грузинской графике) с иллюстрациями и рисунками М. Туганова [33]. В собирании, записи и литературной обработке текстов нартовских сказаний участвовали Борис Андиев, Эраст Багаев, Захарий Ванеев, Илья Качмазов (Кавказар),

Харитон Плиев, Пъауле Санакоев, Махарбек Туганов, Резо Чочиев, МухтарШавлохов.

Текст состоял из 73 песен или 13128 силлабических десятисложных стихов-строчек. Из них Махарбеку Туганову принадлежало 368 стихов – его «Песня о нарте Ацамазе» («Дигоронкадæнгæ» 1911) под названием «Сын Уаза Ацамаз». Значительную часть книги (9500 стихов) составила поэма «Золотой фандыр» известного сказителя Теба Андиева, записанная его сыном Борисом Андиевым. Остальные 3260 стихов обработали поэты И. Качмазов (Кавказга), М. Шавлохов и Х. Плиев. [34, с. 8–9]. Ю.С. Гаглойти отмечал, что основу издания 1942 г. «составили сказания, записанные Борисом Андиевым со слов своего отца в Куртатинском ущелье (Северная Осетия). Совершенно очевидно, что эти сказания не могут считаться юго-осетинскими» [35, с. 123–124].

В книге были воспроизведены некоторые образцы нартовских сказаний из сборника «Юго-Осетинский фольклор», изданного в 1936 г. Часть материалов, вошедших в издание, была собрана в ходе экспедиций по Южной Осетии в 1939–1942 гг. По данным А.Х. Бязырова, в первой экспедиции было собрано 492 произведения, во второй экспедиции («нартовская бригада») – около 500 текстов нартовских сказаний [36].

В 1947 г. в Южной Осетии был опубликован грузинский перевод книги «Нартæ. Иронадæмон эпос» (528 с., с 29 илл.) [37]. Перевод нартовских сказаний с осетинского языка на грузинский язык выполнили Г. Леонидзе, В. Горгадзе, С. Пашалишвили. Главный редактор книги Г.Н. Леонидзе, в редакционную коллегию вошли Г.Н. Леонидзе, П.А. Санакоев, Н.Г. Ханикаев. Комментарии составлены П.А. Санакоевым и С. Бурнадзе. В книге использованы иллюстрации и рисунки М.С. Туганова.

Таким образом, 1940-е гг. явились временем значительных успехов по сбору, систематизации и публикации осетинского нартовского эпоса. Публикации этого периода стали ценным источником для научных исследований в области нартоведения. Т.А. Хамицаева отмечала, что 1940-е и 1950-е гг. «правомерно назвать периодом нартовским, ибо это были годы широкого, масштабного изучения эпоса (сбора, публикаций, научных изысканий). Нартовский эпос выходит за пределы республики, становится в центре внимания научной и общественной мысли страны» [3, с. 68–69].

Издание нартовских сказаний имело большое популяризаторское значение и вызвало широкий интерес читателей. Впервые массовый читатель получил в руки такой объемный материал, отражающий существование осетинского нартовского эпоса.

«Нарты кадджытæ» (1946) и «Осетинские нартские сказания» (1948) легли в основу первого академического издания нартовских сказаний осетин в 3-х томах, изданных в 1989–1991 гг. на русском языке в серии «Эпос народов СССР» [38], полного издания нартовских сказаний на осетинском языке, опубликованного в 2003–2012 г. [39], зарубежных переводов осетинского нартовского эпоса. Эти книги неоднократно переиздавались во второй половине XX и в XXI в.

Список использованной литературы:

1. *Канукова З.В., Таказов Ф.М.* Реализация проектов издания текстов нартовских эпических сказаний осетин // Вопросы литературы и фольклора. Вып. VII. Ч. I. С. 92–102.
2. *Цориева И.Т.* Нартский эпос в исследованиях Северо-Осетинского научно-исследовательского института (1940-е–1980-е годы) // Нартоведение в XXI веке: новые парадигмы и интерпретации. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. Вып. 2. С. 111–126.

3. *Хамицаева Т.А.* Итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // Северо-Осетинскому институту гуманитарных и социальных исследований 70 лет. Вл., 1995. С. 61–84.
4. Социалистическая Осетия. 1939. 24 июня.
5. Социалистическая Осетия. 1939. 18 сентября.
6. Государственный архив новейшей истории Республики Северная Осетия-Алания Ф.1. Оп. 3. Д. 832. Л. 8–10.
7. Социалистическая Осетия. 12 ноября 1940 г.
8. *Абаев В.И.* Нартовский эпос осетин // *Абаев В.И.* Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 142–242.
9. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 23. Д. 56.
10. Ирон адамон сфалдыстад. Нарты æмæ даредзанты кадджытæ. Орджоникидзе, 1941.
11. *Хамицаева Т.А.* Некоторые итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // 80 лет служения отечественной науке. Владикавказ, 2005. С. 48–75.
12. Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946.
13. Социалистическая Осетия. 1947. 29 января.
14. *Брытъиаты С.* Стыркуыст // Мах дуг. 1949. №10. С. 40–43.
15. ЦГА РСО-А. Ф. 126. Оп. 2. Д. 305.
16. ЦГА РСО-А. Ф. 126. Оп. 2. Д. 333.
17. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.
18. *Цориева И.Т.* Художник Махарбек Туганов – иллюстратор Нартовского эпоса // ИСОИГСИ. 2016. Вып. 22 (61). С. 172–184.
19. Осетинские нартские сказания. М., 1949.
20. Сказания о нартах / Предисловие и перевод Ю. Либединского // Огонек. 1949. №15.
21. ЦГА РСО-А. Ф. 126. Оп. 2. Д. 304.
22. Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1949.
23. Ирон адамон сфалдыстад. Хрестомати ирон педагогон институтæн æмæ скъолатаен. Дзауджикау, 1949.
24. Нартские сказания. Осетинский народный эпос. М., 1949.
25. Социалистическая Осетия. 15 июля 1949 г.
26. Социалистическая Осетия. 20 июля 1949 г.
27. Социалистическая Осетия. 27 июля 1949 г.
28. Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. Перевод и вступ. статья В. Дынник. М., 1944.
29. *Гагкаев К.* Нартовский эпос // СЭ. 1946. №2. С. 239–242.
30. Из сказаний о нартах. Эпос осетинского народа. Женитьба Ацамаза. Перевела с осетинского Валентина Дынник // Дружба народов. 1944. №10.

31. Сказания о нартах. Перевод с осетинского Валентины Дынник. М., 1948.
32. Сказания о нартах для семилетней средней школы (илл. М. Туганова). М., 1948.
33. Нартæ. Иронадæмон эпос. Сталинир, 1942.
34. Бязыров А.Х. Три типа книг сказаний о нартах // НА СОИГСИ. Ф. А.Х. Бязырова. Оп.1. П. 5. Д.4.
35. Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса» Цхинвали, 1977.
36. Бязырты А. Фольклор æмбырд кæныны проблемæ // Советон Ирыстон. 1980. 15 мая.
37. Нартæ. Ирон адамон эпос / Пер. с осет. Г. Леонидзе, В. Горгадзе, С. Пашалишвили. Сталинир, 1947.
38. Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. М., 1990. Кн. 1; 1989. Кн. 2; 1991. Кн. 3.
39. Нарты кадджытæ. Иронадæмон эпос. Т. 1. Дзауджикау, 2003; Т. 2. Дзауджикау, 2004; Т. 3. Дзауджикау. 2005; Т. 4. Дзауджикау, 2007; Т. 5. 2010; Т. 6. Дзауджикау, 2011; Т. 7. Дзауджикау, 2012.

М.И. Магомедов,

РУССКИЙ ЯЗЫК КАК ФАКТОР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ НОСИТЕЛЯ НАЦИОНАЛЬНО- РУССКОГО ДВУЯЗЫЧИЯ В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН

Аннотация: *Республика Дагестан представляет собой уникальный полиэтнический регион, отличающийся от других многонациональных республик и краев России отсутствием титульного этноса и языка государствообразующего народа. Языки народов Дагестана функционируют в школьном общении однонационального населения, обучении детей в начальной школе, средствах массовой коммуникации, художественной и публицистической литературе.*

Анализ проблемы функционирования русского языка в полиэтническом Дагестане показывает, что его современное состояние и перспектива дальнейшего развития зависят от характера функционирования двуязычия.

Компоненты дагестанско-русского двуязычия настолько взаимосвязаны, что невозможно повлиять на один, не затрагивая интересов другого.

Ключевые слова: *двуязычие, русский язык, дагестанские языки, интерференция, социолингвистика.*

Сравнительно-типологический анализ национальных языков и русского языка выявил существенные расхождения между ними, в частности при обозначении веществ, собирательного множества, абстрактных понятий, дозиметрических единиц, отрезков суточного времени, восприятия временной и пространственной ориентации и т. д.

В связи с этой реальностью возникает вопрос, воспринимает ли билингв действительность двояко, то есть порознь в соответствии с двумя языковыми системами, или

же национальноязычная и русскоязычная модели миропознания в его языковом мышлении совмещены. Повидимому, размышляя над этой проблемой, не следует забывать о том, что абсолютное большинство денотатов и понятий идентично воспринимается носителями разных языков. Кроме того, логическое мышление цивилизованного человечества независимо от типологии языков универсально.

Решение рассматриваемой проблемы зависит от типологии национально-русского двуязычия. Так, носитель субординативного билингвизма с доминирующим национальным языком мыслит категориями последнего. В его русской речи отражаются не только особенности родного языка в виде интерференциальных нарушений норм русского языка на фонетико-фонологическом, лексико-семантическом, синтаксическом уровнях, но и присущие родному языку модели обозначения реалий и понятий, а также иносказательные формулы и т. д.

Языковое мышление носителя координативного двуязычия, в совершенстве владеющего русским языком, обуславливается категориями русского языка. В его речи на национальном языке наблюдаются явления интерференционного влияния русского языка, а в письменной речи явно проступают кальки русских синтаксических конструкций. Тем не менее, нет оснований утверждать, что в языковом сознании носителя координативного билингвизма сосуществуют две автономные картины мира, детерминированные национальным и русским языками по отдельности [1, с. 166].

Можно предположить, что в языковом сознании билингва происходит сближение двух картин мира. Оно может быть обусловлено актуализацией потенциальных возможностей национального языка под влиянием

структурных и семантических признаков русского языка. В условиях массового национально-русского двуязычия указанное сближение осуществляется не только в речевой деятельности отдельных индивидуумов, что наблюдается в национальных произведениях, созданных билингвальными авторами. Билингв в процессе учебы в школе, вузе, а также самостоятельного совершенствования своей эрудиции и культуры становится носителем не только национальной духовной культуры, но и русско-европейской, шире – евразийской. Образ мыслей и морально-этические приоритеты у билингва формируются в соответствии с русскоязычными стандартами и стереотипами [2, с. 9].

В социалингвистике нет единой дефиниции феномена «родной язык». Ученые, пытающиеся определить его сущность, исходят из разных критериев, в соответствии с чем предлагают разнообразные термины: язык матери; язык родного этноса; язык, на котором выражается народный дух; язык, на котором думает человек и т.д. В родном (аварском) языке автора этих строк понятие «родной язык» выражается словосочетанием *рахьдал мацI* – «молочный язык».

По социалингвистическому критерию родным следует считать тот из двух языков, которым билингв владеет более свободно, на котором он чаще общается, читает, пишет в сферах его личной трудовой деятельности, при удовлетворении своих духовных, эстетических и прочих потребностей, с помощью которого чаще и легче выражает свои мысли, на котором формирует речевое мышление.

Разнонациональные учащиеся городских школ Дагестана всегда общаются на русском языке, и родным языком своих предков, либо не владеют совсем, либо владеют на уровне, позволяющем понимать чужую речь, но не говорить, читать, писать.

Если в качестве родного языка можно признать тот из двух языков билингва, на котором он выражает свои мысли и чувства, в том числе и самые глубокие, создается ситуация, когда правомерно ставить вопрос о том, является ли родным для билингва русский язык?

На этот вопрос следует отвечать, исходя из принципа, по которому определяют родной язык. С социолингвистической точки зрения, родным можно считать русский язык, если билингв в совершенстве владеет им. Тот, кто на высоком уровне знает оба языка, имеет два родных языка.

В условиях национально-русского двуязычия актуальной и трудноразрешимой проблемой является раннее приобщение детей к русскому языку. И попытки, и прецеденты ввода обучения русскому языку в дошкольных учреждениях продиктованы желанием родителей, чтобы их дети хорошо учились в школе. Однако данную проблему нужно решать так, чтобы не были ущемлены интересы родного языка детей, как необходимого средства социализации ребенка.

Проблема родных языков дагестанцев весьма щекотлива, болезненна, злободневна. Ее часто поднимают в связи с тем, что в городах Дагестана второе, третье поколения горцев-мигрантов не знают языка своего родного этноса. Функциональная ограниченность родных языков дагестанцев, их несоответствие интеллектуальному и культурно-образовательному уровню, который достигается в процессе учебы на русском языке и в результате приобщения к русской художественной литературе, к русской и мировой культуре, трактуются не только дилетантами-любителями, но и некоторыми лингвистами как ущемление родных языков, как ассимиляция их русским языком. Между тем социолингвистический анализ конкретного вида двуязычия

показывает, что русский язык не только не влияет отрицательно на национальные языки при двуязычии, но и обогащает их лексико-семантическими средствами. Кроме того, национальные языки под влиянием русского языкареализуют свои имманентные потенциальные возможности сначала в книжном языке, затем в разговорной речи билингвов и подражающих им людей, не владеющих русским языком [3, с. 78].

Итак, рассматривая проблемы функциональной деятельности русского языка в полиэтническом Дагестане, необходимо иметь в виду то, что его современное состояние и перспектива дальнейшего развития зависят от характера функционирования двуязычия. Компоненты дагестанско-русского двуязычия настолько взаимосвязаны, что невозможно повлиять на один, не затрагивая интересов другого. Это стало наглядным, когда мероприятия по возрождению дагестанских языков не достигли планировавшегося эффекта, потому что эти языки рассматривались вне контекста двуязычия, вне связи с русским языком. Родные языки дагестанцев требуют более пристального внимания, социолингвистической трактовки и определения перспектив развития в тесной связи с русским языком.

Таким образом, родной язык определяется для носителя национально-русского двуязычия в зависимости от целого ряда факторов. Родным языком носителя субординативного билингвизма с доминирующим национальным языком является язык своего этноса. При координативном двуязычии, если билингв совершенно одинаково владеет своими языками, сам билингв считает родным язык своей национальности. С точки зрения социолингвистики у него двародных языка.

Русский язык, функционирующий в дагестанском социуме как средство межнационального общения, как

доминирующий компонент дагестанско-русского двуязычия, как язык, обслуживающий большинство социальных сфер, также служит важнейшим фактором интеллектуального и эстетического развития носителя национально-русского двуязычия.

Проблемы дагестанских языков в сфере языковой политики во многом идентичны и закономерны. Здесь объективно немислимасама возможность применения функционирующих здесь языков во всех сферах материальной и духовной культуры, науки, техники. Ни один из языков народов Дагестана не может взять на себя в регионе функции языка такого масштаба. Такие функции осуществляются через русский язык как единственно возможный в данных условиях язык межнационального общения. Именно русскому языку было суждено стать первым в истории Дагестана общепризнанным языком межнационального общения.

Образованные дагестанцы-билингвы выражают свои личностные мировоззренческие и морально-этические убеждения, нравственные качества, глубину эрудиции и широту общекультурного кругозора не столько на национальном, сколько на русском языке.

Высокий уровень культуры речевого общения на русском языке, предполагающий знание его билингвом в совершенстве, характеризует носителя координативного двуязычия в его совершенном варианте. Русский язык и русская художественная, общественно-политическая, научная литература способствуют развитию у билингва интернационалистических качеств, изначально присущих каждому дагестанцу.

В аспекте исследования факторов этнолингвистической характеристики носителя дагестанско-русского билингвизма интерес представляет такой феномен функционирования национально-русского двуязычия в

многонациональном Дагестане, как общий лексико-терминологический фонд, состоящий в основном из слов, заимствованных из русского языка и через него из иностранных языков. Составляющими этого фонда также являются кальки русских слов, составных наименований, терминов, фразеологических оборотов и паремиологических единиц. Такие кальки, которые в разных дагестанских языках представлены внешне несовпадающими лексическими средствами, представляют собой значительную часть общего понятийного аппарата национальных и русского языков [4, с. 60].

Общим интернациональным лексико-терминологическим фондом обыкновенно считают совокупность слов, которые представлены в русском и национальных языках одинаково. В этом фонде численно преобладают имена существительные – названия новых для носителей национальных языков предметов и понятий. Среди общих имен существительных интернационализмы составляют большинство. Характеризуя общий лексический фонд не только по количественному составу, но и по семантике входящих в него слов, необходимо учитывать цивилизующий потенциал того культурно-исторического, экономического, политического пространства, в контексте которого функционируют языки, заимствующие слова из русского языка, а также положение русского языка как эпицентра языкового взаимодействия и источника лексического заимствования.

Общий лексический фонд дагестанских языков складывался под влиянием таких факторов, как политический и социокультурный институты, единая система начального и среднего образования, общий понятийный аппарат, связанных с использованием русского языка как средства межнационального общения в ряде социальных сфер, орудия всей культурно-

образовательной деятельности. Данный фонд расширился в связи с интернациональным характером научно-технического прогресса. Слова общего фонда связаны своим значением составлением и развитием интеллектуальной сферы человека, расширением культурного кругозора и формированием интернациональной сущности воспитания молодых поколений в советской школе. Носители национально-русского двуязычия ориентированы на более сложную систему научных понятий и культурно-эстетических приоритетов, потому и отличаются от монолингвальных соплеменников интернационалистическим поведением, интеллигентностью, гуманистическим образом мыслей.

Роль русского языка в формировании общего лексического фонда народов России детерминирована тем, что в нем полнее отражены выдающиеся достижения мировой науки и культуры. Рассматриваемый фонд сближает языки не только граждан Российской Федерации, но и всех бывших советских граждан, оказавшихся за пределами России. Их десятки миллионов в странах СНГ, расположенных в восточной части Евразийского культурно-исторического ареала. Данное обстоятельство имеет не только культурологическое, но и политическое значение, так как русский язык должен сохранить этносоциальную и культурно-образовательную идентичность всей русской диаспоры. Поэтому актуальной задачей является активизация роли русского языка, русской литературы, русской культуры, следовательно, и общего лексического фонда в возрождении единого евразийского культурно-языкового ареала, в восстановлении прерванных с разрушением Советского Союза связей, которые складывались и крепили на протяжении многих лет.

Общедагестанский компонент данного фонда отражает не только современный уровень культурно-

образовательного и научно-технического развития горцев, но и исторические судьбы, психический склад, обычаи и традиции, межнациональные связи народов Дагестана. Традиционная часть общего фонда дагестанских языков сформировалась до присоединения дагестанцев к русскому языку. Она состоит из исконной общедагестанской лексики, заимствований из арабского, персидского и тюркских языков [5, с. 21]. От слов, заимствованных из восточных языков, сформировались новообразования с помощью исконно дагестанских и заимствованных аффиксов. Ориентализмы и созданные от них новые слова, а также лексические и семантические кальки слов, аналитических номинаций, фразеологизмов, укоренившиеся в системах дагестанских языков союзы и частицы ничем не отличаются от исконных средств дагестанских языков. Это свидетельствует о длительной истории и глубоких разносторонних связях дагестанцев с народами Передней и Средней Азии, что, в свою очередь, позволяет сделать вывод о евразийском воздействии на изначально общий самобытный менталитет дагестанцев.

В формировании языковой личности дагестанца и осуществлении им межэтнической социализации большое значение имеет существование в общем лексическом фонде народов Дагестана исконных слов горских языков. Это названия частей тела человека, кушаний, растений, животных, предметов утвари, морально-этических понятий, термины родства, сельскохозяйственного производства. Исконная общедагестанская лексика не обнаруживает безусловной внешней идентичности, зато наблюдается идентичность моделей обозначения предметов, процессов, признаков. Интеграционное значение общедагестанского компонента общего лексического фонда заключается в том, что она формировалась в глубокой древности.

Среди факторов, детерминирующих актуальную сегодня объединительную силу многоэтнического «общедагестанства», исконная языковая общность играет большую роль. И то, что в каждом современном дагестанском языке присутствует несколько тысяч русизмов и лексических интернационализмов, не является свидетельством деактуализации отмеченной интеграционной значимости общедагестанского компонента общего лексико-терминологического фонда.

Коммуникативная практика носителей национально-русского двуязычия способствует расширению и обогащению словарного фонда национального языка, а также стимулирует актуализацию его исконных имманентных возможностей в новых условиях функционирования.

Список использованной литературы:

1. Магомедов Д.М. Периодизация истории функционирования русского языка в Республике Дагестан // Международная конференция «Русско-испанские сопоставительные исследования: теоретические и методические аспекты». Гранада, 7–9 сентября 2011 г. – Granada, 2011. С. 165–169.
2. Магомедов М.И. Гуманитарный Дагестан: язык, культура, образование. Махачкала, 2013. 558 с.
3. Магомедов Д.М. Функциональная характеристика дагестанских и русского языков // Вестник Дагестанского научного центра. – № 59. – 2015. – С. 72–79.
4. Магомедов Д.М. Языковая жизнь полиэтнического Дагестана: взаимодействие русского и дагестанских языков // Россия и Восток: взаимодействие стран и народов. Труды X Всероссийского съезда востоковедов, посвященного 125-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Ахмет-Заки Валиди Тогана (Уфа, 7–10 октября 2015 г.). – Книга 2. – Уфа, 2015. – С 59–61.
5. Магомедов М.И. Русский язык в многоязычном Дагестане. Функциональная характеристика. М.: Наука, 2010. 182 с.

Малкондуев Х.Х.

**К ЭВОЛЮЦИИ БАЛКАРСКОГО
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ
(о монографических исследованиях к.ф.н.
А.Д.Атабиевой)**

Аннотация: *Целью предлагаемой статьи является рассмотрение основных вех формирования, становления и развития национального литературоведения. Исследование предваряет краткий обзор литературоведческих трудов балкарских ученых, внесших весомый вклад в эволюцию научной мысли региона. В обозначенном контексте дается характерологическая оценка научным изысканиям А.Д. Атабиевой.*

Ключевые слова: *литературоведение, динамика национальной литературы, карачаево-балкарский фольклор, научный подход, канонический (традиционный) принцип, монографическое исследование, художественный текст, структурные особенности, сюжетно-повествовательный анализ, поэтико-стилевые приемы.*

В последние десятилетия заметно развивается научный подход к изучению балкарской литературы, которая берет свои истоки со второй половины XIX в., чем было связано с проникновением Ислама и арабской письменности. Этим в дальнейшем широко пользовалось местное духовенство и желающие в какой-то мере быть просвещенными. Со временем появились способные люди, которые, опираясь на великую восточную культуру, старались приспособить ее к своей национально-художественной модели, в которой выдающегося канонического уровня достиг разножанровый карачаево-балкарский фольклор. Ими были такие яркие личности как Д.-Х. Шаваев (1800–1892), Л. Асанов, И. Акбаев [3; 14; 18].

Бурные события XX в., сопровождавшиеся Октябрьской революцией 1917 г., Гражданской войной, а

затем коллективизацией и насильственной депортацией балкарского народа в республики Средней Азии (1944–1957) отрицательно повлияли на все сферы духовного развития этноса, включая и письменную словесность. Однако следует подчеркнуть, что положительная динамика, имевшая место в 1920–30 гг., отмечалась и в суровых условиях выселения, вдали от исторической родины, так как некоторые представители творческой интеллигенции (К. Кулиев, К. Отаров, Т. Зумакулова) продолжали свою работу и в не совсем благоприятной обстановке.

1960–80 гг. ознаменовались форсированным и плодотворным развитием национальной художественной литературы: впервые появились книги повестей и романов на родном языке, хотя ведущим жанром продолжала оставаться поэзия. С этого периода берет начало и карачаево-балкарское литературоведение. Ее эволюция связана с именами высокообразованных, профессионально мыслящих людей, уже имевших на тот момент ученую степень – Далхата Маммеева, Фатимы Урусбиевой, Зейтуна Толгурова, Алима Теппеева. Ими публиковались отдельные статьи в научных сборниках и полноценные монографические исследования по различным проблемам балкарской литературы [13; 15; 16; 17]. Итогом этой кропотливой работы послужило издание 1981 г. КБИНФЭ солидного научного труда «Очерки истории балкарской литературы» [12], в которой дана ясная картина эволюции национальной литературы в динамике.

Спустя почти двадцать лет в 2010 г. усилиями молодых кадров КБИГИ КБНЦ РАН был подготовлен и издан академический том «Очерков истории балкарской литературы» [11], в написании отдельных разделов которого принимала активное участие группа авторов: Х.Х.

Малкондуев, Б.А. Берберов, Т.Ш. Биттирова, А.М. Сарбашева, Ф.Т. Узденова, А.Д. Атабиева и др.

Цель нашей работы – кратко охарактеризовать научную деятельность к.ф.н., автора ряда статей и монографических исследований – А.Д. Атабиевой, которая успешно занимается изучением некоторых проблемных аспектов и различных жанровых форм балкарской литературы.

Первая монография ученого – «Лирика Т. Зумакуловой. Традиции и новаторство» [1] посвящена всестороннему анализу творчества балкарской поэтессы, в которой автор дает оценку своеобразию лирического феномена одной из талантливейших представительниц национального поэтического искусства, получившую всероссийское признание и широкую известность далеко за пределами нашей страны. На наш взгляд, композиция книги вполне соответствует рассматриваемому материалу. Во Введении четко обозначены цели, задачи, и методы исследования, а также степень изученности творческого наследия выдающейся поэтессы современности. Ученым дается должная научная оценка и трудам предшествующих литературоведов Ф. Урусбиевой, З. Толгурова, А. Теппеева, Т. Эфендиевой, внесших весомый вклад в исследование поэзии Т. Зумакуловой. Как подчеркивает А. Атабиева в первой главе своей монографии, 1960 гг. были плодотворным периодом в развитии многонациональной советской поэзии, когда появилась целая плеяда молодых выдающихся талантов – Евг. Евтушенко, А. Вознесенский, Р. Рождественский, Б. Ахмадулина и др.

Рассматривая лирику Т. Зумакуловой в контексте поэзии народов Северного Кавказа на примере литератур народов Дагестана, Чечни, Осетии и Кабардино-Балкарии, исследователь отмечает, что подобная полиэтническая среда в указанный период была знаковым явлением

поэтической культуры и в определенной степени повлияла на процесс становления творческой личности региональных авторов. Об этом ярко выразился в свое время Расул Гамзатов: «Мы стали мыслить шире, чувствовать глубже... Горская поэзия приобрела новые черты, ее музыкальность обогатилась словесной живописью, умением создавать выразительные, реалистические картины» [6, с. 58]. В этом плане заслуживают внимания и рассуждения З.Х. Толгурова: «Нерасторжимость индивидуального и общечеловеческого способствовала тому, что образы северокавказской поэзии в читательском восприятии стали символами гражданского самосознания и гуманизма (раненый камень К. Кулиева, срубленное дерево Т. Зумакуловой, дорога К. Отарова, цветок А. Кешокова и др.)» [15, с. 188].

В работе мастерски проводится анализ проблематики и доминирующих сюжетных линий ранней лирики Т. Зумакуловой, а также структурно-аналитической модели художественно-предметного мира («земля», «река», «гора», «дерево», «радуга», «цветок», «колыбель» и т.п.). Через специфическую образную систему поется гимн родной земле и народу. Кратко останавливаясь на многочисленных сборниках стихотворений поэтессы («Цветы на скале», «Прохлада гор», «Дым очага», «Песня гор», «Радуга над домами», «Светильник»), ученый акцентирует внимание на процессе качественной градации ее поэтического мастерства. Главным образом исследователь сконцентрирован на выявлении специфических черт женской поэзии.

Достаточно объективны рассуждения А.Д. Атабиевой относительно того, что поэма как константа занимает особое место в творчестве Т. Зумакуловой, органично вписываясь в общелитературный контекст северокавказской эпической традиции. Отслеживая

динамику развития указанного жанра, исследователь придерживается канонических (традиционных) принципов: дается принятое в литературоведении устойчивое определение жанра поэмы, затем выявляется своеобразие ее бытования в эпической традиции, а далее обосновывается характер ее реализации в творчестве балкарской поэтессы.

Серьезно подойдя к изучению данного вопроса, А.Д. Атабиева исходит из композиции, внутреннего философского содержания, образного ряда, комплекса изобразительно-выразительных средств и структурных особенностей того или иного произведения, что дает ей основание классифицировать поэмы Т. Зумакуловой на «лиро-эпическую» и «лирическую».

Автор книги проявляет грамотность в вопросах, касающихся поэтики, и демонстрирует хорошее владение фактическим материалом. Так, рассматривая жанровое своеобразие лиро-эпических поэм Т. Зумакуловой «Нюржан», «Беспокойная земля», «Антивоенная поэма», «Мольба», «Чужбина», ученый проводит тонкий сюжетно-повествовательный анализ каждого произведения, делая основной упор на поэтико-стилевые формулы, освещающие определенные события в жизни народа. Благодаря такому подходу достигается широта охвата и многоаспектность исследования. Особого внимания достойны тексты «Антивоенной поэмы» и «Чужбины», в которых лирические нотки трагического содержания удачно сочетаются с эпическими знаковыми элементами художественной конструкции.

В 1970 гг. широкий резонанс среди читателей и в периодической печати вызвала публикация цикла «Песни Назыма Хикмета». На это событие живо откликнулись и мы [9]. В ходе научного анализа обозначенного цикла справедливы выводы А.Д. Атабиевой о том, что «Будь цикл

поэмой, он представлял бы собой конструктивно-целостное произведение, исключение отдельных структурных компонентов которого привело бы к неполноте содержания и нарушению смысловой последовательности. «Песни Назыма Хикмета» характеризуются внутренней свободой, связь стихотворений основывается на общей, объединяющей теме, герое, идее» [1, с. 43].

На наш взгляд, данное произведение представляет собой одно из лучших творений в поэзии Танзили Зумакуловой, где основным композиционным элементом является принцип двойного монолога (автора и лирического героя), что значительно усиливает в тексте лирические нотки.

Касаясь собственно лирических поэм Т. Зумакуловой, исследователь кратко останавливается на содержании и тематических линиях таких поэтических образцов как «Моя бабушка», «Благодарность», выявляя особенности их композиции и семантики.

Первое произведение посвящается судьбе бабушки лирической героини, которая в силу объективных исторических обстоятельств была заложницей старого патриархального уклада семейной общины. Это женщина, испытывавшая и перенесшая в жизни много трудностей и трагических моментов. В качестве эффективного художественного приема здесь используется сравнительная проекция в прошлое: «Красотой ее восхищались джигиты, пели ей хвалы певцы, но сама она красоты своей не замечала... Теперь же победила старость, силы покинули ее и болезнь одолела, но и сейчас она беспокоится, услышав плач ребенка» [1, с. 77]. Ее сердце живо откликается на чужую боль. Такой подход в обрисовке женских персонажей, по мнению исследователя, весьма характерен для поэзии Зумакуловой.

Как подчеркивает ученый, в своем творчестве поэтесса всегда стремится к поиску новых образных воплощений национального характера, которые по масштабности, силе эмоционального воздействия и нравственно-эстетической впечатляемости становятся общечеловеческими. Свидетельство тому содержание поэмы «Благодарность», в которой историческая тема сопряжена с судьбой народа и отдельного человека, а само произведение подтверждает самобытность лирического феномена поэтессы. Обращаясь в прошлое русской культуры, она видит в поэзии и личности А.С. Пушкина не только национального гения, но и называет его постоянным источником вдохновения для многих поколений творческих людей.

Возвращаясь к характерологической оценке монографии А.Д. Атабиевой, хотим отметить, что наиболее весомой в аналитическом плане является глава «Особенности поэтики Т. Зумакуловой (лирика 70–80-х гг.)», в которой исследователь ставит своей задачей выявить основные поэтико-стилевые закономерности, индивидуально-авторские формулы и константы в творчестве балкарской поэтессы. Следует отметить, что на современном научном уровне анализируются ученым такие устойчивые образные конструкции как родной очаг, символика камня, цветка, травы, дерева, реки, земли, огня, горы, ветра и т.д., в которых заложена определенная идея, основанная на мифологизации, на традиционном очеловечивании природы. Все они являются выразителями авторского замысла и заключают в себе множество скрытых философских смыслов.

Заметное место отводится в исследовании выявлению разного рода иносказательным поэтико-стилевым приемам: символическим обобщениям, метафорам, эпитетам, сравнениям, порождающим ключевые определительные

формулы («черные тучи», «золотые лучи», «золотое солнце», «голубой взгляд», «белые капли», «скальные цветы» и т.д.).

В монографии А.Д. Атабиевой удалось охватить основные этапы формирования творческой личности Т. Зумакуловой, представить ее поэзию в эволюционном развитии, должным образом охарактеризовать своеобразие творческого стиля и высокий уровень художественного мастерства балкарской поэтессы.

В 2010 г. опубликована вторая книга исследователя «Эволюция балкарской детской литературы (проблемы жанрового развития)» [2]. Указанное научное издание ясно иллюстрирует жанровое многообразие национального детского фольклора и художественной литературы для детей. Хотя в национальной литературоведческой науке изучение данного вопроса представляет определенную сложность ввиду разрозненности фактического материала и необходимости его систематизации, ученому удалось осмысленно и профессионально подойти к исследованию избранной темы.

Отдельная глава монографии посвящена фольклорным истокам. В ней представлены сохранившиеся в устном народном творчестве образцы сказок, легенд, песен-потешек, загадок и считалок, стихотворений о животных, а также тексты сказаний, связанных с явлениями природы и носящих большей частью космогонический, мифический характер. В работе используется разграничительный принцип, приводится принятая в фольклористике классификация подобных текстов, дается оценка структурно-семантическим особенностям каждого жанра, определяется функционал фольклорных произведений для детей и сфера их применения.

Опираясь на труды предшественников, внесших свой вклад в изучение теории сказочного жанра в русской и региональной фольклористике, А.Д. Атабиева грамотно подошла к анализу внутрижанровых разновидностей карачаево-балкарской народной сказки. В монографии представлен широкий материал детского фольклора во всем его многообразии, исследователем проведен скрупулезный текстологический и сюжетно-повествовательный анализ ряда произведений народной сказочной прозы, соответствующих специфике детского мировосприятия. Автор работы рассматривает и отдельные тексты карачаево-балкарского нартского эпоса с точки зрения художественно-эстетического восприятия детьми данного вида фольклорного искусства.

Касаясь традиционного песенного фольклора, ученым отмечается, что в подобных образцах доминирующей является анималистическая тематика. Тексты о животных составляют большую часть этих произведений. В рамках обозначенного жанра характеризуются колыбельные песни. На различных примерах демонстрируется их функциональное назначение и особенности структурного оформления.

В целом справедливы суждения автора о том, что детский фольклор занимает особое место в ряду жанров устного народного творчества. Исследователь карачаевской детской литературы Каракотова М.М. отмечает: «...творчество народных поэтов и национальное фольклорное наследие явились связующим звеном между литературой и фольклором, обозначив пути развития индивидуального творчества профессиональной литературы карачаевцев и балкарцев» [7, с. 4].

В качестве ценного информативного материала мы бы отметили раздел монографии, посвященный переводу на балкарский язык многочисленных художественных

произведений русских, региональных и зарубежных писателей, адресованных детской аудитории. В их числе рассматриваются: «Сказка о рыбаке и рыбке», «Сказку о царе Салтане», «Сказку о золотом петушке» А.С. Пушкина, рассказ «Муму» И.С. Тургенева, «Доктор Айболит» К. Чуковского, «Маленький Мук» В. Гауфа, «Путешествие Гулливера» Дж. Свифта, «Книгу джунглей» Р. Кипплинга и многое другое. В обозначенной главе отмечены имена тех балкарских авторов, кто в свое время занимался переводческой деятельностью, приобщая юных читателей к иноязычным художественным образцам.

Дальнейшему развитию балкарской детской литературы посвящена третья-шестая главы монографического исследования, где за основу берется хронологический принцип анализа, в ходе которого на конкретных примерах проиллюстрировано поэтапное становление национальной литературы для детей в динамике и качественной трансформации. Так, рассматривая особенности ее формирования в 1930 гг., А.Д. Атабиева останавливается на произведениях К. Мечиева, С. Отарова, Б. Гуртуева, С. Шахмурзаева, характеризующихся дидактическим содержанием и ориентированных на отражение нравственно-этической проблематики.

Особо подчеркивается в работе выдающийся талант молодого К. Кулиева, перу которого принадлежат получившие широкую популярность в детско-юношеской среде стихотворения. Они проникнуты светлым мировосприятием. «Поэт нацелен на раскрытие мира детских чувств и переживаний в их органической взаимосвязи с окружающей природой. Отсюда – присущая его произведениям атмосфера достоверности, психологической убедительности..., совмещающие в себе детскую непосредственность и радостное мироощущение»,

– рассуждает ученый, проводя конструктивный литературоведческий анализ его детской поэзии [2, с. 71].

В краткой по объему, но весьма содержательной главе книги, посвященной детской литературе военных лет и первого послевоенного десятилетия, исследователем рассматривается довольно драматический момент, когда весть о насильственной депортации народа (март 1944 г.) застаёт воюющих в рядах Советской Армии молодых балкарских поэтов и писателей. На множестве примеров из содержания книги убеждаешься, что и в такой тяжелый период представители народа не теряют свои духовно-нравственные качества, продолжают созидать высокое искусство, посвящая детям войны замечательные произведения. Так, поэт-фронтовик Кайсын Кулиев создает полные трагического содержания стихи «Мальчик-горец» (1942), «Дети не останутся без солнца!», «Златовласая девочка» (1943), «Мальчику, живущему в степях» (1943), «Песня моего детства» (1948). То же самое следует сказать и о творчестве Керима Отарова, написавшего в те суровые годы ряд стихотворений, освещающих драматические судьбы детей военных лет: «Безногий мальчик» (1942), «Опрокинутая колыбель» (1942), «Мальчик-горец» (1944), «Бледнолицая девочка» (1944) и т.д. Каждому из перечисленных произведений А.Д. Атабиевой дается лаконичный анализ, автор ясно и эмоционально высказывается ученый об этом сложном для творческой интеллигенции периоде: «Литература обозначенного десятилетия содержит значительные резервы эстетического, духовного, социального и патриотического воспитания. Произведения военных лет повествующие о детях и написанные для детей, позволяют очертить весь комплекс ценностных ориентаций, необходимых для формирования полноценной, нравственно гармоничной личности» [2, с. 94].

Пожалуй, наиболее полно заданная тема раскрывается в пятой главе монографии, где объектом рассмотрения является блакарская литература для детей 1960–70 гг. Как отмечает исследователь, эти годы ознаменовались бурным развитием всех жанров национальной литературы: поэзии, прозы, драматургии, где намечается положительная динамика и в художественно-эстетическом росте и в формировании собственно детской художественной литературы.

А.Д. Атабиевой удастся охватить широкий материал по детской поэзии и прозе, сосредотачивая свое внимание на индивидуальном творчестве таких авторов, как Б. Гуртуев, С. Шахмурзаев, С. Отаров, А. Ахматов, А. Узденов, К. Кулиев, Х. Кулиев, Ж. Занкишиев, С. Теппеев, Э. Гуртуев, И. Маммеев, Х. Кубанов и мн.др. Ученым проводится научно-обоснованный, профессиональный анализ этого сложного, но во многом плодотворного периода в эволюции рассматриваемой области художественного творчества. Справедливы выводы исследователя о том, что «Национальная литература для детей шла в эти годы «по ускоренной модели развития», поэтому факт появления смежных жанров и различных формальных модификаций (поэма-сказка, стихотворный рассказ, роман в стихах, пьеса-сказка) был симптоматичен и вполне объясним. Границы художественной формы размываются, переходя один в другой» [2, с. 122].

В те годы по мотивам карачаево-балкарских сказок были написаны такие замечательные произведения детского адресата, как поэмы «Лиса и перепёлка», «Богатырь Хамзат» А. Ахматова, поэма «Кошка и котята» У. Алиева, сборники стихов «Дар сердца» и «Горы зовут» С. Отарова, повесть «Скачи, мой ослик!» К. Кулиева, сборник рассказов «Книжка про Хасана» Э. Гуртуева и многое другое. Вышеперечисленные тексты получают

детальный анализ с точки зрения идейного содержания, очерченных в них сюжетных линий и образной системы. Ученым указывается на необходимость принятия во внимание возрастной специфики при создании подобных произведений. Следует также учитывать особенности мировосприятия юных читателей. Исходя из этих соображений и формируется структура предлагаемых художественных образцов. Каждый жанр ориентирован на определенную читающую публику. Таким образом, возрастная градация диктует степень усложненности художественного текста.

Удачной в исследовательском плане мы бы назвали завершающую главу монографии А.Д. Атабиевой (Болатовой) «Динамика развития национальной литературы для детей на современном этапе», в которой на широком и разнообразном материале дается научный обзор состояния балкарской детской литературы 1980–2000 гг. Вполне убедительны рассуждения ученого, что в те годы значительно вырос уровень профессионализма национальных авторов и в целом всей художественной литературы, в контексте которой развивалась собственно литература для детей и юношества.

В работе отмечается, что читатели восторженно приняли изданные в эти годы сборники «Гнедой жеребенок» М. Мокаева, цикл стихов «О Жанболате» Т. Зумакуловой, «Золотое ведро» С. Мусукаевой, «Воришки» А. Байзуллаева, «Песенка, рожденная с рассветом» А. Бегиева, «Хозяин золотого дворца» М. Гулиева. Некоторые из этих произведений представляют интерес с точки зрения фольклорной составляющей, поскольку они создавались по образцу волшебных сказок, за исключением тех, чью структуру определяют законы поэтического текста.

Касаясь детской поэзии У. Жулабова, А.Д. Атабиева обращает в творчестве писателя внимание на этнографические мотивы, связанные с трагической историей балкарского народа, а, в частности, с событиями, имевшими место в результате карательного похода на Северный Кавказ Аксак Темира в 1396 г.

Более конкретно останавливается ученый на творчестве талантливого поэта М. Ольмезова, автора многочисленных сборников стихотворений и поэтических сказок для детей: «Мурлышка», «Знайка», «Качели», «Черепаша и дождик», «Белый тур». По мнению исследователя, его можно назвать истинным детским поэтом, чье наследие изначально ориентировано на детскую читательскую аудиторию. Этот автор занимает особую нишу в национальной литературе, благодаря плодотворной деятельности в разных областях художественного творчества.

Исходя из вышеизложенного мы можем заключить, что рассматриваемая книга А.Д. Атабиевой по праву может быть названа в ряду лучших исследований в данной области литературного творчества и занять определенное место в истории национальной литературоведческой науки.

Заметным явлением в процессе изучения балкарской литературы явилось и монографическое исследование А.Д. Болатовой (Атабиевой) «Особенности системы символов в балкарской эпической прозе», в котором охвачен широкий круг литературоведческих проблем, связанных с этапами развития крупных жанров национальной прозы (повести и романа), делая основной акцент на выявлении специфической знаковой атрибутики [5]. В работе анализируется процесс качественной трансформации символической образности и характер адаптации мифологических элементов в эпическом контексте.

Прежде, чем приступить к освещению различных способов употребления символических образов в эпических произведениях, автор работы дает исчерпывающую характеристику категории символа, собрав воедино все принятые в литературоведческой науке определения. Далее ученый переходит к рассмотрению темы в типологическом контексте, используя сравнительный метод анализа. Осмысление символа как эстетической категории позволяет А.Д. Атабиевой выявить функциональные признаки знаковых образов и особенности их употребления в индивидуальном творчестве отдельных балкарских писателей. Выполнение этой сложной задачи требует хорошего знания поэтики. Исследование данного вопроса осложняется еще и тем, что работа задумана на родном языке, тогда как возможности языка ограничены отсутствием соответствующей терминологической базы. В этом отношении монография А.Д. Атабиевой (Болатовой) представляет большой интерес и заслуживает высокой оценки.

В завершение будет уместно отметить, что монографические исследования А.Д. Атабиевой являются заметным явлением в карачаево-балкарской литературоведческой науке по уровню мастерства профессионального аналитического подхода в изучении данной проблемы. Ученый успешно занимается актуальными вопросами балкарской литературы, продолжая лучшие традиции своих предшественников в деле изучения ее теоретических проблем.

Список использованной литературы:

1. *Атабиева А.Д.* Лирика танзили Зумакуловой: традиции и новаторство. Нальчик: Эльбрус, 2008. 128 с.

2. *Атабиева А.Д.* Эволюция балкарской детской литературы (проблемы жанрового развития). Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2010. 180 с.

3. *Берберов Б.А.* Система коранических интертекстов в поэтическом творчестве Д.-Х. Шаваева // Вопросы тюркологии. 2007. № 1. С. 178.
4. *Биттирова Т.Ш.* Карачаево-балкарская духовная литература: рукописное наследие. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 264 с.
5. *Болатова (Атабиева) А.Д.* Малкъяр эпикалы прозада суратлау белгини энчилиги (Особенности системы символов в балкарской эпической прозе). Нальчик: Изд. отдел КБИГИ, 2016. 156 с.
6. *Гамзатов Р.* Верность таланту. М.: Сов. Россия, 1970. 128 с.
7. *Каракотова М.М.* Формирование жанров детской литературы карачаевцев и балкарцев: автореф. дис. к.ф.н. Нальчик, 2007. 23 с.
8. *Малкондуев Х.Х.* Дауд-Хаджи Шаваев // Очерки истории балкарской литературы. Нальчик: Эль-Фа, 2010. С. 89–105.
9. *Малкондуев Х.Х.* Поэтни поэтге жолу. Танзиля Зумакулованы жангы назмуларыны юсюнден (Дорога поэта к поэту. Танзиля Зумакулова о стихах, посвященных Назиму Хикмету) // Коммунизмге жол (Путь к коммунизму). 1977, 20 апр.
10. *Малкондуев Х.Х.* Сюжеты и мотивы мировых религий и литературных памятников Востока в творчестве К. Мечиева и поэме Даут-Хаджи Шаваева // Кязим Мечиев и современные проблемы развития литератур народов Северного Кавказа: Материалы межвузовской научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения К. Мечиева (12–13 октября 1999 г.). Нальчик: КБГУ, 1999. С. 6–8.
11. Очерки истории балкарской литературы. Нальчик: ГП КБР «Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.», 2010. 808 с.
12. Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981. 395 с.
13. *Теплеев А.М.* Балкарская проза. Нальчик: Эльбрус, 1974. 175 с.
14. *Тетугев Б.И.* Карачаево-балкарская версия сюжета об Иосифе Прекрасном (на материале поэмы Д.-Х. Шаваева «Юсуф и его братья») // Известия КБНЦ РАН. 2006. № 1 (15). С. 168–176.
15. *Толгуров З.Х.* В контексте духовной общности (Проблемы развития литератур народов Северного Кавказа). Нальчик, 1991. 208 с.
16. *Толгуров З.Х.* Формирование социалистического реализма в балкарской поэзии. Нальчик: Эльбрус, 1974. 236 с.
17. *Урусбиева Ф.А.* Путь к жанру: Очерк истории жанров в балкарской литературе. Нальчик: Эльбрус, 1972. 174 с.
18. *Шаваев Д.Х.* Дуния саггышла (Раздумья о жизни): Поэмы. Зикиры. Стихи: В 2 ч. / сост. Малкондуев Х.Х. Нальчик: Изд-во КБНЦ РАН, 2007. Ч. I. 196 с.; Ч. II. 182 с.

Моргоева Л.Б.

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНЫХ ПРИЗНАКОВ ДИАЛЕКТНЫХ ЛЕКСЕМ В ЯЗЫКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ ОСЕТИН

Аннотация: В статье проводится сопоставительный анализ осетинских диалектных форм с позиций взаимодействия их семантических различий в языке и функционирования в тексте. На основе выявленных принципиальных отличий в структуре их формирования, определяется ценностная система метафорических экспликаций, регулирующих концептуальную сферу в языке.

Ключевые слова: осетинский язык, диалектная форма, семантика, лексика, концепт.

Важными факторами и одновременно основными формами проявления культурных представлений являются язык, традиции и обряды любого народа. Именно языковые знаки способны сохранять и передавать эту информацию.

Модели поведения формируются в культурном пространстве каждого народа и их изменения, перерождения и трансформации, которым они подвергаются [1, с.25], получают непереносимое отражение в языке.

Лексические единицы, образуя некоторое семантическое поле, формируют определенную концептуальную модель представлений положения вещей в мире. Среди них часто вычлняются архаизированные лексические единицы или синтаксические соединения, которые наиболее ярко демонстрируют модели и шаблоны мыслительной деятельности, способствующие формированию смыслового содержания каждой из них [2].

Контекстная подвижность субстантивов и адъективов в осетинском языке позволяет нам в данной статье рассматривать их в рамках одной группы, поскольку наличие или отсутствие характеризующего слова влияет на определение их морфолого-синтаксического статуса. Кроме того, в отдельных случаях встречаются сочетания, тяготеющие к устойчивости, но в то же время сохраняющие свое самостоятельное функционирование компонентов.

При сопоставлении лексических вариантов обеих диалектных форм осетинского языка нас привлекли в первую очередь образы, через которые передаются те или иные явления и их признаки, что, на наш взгляд, демонстрирует ценностную систему этноса.

Так, семантика дигорского *æстæггадæ* соответствует иронскому *къайаг*, *бинойнаг* «супруг, супруга (эвфемизм)» [3, с. 830]. Не исключено, что такое значение является контекстуальным, однако оно никак не противоречит внутренней семантике, напротив, исходя из эпического текста, углубляет ее. Пр.: *Гъигæ дин ку уа, уæддæр, кæмæй дæ, цуавæр адæми муггагæй дæ, уой базонун мæ фæндуй. Уæдта мæ сумахæй æстæггадæ ку уайдæ; 'ма уæмæ кæд кизгæ ес, уæд мин сæй бионтæн раттæ* [3 с.421]. – «Если даже тебе неприятно, я все равно хочу узнать, от кого ты, к какому народу ты относишься (т.е. какого ты роду племени). Хотелось бы от вас иметь пригодную для продолжения рода (супругу), и если у вас есть девушка, то отдайте мне ее в жены».

Лексикографическое описание данного слова сопровождается двумя значениями: 1) родственная связь между двумя родственными фамилиями; 2) рождение сына [4 с. 115]. В основе лежит *стæг* «кость» + аффикс *-адæ-*, который относится к суффиксам, имеющим отыменное употребление, и образует в дигорском диалекте

отвлеченные понятия (*дæсниадæ* «талант, способность, умение», *ахурадæ* «учеба, образование», *паддзахадæ* «государство») [5, с. 113].

Сравним с образованием в иронском *стæг+хæстæг* «кровный родственник» (букв. «близкий по кости») [6, с.386]. В обеих лексемах присутствует компонент *стæг* «кость», несущий семантику кровной близости. Здесь невольно напрашивается параллель с фразеологизмом *йæ туг, йе 'стæг* «его кровь, его кость», русское (*его*) *плоть и кровь*. Возможно, *æстæггадæ* является лексикализованной усеченной формой данной фразеологической единицы.

Синонимичные варианты иронской формы стилистически более нейтральны и представляют собой морфологические образования от *къай* «пара» и *бинонтæ* «семья». Пр.: *Хуры чызг загъта: «Уый мæ къайаг у!»* – «Дочь Солнца сказала: «Он предназначен мне в пару!» [7, с. 336]; *Хуыцау æй уымæн загъта, æмæ йæ акæнæд йæхицæн, кæд æнæбинойнаг у, уæд, кæннод та йæ хойæн акæнæд.* – «Бог для него назначил, и пусть себе заберет, если без супруги, или же уведет как сестру» [8, с.11].

Хæстбойнон диг. / ***сыæрджын*** ир. «беременная, на сносях» [3, с.420].

Сложное лексическое образование, имеющее другие эвфемистические синонимы в обеих диалектных формах, и так же описательного характера *æнхъæлцау* (букв. «ожидаящая весть»), *тырæнхъæлцау* (букв. «ждущая весть о мальчике»), *уæззау* («тяжелая») с нейтральным вариантом *сыæрджын* (букв. «животастая»), *уæззаукъах* (букв. «тяжелая нога»).

Пр.: *Мæгур Еунагæн æ уосæ хæстбойнон адтæй, 'ма йин æмбесахсæви ба лæхъуæн райгурдæй, 'ма 'й авдæни бабастонцæ.* [3, с.228]. – «У бедного Еунага (букв. одинокий) жена беременная была, и в полночь у нее

родился мальчик, и запеленали (букв. завязали) его в люльку».

Ср.: *Маенай дын ус нал ис ныр, фæлаæ æз дауаей даен сывæрджын æмæ йæ мемæ нæ хæсдзынаен, æмæ дын аей хъуамæ дæ фæссонты баззайын кæнон, уым куыд фæвæра, афтæ*. [9, с.10]. – «В моем лице у тебя нет уже жены, но я от тебя беременна и с собой не унесу, поэтому (я) должна оставить у тебя в спине (плод), чтобы (он) там появился».

В дигорском варианте данного слова В.И.Абаев усматривает сложение *хаст* «нести, несомый» + *бон* «богатство» + формант *-он* и дает значение ‘несущая (в утробе) богатство’ [10, с.191]. Некоторое расхождение наблюдается со значением, указанным в современном словаре как ‘большой срок беременности’ (‘собирающаяся родить на днях’) [4, с.632]. Отметим, что при сохранении общего смыслового значения, все же современное толкование никак не выводится из самих компонентов сложного лексического образования, поэтому мы склонны относить предложенное значение к дополнительному, трансформированному и, возможно, контекстному, а в качестве основного считать значение, логически выводимое из этимологии состава слова.

Хъумайаг диг. / *хуымæтæг, куæг адæймаг* ир. «простой, рабочий человек» [3, с. 790]. Социально-исторический термин со значением ‘жена из низшего сословия’ [4, с.667]. В.И.Абаев приводит варианты *хъуымааг*, *хъуымайаг*, *хъумайаг* со значениями «наложница», «дети наложницы», «человек низшего сословия», сопоставляя с иронским *кæвдæсард* того же значения [11, с.324].

Пр.: *Нур аей Ахсинае дæр нæ уинуи, Сослан дæр. Хъумайаг уосæ йимæ цал цуди кодта, уал ба разæгъидæ [Сослан]: – Хуасæй æнхæст нæ даен* [3, с.12]. – «Ну не видит его ни Ахсина, ни Сослан. Сколько раз наложница

заходила к нему, столько раз говорил: – Не хватает мне средства».

Полагаем, что с момента появления слова в осетинском языке произошла заметная трансформация семантики на основе метафоры в рамках исходного смыслового поля. Изменение семантики происходило, по нашему мнению, следующим образом: исходное значение «наложница» стало распространяться на детей, рожденных от этой наложницы, приобретая дополнительные смыслы 'бесправность', 'бедность'; в дальнейшем слово утратило сему женского рода и приобрело значение обобщенного понятия 'простой человек из низшего сословия'.

Сæнттадæ диг. / *дидилман, къуыдипп* ир. «щеголь, фат, франт» [4, с.322; 12, с. 71]. Отсюда *сæнттадæарæзт* «щеголеватый», *сæнттадæ кæнун* «щеголять, франтить».

Пр.: *Нæртон Деденæг сæндтадæ арæзт лæг адтæй. Æхецæн уорс бæх дардта.* [3, с.127]. – «Нартовский Деденаг был щеголеватый мужчина. Держал для себя белого коня».

Слово происходит от балкарского корня *сонт* «полоумный». Сравним с иронским *сæнтдзæф* «глуповатый, вздорный псих, дурак», образованным от той же основы *сонт* в балкарском. Происхождение синонимов в иронском варианте не определено, предположительно *къуыдипп* из грузинского *къудабзикъа* «спесивый, чванный»: *Бурафарныджы къуыдипп фырттæ æнхъæл уыдысты, æртæ æхстбæрцмæ йæ фат хаугæ дæр наакаендзæн...* – «Спесивы сыновья Бурафарныга думали, что его стрела даже на расстояние трех выстрелов не упадет...» [13, с. 79].

При сопоставлении вариантов разных форм данного слова и анализе их контекстного использования становятся очевидными присутствующие в них различия семантических оттенков.

Аенгурдуатон кизгутта диг./*аемкар, аембай чызджытае, иу афоны гуыр*д ир. «сверстницы, близнецы» [3, с. 800].

Пр.: *Хуаэдэр мин ка 'скаендзаенаей», заэгъае, сагъае кодта ама сае (рихитае) равардта, гъаеуи ци артае аенгурдуатон кизги адтаей, уонамае. Артае кизги гаузбал аркалдонцае рехдзэрдтае..* [3, с.92]. – «Кто мне сделает (изготовит) лучше» думал он, и отдал их (усы, бороду) трем девушкам сверстницам из села. Три девушки бросили на ковер скальпы».

Данная лексема не имеет самостоятельного лексикографического описания, однако семантика слова легко распознается при морфемном разложении: сложный композит из *игурд* «рожденный» + *уат* «помещение, комната» при участии преверба *ае*- со значением совместности и суффикса *-он-*, который может указывать на отношение к месту, ко времени и к материалу; со значением признака отражает сложное метафорически осмысленное понятие, сводимое к значению «близнец» (букв. «рожденные в одно время и в одном месте»). Усиливает эту метафоричность присутствие архисем '*время*' и '*место*', которые, будучи философскими категориями, имеют достаточно широкий диапазон смысловых оттенков. Возможно также, что рассматриваемое слово является результатом авторской метафоры с ограниченным ареалом употребления.

Синоним данного слова ир. *фаззон* диг. *фазон* образован с участием того же суффикса *-он-* и корня *фаз* «половинка, сторона» [14, с. 426], «трещина» [6, с. 432], «ягодица, ляжка» [4, с.606]. Пр.: *Афтае райгуырди иу бон Сырдонае артае лаппуы, артае фаззоны* – «Так родилось в один день у Сырдона три сына, три близнеца» [9, с. 14].

Для сравнения, в русском языке *близнец* образовано от корня *близ* (рядом, возле, около). Здесь во всех

представленных вариантах мы усматриваем метафору, проявляемую в разной степени и форме.

Не менее интересны с точки зрения метафоричной основы происхождения разного рода составные номинации, тяготеющие к устойчивости. Своей привлекательностью они обязаны глубокой культурной основе, которая просматривается в обоих вариантах осетинского языка.

Хуцауи халабæл диг. / *Хуыцауы фæндæй* ир. «по воле Божьей». Синонимичные выражения транслируют глубинные оттенки философско-этнического восприятия мира через активацию понятий *жребий* (диг. *Хуцауи халабæл*) в одном случае и желание (ир. *Хуыцауы фæндæй*) – в другом. Ср. с русским *воля*.

Пр.: *Нур æз Хуцауи халабæл фæццæудзæнæн, фал мæ баууæндун кæнтæ, цалдæнги æриздæхон æма мин мæ бæрæг базонайтæ, уалæнги уæ бадæнтæй куд не систдзинайтæ, уобæл мин дзурд куд раттайтæ* [3, с. 325]. – «Я отправлюсь по воле божьей, но уверьте меня, пока я не вернусь, и вы не узнаете точную весть обо мне, до тех пор со своих мест не сдвинетесь, дайте мне слово в этом».

Фæндарасти синон диг. / *фæндарасты нуазæн* ир. «бокал благословенного пути».

Пр.: *Уæд Урузмæг фестадæй, цæуон, зæгъгæ. Фæндарасти синон ин рахастонцæ марги хæццæ. Урузмæг марг ниуазун байдæдта, æма дзой-дзой кæнун райдæдтонцæ æ уæргутæ* [3, с. 15]. – «Тогда Урузмаг встал, пойду, говорит. Вынесли ему кубок пожелания счастливого пути с ядом. Урузмаг начал пить яд, и его колени стали пошатываться». Здесь древний ритуал гостеприимства коварно использован против одного из эпических героев.

В данном сочетании *синон* «бокал, кубок» в самостоятельному употреблении вне устойчивого сочетания утрачивает свой культурно-маркированный статус, так же

какиронско-нуазен, но оба варианта способны сохранять коннотаты семантики «почетный».

Пр.: *Сатанай идзаг финга ама калга синон даума аккаг каенаен, е дин на лавар фаууед да дзорæггаген!*— «Считаем тебя достойным полного (изобильного) стола и изливающегося бокала Сатаны, пусть это будет тебе нашим подарком в ответ на твои речи!» [8, с. 425].

Или: *Нартсераембырд вайыны. Цыты нуазен Созырыхъомæ бахæссыны...*— «Нарты собираются. Подносят Созырыко почетный бокал...» [3, с. 259].

В данных примерах отражены отголоски древнего ритуала круговой чаши, сохранившегося в осетинской культуре до наших дней, который символизировал сакральное единство общины, в том числе и в исполнении цикла гостеприимства. Почтенный мужчина снимал шапку, поднимал *нуазен* (почетный бокал) и произносил прощальное слово [15, с. 288; 16].

Ахæри хъиамæт диг. / *баесты сæфт, дунейы кæрон*, *хъаймæт* ир. «конец света». Варианты данного сочетания в обоих диалектах являются устойчивыми. В иронском варианте более очевидно калькирование с русского фразеологизма *конец света*.

Исходя из семантики компонентов, оставляющих рассматриваемую устойчивую единицу, присутствует явная смысловая тавтология: *ахæр* «потоп», «страшный суд», «светопреставление», «гибель»; производное *ахæри бон* «день страшного суда» [4, с. 20; 14, с. 89]; *хъиамæт* «потоп», «муки; мучение, страдание»; «тяжелая доля», реже «имущество», «с трудом нажитое добро»; производное *хъиамæткаенун* «надрываться»; «выполнять тяжелую работу»; или *донай хъаймат* «кончина мира от воды», *хъаймати бон* «день страшного суда» [4, с. 440, 11, с. 256]. Возможные причины закрепления в языке подобной смысловой тавтологии связаны с многозначностью

составляющих компонентов, и семантическое пересечение является частичным. Пр.: *Ахæри хъиамæт ку æрцæуа, уæди уæнгæ Сосланæн дæр, æ мадæн дæр уомæй банцайæн нæййес. Уæдта ахæри бони фиццагидæр Тотрази фурт Алибег æма Сосланæн тугъд уодзæнæй.* [3, с. 708]. – «Когда придет (наступит) судный день, до тех пор и Сослану и его матери не будет покоя. И потом в судный день в первую очередь будет битва Тотраза сына Алибега с Сосланом».

Кроме того, в осетинском языке наблюдается лексическая вариативность ключевых лексем *ахæр* / *ахæрæт* и *хъиамæт* / *хъаймæт*, которые могут встречаться в самостоятельном употреблении с частичным ослаблением экспрессивной нагрузки:

Ср.: *Дуйней ихæлд æрхъæрдтæй, абони бон, исон ба ахæрæт растдзæнæй...* [4, с.156]. – «Мир разрушился на сегодняшний день, а завтра наступит конец света»

И: *Уæларв дауджытæн куывд уыди, æмæ Нарты хъаймæтыл дзырдтой.* [17, с. 464] – «У Небожителей был праздник (кувд), на котором они обсуждали гибель Нартов».

Къæсибадæг уосæ диг. / **къулбадæг усир**. (вариант **къолибадæг уосæ**) «ведьма, колдунья, вещунья, знахарка» [4, с. 238;14, с. ?;18, с.123]. Устойчивое сочетание закрепилось в языке больше с отрицательной оценочной нагрузкой, не смотря на свою семантику и этимологию: образовано путем сложения существительного *къæс* «сакля, хижина» + деепричастие *бадæг* «сидящий» → букв. «сидящая в доме, домоседка». Сравним с образованием иронского компонента *къул* (-ыл) «на стене» (или «криво») + *бадæг* «сидящий» → «сидящая на стене», что отражает несвойственную обычному человеку способность. Вероятно, таким метафорическим образом обозначилась «необычность» умений, которыми наделена *къæсибадæг* (*къулбадæг*) *ус*.

Пр.: *Уæд къæсибадаæг уосæмæ бацудæй 'ма йин загъта Сафай дзубандитæ, берæгъи æхсир мин агорун кæнуй, зæгъгæ* [3, с. 14]. – «Тогда зашел (он) к колдунье и говорит ей слова Сафа, (он) просит меня найти волчье молоко».

Или: *Хæмыцæн та уæд йæ зæрдæ Сырдонмæ тынгдæр фехсайдта, æмæ ацыдис къулбадаæг усы фæрсынмæ.* – «Хамыц опять засомневался в Сырдоне и отправился ведьму спрашивать» [9, с.156]; *Уæд та цу хатт къулбадаæг усæн йæ къæсса ныппырх кодтой фатæй, æмæсæм смæсты, ракодта сын фидис,..* [17, с.33]. – «Вот однажды опять стрелой разбили колдунье кожаный мешок, и она разозлилась на них и упрекнула...».

В современном осетинском языке для лексемы *къулбадаæг* вне сочетания наиболее активно в значении «балованный, невоспитанный».

Вместе с тем интересны и другие лексические образования в осетинском языке, характеризующие женщину, обладающую магическими способностями и использующую свои колдовские знания. Композиты этих образований обладают образностью и мотивированы закрепленной метафорой: *калæнгæнæг* (ир.) «создающая препятствия», *фæндагсодзæг* (диг.) [3, с. 402] «сжигающая путь (дорогу)», *кæрзæлгъист* уосæ (диг.) [3, с. 414] «крепко проклинаящая женщина». В этом же значении встречается в дигорсоком варианте *хуызесæг* «снимающая облик», которое не следует путать со словом *хызисæг* (от *хыз* «вуал» + *исæг* «снимающий») в иронском варианте, которое имеет строго обрядовое значение с совершенно иной семантической направленностью и обозначает «дружку, снимающего вуаль невесты и открывающего ей лицо» [19].

Проведение анализа языковых единиц в контексте эпических текстов, как максимально адаптированных форм передачи внутренней семантики и формально-грамматических особенностей понятийных

образований[20], позволил провести реконструкцию не только самих объектов и явлений, обозначаемых данными словами, но и получить сведения о концептуальных различиях в миропредставлении каждой диалектной группы в рамках одного и того же языка, а также выявить причины и следствия выявленных расхождений.

Список использованной литературы:

1. *Хадикова А.Х.* Об этнографическом изучении нравственного концепта «честь» (на осетинском материале). // Известия СОИГСИ. Вып. 19 (58). Владикавказ, 2016. С.17-26.
2. *Попова З.Д., Стернин И.А.* Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж, 2001. – 191 с.
3. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 2, – Владикавказ, 2004. – 896 с.
4. *Таказов Ф.М.* Дигорско-русский словарь. Владикавказ, 2003. – 732 с.
5. *Таказов Ф.М.* Грамматический очерк осетинского (дигорского) языка. Владикавказ, 2003. – 164 с.
6. Осетинско-русский словарь. Под ред. Гуриева Т.А. Владикавказ, 2004. – 540 с.
7. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 6, – Владикавказ, 2011. – 544 с.
8. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 5, – Владикавказ, 2010. – 766 с.
9. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 4, – Владикавказ, 2007. – 548 с.
10. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л., 1989. – 325 с.
11. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973. – 448 с.
12. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л., 1979. – 358 с.
13. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 3, – Владикавказ, 2005. – 712.
14. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.–Л., 1958. – 655 с.

15. *Хадикова А.Х.* Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015.

16. *Моргоева Л.Б.* Языковое воплощение ритуальности в фольклорных текстах. / Инструменты и механизмы современного инновационного развития: сборник статей Международной научно-практической конференции. В 5 ч. Ч.2/ Уфа: АЭТЕРНА, 2017. С. 165-168.

17. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 1, – Владикавказ: «Иристон», 2003. – 589 с.

18. *Миллер Вc. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. – 716 с.

19. *Абаева Ф. О.* Обрядово-свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. 251 с.

20. *Лакофф Дж.* Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон // теория метафоры / под ред. Н.Д. Арутюновой, М.А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. – С. 387 – 416.

Рахно К.Ю.

ДЕТСТВО БАТРАЗА: МОНГОЛЬСКО-ТИБЕТСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОСЕТИНСКОМУ НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ

Аннотация: *Статья посвящена параллелям к мотивам осетинского нарттовского эпоса в фольклоре монголоязычных народов и их соседей. Эти параллели важны ввиду гипотезы о заимствовании осетинским нарттовским эпосом элементов монгольской исторической традиции и отражении им событий эпохи монгольских завоеваний, которая была выдвинута Тамерланом Гуриевым. В частности, они обнаруживаются в повествованиях о детстве нарта Батраза. Согласно большинству осетинских сказаний, мать Батраза Быценон происходила из рода Быцента, родственников подводного народа Донбеттыров. Она была лягушкой (или черепахой) и лишь по ночам превращалась в девушку. Не стерпев насмешек или же обнаружив свою оболочку сожжённой, она ушла в свой подводный мир, вдунув зачатого ребенка в опухоль на спине своего мужа Хамыца. Через девять месяцев из этой опухоли, вскрытой матерью нартов Сатаной, родился будущий герой Батраз. Неожиданные параллели этому мотиву обнаруживаются в Южной Сибири, Монголии и Тибете. Лягушонок, герой местных волшебных сказок, рождается из опухоли на колене или руке старухи. Он связан с громом, молнией и подводным миром. Следующим эпизодом, который находит аналогии у монголоязычных народов, является выманивание выходящего из воды мальчика Батраза. Когда Сатана извлекла Батраза из опухоли, он взлетел и упал в море. Воспитанный Донбеттырами никому не известный Батраз выходил зимой из-под льда на берег играть с другими мальчиками. Догадавшись, кто это может быть, Сатана придумала, как выманить Батраза на сушу. Его соответствие обнаруживается в бурятском этногенетическом мифе о том, как шаманки Асыхан и Хосыхан выманили из воды Эхирита, прародителя одного из племён, который выходил поиграть с земным мальчиком Булагатом. Есть схожая коллизия и в сказках бурятов и монголов.*

Ключевые слова: нарттовский эпос, легенды, сказки, осетины, монголы, буряты, тибетцы.

Одной из наиболее контroversионных научных гипотез Тамерлана Гуриева является его предположение о заимствовании осетинским нартовским эпосом элементов монгольской исторической традиции и отражении им событий эпохи монгольских завоеваний [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7]. Обстоятельства возникновения и дальнейшего развития этой гипотезы, её верификация и научная судьба заслуживают отдельного рассмотрения. Пока что стоит отметить в целом положительную роль, которую она сыграла, заметно оживив научную дискуссию о происхождении нартовских сказаний и интенсифицировав поиск контраргументов её противниками. Благодаря ей было обращено внимание на многие малоизвестные эпические образы. Тем не менее, преимущественно вне дискуссии остались действительно существующие соответствия осетинскому нартовскому эпосу в фольклоре монголоязычных народов и их соседей.

Начать их рассмотрение следует с повествований о нарте Батразе, а именно с его рождения. Согласно большинству осетинских сказаний, мать Батраза Быценон происходила из рода Быцента, родственников подводного народа Донбеттыров. Она была лягушкой (или черепахой) и лишь по ночам превращалась в девушку. Не стерпев насмешек или же обнаружив свою оболочку сожжённой, она уходит в свой подводный мир, вдунув зачатого ребёнка в опухоль на спине своего мужа Хамыца. Через девять месяцев из этой опухоли, вскрытой матерью нартов Сатаной, и рождается будущий герой Батраз. Неожиданные параллели этому мотиву обнаруживаются в Южной Сибири, Монголии и Тибете. Лягушонок, герой местных волшебных сказок, рождается из опухоли на колене или руке старухи. В старинном тибетском сборнике сказок «Игра Веталы с человеком» это происходит так:

«Жила при царском дворе старая служанка. Всю жизнь она носила воду на царскую кухню. Муж её тоже служил во дворце, делал всякую черную работу. Жили старики плохо да бедно: ходили в обносках с чужого плеча, нуждались даже в горстке цзамбы, чтобы утолить голод. А всего тяжелей было старикам от того, что не было у них детей, которые покоили бы их старость. Однажды на коленке у старухи появился нарыв. С каждым днём он всё рос и увеличивался, и наконец старуха не то что воду носить, даже и ходить-то не могла. Лежала пластом в своей каморке. Прошло много дней, и вот нарыв лопнул, а оттуда выскочил маленький лягушонок».

У него громоподобный голос, от его смеха сотрясается земля. Он показывает огромную богатырскую силу и сватает младшую дочь царя. Впоследствии выясняется, что лягушонок на самом деле сын царя драконов, которому предстоит бороться со злыми духами. По ночам он снимает лягушачью шкуру и является перед женой молодым прекрасным юношей [8, с. 98-105]. В тибетской сказке из Амдо лягушонок тоже рождается из опухоли на колене женщины и тоже берёт в жёны царевну. В день свадьбы лягушонок сбрасывает кожу и делается красавцем [9, 95]. В сказке тибетского народа лаврунг из Сычуаня у одинокой старой женщины распухает правое колено, и оттуда выходит лягушонок, который впоследствии, как и обещал огорчившейся матери, берёт в жены принцессу. Смехом, криком он вызывает бурю, потоп, посылает на праздничные скачки жену и мать, а сам снимает лягушачью кожу, и является туда прекрасным всадником. Жена лягушонка неосторожно сжигает его шкуру, что приводит к его порабощению девятиголовым демоном, и его приходится освобождать, как и других пленников [10, с. 383-389]. Похоже начинается и сказка тибетцев намузи. В ней женщина возвращается с жатвы.

Когда она переходит реку по мосту, ворона кричит, что у женщины в колене кто-то есть. Та пугается, не верит. Тогда ворона предлагает ей взять свой серп и надрезать колено. Женщина так делает, и оттуда выпадает лягушонок [11, с. 52-56]. У монголов – монголоязычного народа из Китая – тоже знали сказку о добродетельных немолодых супругах Тушидане и Йиньбе из села Лува на берегу Хуанхэ, у которых не было детей. Они ревностно молились в храме, жгли светильники и благовония. Как-то раз Йиньба работала в поле и помыла руки в воде, которую загрязнили лягушки. После этого у неё распух палец на правой руке и продолжал болеть год, пока она случайно во время приготовления пищи не разрежала нарыв, оттуда выпрыгнул лягушонок, который назвал её мамой. Он отнёс отцу в поле обед. Так бездетная пара стала счастлива. Как и в тибетской сказке, когда этот лягушонок плачет, начинается буря. Он тоже успешно сватается и получает жену. По пути к его дому та попыталась убить лягушонка камнем, но ей это не удалось, а сам он повёл себя, словно ничего не случилось. Родители его приняли невестку радушно. Ночью муж снял лягушачью кожу и оказался красавцем. На следующее утро он опять превратился в лягушку. Однажды, пока он спал, его жена тайком сожгла кожу, и, хотя муж сожалел о своей оболочке, в их жизни всё сложилось хорошо [12, с. 182-183]. На фоне таких совпадений в обстоятельствах рождения грозового витязя даже кажется странным, что никто не попробовал объяснить имя Батраза из греческого βᾱτραχος ‘лягушка’.

Есть этот мотив рождения из опухоли и в богатырских сказаниях монголоязычных народов. Так, дауры Внутренней Монголии рассказывали о богатом и безмерно добродетельном старике по имени Онхан Улан Улдей Хан, владевшем огромными табунами на севере и юге. Так как он и его жена имели одну только дочь, то они

подносили небу телегами свечи и клали поклоны, прося сына. Однажды, когда пять дочерей небожителя Хормусты спустились к озеру купаться, они увидели воскурения и решили, что грех отказывать старикам. Хормуста согласился с ними и спросил своих пять дочерей, кто даст сына молящимся. Ни одна не подала голоса. Лишь младшая согласилась. Превратившись в прекрасного молодца, она прибыла к дому Онхан Улан Улдей Хана и его старухи. Старуха объяснила, что муж ушёл собирать своих коней и вернётся только через три месяца. Молодец сказал, что пришёл, чтобы что-то ей дать. Старуха разгневалась и нагрубила ему. Молодец тоже разгневался, ударил старуху по бедру и ушёл. Бедра вспучилось и распухло. Ей стало трудно передвигаться. Когда старик вернулся и узнал о причине болезни, он вытащил острый нож, разрезал опухоль и вытянул оттуда голого мальчика, который сразу же побежал. На спине и груди он имел знак, подобный чаше. Назвали его Алтан Галбуртом. Когда он вырос, отец запретил ему ходить к горам на север, потому что там имелся страшный большой кабан, пожиравший людей. Алтан Галбурт не послушался и всё равно пошёл. И хотя кабан попытался проглотить его, Алтан Галбурт его убил и принёс сердце и легкие кабана отцу. Ни один конь не мог выдержать вес Алтан Галбурта, пока он не добыл себе жеребёнка, сумев спасти его от птицы Хан-Гаруды, утаскивавшей жеребят [13, с. 31-48]. В этом сказании, помимо сразу нескольких параллелей с осетинскими сказаниями о Батразе и, возможно, скифскими представлениями о грифонах, нападающих на лошадей, заметно влияние мифологии персов (верховный бог Ормузд) и индоариев (Гаруда).

Следующим эпизодом, который находит аналогии у монголоязычных народов, является выманивание выходящего из воды мальчика Батраза. На него уже

обратили внимание Григорий Потанин, Васо Абаев и Тамерлан Гуриев [14, с. 462-463; 15, с. 191-192; 1, с. 20-21]. Когда Сатана извлекает Батраза из опухоли, он взлетает и падает в море. Море вскипает и испаряется, но тут же наполняется вновь. Воспитанный Донбеттырами, никому не известный Батраз выходит зимой из-под льда на берег играть с другими мальчиками, обыгрывает их и каждый раз возвращается в воду, унося добытые альчики. Догадавшись, кто это может быть, мудрая мать нартов Сатана придумывает, как выманить Батраза на сушу. Для этого брата Сатаны Урызмага бредут на берегу, надеясь на то, что Батраз станет подсматривать и захочет быть тоже побритым. Так и происходит. После того, как волосы Батраза отрезали и бросили в море, он соглашается отправиться с нартами и поселяется у своего отца Хамыца. В некоторых сказаниях выманивать приходится Сослана, а в осетинском даредзановском эпосе братья Бадыри и Мысырби по совету своего отца Йамона выманивают из моря и приводят домой будущего героя Амрана. Его соответствие обнаруживается в бурятском этногенетическом мифе о быке Буха нойон баабас, прародителе племени булагатов. Миф о нём широко распространен у бурят Прибайкалья, Забайкалья и Тункинской долины. Один из его вариантов, принадлежащий кахинским бурятам, такой: Бохо-Муя, сын западного тэнгри (бога) Заян Сагана, повздорил с Бохо-Тэли, сыном восточного тэнгри Хамхир Богдо, из-за владения кузнечным искусством. Оба спустились на землю, превратились: первый – в темного сивого быка Буха нойона, второй – в пёстрого Тарлан Эрен буха, и стали бегать друг за другом вокруг Байкала. Во владениях Тайджи хана они, наконец, встретились и стали бодаться, топча всё вокруг. Дочь Тайжи хана прогнала их, но забеременела от взгляда (или мычания) Буха нойона. По

одним версиям у неё родился мальчик, по другим – два. Одного из них Буха нойон признал своим сыном и, поместив его в железную люльку на горе, кормил и охранял. Две сестры-шаманки Асыхан и Хосыхан, устроив специальный тайлаган (камлание с жертвоприношением) Буха нойону, заполучили этого мальчика, дав ему имя «Из под быка найденный Булагат». Когда он подрос, он стал уходить на берег Байкала, где и познакомился с другим мальчиком, жившим в береговой щели. Он играл с ним, а потом уходил обратно в воду. Асыхан хитростью заполучила и того мальчика, приготовив саламат, творог и пенки от вареного молока, поставила всё это на войлок и, притащив на берег, попросила Балагата угостить своего водяного друга. Мальчики наигрались, поели и уснули на войлоке. Караулившая их Асыхан подбежала к мальчикам, взяла их по одному под мышки и побежала домой. По дороге водяной мальчик проснулся и начал кричать: «Укган Дайбанг-отец, выручи, Урал кгаба-мать, призови к себе!». Тогда морские волны погнались за Асыхан, но не догнали её. Впоследствии она дала тому мальчику имя «Эхирит, имеющий отцом пёстрого налива, матью – береговую щель». Булагат и Эхирит стали предками бурятских племен булагатов и эхиритов [16, с. 35-37].

В другой версии того же сюжета, записанной от кудинских бурят, Хусыхан и Асухан усыновили ребенка Буха-нойон-бабая и называли его Такша-моргон, или Булагат. Тем временем дочь небожителя Хормуста забеременела, спустилась на землю в виде козла и родила двух сыновей и дочь, оставив их на берегу Байкала, где они и выросли. Эти дети выходили из воды играть с Булагатом и потом опять уходили в воду. Шаманки от своего приёмного сына узнали о существовании этих водяных детей, старались поймать их, но никак не могли. Когда дети видели приближающихся женщин, то убегали в воду.

Шаманки давали Булагату творог и сливки, чтобы он угостил ими детей и привёл их, но дети ни за что не соглашались идти в дом Булагата. Тогда шаманки придумали средство, как поймать водяных детей. Они поставили на очаг котёл и выгнали очень крепкий тарасун – молочную водку, дали её Булагату вместе с творогом и сливками и сказали ему: «Когда придёшь на берег Байкала играть с водяными товарищами, когда они выйдут из воды к тебе навстречу, постели на землю этот войлок; сядьте на этот войлок и поешьте творогу и сливок, а когда захочется пить, то вместо воды пейте этот тарасун!». Булагат так и поступил. Они все четверо опьянели и легли спать на войлок. В это время шаманки, караулившие неподалёку, увидев, что дети легли спать, потихоньку подошли, взяли войлок с детьми и понесли домой. По дороге один мальчик проснулся и крикнул: «Возьмите меня, молочное море-мать и скалистые горы-отец!». Волны хлынули на берег, девочка стала нерпой и уплыла, а второй мальчик, обернувшись белкой, убежал в тайгу. Оставшегося мальчика усыновила Хусыхан, назвала «найденным в трещине берега Эхиритом» [17, с. 96-99; 18, с. 73-74; 19, с. 21-23]. В третьей версии проснувшаяся девочка закричала: «Спасите нас, мать наша – Молочное Море, отец наш – гора Сумэру!» [20, с. 126]. Согласно четвёртой, пороз Буханойон-бабай бодался с другим, а по ночам в образе красивого молодого человека приходил к дочери Тайжихана. Хан увидел, что они испортили всё сенокосное поле, взял палку и прогнал обоих порозов в степь, где они продолжали бодаться. Через некоторое время дочь Тайжихана забеременела и сообщила об этом своему сверхъестественному любовнику. Буханойон вынул из утробы девицы ребёнка и рогами бросил его на северную сторону Байкала. Одно тамошнее племя имело шаманку Асухан, а другое – шаманку Хусыхэн. Они были бездетны,

но предсказали друг другу, что у них будут дети. Шаманка Асухан взяла у Буха-нойона мальчика, стала его воспитывать и впоследствии назвала Булагат. Тот ходил играть на берег Байкала и там пропадал целые дни; однажды обе шаманки спросили Булагата, что он там делает целый день. Тогда мальчик ответил им: «Когда я прихожу на берег Байкала, тогда из воды выходит маленький мальчик, который играет со мною целый день». Обе шаманки удивились рассказу мальчика и проверили его. После этого Хусыхэн сделала кушанье бон из своего молока, попросила Булагата дать его водяному мальчику, и тот, съев, заснул. Тайно следившая Хусыхэн схватила его, привела домой и назвала Эхирит. До этого его воспитывал налим, береговая щель служила ему колыбелью [17, с. 94-96; 18, с. 71-72; 19, с. 23-24]. В четвёртой версии пороз Хохо-буха переплыл Байкал и на конце стрелы нашел мальчика Булган-хара. Шаманка Асухан усыновила его. Дочь хана забеременела, когда в щель юрты был виден свет солнца, и, родив, положила ребенка в бочку и бросила в озеро. Булган-хара стал играть с вышедшим из бочки мальчиком. Асухан попросила Булган-хара накормить друга, тот уснул. Когда Асухан его понесла, тот закричал: «Молочное море, спаси! Отец, небо, спаси!». Асухан по пояс была втянута в воду, но выбралась на берег и назвала мальчика Эхирит [19, с. 24-27]. В ещё одной версии дочь Хун-Тайжи погнала пороза и забеременела. Родившегося ребенка она спустила в ящике в озеро. Перешагнув бычье ярмо, снова забеременела и, родив, оставила ящик с мальчиком на берегу. Эти дети стали выходить из воды и играть с другими. Асухан оставила для них кушанья. Дети заснули, она принесла их домой и назвала Булагат и Эхирит [19, с. 27-28].

Записаны и другие варианты. Балаганские буряты рассказывали, как Эльбитэ-Хара-нойон в образе тёмно-

синего бугая победил пёстрого бугая, подставив вместо себя свое изображение из камня. В это время Эльбитэ-Хара-нойон ухаживал за дочерью Тайжи-хана, она от него забеременела. Отец её, узнав, что его дочь сделалась беременною от неизвестного человека, начал обижать её, она обратилась к Эльбитэ-Хара-нойону за советом, что делать теперь, а тот сказал ей: «Когда родится сын, то передай его мне!». Как только у дочери Тайжи-хана родился сын, она тайно завязала ребёнка в железную люльку и отдала Эльбитэ-Хара-нойону, который возвратился на северную сторону Байкала, где и кормил своего сына. Тем временем тамошние люди собирались убить двух бездетных больших шаманок Асухан и Хусыхэн, а их имущество по обычаю разделить, но они убедили родных и соседей, что у них ещё будут сыновья, которые скоро родятся. Однажды старшая шаманка Асухан пошаманила и сообщила, что на северной стороне Байкала, на горе лежит тёмно-синий бугай с ребёнком в железной люльке. После этого младшая шаманка Хусыхэн начала шаманить и во время действия сказала, что тёмно-синий пороз есть Буха-нойон-бабай, которому нужно принести в жертву большого белого барана с большими рогами; тогда, если Буха-нойон-бабай примет жертву, то уступит им ребенка в люльке. Шаманки обрадовались. Бык принял жертву шаманок, уступил им своего сына и удалился в горы. Шаманки взяли ребенка и начали воспитывать как родного сына, дав ему имя «Под порозом найденный Булагат». Когда Булагат немного вырос, он стал ходить на берег моря играть с неизвестным мальчиком, который выходил из воды, а потом опять уходил в воду. Он рассказал об этом дома. Тогда обе шаманки из своего молока приготовили кушанье бон, дали его Булагату и сказали: «Ешьте это оба вместе». Булагат, взявши кушанье, отправился на берег моря играть с неизвестным

мальчиком. Из воды вышел его товарищ, и оба мальчика начали играть вместе. Во время игры Булагат предложил своему товарищу кушанье, оба они его съели, после чего неизвестный мальчик лег спать на берегу моря. В это время Булагат прибежал домой и сказал обеим шаманкам, что его товарищ уже спит. Тогда шаманки пришли и взяли неизвестного мальчика; его усыновила младшая шаманка Хусыхэн, впоследствии дав ему имя Эхирит. От этих двух мальчиков произошли булагаты и эхириты [21, с. 349-351].

Согласно преданию бурят из улуса Наймангут Осинского района Иркутской области, однажды жители собрались погасить очаги у бездетных шаманок Асуйхан и Хусыйхан и разделить их имущество. Когда соседи заливали огонь в юрте Асуйхан и Хусыйхан, те вновь раздували его, упрасывая подождать немного. «Снова наша жизненная сила вернется, есть тому добрый знак: искры от очага летят на хоймор (парадную часть жилища, в которой находятся реликвии и предметы культа)», – говорили хозяйки. Послушались их люди. Шаманки пошли искать счастье. На берегу Байкала они увидели быка, под которым лежала колыбель с ребёнком. Ребенок сосал шерсть быка. Колыбель закрыта была железным обручем. Бык не вставал с колыбели, и шаманки, как ни старались, ничего не могли поделать с ним. Тогда они устроили гадание, дав войти в свое тело духу. Узнали тогда они, что надо сделать жертвоприношение сивому быку откормленной яловой коровой, и тогда он уйдет в Саяны, в Мундарту. Шаманки так и поступили. Хусыйхан после обряда рождения стала приёмной матерью младенца. Она дала ему имя «Булаган Хара, найденный под быком». В скором времени мальчик стал целыми днями пропадать на берегу Байкала. «Ты куда теряешься? Разве не мёрзнешь и разве не хочется тебе есть?» – спрашивала у него приёмная мать. «Из воды выходит сын моря. Играя с ним, не знаю ни

холода, ни голода», – отвечал Булаган Хара. Шаманки решили поймать его. Вновь устроили они гаданье, позвав на помощь духов. Вышло, что нужно устроить хозяевам вод – Усан хатам – тайлган, припася на жертвенный столик саламат и амхан – кушанье из молока и зерна. После тайлгана Асуйхан и Хусыйхан дали жертвенной пищи и вина Булаган Харе, наказав, чтобы он поделился с морским мальчиком. Если же тот не станет есть, надо помазать ему лоб капелькой пищи. С той поры буряты так и делают, в гостях капелькой пищи или вина прикладываясь ко лбу ребенка. Привязав к пальцу Булган Хары шерстяную ниточку и, отправив его на берег Байкала, сами шаманки спрятались неподалеку. Морской мальчик отведал угощения и молочного вина. Напившись вина, мальчики заснули на войлочной подстилке. Завернув концы войлока и зашив их волосяной ниткой, женщины понесли от берега детей. «Матушка Молочное море, Батюшка Сумэр-гора, Спасите меня!», – закричал, проснувшись, морской мальчик. Море заволновалось, плеснуло волной. Волна настигла женщин. Они уже были по колено в воде, но все-таки смогли убежать от морской волны. Асуйхан дала морскому мальчику имя Эхирит: «Отец его пестрый налим, а мать – береговая расщелина». От Булагат Хары пошло племя булагатов, от Эхирита – племя эхиритов [22, с. 154-156]. По рассказу жителей Гарайского улуса, Булагат угостил выходящего из реки мальчика кушаньем бон и завернул его в сеть, а приёмные родители Булагата, старик и старуха, его схватили и повели домой [23, с. 34]. В предании из улуса Бильчир Осинского района Усть-Ордынского автономного округа Иркутской области говорится, что мальчика, усыновлённого двумя бездетными шаманками – Асуйхан и Хусыйхан, называли Булагатом, найденным под быком Буха-нойоном. Когда мальчик научился ходить, он стал уходить на берег Байкала,

пропадая там целый день. «Почему ты играешь только на берегу моря?» – спросили его приемные матери. «Из моря выходит мальчик, и мы с ним хорошо играем», – ответил Булагат. Сестры нагнали архи, приготовили олады, сушеные пенки и творог и дали своему сыну. «Угости того мальчика этой едой, а когда ему захочется пить, дай ему архи, – напутствовали они его. Так и сделал Булагат. Угостил друга едой, а когда тому захотелось пить, дал ему архи. Морской мальчик выпил архи и, опьянев, уснул. Пришли сестры-шаманки и, завернув спящего мальчика в подол, принесли домой. Назвали его Эхиритом, у которого отец – пестрый налим, а мать – береговая щель. Потом от Булагата пошло бурятское племя булагатов, а от Эхирита – бурятское племя эхиритов [22, с. 156-157]. В рассказе из улуса Гуртуйский Иркутской области шаманки дали Булагату для угощения выходящих к нему из озера мальчика и девочки пресные лепёшки и водку. Когда все трое опьянели, они потащили их на войлоке, но не успели отбежать от берега, как мальчик проснулся и закричал: «Высокое небо – отец, широкая земля – мать, спасите меня!». В это время заволновался Байкал и чуть не захлестнул обеих шаманок. Девочка выскользнула из рук и ушла в море [23, с. 38]. В улусе Тангахай Эхирит-Булагатского аймака Усть-Ордынского национального округа говорили, что Асуйхан взяла мальчика, а Хусуйхэн – девочку, но не смогла её удержать [23, с. 43]. Эхирит-булагатские буряты считали, что девочка стала Далайн эжен Абай саган хатан – хозяйкой озера Байкал [24, с. 198]. Упоминания во многих преданиях об Ормузде и священной горе Сумеру указывают на иранские и индийские влияния, Усан хаты напоминают Донбеттыров, а образы шаманок сближаются со знающей колдовство нартовской Сатаной. Восточнобурятские (хоринские) и монгольские варианты данного сюжета неизвестны, хотя

некоторые фрагментарные записи, например, о женщине, прижившей от быка двух прародителей монгольского народа, могут быть их остатками [25, с. 162, 163].

Такая же коллизия есть и в сказке читинских бурят, где из воды выходит играть некогда брошенный в море мальчик. Когда он засыпает на берегу, женщина, являющаяся его родной матерью, хватает его и спрашивает, чей он сын. Он говорит, что отцом ему приходится утёс, а матерью – нерпа [26, с. 91]. В урянхайской сказке мать зовёт сына из озера, он выходит из воды и начинает бегать кругом озера. Мать хочет поймать его, но не может. Она пробует выманить мальчика игрушечными луком и стрелой. Наконец, с третьего раза ей удаётся его поймать и удержать [27, с. 343-344]. В монгольской сказке жена Аролбай Эго-хана и её прислужница-старуха находят её утопленного сына. Он выныривает из воды и играет на берегу, приговаривая, что отец ему ничего не оставил, кроме воды в озере да камушков на берегу. Женщины сделали из войлока большую кошму, которую можно стянуть двумя концами верёвки, как мешок. Они разостлали войлок, разложили на нём разные бабки, а потом спрятались за камни. Ждать пришлось недолго. Ребёнок показался из воды и уселся играть в камушки, но увидев что-то новое, он подошёл к кошме, постоял и уселся на неё играть бабками, разговаривая сам с собой, что это – наследство от отца. Старуха и мать ребёнка выждали, пока он разыграется, а потом дёрнули концы верёвки и затянули войлочный мешок. Ребёнок начал кричать и биться, стараясь высвободиться из мешка, а озеро, спокойное до тех пор, вдруг заволновалось, валы выбегали один за другим на берег далеко за кошму и, скатываясь назад, едва не снесли ребёнка. Обе женщины старались дотащить войлок до лошади и попробовали привязать его к ней. Ребёнок уже

прорвал кошму, высвободил руки и ноги и просил отпустить его назад в озеро, но мать его успокоила и объяснила, что он её сын [27, с. 603-604].

Таким образом, и этому эпизоду из детства нарта Батраза находятся параллели в Южной Сибири и Монголии. Территориальное распространение указанного мотива ещё нуждается в уточнении [28], но и так очевидно, что в монгольском фольклоре выявляется много любопытных параллелей к нарттовскому эпосу осетин. Это рождение героя из камня, обман спорящих между собой чертей, чтобы завладеть их ценными предметами, трёхногий или восьминогий конь, золотая чара, доставляющая всё, что пожелаешь, вызов на помощь войска, отрезание губ коню в насмешку и многие другие. Часть из них являются не просто бродячими сюжетами, но следствием разнообразных контактов предков современных монголов и бурят с иранским миром, которые не ограничиваются временем Монгольской империи. Ввиду этого тему «Ossetica-Mongolica» нельзя считать исчерпанной даже в контексте поисков иранских, а не монгольских истоков нарттовского эпоса.

Список использованной литературы:

1. *Гуриев Т.А.* К проблеме генезиса осетинского нарттовского эпоса (о монгольских влияниях). Орджоникидзе: Ир, 1971. 167 с.
2. *Гуриев Т.А.* Осетика-Монголика (монгольское Бодончар/Бадын – северокавказское Баданаг/Бедзенаг/Бадыноко). Ономастика Востока. М.: Наука, 1980. С. 63-66.
3. *Гуриев Т.А.* Антропонимия осетинского нарттовского эпоса: (Учебное пособие). Орджоникидзе: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 1981. 80 с.
4. *Гуриев Т.А.* Проблемы Нартиады. Орджоникидзе: СОГУ им. К. Л. Хетагурова, 1982. 36 с.

5. *Гуриев Т.А.* Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нарттовском эпосе. Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С. 63-66.
6. *Гуриев Т.А.* Сборник избранных статей. Владикавказ: издательство СОГУ, 2010. 295 с.
7. *Гуриев Т.А.* Об одном мотиве в Нартиаде. Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ: ИПЦСОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013. Вып. II. С. 38-43.
8. Игра Веталы с человеком: тибетские народные сказки / Перевод с тибетского, предисловие и примечания Ю. Парфионовича. М.: Наука, 1969. 143 с.
9. Tshe Dbang Rdo Rje, Allie Thomas, Stuart Kevin, dPal Ldan bKra Shis, 'Gyur Med Rgya Mtsho. Tibetan-English Folktales. Spokane: Plateau Publishers, 2007. 281 p.
10. Mchod Pa'i Lha Mo. The Frog Boy and His Family. Asian Highland Perspectives. Cambridge, 2011. № 10. P. 383-390.
11. *Lakhi Libu, Tseringbum, Stuart Charles Kevin.* China's Namzi Tibetans: Life, Language, and Folklore. Xining City: Plateau Publications, 2009. Vol. 2. 342 p.
12. *Stuart Kevin, Limusishiden.* China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales. Philadelphia: Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania, 1994. 193 p.
13. *Понне Н.Н.* Дагурское наречие. Л.: издательство Академии наук СССР, 1930. [3], 174, [1] с.
14. *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: типо-литография Товарищества И.Н.Кушнерев и комп., 1899. X, 915 с.
15. *Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.
16. *Хадахнэ К.* Легенды о сотворении мира и человека. Жизнь Бурятии. Верхнеудинск, 1926. № 1-3. С. 32-38.
17. *Гомбоев Д.Г.* Сказания бурят, записанные разными собирателями. Иркутск: типография К.И. Витковской, 1890. II, 160 с.
18. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В трёх томах. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. Т. III. 312 с.
19. *Забанов М.Н.* Бытовые черты в эпических произведениях эхирит-булагатов. Верхнеудинск: Бурят-Монгольский ученый комитет, 1929. 37 с.
20. *Шаракишинова Н.О.* Мифы бурят. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1980. 167 с.

21. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В трёх томах. Улан-Удэ: Изд-во «Республиканская типография», 2004. Т. I. 508 с.

22. *Тугутов И.Е., Тугутов А.И.* Небесная дева-лебедь. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1992. 368 с.

23. *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Часть первая. Булагаты и эхириты. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1970. 362 с.

24. *Жамбалова С.Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. Новосибирск: Наука, 2000. 394 с.

25. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876-1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. СПб.: Типография В. Киришбаума, 1881. Выпуск II. Материалы этнографические. IV, 181, 89, XXVI с.

26. Бурятские волшебные сказки / Подготовка текстов, перевод Е.В. Баранниковой, С.С. Бардахановой, В.Ш. Гунгарова. Вступительная статья и комментарии Е.В. Баранниковой и С.С. Бардахановой. Новосибирск: Наука, 1993. 341 с.

27. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876-1877 годах по поручению Императорского Русского Географического Общества. СПб.: типография В. Киришбаума, 1883. Выпуск IV. Материалы этнографические. XV, 1025, XXVI с.

28. *Березкин Ю.Е.* Выманивание и поимка Батрадза. Сибирско-североамериканские параллели к мотиву нартского эпоса и генезис героических образов. Власть в аборигенной Америке. Проблемы индеанистики. М.: Наука, 2006. С. 410-422.

Таказов Ф.М.

СИМВОЛИКА ОБЛАЧЕНИЯ В ШКУРУ В ОСЕТИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И МИФОЛОГИИ

Аннотация: *Инициационные ритуалы в традиционной культуре народов мира играют важнейшую роль в социализации индивида. Трудно переоценить роль инициаций и в традиционной культуре осетин, у которых она служила повторением мифической истории Мироздания путем возвращения во времена начала и выхода оттуда возрожденным. Значительную роль в инициациях играл нарративный текст, приравнивавшийся к ритуалу. Мотивам инициаций в фольклоре и мифологии осетин характерен символизм. Одним из таких символов служит шкура, в которую облачается герой во время прохождения инициаций. Роль шкуры при инициации – демонстрация символической смерти иницианта.*

Ключевые слова: *инициация, инициант, мифология, фольклор, шкура, шаманизм, нартский эпос, символическая смерть, нарратив.*

Облачение героя в шкуру животного – широко распространенный мотив в фольклоре, мифологии многих народов.

Пашупати, Владыка зверей, в мифах Древней Индии облачен в звериные шкуры [1, с. 11]. Великий мудрец Агастья, сын Урваши, прикрывал свое тело оленьей шкурой [1, с. 108]. Прекрасная Ума, стремясь заслужить благоволение Шивы, стала истязать себя. Она отказалась от воды и пищи и наложила на себя изнурительные обеты: в летнюю жару томила себя огнем и дымом костров, в стужу стояла неподвижно в холодной воде ручья, при этом он сняла с себя нарядные платья и оделась в оленью шкуру [1, с. 129]. В мифах Древней Скандинавии Фрейя покровительствовала юноше Оттару и скрыла его под сияющей кабаньей шкурой для того, чтобы вывести в Утгарде у великанши Хюндли («Собачки») подробности

его знатного происхождения [2, с. 221], Геракл из Древнегреческих мифов был облачен в шкуру льва [3, с. 139].

Облачение в шкуру широко представлено в ритуалах разных народов. Шаман у тюркских народов, облачаясь в шкуру животных, «обретает полную силу лишь перевоплощаясь в образ животного» [4, с. 181]. Во время празднеств в честь Фавна луперки в Древнем Риме раздевались, и единственной деталью их одежды был набедренник из козьей шкуры [5, с. 433].

Мотив облачения в шкуру животного широко представлен и в фольклоре осетин [6, с. 185].

В исторических преданиях осетин рассказывается о герое, спасшем жителей аула Галиат от *зарийского* змея (*зариаг калм*). Жители аула все свои хлебные запасы хранили в одном месте. Откуда-то появился *зариагская* змея, окружила это место, свившись в кольцо. Никто из жителей не решался подойти к опасному месту. Из беды жителей аула выручил один храбрец из рода Кантемировых, решившийся напасть на змея. Для этой цели он достал свежую воловью шкуру, оделся в нее и высушил ее на себе на солнце, так что она плотно облегла его тело. Затем он сел на коня и напал на змея. После долгой битвы ему удалось шашкой отрубить змею голову. Дело было около реки, и кровь змея в таком количестве наполнила воду, что целый год нельзя было пить из этой реки [7, с. 323].

Легендарные рассказы осетин повествуют о зэде, укравшего залежи соли, которые охранял покровитель гор Уасгерги. Для этой цели зэду пришлось войти в шкуру сирдоновой суки [7, с. 344-245].

В эпических сказаниях о Даредзанте рассказывается о братьях Амирана Даредзанти, которых унес в свое жилище в небе крылатое чудовище Пасконди. Амиран, чтобы

вызволить братьев, отправился на море, поймал морского быка, содрал с него шкуру и оделся в нее. Пасконди спустился с неба и утащил Амирана в свое жилище, где сидели его братья. Попав в жилище Пасконди, Амиран убил крылатое чудовище и благополучно вернул братьев домой [7, с. 330].

В фольклоре и этнографии осетин хорошо известен обряд посвящения коня покойнику («Бæхфæлдесун»). Во время ритуала посвящения к покойнику подводили коня, тут же приносили шкуру барана, зарезанного в день погребения, и ушат браги [8, с. 362-382]. После посвящения отрезали у коня кончик левого уха и накрывали его шкурой барана.

Наиболее широкое распространение мотив облачения в шкуру животного получило в эпических сказаниях о Нартах.

В одном из сюжетов Нарт Урузмаг отправился с оголодавшей нарттовской молодежью на охоту. Ехали они долго-долго. Наконец Урузмаг заметил у подошвы гор пастуха громадного роста со стадом овец, однако от усталости никто из молодежи не откликнулся на призыв Урузмага привезти с этого стада барашку для ужина. Урузмагу пришлось самому отправиться к стаду.

Прискакав к нему, он соскочил с лошади, как резвый парень, и поймал лучшего барана величиной с порядочного быка. Однако он не мог удержать барана: баран поволок его за собой, и Урузмаг попался в руки одноглазому великану-пастуху.

Великан, поймав Урузмага, нанизал его на вертел и поставил его у огня, а сам, усталый, повалился у очага спать. Вертел прошел между телом и одеждой, потому смог соскочить с вертела. Урузмаг раскалил вертел и воткнул его в единственный глаз великана. Великан ослеп, но Урузмаг не мог выбраться из пещеры. Великан вставал у

выхода и, выпуская стадо, ощупывал каждого барана, затем заваливал вход огромным валуном, который не мог сдвинуть Урузмаг.

В стаде великана был большой белый с длинными рогами козел-вожак. Урузмаг зарезал этого козла, снял с него шкуру с рогами, оделся в нее и пошел на четвереньках первым.

Великан, подумав, что это его любимый козел, выпустил Урузмага из пещеры. Когда все стадо вышло из пещеры, Урузмаг крикнул великану, что он выбрался из пещеры. Великан от досады околел. А Урузмаг пригнал стадо к нартам, за что ему, помимо положенной доли, дали долю старшего [9, с. 29-80].

Когда Нарт Урузмаг состарился, нартская молодежь перестала его чтить. Решив, что смерть лучше позора, попросил Хамица и Созырыко зарезать самого крупного буйвола и сделать из его шкуры бурдюк. На следующее утро Урузмага засунули с припасами еды в этот бурдюк и бросили в большую реку. После долгого плавания по реке его выловили рыбаки и отвели к своему князю Кафтисар-Хуандон-алдару. Урузмагу удалось сообщить нартам свое местонахождение и численность вражеских войск. Так, благодаря его смекалки, нарты разбили войско Кафтисар-Хуандон-алдара и с богатыми трофеями вернулись домой. Нарты были вынуждены признать, что самым лучшим из них является Урузмаг [10, с. 398-399].

В шкуру буйвола помещают и другого персонажа нартских сказаний. От некоего Зевага (*букв.* Лентяй) из рода Ахсартагката забеременела дочь Борафарнуга из рода Бората. Зевага, дочь Борафарнуга и их ребенка поместили в шкуру буйвола и бросили в воды Терека. Через некоторое время их прибило к берегу. Зевагу достаточно бывало произнести молитву Богу, и его просьба исполнялась немедленно. С помощью своего дара Зеваг воздвиг на

берегу реки великолепный дворец, привлечший внимание Ахсартагката, охотившихся в окрестностях. Когда Бората убедились, что их дочь счастлива и живет в достатке, то признали Зевага своим зятем и примирились с родом Ахсартагката [11, с. 225-228].

В шкуру животного не раз облачался и Нарт Сослан.

Тотраз/Алибег вызывает на поединок Нарта Сослана. Сослан понимает, что, приняв бой, непременно погибнет от более сильного соперника Тотраза, в чьей силе он убедился, когда тот поднял его на кончике своего копья. Однако отказаться от поединка тоже не мог. Сослана выручает Сатана (Шатана), которая советует облачиться в шкуру волка. Сослан так и поступает: облачившись в волчью шкуру он внезапно появляется перед Тотразом. Конь Тотраза пугается и убегает. Тотраз не в силах остановить своего коня. Сослан преследует убегающего всадника и поражает его в спину. Таким образом, Тотраз погибает от стрел Сослана [12, с. 314-331].

Подобным же образом убивают Нарта Хамица.

Нарт Хамиц пришел к владельцу (малику) города Тынта с притязаниями на царство. Малик послал к нему воинов, однако Хамиц расправился с ними. Хамиц вызвал на поединок Малика. Малик обратился за советом к ведунье. Та посоветовала малику перед битвой накинуть на шею своего коня шкуру волка, так как конь Хамица рожден от чертей. Малик так и поступил. Конь Хамица испугался шкуры волка и пустился бежать в обратном направлении. Хамиц не смог развернуть коня, и Малик убил Хамица в спину [13, с. 304-306].

Сослан облачается в шкуру быка/коровы и во время взятия крепости Гори/Хыз с целью введения в заблуждение защитников крепости. Шкура животного, которой был накрыт Сослан, стал издавать запах гнили. Владелец крепости Елахсардтон/Челахсартаг вышел к Сослану,

думая, что тот умер. Обманув своего врага, Сослану удалось снести у него пол черепа [14, с. 112-117].

По своей семантике к мотиву облачения в шкуру животного можно отнести и сюжет «Нарты и черная лиса» [14, с. 394-439], в котором трое именитых нарта делят шкуру убитой черной лисы [15, с. 167].

В один ряд с перечисленными мотивами облачения в шкуру животного можно поставить и сюжет о близнецах – Ахсаре и Ахсартаге.

Преследуя раненую птицу, воровавшую яблоко нартов, Ахсартаг спустился в подводное Царство, а Ахсар, оставшийся ждать своего брата на берегу, построил шалаш из звериных шкур [10, с. 30-32].

Облачение фольклорного или мифологического персонажа в шкуру животного многие исследователи возводят к шаманской традиции. Так, например, В.И.Абаев облачение Сослана в шкуры животных считает отголоском шаманизма, приводя широко известные у народов севера Европы и Азии представления о борьбе героев-шаманов в образе животных [3, с. 342].

Облачение в шкуру животного Т.И. Борко рассматривает с точки зрения «превращения» в зверя. Воспринимая облачения в шкуры различных зверей как древнюю охотничью магию, исследователь замечает, что «облачавшийся в такой костюм отождествлял себя со зверем; символически обретал качества животного, которыми человек не обладает: зоркость, скорость, силу, ловкость. Тем самым, эти свойства характеризуются как сверхчеловеческие, обладание которыми недоступно в обыденном состоянии [16, с. 18].

Безусловно, облачение в шкуры животных служит у шаманов основой мистических религиозных практик. В то же время, шаманские воззрения следует рассматривать не в контексте охотничьей магии, а в контексте инициаций.

В нарративных текстах осетинской мифологии не просматривается, вопреки утверждению В.И.Абаева, «шаманский прием» [4, с. 180]. Экстатическое переживание шамана, достигаемое им с помощью различных действий, в том числе облачения в шкуры животных, направлено вызова духа или общения с ним. А для этой цели он должен пройти инициацию. И шкуры, в первую очередь, нужны шаману для прохождения инициаций.

Одним из условий инициаций является символическая смерть иницируемого. Символическую же смерть в инициациях выражали превращения. Потому Шаман, чтоб умереть (символически) и возродиться в новом статусе, должен перевоплотиться.

Облачение в шкуры животных в контексте перевоплощений при инициациях носило двоякий характер. С одной стороны шкура животного указывало на умерщвление обладателя этой шкуры, а значит, и умерщвление иницианта, облаченного в эту шкуру. С другой стороны инициант, перевоплощаясь, перенимал «во временное пользование силы и другие качества животного» [16, с. 19].

Чтобы убить более сильного врага, необходимо стать еще сильнее. Потому Сослан и Малик, понимающие, что у них нет шанса выйти победителем в поединке с более сильным соперником, прибегают к инициации, чтобы приобрести новые качества. Сослан, облачаясь в шкуру волка, а Малик, накидывая на шею своего коня такую же шкуру, с одной стороны умирают (чтобы родиться сильнейшим), с другой стороны приобретают качества волка.

Наглядным примером имитации смерти выступает шкура быка, покрывающего лежащего возле реки Сослана в сюжете «Войска крепости Гори» [14, с. 115], в котором вместо шкуры герой накрыт разложившимся трупом быка.

Маловероятно, что здесь мы имеем символику перевоплощения героя в быка. Разложившийся труп демонстрирует лишь смерть Сослана, пусть даже мнимую. Чтобы выманить своего противника из крепости и сразиться с ним, Сослану необходимо умереть. И Елахсардтон/Челахсартаг покидает крепость только после того, как уверовал в смерть Сослана.

Оказавшийся в плену у циклопа Урузмаг выбирается из плена только после того, как зарезал козла и облачился в его шкуру [3, с. 181-202].

Для того чтобы определить, что в данном сюжете выходит на первый план – инициация или приобретение качества животного (в данном случае с целью обмана врага), – достаточно вспомнить мотив, побудивший Урузмага пойти к стаду, в результате чего он оказался пленником.

Композиция сюжета во всех вариантах отличается в деталях, однако фабула экспозиции сводится к одной конфликтной ситуации: нарты не могут определить, кто из них самый лучший и обращаются к ведунье, ведунья самым лучшим называет Урузмага. Урузмаг, узнав, что нарты побили ведунью за то, что назвала его лучшим из нартов, пригласил нартовскую молодежь на охоту. Во время охоты нарты подверглись испытаниям, обессилившим их. И когда Урузмаг предложил оголодавшим нартам сходить в стадо овец, пасущихся на холме, и принести барашку для ужина, никто не откликнулся от бессилия. Тогда Урузмаг сам отправился к стадо.

Как видим, конфликт демонстрирует инициационный характер сюжета. Инициантом выступает Урузмаг, который должен доказать, что он самый лучший из нартов.

При прохождении инициации инициант, безусловно, подвергается испытаниям, которые должен преодолеть. И

Урузмаг, оказавшийся в плену циклопа, подвергается испытаниям, которые благополучно преодолевает. Однако для завершения инициации герой должен символически умереть. И Урузмаг, облачившись в шкуру зарезанного им козла, символически умирает.

Роль шкуры как символа смерти, как правило, маркирует вода, символизирующая в осетинской мифологии нижний мир, аналогом которого в нарративных текстах часто выступает Царство мертвых.

Сослан накрывается шкурой быка у реки [14, с. 115]. Амиран отправился на море и поймал морского быка, содрал с него шкуру и оделся в него [7, с.421]. Зевага с его женой и ребенком внутри шкуры буйвола нарты бросили в воды Терека [11, с. 225-228]. В воду бросили и Урузмага, которого нарты посадили в бурдюк из буйволиной шкуры [10, с. 398-399].

О значимости роли шкуры в инициациях может свидетельствовать сюжет из эпических сказаний о нартах «Женитьба Хамица». Хамиц женился на девушке из рода Быцента/Камбадата. Девушка днем пребывала в лягушачьей шкуре, а ночью сбрасывала ее, превращаясь в красавицу. Чтобы прекратить эти превращения, Хамиц, после того, как девушка легла спать, сжег лягушачью шкуру. Тем самым Хамиц прервал прохождение инициации. Быценона (Быценова), не завершив инициацию, так и не стала его женой и вернулась в родительский дом [13, с. 35].

В данном сюжете интересен факт равнозначности семантики шкуры и упрека. В большинстве вариантов сжигание лягушачьей шкуры заменен упреком. Нарты упрекают Хамица, что женился на лягушке/девушке-недомерке. Она не может пережить упрек, и вынуждена вернуться в родительский дом [13, с. 15].

Таким образом, облачаясь в шкуру животного иницируемый использует идею перемены облика и, посредством этого, рождения и возрождения. Герой символически умирает и возрождается в более высоком статусе, доказательством чего становится выполнение задачи, которая ставится перед ним в самом начале нарратива. Кроме того, можно констатировать: облачение в шкуру животного имитирует символическую смерть в инициационных мифах.

Список использованной литературы:

1. Темкин, Э.В., Эрман, В.Г. Мифы Древней Индии. Изд. 2-е. М.: Наука, 1982 – 270 с.
2. Петрухин, В.Я. Мифы древней Скандинавии. М.: Изд-во АСТ, 2010. – 464 с.
3. Кун, Н.А. Мифы Древней Греции. М.: Эксмо, 2017. – 192 с.
4. Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.
5. Циркин, Ю.Б. Мифы Древнего Рима. М.: Изд-во «Астрель», 2000. – 560 с.
6. Хадикова А.Х. О мифологических истоках и ареальных связях осетинской нартиады // Известия СОИГСИ, вып. 24 (63), 2017. – С. 185-192.
7. Миллер В.Ф. В горах Осетии /Сост. Т.А. Хамицаева. Владикавказ: ИПП им. В.Гассиева, 2007. – 536 с.
8. Осетинское народное творчество /Сост. З.М.Салагаева. Т. 1. Владикавказ: Ир, 2007. – 719 с. (на осет. яз.).
9. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга 2. М.: Восточная литература, 1989. – 492 с.
10. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2003. – 595 с. – (на осет. яз.).
11. Нарты: Мифология и эпос на дигорском языке. Владикавказ: ИПП им. В. Гассиева, 2005. – 456 с.
12. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 5. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 с. – (на осет. яз.).
13. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2005. – 712 с. – (на осет. яз.).

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

15. Таказов Ф.М. Образ птиц в мифологии и фольклоре осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. X. Часть 1. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2018. – С. 166-178.

16. Борко, Т.И. Мотивационная семантика в структуре архетипного сознания (На примере исследования мифологии «превращения» в зверя в шаманизме) // Вестник ЮУрГУ, № 6, 2012. – С. 18-21.

Тебиева Л.Т.
Айларова С.А.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЭТОС ИСЛАМА: ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

***Аннотация.** В статье анализируются базовые принципы ислама, на основе которых развивалась хозяйственная деятельность, экономическая практика мусульманских обществ. Представлены концепции исламской интеллигенции, формирующей цивилизационное видение хозяйственного этоса мусульманского мира. Детально охарактеризованы принципы и запреты ислама, касающиеся форм экономической деятельности, пространства рыночной экономики. Освещаются оригинальные основания ведения бизнеса и экономического партнерства в исламском мире. Выявляются региональные возможности и границы влияния ислама на рыночную деятельность на Северном Кавказе. Подчеркивается особая роль принципа рибха в хозяйственной практике северокавказских мусульман. Актуализируется необходимость теоретико-богословной разработки концепции исламской экономики в научной мысли Северного Кавказа.*

***Ключевые слова:** исламский мир, Северный Кавказ, хозяйственный этос, исламская экономика, рибха, исламские банки.*

Хозяйственный этос ислама основан на активном освоении и действии в окружающем мире как едином творении Аллаха. Мусульманин в хозяйственной деятельности нацелен на укреплении единства общины верующих, рост её богатства, влияния, славы.

Богатство в мусульманской культуре высоко ценится; частная собственность неприкосновенна, уважаема, но с ограничениями на способы наживания. Богатство должно быть праведным; для регуляции экономической деятельности в исламе довольно много норм и ряд запретов.

Один из важных и переломных периодов в эволюции ислама – период с начала XIX – до середины XX века – связан с изменениями в социально-экономической структуре стран Востока. Это становление нового класса, т.н. предпринимательской буржуазии, развитие рыночной экономики, что, в свою очередь, повлекло за собой перемены во взглядах на роль ислама в обществе. И как результат этого, необходимость нового осмысления мусульманскими богословами и правоведами целого ряда традиционных положений ислама. Процесс этот оказался достаточно затяжным и болезненным, так как исламская реакция на вхождение мира в орбиту капитализма не была однозначной. Противникам любых обновлений восточного общества противостояли те, кто в «возрождении ислама» стремились изыскать дополнительный резерв капиталистической модернизации мусульманского Востока. Речь шла о реформаторской трактовке исламских предписаний, нацеливающих мусульман на новое мировосприятие, правосознание, а также овладение новыми культурными, социальными и бытовыми навыками и профессиями. Расширение практики капиталистического предпринимательства в мусульманских странах давало импульс для пересмотра как шариатских положений (например, о взимании ссудного процента – **(риба)**), так и оживляло некоторые традиционные принципы, широко распространенные еще в период мусульманского средневековья (например, принципы торгового сотрудничества – **мушарака и кирад**). При этом, коммерческие объединения, действовавшие в различных частях мусульманского мира на религиозно-общинной основе, воспринимались как продолжение средневековой традиции создания мусульманских торговых домов, но, уже имеющие полукапиталистический характер. Изменения, происходившие в сфере общественного

сознания, сыграли важную роль в процессе становления национального самосознания и возникновения национализма, что, соответственно, сформировало новое осмысление традиционного положения ислама о единстве всех мусульман. Изменения, происходившие в мире, углубление кризисных явлений в западном мире, и, конечно, освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, поставили перед представителями мусульманской общественной мысли принципиально новые проблемы. Необходим был непростой выбор пути развития освободившимися странами, и мусульманские общественные религиозные и светские деятели, апеллируя к традиционным ценностям ислама, выдвинули тезис об исламском пути развития, как единственно приемлемом для стран, где распространен ислам. На основе этого тезиса были созданы концепции «исламского правления», «исламского государства», «исламской экономики» и т.д.

Становление рыночной экономики придает новый импульс развитию общества. И современный ислам также столкнулся с проблемой «вступления в рынок». Мусульманские реформаторы стремились соответственно перестроить образ жизни и духовный облик единоверцев, и при этом им необходимо было изыскивать способы внедрения нововведений, никоим образом не посягавших на устои веры и истины Корана, в противном случае, это расценивалось бы как вероотступничество. В классическом варианте реформаторство начиналось с переосмысления духовно-нравственных ценностей, с разработки концепции личности и пересмотра воззрений на обязанности верующих, при этом не были затронуты такие моральные заповеди, как честность, справедливость, неприятие воровства, прелюбодеяние и т.д., ибо их соблюдение есть залог человеческого общежития. А добродетелям,

формирующим личность, способную к саморазвитию, ориентирующуюся на личный успех, волевою и энергичную, предприимчивую и активную, придавалось особое значение. Кардинальное изменение отношения к труду и трудовой активности, связанное с умением производительно трудиться на благо самого себя, семьи и общества, было возведено в ранг нравственного долга. И идеалом для мусульман в полном соответствии с мусульманской традицией был объявлен личный пример пророка Мухаммеда, который, возвеличивая ислам, был усерден не только в поисках истины, но и в труде. А хадисы о торговой деятельности Мухаммеда и некоторые из его изречений приводились как подтверждение мысли: не следует правоверным пренебрегать заботой о достатке, об экономическом процветании мира ислама. Аскетизм и религиозное рвение в ущерб мирским обязанностям и собственному благосостоянию не поощрялось, ведь, подчеркивали реформаторы, подлинное благочестие не заключено в фаталистическом уповании на волю Аллаха. Приведенный хадис о том, как пророк, увидев проводящего все время в молитвах мусульманина, спросил: «А кто кормит его?», и, услышав в ответ, что брат, Мухаммед сказал: «Тогда брат лучше его», подтверждает это. Попытки преодоления традиционных средневековых представлений, их вытеснения из массового сознания связаны с преодолением традиционного предубеждения к ссудному проценту (риба); с пустым времяпрепровождением; с пресечением расточительства, с удешевлением и упрощением религиозной обрядности, руководствуясь здравым смыслом и рациональным ограничением потребностей. И при этом изыскивались способы узаконить в глазах верующих процесс накопления капитала, что было необходимо, ведь в традиционном исламском представлении капиталистическая прибыль

равнозначна запретной «**лихве**». Рассуждения о законности собственности, принадлежащей лицу, неукоснительно выполняющему предписания Корана, в частности, выплата **закята**, религиозного налога в пользу неимущих единоверцев, способствовали этому. Именно выплата закята очищает собственность от «греха стяжательства», рассматривается как свидетельство благочестия самого предпринимателя [1].

Создатели моделей исламского поведения в свете требований современной экономики подчеркивают, что ни одна экономическая система не достигнет успеха без достижения определенной гармонии с культурным наследием, а также с надеждами народов, живущих при такой системе. В интересах подъема экономики основная задача исламской экономической мысли связана с определением этического кода мусульманской деятельности. Современные мусульманские теоретики настаивают на том, что, согласно исламу, все участники рыночных отношений должны руководствоваться принципом справедливого обмена, связанного со свободным доступом к рынку и продавцов, и покупателей, готовность к сотрудничеству, обязательность выполнения договоров, честность в торговле, наличие достоверной информации о качестве и цене товаров, и, конечно, свободное заключение деловых соглашений. Это табуирует мошенничество, спекуляцию, монополию, наконец. Настойчиво звучит во многих выступлениях мусульманских теоретиков мысль о том, что человечество должно избегать как избыточного производства, так и чрезмерного потребления. И то, и другое осуждается Кораном как расточительство (**исраф**). В настоящее время один из важных вопросов, требующий разработки рекомендаций, касается наёмного труда и трудовых отношений. Признания заслуживает созидательный труд, к

которому побуждают благочестие, служение добру, а не труд, которому сопутствуют греховность, эгоизм, алчность. Истинный мусульманин обязан работать так же истово, как и молиться. В обоих случаях он на виду у Аллаха. Договор, заключаемый работодателем с наемным рабочим нерушим, даже свят. Необязательность недопустима, так же как и преступна безответственность. Современные мусульманские теоретики склонны к идее участия наемных работников в прибылях предприятия, и, что немаловажно, ставят заработную плату в зависимость от прибыльности предприятия, что должно найти отражение в коллективном договоре [2].

В ряде стран отдельные теоретики и мусульманские деятели признают важную роль профсоюзов в отстаивании прав трудящихся. Неизбежно проблемы труда и трудовых отношений решались на основе исламской этики. Предпринимателей-мусульман в 80-е годы прошлого столетия привлекала ориентированность на подстраховку предпринимательского риска, практика на кооперирование усилий. Но главное – мусульманскому предпринимательству, набирающему силу, важно было опереться на традицию, освященную исламом. Ведь традиционная опора наряду с ее теоретическим обоснованием были важнейшим компонентом формирования на Востоке новой экономической культуры. Разрабатывая свою экономическую доктрину, исламские идеологи провозглашают Коран её идеологическим и теоретическим фундаментом, содержащим полный кодекс жизни, включая свод правил, регулирующих экономическую деятельность. Устои исламского экономического учения формируются божественными предписаниями, строящимися на следующих основных принципах:

1. Человек полностью ответственен перед Богом за все природные ресурсы и богатства, и потому должен постоянно осознавать Его присутствие в процессе материального производства.

2. Человек должен обходиться разумно со всеми богатствами и природными ресурсами, так как они созданы Богом, не злоупотреблять ими, не разрушать их, не расточать, не держать в бездействии и использовать для умеренных потребностей человека.

3. Богатство реально принадлежит Богу, человеку оно дано временно, он только доверенное лицо на определенный свыше срок.

В мусульманском обществе основные принципы имущественных и экономических отношений также выстроены на основе Корана, где прописана первая и главная обязанность каждого мусульманина – уплата закята. Помимо предписаний и установлений ислама, основными источниками формирования экономической концепции были отдельные положения, идеи, как классической политэкономии, так и современных экономических теорий. Один из центральных тезисов исламской экономической мысли это отождествление эксплуатации с получением дохода лицом, которое не участвует лично в труде и не рискует своим имуществом, а символом эксплуатации обычно предстает ростовщичество. Отношения труда и капитала в исламской экономической системе, согласно толкованиям Корана, исключают эксплуатацию. И поэтому строгий запрет взимания банковского фиксированного процента рассматривается как гарантия гармоничности мусульманского общества, а также отсутствия эксплуатации труда капиталом. Частное предпринимательство должно строиться на принципах ислама, таких как взаимопомощь, равное участие в прибылях и убытках, справедливое вознаграждение

каждого фактора производства [3]. Опираясь на эти принципы, мусульманские теоретики разработали различные формы сотрудничества предпринимательского и коммерческого. Например, **мудароба** – соглашение, когда один или несколько владельцев капитала наделяют им управляющего (**мудариб**) для ведения дела, по окончании которого он выплачивает основную сумму капитала плюс заранее оговоренную долю прибыли, оставшееся – доход мудароба, а убытки несут владельцы капитала; **ширкат** – это два или более собственников вносят капитал и участвуют в организации совместного дела, а прибыль и убытки делятся в соответствии с долей внесенного каждым капитала; **иджара** – соглашение о присвоении собственности или о сотрудничестве, ведущем к этому присвоению; **мушарака** – соглашение о сотрудничестве и участии, при котором заимодавец и собственник (или менеджер фирмы) действуют совместно; **кард-хасан** – беспроцентный благотворительный кредит, при котором заемщик платит за его обслуживание; и другие. Масштабное внимание уделяется принципам и нормам в сфере кредита. Рiba, или ссудный процент запрещен Кораном. И в этом есть общее с идеологиями средневекового христианства и раннего иудаизма. В предоставлении кредита действуют два исламских принципа. Это **мурабаха** – признание законности оплаты услуг, предоставленных клиенту, и **мудароба** – признание прав компаньона на часть прибыли, соразмерную вложенной им доле капитала. В настоящее время в концепциях исламского общества проблема кредита является сферой серьёзных противоречий в результате различных толкований рiba. Исламские принципы социального равенства не позволяют быть проценту безопасно гарантированной фиксированной долей прибыли, что получается за счет других участников

создания национального дохода. И сторонники эгалитарного толкования исламских догм считают, что принятие всеми странами такого нулевого процента имело бы благотворное воздействие на общество. Однако большинство исламских теоретиков стремится сочетать запрет взимания процента с существующей практикой банковского дела. Толкуют они этот запрет, чтобы узаконить широкую банковскую деятельность мусульманской буржуазии, разрешая «нормальную» и запрещая «чрезмерную» прибыль, с одной стороны, а с другой, чтобы «отмежеваться» от принципа взимания обычного процента. Исламские правила партнерства распространяются на банковские депозиты, и исламские банки не платят процент своим вкладчикам, но могут обеспечить им долю в прибылях. Исламские банки выполняют все обычные банковские операции. Одной из слабостей исламских банков является проблема ликвидности, и связано это с тем, что страх перед несостоятельностью и неспособность национальных банков проявить себя в качестве кредитора в последней инстанции вынуждает исламские банки поддерживать высокий уровень ликвидных активов. Несмотря на слабости, исламские банки расширили масштабы своей деятельности, укрепили свое положение, некоторые повысили свою прибыльность, доказав тем самым свою жизнеспособность [4].

Рыночная экономика, становясь реальностью Востока, утверждается во всех мусульманских государствах. Сам этот процесс начался в разных странах в разное время: от столетия до нескольких десятков лет назад. Но «рывок в современность» нацеливает на освоение определенных стереотипов как миропонимания, так о поведения в обществе и быту. Одной из задач в этом процессе является задача гуманизации и этизации

различных сфер человеческой активности с обязательной опорой на историко-культурные традиции ислама. «...Пока хозяйственная система строится, пока от свободного решения отдельных лиц зависит, как им действовать, до тех пор нравственные учения и вытекающие из них правила нравственности действующих людей имеют гораздо широкое поле для своего проявления, чем... когда отдельные мероприятия будут механизированы и отдельные субъекты принудительно втиснуты в определенную линию соотношений» [5, 220]. Мусульманский мир, идущий по пути рыночного развития, не может не приглядываться к пути индустриального Запада, но при этом для него важно избежать повторения варианта западных стран, при котором экономический успех оборачивается утверждением культа наживы в ущерб духовности и нравственности, и особенно важно не растерять собственных ценностей, приобщаясь к благам современной цивилизации.

В конце XIX – начале XX века, когда все горские народы втягивались в рыночные экономические процессы, в регионе развернулось кооперативное движение. Среди 150 кредитных организаций Терской области несколько десятков было моноэтнических горских: 24 осетинских, 12 чеченских, 10 ингушских, 10 кабардинских, 5 кумыкских, 1 абазино-карачаевское обществ. В кредитных товариществах быстро росли доходы, что было связано с ростом вкладных и ссудных операций. Скромный, но гарантированный процент по вкладам (5-8%) привлекали денежные излишки и самих членов кооперативов. Не развивались вкладные операции лишь в кредитных кооперативах с мусульманским составом участников (чеченских, ингушских, кабардинских), ввиду религиозного предубеждения против получения процента по вкладам (риба) [6, 63].

И современность также отмечена на Северном Кавказе актуализацией именно процента рибана. И хотя исламский банкинг на Северном Кавказе (и в России в целом) не имеет перспектив, исследователи отмечают в среде мусульманского населения региона неприятие ссудного процента – рибана (48,7% опрошенного в Дагестане населения считают, что рибан недопустим) [7, 5].

Но в целом, исследователи отмечают, что российские мусульманы адаптируются к реалиям современной жизни, в том числе к экономическим, главным образом, не благодаря исламскому сознанию в себе, не осознанием исламских ценностей в их новом, соответствующем времени духе, а просто «поворачиваясь к ним спиной», некритически (с точки зрения исламских требований) воспринимая удобства новых, данных западной рационализирующей культурой условий жизни. Так, например, дагестанец (и в целом, северокавказский мусульманин) активно адаптируется, но «это не мусульманская адаптация» [3, 123].

Поэтому ставится цель добиться такой адаптации северокавказских мусульман к современной экономической действительности, предполагающей усвоение у Запада рационализма как основного метода адаптации, но при этом пропущенного через собственную культуру и историю. Это был бы «ислам, переваривший в себе современность». Такая тенденция в российском исламском обществе обозначена, но она развивается медленно в связи «с недостаточным уровнем исламской научной мысли» [8, 134; 9].

Список использованной литературы:

1. *Ионова А.В.* Исламский взгляд на проблему человека в условиях рыночной экономики // Вопросы экономики. 1993. № 8.
2. *Ионова А.В.* Тенденции разработки социально-экономической тематики современными мусульманскими теоретиками // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
3. *Лукьянов А.К.* Взгляды шиитских идеологов Ирана на проблемы собственности в контексте «исламской экономики» // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
4. *Абазов Р.М.* Исламская политэкономия: императивы развития // Восток. 1995. № 3.
5. *Зомбарт В.* Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994.
6. *Айларова С.А.* Терская кооперация в годы Первой мировой войны // Кавказ в годы Первой мировой войны: героика и повседневность. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А., 2014.
7. *Абдулагатов З.М.* Дагестанский мусульманин: особенности адаптации в сфере экономической деятельности // Антропологические (этнографические) подходы к изучению мусульманских сообществ: теория и практика. III Международная научная конференция «Мир ислама: история, общество, культура». М., 2014.
8. *Абдулагатов З.М.* Приоритеты нравственных ориентиров дагестанского мусульманина (по результатам социологического опроса) // Исламоведение. 2009. № 1.
9. *Кцоева С.Г.* Исламские элементы в этнорелигиозной системе осетин: исторические особенности и проблемы изучения // Известия СОИГСИ. Вып. 26 (65) Владикавказ, 2017.

Туаллагов А.А.

СВЕДЕНИЯ О ПИСЬМЕННОСТИ АЛАН

Аннотация: *Статья посвящена проблеме выявления документального и эпиграфического круга свидетельств о письменности у алан. В настоящее время подобная обобщающая научная работа отсутствует. Такое положение провоцирует появление ошибочных утверждений в ряде современных научных и образовательных изданий о наличии таких сведений в конкретных письменных источниках. С другой стороны, вне внимания остаются данные других письменных источников, содержащие положительные свидетельства по интересующей проблеме. В предлагаемой статье автор впервые анализирует все известные на сегодняшний день свидетельства о письменности у алан, в том числе, с позиций критического сопоставления с данными иных источников.*

Ключевые слова: *письменность, аланы, историография, письменные источники, археология, эпиграфика.*

Появление письменности у многих народов было связано с принятием христианства, которое отличалось от традиционных религий именно тем, что являлось письменной религией. К сожалению, сведений о письменности у алан очень мало. В данном случае мы не касаемся таких известных примеров как Ясский глоссарий или аланские фразы из эпилога «Теогонии» Иоанна Цеца, поскольку они связаны с письменной фиксацией аланских лексем и выражений в иноэтничной среде. Нет окончательной ясности с формой надписи на перстне из Жинвали и источнике ее появления. Также оставляем в стороне попытки иных отдельных исследователей трактовать надписи с позиций сиро-несторианского письма, письма арамейского дукта, «руники», иных графических систем, греческим алфавитом – инталия из Абхазии (В. И. Кадеев, Г. Ф. Турчанинов). Такие попытки

предпринимаются и сегодня (Г. Е. Афанасьев, О. А. Мудрак, Ж. Войников, G. Hosszu и др.).

Во-первых, данные попытки практически проигнорированы лингвистическим сообществом, что является их ясной научной оценкой, а имеющиеся краткие замечания показательно опровергают их. Часть из них вынужденно встретила и свои заслуженные опровержения. Во-вторых, такая «письменность» была бы исторически бесперспективной в условиях христианизации Алании под византийским влиянием. Утверждающие подписи Давида-Сослана и надпись Борены на иконе сделаны по-грузински. Также не рассматриваются псевдонаучные утверждения о тюркском или нахском происхождении аланского языка с соответствующими «прочтениями» известных эпиграфических памятников.

Итак, Ибн ан-Надим Багдадский, скончавшийся в 990/991 г., в своей энциклопедии «Китаб ал-Фахрист» относил алан к числу народов, не имевших письменность: тюрки, болгары, блага', бургаз, хазары, ллан [1, 352]. Насколько его сведения точны, судить сложно, т. к. в данный перечень включены тюркские народы и булгары. Одновременно в источнике отмечается, что тибетцы и булгары пользуются китайским и манихейским письмом, что явно ошибочно.

Утверждения некоторых авторов, включая издания для школ и вузов, что в Житие Константина (Кирилла Философа) среди «многих народов, что владеют искусством письма и воздают хвалу Богу каждый на своем языке», представлены и аланы [2, 115-116; 3, 12; 4, 3; 5, 16; 6, 246-247; 7, 50; 8, 21], не соответствует действительности. Они, видимо, связаны с незнакомством с данными источника. В самом источнике, неоднократно вводившимся в научный оборот [9, 30; 10, 89, 135-137], среди таких народов конкретно называются двенадцать

народов: өрмени (армяне), перси, авазги (абхазы), ивери (грузины), соугди (согдийцы), готфи (готы), обри (авары), турси (тюрки), козари (хазары), аравиани (арабы), египтяни (копты), сури (сирийцы).

Как отмечали исследователи, не вызывает сомнений свидетельство о литургическом языке у армян, грузин, коптов, арабов, сирийцев (средневековые несториане Центральной Азии также вели службы на сирийском языке и имели священные книги на сирийском языке, но не знали его). Хорошо известны памятники согдийского письма, созданного на основе арамейского алфавита, в том числе христианского, но не литургического характера. Письменная традиция в Персии имела многовековую предшествующую историю, а несториане в Персии пользовались сирийским языком. О согдийском письме, как и об арабском, Кирилл мог узнать в Багдаде. О письменности у готов он мог узнать, как из произведений раннехристианских авторов, так и во время своего пребывания в Крыму. Сегодня становятся известными образцы такого письма в Крыму (алфавит и, вероятно, перевод Вульфила).

Во время пребывания в Паннонии он мог узнать о письменности у аваров. Речь может идти о тюркском руническом письме, с которым, не исключено, связано и его свидетельство о тюрках и хазарах. Сведения по хазарам Кирилл мог получить, находясь непосредственно в Хазарии. С его путешествием в Хазарию могут быть связаны и сведения по абхазам, но они ошибочны. Абхазы не имели собственной письменности и собственного литургического языка. Возможно, ошибка Кирилла была продиктована незнанием им самого абхазского языка. Также отмечается и непонятное умолчание Кириллом о сведениях о письменности у эфиопов и индийцев

Как видно из приведенного списка народов, алан в нем нет. Их «появление» связано с некоторыми давними трактовками, в которых представлена попытка усматривать алан в «соугдах» за счет сведений о крымской Сугдеи [11, CLVI-CLXV; 12, 34]. Такие попытки представлены и в публикациях некоторых современных авторов [13, 96, 383-384], но, как и прежде, не имея под собой надежных оснований. Именно появившаяся из таких трактовок в некоторых публикациях [14, 16; 15, 65] конъектура «аланы» на месте «соугди», но уже никак не оговариваемая, послужила поводом к ошибочным выводам [16, 50].

Вместе с тем, в специализированных исследованиях четко учитывается момент указанной трактовки, с обоснованным решением о том, что в лице «соугдов» мы имеем дело с информацией о согдийцах. Такое решение, в отличие от «аланского», имеет надежные научные подтверждения. Данные исследования неоднократно публиковались и в последние годы [17, 20, 29, сн. 76, 77; 18, 28, 35, сн. 76, 77], что выводит их из числа библиографических редкостей.

Другое дело, что в торжественном слове «О похвале Богородице Кирилла Философа» (русская рукопись XV в.) среди народов, хвалящих Богородицу, после абхазов и иверов представлены аланы (Аланес, Алане, Алани, Алени). В одном из списков добавлены в перечень ясы – «ясове», что, как полагают специалисты, является внесенной переписчиком глоссой, дающей русский эквивалент к византийскому «аланы» [19, 257, 258-259, 260; 18, 24, 25-26, 39; 20, 405]. Однако следует отметить, что вопрос об авторстве данного источника остается открытым, т. к. в славянской рукописной традиции нередко смешивались Константин Философ (умер 14 февраля 869 г.) и его ученик Константин Преславский [17, 22, 85; 18, 29-30, 43], творивший в конце IX-начале X вв.

Прямое указание на аланскую письменность содержится в армянском «Нарек. Толкование Нарека» (Иерусалим, книгохранилище монастыря Святого Акоба, рукопись 1324), составленном писцом Симеоном в 1412 г. в Сурхате (Крым, совр. г. Старый Крым): «Народы, которые состоят в роду Христианском: Руссы – письменность и язык, Аланы – письменность и язык, Чаргазы, Хыпчахы, Асы, Артаюды, Тады, Луты, Султахи, Влахи, Сырпы – эти подвластны греческому престолу» [21, 201].

Концом XIV в. датируется манускрипт, возможно, исполненный с автографа, анонимной яковитской (сиро-яковитская (сирийская) православная церковь) хроники «Chronicon ad annum 1234». Окончание составления первой части рукописи в ней отнесено к 1203/1204 г. Но затем автор ее продолжил до 1233-1234 г. В этой части манускрипта под названием «Гражданская история» (папирусная рукопись дефектна) [22, 146-147] среди «...пятнадцати языков мира, которые имеют буквы и письменность», упоминаются и аланы. Они включены в число шести народов, происходящих от Иафета: греки, иберы, франки, армяне, миды, аланы – *Alanāyē* [23, 32]. Исследователи осторожно относятся к данному сообщению, поскольку в другом месте манускрипта королем алан назван германский правитель Конрад III Гогенштауфен [1, 502]. С другой стороны, помещение алан к северу по отношению к Риму, вместе с армянами, русскими и хазарами [23, 86], более свидетельствует именно в пользу алан.

Однако следует учесть, что приведенный перечень народов сопоставим с данными других источников на сирийском языке. В первую очередь речь идет о «Книге о народах и областях» (*Descriptio Populorum et Plagarum*), составленной на сирийском языке, автором которой в

конце источника назван Андроник. Оригинальный текст на греческом языке не сохранился. Но, по Илье Нисибийскому (бар Шинайа, 975-умер после 1049 гг.), Андроник написал его во дни императора Юстиниана (527-565 гг.), а в конце VI в. Симеон Баракийя составил на нее толкование [24, 277; 25, 336].

В источнике (рукопись XVII в.) среди сыновей Иафета шесть народов отнесены к знающим письмо: греки, амореи, аленайе, римляне, армяне, грузины. В «аленайе» – *Alenāyē*, действительно, близком к *Alanāyē* «Гражданской истории», некоторые исследователи и усматривают алан, не приводя тому никаких обоснований [24, 278; 25, 338, сн. 1]. В приписке и окончании «Книги о народах и областях», сделанной не ранее, как полагают исследователи, VIII или IX вв., говорится о пятнадцати народах, знающих грамоту.

В самом списке, т. е. в приписке, следующей за завершающей фразой о составителе книги Андронике («*Finitus est liber plagarum Andronici sapientis*»), приводится шестнадцать народов, включая алан – *Alani*: сирийцы, евреи, вавилоняне, персы, эламиты, египтяне, эфиопы, индийцы, финикийцы, греки, амореи, аланы, римляне, армяне, арабы, грузины [24, 280]. Новым народом являются арабы [25, 336-339]. Вполне вероятно, что данная приписка и являлась основанием для конъектуры *Alani* вместо *Alenāyē*. Надо учитывать, что текст Андроника на языке оригинала до нас не дошел. Можно также предположить, что *Alenāyē*, например, является искаженной передачей названия аламанов (алеманы).

В сирийской рукописи IX в. представлена краткая запись под названием «Семьи языков» (*De Familiis Linguarum*), имеющая и более пространное название «Истолкование всех языков и кто отец каждого отдельного из языков, как их подразделял Евсевий Кесарийский» [24, 281; 25, 337]. В ней аланы также указаны среди сынов

Йафета [24, 282] и среди народов, имеющих письмена [24, 283]: греки, иберы, римляне, армяне, мидийцы, аланы. Видимо, следует учитывать, что датировка рукописей на сирийском языке производилась еще первыми их издателями и, видимо, более не верифицировалась. Что касается списков письменных народов, то их книжный характер, виден, например, по упоминанию мидийцев, что является явным анахронизмом для IX в.

Таким образом, сведения яковитской хроники могли иметь свой реальный источник. Вместе с тем, сведения о письменности у алан, строго говоря, не могут распространяться на V в., как полагают некоторые авторы, включая данную датировку в издание для школ [2, 115; 6, 246]. Представленное в источнике *Alenāyē* лишь предположительно связывается с аланами, не имея тому строгих обоснований. Поэтому может также ставиться под сомнение наличие сведений об аланах как о письменном народе в произведении Андроника VI в., тогда как их фигурирование в таком качестве в приписке к сирийской рукописи не уходит ранее VIII или IX вв. Данная хронология приближает к периоду принятия аланами христианства, с чем связаны бóльшие основания для определения периода появления у алан письменности. Что касается возможности материального подтверждения сирийских сведений, то они в распоряжении науки отсутствуют.

Кроме того, следует иметь в виду, что сведения Андроника о народах – потомках Йафета, среди которых представлены и письменные народы, восходят к представлениям, сохранившимся и в иных источниках. Они конкретно приводились при анализе сведений из произведения Андроника [25, 336-339], но остались вне внимания авторов, прямолинейно постулирующих появление «... в V-VI вв. сведений об аланской

письменности... в трудах сирийских ученых» [2, 115]. Следует в данном случае также помнить, что взятые за основу такого утверждения сведения касаются не сирийского источника, точнее, перевода греческого источника на сирийский язык, а времени фиксации существования труда Андроника на греческом языке. С другой стороны, показательно, что сирийские сведения по времени описываемого положения практически совпадают с таковым по приводившемуся русскому источнику.

Среди привлекавшихся к сопоставлению трудов представлена анонимная «Пасхальная хроника», составление которой было окончено ~630 г. (одна из рукописей указывает на 20-й год правления императора Ираклия (610-641 гг.). В ней среди сынов Йафета фигурируют скифы, савроматы и сарматы, а аланы отсутствуют [26, 46-47]. Среди народов, обладавших письменностью, соответственно указываются скифы и сарматы, а аланы закономерно отсутствуют [26, 48]: каппадокийцы, иберы (тираннии), табарины, латины, римляне, сарматы, спаны, скифы, эллины, бастарны, миды, армяне. Сами приводимые данные восходят к сведениям Епифания Кипрского (~315 г.-15 мая 403 г.). Остается отметить, что причисление к письменным народам скифов, савроматов и сарматов ничем не может быть подтверждено в случае непредвзятого научного исследования.

В «Хронографии» византийского епископа Георгия Синкелла, жившего на рубеже VIII-IX вв., среди потомков Йафета фигурируют савроматы, а аланы отсутствуют [27, 91]. Среди народов, обладавших письменностью, нет ни савроматов, ни алан [27, 93]: иберы, латины (римляне), спаны, эллины, миды, армяне. Аналогичный перечень дан в хронографе Барбароса [25, 338].

Списки интересующих нас народов восходят к канонам Евсевия Кесарийского (~260 г. или несколько

ранее-30 мая 339 г. или, что менее вероятно, 340 г.). В них среди потомков Йафета фигурируют савроматы, а аланы отсутствуют. Среди народов, обладавших письменностью, нет ни савроматов, ни алан [28, 12]: иберы, латины, римляне, спаны, эллины, миды, армяне. Если мы сопоставим данный перечень со списком, например, сирийской «Семьи языков», то аланы окажутся на месте спанов, что также может указывать на источник появления в списке алан. В сирийском переводе Андроника на месте амореев оказываются мидийцы, а аланы – вновь на месте спанов.

Скептическое отношение к данным о письменности у алан в сирийских рукописях [29, 271] сохраняется. Действительно, они не имеют подтверждения в иных письменных источниках, как при этом отмечается. Приведенные сопоставления с греческими источниками, к кругу которых должен был принадлежать и оригинал Андроника, также тому препятствуют. Скептицизм, по мнению исследователей, дополняется и возможной путаницей алан с албанами (алеманы, спаны? – А. Т.). В любом случае, сведения сирийских рукописей еще нуждаются в своем конкретном анализе. Сведения из «Семьи языков» позволяют отнести данные о письменности у алан к IX в., что логично приближает к истории проникновения и укрепления позиций христианства в Алании, ориентируясь на поздний период в рамках указанного века.

Гильом де Рубрук после своего путешествия в 1253-1256 гг. отмечал, что аланы (аас) Крыма имели греческие письма и греческих священников [1, 216; 30, 41-42]. Данное замечание, как и описание общего состояния алан в христианской вере, делают сомнительным понимание в их среде греческих языка и письменности церкви. Иоганн Шильтбергер по итогам своих путешествий 1394-1427 гг.

указывал, что богослужения по греческому исповеданию совершают на ясском языке [31, 102; 32, 19; 13, 234, 236]. Хотя Византия особо не поощряла использование негреческих языков в богослужении, но Лаоник Халкокондил (~1432-1490 гг.) с удивлением отмечал такое положение для алан [1, 301; 33, 28].

Несомненно, какие-то представители алан сами шли в православные священники или монахи. Так, сохранился паримиологий 1275 г. с глоссами на греческом, аланском и смешанном языках, которые по палеографическим признакам датируются XIV или XV вв. Их составление датируется между 1275 г. (создание паримиология) и 1453 г. (падение Константинополя), наиболее возможно XIII-XIV вв. (до окончательного разгрома алан Тамерланом в конце XIV в.) [34, 41-46; 35, 595-603; 36; 37, 29-31].

Одни исследователи отмечают, что глоссатор обладал хоть и хорошими, но пассивными навыками в работе с греческим текстом [34, 42; 36, 8]. Другие полагают, что греческая графика для аланского письма использовалась узким кругом образованных лиц, в основном священнослужителями. Автор маргиналий был недостаточно сведущ в греческой грамматике, но мог читать по-гречески и осуществлять церковную службу [32, 363]. Наконец, представлено и заключение, что паримиологий служит свидетельством продолжения аланами достаточно развитой византийской литургической традиции (в данном случае, вероятно монашеской), хотя клирик-глоссатор уже не понимал всех греческих обозначений праздников [38, 64; 37, 30].

Было также предположено, что аланские маргиналии дают возможность полагать наметившиеся изменения, которые можно рассматривать с позиций диалектального деления. Сам глоссатор был носителем диалекта, к которому вели изменения или большинство из

них в пост-аланский период – иронского диалекта осетинского языка. Полагают, что диалектальное разделение должно было начаться уже в XIV в. [36, 13-14, 49-50]. Конечно, данное положение, как и анализ конкретных аланских маргиналий, послуживших основанием для такого положения, должны еще будут подвергнуться критическому разбору со стороны других специалистов.

Одним из наиболее известных эпиграфических памятников, часть надписи которого исполнено в греческой графике на аланском языке, является христианское надгробие – Зеленчукская эпитафия, датируемая XI или XII вв. [39]. К сожалению, его бесспорные археологическое открытие и фиксация на сегодняшний день остаются без подтверждения в связи с отсутствием в распоряжении исследователей самого памятника. Еще одним памятником предлагается считать надгробие из того же района, где была найдена Зеленчукская надпись, на котором некоторые исследователи полагают фиксацию слова ΔΖΟΥΒΑΡ (осет. «крест»), сопоставляя его с соответствующей лексемой аланских маргиналий тζουβар [40, 121, сн. 75; 38, 25; 37].

В целом, сведения письменных источников не позволяют помещать время появления письменности в Алании ранее IX в., ближе к его окончанию. Данный период вполне соответствует укреплению позиций христианства в Аланском государстве, о чем свидетельствуют различные письменные и археологические источники. Собственно, именно в рамках христианской традиции и появляются соответствующие сведения об аланах как о письменном народе.

Приведенное выше мнение о якобы сведениях об аланской письменности в трудах сирийских ученых в V-VI вв., насколько можно понять, является несколько

некорректной переработкой замечаний о том, что «сирийские тексты дают наименования народов, о письменности которых в V-VI вв. имелись сведения и сохранялось живое представление» [25, 337], «о существовании собственного письма у скифов, сарматов и алан... в греческих, латинских и сирийских источниках, начиная с V-VI вв. н. э.» [41, 101-102]. Скорее определяющим для переработки было второе замечание, которое является вторичным по отношению к первому. Но оно более предназначено для оправдания безосновательных попыток выявления скифского и сарматского письма, содержа и некорректное утверждение о не учитываемых данных «Пасхальная хроника».

Сведения о письменности у алан сохраняются вплоть до начала XV в. Известные эпиграфические памятники также свидетельствуют в пользу такого развития событий, дополнительно представляя доказательства использования византийско-греческого алфавита для передачи собственно аланских текстов. В то же время указание источников на существование собственной письменности в Алании на протяжении практически 500 лет (!) все еще остается вне столь продолжительной ее фиксации непосредственно эпиграфическими памятниками. Но открытие аланских маргиналий является бесспорным доказательством наличия аланского письма еще в XIV, XV вв.

Список использованной литературы:

1. *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. 608 с.
2. *Блиев М. М., Бзаров Р. С.* История Осетии с древнейших времен до конца XIX в.: Учебник для старших классов средней школы. Владикавказ: Ир, 2000. 351 с.

3. *Мамиев М. Э.* Православное христианство в позднесредневековой Осетии (аланская традиция). Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Владикавказ, 2005. 25 с.

4. *Мамиев М.* Письменные источники о православном христианстве в средневековой Алании // Православная Осетия. Владикавказ, 2011, январь. № 1 (117). С. 3.

5. *Бзаров Р. С.* Технологии формирования гражданской идентичности и поликультурный учебник // Полилингвальное образование как основа сохранения языкового наследия и культурного разнообразия человечества: Материалы V Межд. науч. конференции, посвященной 90-летию СОГПИ. Владикавказ, 2014. С. 11-16.

6. *Бзаров Р. С.* Из истории аланской культуры. М., 2014. 400 с.

7. *Бзаров Р. С.* 1100-летие Крещения Алании: культурно-историческое значение // Историко-филологический архив. 8. Владикавказ, 2017. С. 50-51.

8. *Дзампаева Ж. Т., Таучелова Р. И.* История и культура народов Северного Кавказа: Методические указания к самостоятельной работе для студентов всех направлений. Владикавказ: Терек, 2014. 41 с.

9. *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды Славянской комиссии. М.: Издательство Академии наук СССР, 1930. Т. I. 200 с.

10. *Флоря Б. Н.* Вступительная статья, перевод и комментарии // Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. 198 с.

11. *Васильевский В. Г.* Труды. Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1915. Т. 3. 4+CCLXXXVIII+121 с.

12. *Лавров П. А.* Кирило та Методій в давньо-слав'янському письменстві (розвідка) // Українська Академія Наук. Збірник історично-філологічного відділу. Київ: 3 друкарні Української Академії Наук, 1928. № 78. 421+III с.

13. *Байер Х.-Ф.* История Крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. XX+500 с.

14. *Бернштейн С. Б.* Предисловие редактора // Можаяева И. Е. Библиография по Кирилло-Мефодиевской проблематике 1945-1974 гг. М., 1980. С. 1-20.

15. *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М.: Издательство Московского университета, 1984. 167 с.

16. *Мамиев М. Э.* Аланское православие: история и традиции. М.: СЕМ, 2014. 264 с.

17. Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина (История и культура славян IX-XVII вв.). М.: Индрик, 2011. 448 с.

18. Турилов А. А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М.: Знак, 2012. 808 с.

19. Турилов А. А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян (Слово «О похвале Богородице Кирилла Философа» в рукописной традиции XV-XVII вв.) // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 253-269.

20. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.) // Subsidia Byzantinorossica. СПб.: Византинороссика, 1996. Т. I. XX+572 с.

21. Свод армянских памятных записей, относящихся к Крыму и сопредельным регионам (XIV-XV вв.). Составление, русский перевод, введение и примечание Т. Э. Саргсян. Симферополь, 2010. 312 с.

22. Гусейнов Р. А. Сирийский аноним 1234 г. о Византии и ее соседях // Античная древность и средние века. Свердловск, 1973. Вып. 10. С. 146-150.

23. *Scriptores Syri. Textus. Series Tertia – Tomus XIV. Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* edidit I.-B. Chabot. I // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain : Imprimerie Orientaliste, L. Durbecq, MDCCCXVII. Vol. 109. II+266 p.*

24. *Scriptores Syri. Textus. Series Tertia – Tomus IV. Chronica Minora* // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Parisiis: E Typographeo Reipublicae, MDCCCXIII. 378+304 p.*

25. Пигулевская Н. В. К вопросу о «письменных» народах древности // Древний мир. М.-Л., 1962. С. 336-339.

26. *Chronicon Paschale. Ad Exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorfius* // *Corpus Scriptorum Bizantinae. Bonnae: Impensis Ed. Webery, MDCCCXXXII. Vol. I. VI+737 p.*

27. *Georgius Syncellus et Nicephorus Cp. Ex recensione L. Dindorfii* // *Corpus Scriptorum Bizantinae. Bonnae: Impensis Ed. Webery, MDCCCXXIX. Vol. I. VIII+788 p.*

28. *Thesaurus Temporum, Eusebii Pamphili Cæsareæ Palestinæ Episcopi, Chronicorum Canonum.* Amsterdami: Apud Joannem Janssonium, CI) I)C LVIII. 345 p.

29. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992. 392 с.

30. Бубенок О. Б. В поисках следов письменности средневековых алан // Восточная Европа в древности и средневековье. Письменность

как элемент государственной инфраструктуры. XXVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 20-22 апреля 2016 г. М., 2016. С. 39-44.

31. *Путешествие* Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке, с 1394 года по 1427 год. Перевел с немецкого и снабдил примечаниями Ф. Брун // Записки Императорского Новороссийского Университета. Одесса: Типография Л. Нитче, 1867. Т. I. V+156 с.

32. *Малахов С. Н.* Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.

33. *Иванов С. А.* Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. М., 2001. Вып. 10. С. 16-39.

34. *Engberg E., Lubotsky A.* Alanic Marginal Notes in a Byzantine Manuscript: a Preliminary Report // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1-2. P. 41-46.

35. *Ivanov S. A., Lubotsky A.* An Alanic Marginal Note and the Exact Date of John II's Battle with the Pechenegs // Byzantinische Zeitschrift. 2011. Vol. 103/2. P. 595-603.

36. *Lubotsky A.* Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 859. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert G. Fragner und Florian Schwarz Nr. 76. Grammatica Iranica Herausgegeben von Velizar Sadovski. Bd. 2. Wien, 2015. 69 p.

37. *Виноградов А. Ю.* Письменность у «варваров»-христиан на северной периферии Византии: статус языка алан и крымских готов в свете новых открытий // *χερσωνος θεματα*: империя и полис. Материалы научной конференции. VIII-й Международный Византийский Семинар (Севастополь-Херсонес 30.05-04.06.2016). Севастополь, 2016. С. 29-33.

38. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011. 392 с.

39. *Туаллагов А. А.* Зеленчукская надпись. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 430 с.

40. *Виноградов А. Ю.* Очерк истории аланского христианства в X-XII вв. // KANISKION. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006. С. 102-155.

41. *Турчанинов Г. Ф.* Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. Владикавказ: Ир, 1990. 240 с.

**Фидарова Р.Я.
Кайтова И.А.**

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Т.А. ГУРИЕВА

Аннотация: *Глубина научного познания в творчестве любого ученого зависит от многих объективных и субъективных факторов, и, прежде всего, конечно, от силы его научного воображения. Исследуя эстетические взгляды проф. Т.А.Гуриева, мы ставим целью системное изучение своеобразия его научного мышления. В частности, мы стремимся проследить эстетическую картину скифо-сарматско-аланского мира, которую успешно и талантливо формирует ученый.*

Ключевые слова: *художественное сознание, эпос, эпическое мышление, художественный образ, фольклор, эпические герои.*

Проф. Т.А.Гуриев, формируя свою научную картину мира предков, исходил из того, что их художественное сознание прошло длинный путь исторического развития. В нем ученый рассматривал мифологию как самостоятельный тип художественного сознания, имеющий огромное значение в истории этнокультуры осетин и их предков, вплоть до сегодняшнего дня.

Весьма убедительно показал ученый процесс становления в недрах первобытности фольклорного типа художественного сознания, эпического мышления. Проф. Т.А.Гуриев проанализировал, как в нартских сказаниях проявилась вся онтология этно-национального бытия осетин и их предков; а в многогранности художественных образов эпоса отразилась вся бытийность этнического мышления алан-осетин.

Через свою систему эстетических взглядов проф. Т.А.Гуриев осмыслил эпическое сознание как бесценный совокупный исторический опыт предков осетин.

Анализируя вопросы генезиса нартского эпоса,

ученый определяет национальную его принадлежность, что особенно ценно и важно и в осмыслении не только осетинского нартовского эпоса, но и других его национальных версий (абхазской, адыгейской, кабардинской, балкарской, вайнахской). Дело в том, что в науке сформировалось два подхода уже к середине прошлого века. Суть первого подхода заключается в том, что разные ученые доказывали наибольшую архаичность именно «своего» национального варианта сказаний, ссылаясь на мотивы, имена героев и т.д. Следуя данной логике, в незапамятные времена существовало несколько

эпицентров распространения нартовского эпоса. По мнению проф. Т.А.Гуриева, данная точка зрения ярко представлена в сборнике научных статей «Сказания о нартах - эпос народов Кавказа» [7].

Второй подход, представленный в том же сборнике «Сказания о нартах - эпос народов Кавказа», стремится отрицать идею единого национального центра нартовского эпоса, признавая эпос коллективным творчеством всех народов Кавказа.

В статье «Решенные и нерешенные вопросы нартovedения» А.А.Петросянц отмечает, что работа по изучению нартовского эпоса началась в Осетии еще в 20-х годах, т.е. раньше, чем в других республиках и, следовательно, осетинский вариант был опубликован с наибольшей полнотой. При этом, по ее мнению, «исследовательская работа по изучению этого памятника сначала опиралась, главным образом, на осетинский материал. И, может быть, этим объясняется, что вплоть до 50-х годов генезис нартского эпоса связывается по преимуществу с историей осетин» [7, с.6].

Петросянц отвергает идею первоначального аланского ядра нартовского эпоса и считает, что «исторические корни, объединяющие нартские сказания

всех национальных версий, надо искать в основных факторах кавказской общности, таких как генетическое родство народов Кавказа, роль единого кавказского субстрата, сходные условия материального, общественного существования и тесное духовное общение между этими народами в течение длительного исторического времени» [7, с.8].

По ее мнению, научно обоснован взгляд на национальное своеобразие эпоса у всех народов Кавказа как единого общекавказского памятника древней эпической поэзии, утвердившегося в Советской науке еще в середине 50-х годов XX в.

Проф. Т.А.Гуриев по этому поводу замечает: «Наука давно выяснила, что многие народы Кавказа имеют свои национальные версии нартовских (нартских) сказаний, каждая из которых имеет свои, весьма яркие, неповторимые черты» [4, с.5]. Далее ученый приводит целый ряд неопровержимых доказательств верности своей точки зрения. «Никто не сомневается и в том, что эти версии имеют много общих черт, видимых невооруженным глазом. К таковым относится, прежде всего, общее наименование эпического рода богатырей - Нарта. Термин «Нарта» уже давно привлек к себе внимание специалистов... Большинство исследователей наивно полагало, что выяснение тайны происхождения этого термина прольет свет на истоки происхождения самого нартовского эпоса. Мы увидим, что этимологию термина «Нарта» не следует связывать с проблемой «первоначального ядра» эпоса. Более 10 лет тому назад мы писали о том, что происхождение названия богатырского племени - Нарта - не связано с происхождением истоков самого эпоса, что указанный термин появился в результате алаано-монгольских контактов XIII-XIV вв., т.е. сравнительно поздно» [4. с.5].

Проф. Т.А.Гуриев высказывает интересную мысль. «Специалисты давно показали, что истоки Нартиады уходят в глубину античности. Можно быть уверенным, что и национальные версии героического эпоса имеют очень солидный возраст. Этот возраст в любом случае нельзя приурочить ко времени последней фазы формирования Нартиады» [4, с.5].

Далее ученый отмечает, что «Заимствование или проникновение одних и тех же сюжетов героических сказаний из одной этнической среды в другую вследствие продолжительных культурно-исторических контактов соседствующих народов есть вполне закономерное явление» [4, с.5].

Конечно, в своей позиции проф. Т.А.Гуриев не одинок. В частности, сам ученый ссылается на авторитетное мнение Ж.Дюмезиля по вопросу о концепции всех национальных вариантов эпоса, который писал:

«1). Именно у осетин и, конечно, отчасти уже у их далеких предков сформировалось ядро нартского эпоса и наметились его главные герои. Знаю, что вынося это суждение, я огорчу своих черкесских и абхазских друзей, но *magis arnica Veritas* «истина дороже дружбы», в основе своей нартский эпос - осетинский.

2). Он был воспринят несколькими соседними народами, видоизменялся на разные лады, терял и обогащался, приобретая прежде всего различную нравственную окраску...» [5. с. 161].

По поводу научной обоснованности концепции Ж.Дюмезиля ученый подчеркивает: «Проф. Ж.Дюмезиль уверен, что осетины хорошо сохранили язык и фольклорную культуру своих скифо-сарматских предков и объясняет это социальными условиями существования предков осетин. Его вывод об осетинской первооснове нартских сказаний покоится на многочисленных скифо-

нартовских параллелях, число которых, кстати, постоянно растет» [4, с.7].

Так, проф. Т.А.Гуриев отвергает идею «единого кавказского субстрата» в эпосе нартов. И весьма убедительно, активно используя свои глубокие познания в сфере социальной истории осетин и других народов северокавказского региона, языкознания, культурологии и других сфер научного кавказоведения. В частности, он пишет: «Собранные в последние годы факты подсказывают, что аланский (осетинский) компонент на Кавказе нельзя рассматривать только в одном традиционном аспекте, непременно как миграционный поток. На самом деле процессы смещения алан-осетин с другими племенами (которых обычно считают субстратом) были гораздо сложнее. В некоторых случаях они смешивались и ассимилировались в среде пришельцев, теряя свой язык, то есть аланы-осетины сами служили субстратом. Так было, например, с некоторыми тюркоязычными племенами, которые мигрировали на Северный Кавказ и смешались с местным аланоязычным народом» [4, с.8].

Далее ученый делает вывод, имеющий огромное историко- теоретическое и методологическое значение не только в вопросах изучения нартовского эпоса, но и в целом для процессуального изучения проблем истории культуры, в частности как осетин, так и всех северокавказских народов. «Без учета значения ираноязычного элемента на Кавказе, – пишет проф. Т.А.Гуриев, - невозможно правильно решить вопросы формирования древних культур данного региона» [4, с.8].

На наш взгляд, весьма значима для судеб осетинской культурологии, этики, эстетики, языкознания, - в целом для всей гуманитарной научной мысли осетин, и следующая глубокая мысль ученого. Как пишет ученый,

«...верная в своей основе теория субстрата осетиноведами используется слишком неосторожно и, во всяком случае, слишком часто. Нужно признать, что для решения проблемы неиранского в осетинском (языке, фольклоре и т.д.) одной теории субстрата явно недостаточно. Кстати, если уж говорить о местном субстрате, на котором формировался осетинский язык, то следует ссылаться не на один субстрат, а на действие нескольких субстратов. Ареал распространения осетинского языка наталкивает на мысль, что предки осетин смешались не с одним, а с несколькими народами, говорившими на разных языках. Сказанное о языке можно применить, с определенными оговорками, и к области фольклорной культуры [4, с.9].

Проф. Т.А.Гуриев убедительно показывает, как постепенно мифологическое сознание предков осетин трансформировалось в историческое, а хаотическое мировосприятие и миропонимание развивалось и двигалось к гармонизации художественной картины мира. Культ предков, мифы о культурных героях - основателях земледелия, ткачества, кузнечного дела, порождали представления об органическом единстве племени, рода как социальной общины.

Проф. Т.А.Гуриев показал, как предки выработали свое особое видение действительности, как возникла их мифологическая картина мира, формирующая основу их этнического переживания. Ученый изучил, как чувство и смысл жизни, запросы и идеалы предков определяли специфику народной души и образа их жизни.

Проф. Т.А.Гуриев доказал, что мифологическая картина мира предков - это совокупность их обобщенных философских, мировоззренчески- фундаментальных знаний о мире. Она, формируясь веками, помогала предкам ориентироваться в окружающей действительности и адаптироваться в изменяющихся обстоятельствах. То есть

мифологическая картина мира предков - это, по мнению ученого, простой, понятный первобытному человеку образ окружающего мира. На протяжении многих веков предки формировали свою картину мира, включая в нее то новое, что человеческий разум замечал и фиксировал в природе, в себе, в социуме. Словом, как убедительно доказал проф. Т.А.Гуриев, это духовное творчество всего сообщества предков.

Проф. Т.А.Гуриев отмечает, что ярко просматривается существенное различие между мифологическим и эпическим сознанием. Если в мифах мир создан богом-творцом, то в эпосе - мир возник сам по себе, т.е. в эпосе зарождается «научно-реалистический» взгляд на появление вселенной.

Ученый рассматривает переход от мифа к фольклору как сдвиг на уровне онтологии, общих мироустроительных принципов предков осетин, когда в структуре художественного сознания наряду смифологическим появляется и историческое сознание.

«Если в центре мифа стоит какое-то божество, если боги управляют и миром в целом и поступками отдельных героев, то в эпосе напередний план выдвигается человек, земной герой, покоряющий природу, подчиняющий себе различные силы и обстоятельства. Герой эпоса нередко ведет борьбу с самими богами и, скажем прямо, не всегда безуспешно» [4, с. 10].

Проф. Т.А.Гуриев раскрывает процесс осознания субъектом эпоса себя во времени и пространстве, что замечательно, по мнению ученого, отразилось в эпическом сознании предков осетин. Именно художественному сознанию удалось передать всю социально-историческую уникальность процесса формирования осетинского этноса-народа-нации, благодаря традиции как механизму трансляции художественного сознания во времени.

Ученому удалось проследить это в эстетике фольклорного типа мышления предков при анализе эволюции мифа-фольклора-эпоса.

Художественное сознание на протяжении всей социальной истории народа стремилось выразить наиболее существенные и общие законы жизни своего субъекта в соответствии с формирующимся и развивающимся исторически гуманистическим пониманием бытия. При этом, отражая повседневность, оно решало очень важную творческую задачу, формируя большие художественно-философские обобщения в перспективе социальной истории своего субъекта. И, конечно, используя исторические сюжеты разных эпох, в т.ч. мифы и легенды, для раскрытия гуманистической сути борьбы человека за покорение мира и познания своей собственной природы.

В фольклорном типе художественного мышления это сочеталось с использованием фантастических образов, смелого поэтического вымысла, символики, условных форм. При этом сюжеты наполнялись новым смыслом, отражающим гуманистическое восприятие действительности, что выражалось в обогащении изображения характеров и душевного мира героев.

Весьма любопытно мнение ученого о процессе становления эпического сознания. Так, он отмечает: «Процесс становления эпоса не был быстротечным или простым. Мы должны учитывать эволюцию народного эпоса: между его «ранним» и «зрелым возрастом» имеются серьезные различия». И в данном вопросе он солидарен с проф. В.И.Абаевым: «Строго научный подход к решению этого вопроса предложил проф. В.И.Абаев. Еще в 1945 году он сделал анализ мотивов и сюжетов цикла Батраза и пришел к выводу что «этот цикл формировался очень долго», что своими древнейшими элементами он уходит в глубокую старину» [4, с.11].

Проф. Т.А.Гуриев соглашается с проф. В.И.Абаевым, заметившим: «Через длинный ряд столетий он доносит до нас мотивы скифо-сарматского быта и иранской мифологии. С другой стороны, наличие в нем монгольских влияний позволяет датировать его окончательное оформление XIII-XIV веком [1, с.68].

Весьма убедительна научная позиция ученого, когда он поднимает вопросы преемственности. Ведь в его концепции развития истории художественного сознания, где особо выделяются такие типы, как мифология, фольклорный тип художественного мышления, эпическое мышление, идея преемственности - одна из важнейших.

Так, профессор пишет: «Процесс формирования эпоса нельзя отрывать от его прежней фольклорной основы, от мифов и легенд. Хотя эпос характеризует новый этап развития фольклорной культуры, мы не должны думать, что между ним и прочими формами народного творчества нет связи» [4, с. 10].

Тем более, что народный эпос «трактует различные факты и явления со значительной долей чудесного, и в нем переплетаются жизненно правдоподобное, реалистическое и фантастическое, нереальное, вымышленное» [4, с. 10].

Довольно любопытна мысль ученого об особенностях процесса заимствования: «Скифо-сарматские племена занимали территорию, которая была своеобразным стыком трех сфер - восточной, южной и восточноевропейской. Здесь должны были сливаться разные культурные потоки, поскольку эти племена соприкасались с носителями различных культур. Обитатели западных областей соприкасались с греками, римлянами, славянами, германцами, кельтами и другими племенами. Жители южных областей соприкасались, соответственно, с кавказскими племенами и отчасти с Ираном и другими центрами цивилизации. Восточные

скифо-сарматы контактировали с угрофинскими, тюркскими, монгольскими и другими племенами» [4, с. 12].

И что особенно важно, «...внешние влияния, культурные контакты с другими племенами также должны были сказаться на характере развития фольклорной культуры скифо-сарматских племен...» [4, с.13].

Весьма ценной является мысль профессора о влиянии образа жизни субъекта на эволюцию его художественного сознания.

«С одной стороны, условия жизни разных родственных племен оказались различными и это привело (должно было приводить!) к появлению каких-то особенных черт в их фольклорных произведениях. Например, в творчестве жителей приморских районов сильнее были мотивы, связанные с морем, а у жителей горных районов усилились горные мотивы. В этом есть своя логика. Пока часть скифо-сармат вела кочевой образ жизни, серьезных расхождений в их устном творчестве не могло быть. Когда же этот фактор перестал «работать», усилились тенденции к созданию локальных вариантов легенд и эпосов» [4, с. 12].

Эстетические взгляды проф. Т.А.Гуриева четко проявились в его историко-теоретических представлениях о развитии художественного сознания осетин и их далеких предков.

Согласно концепции ученого, как мы уже отмечали, художественное сознание осетин и их предков прошло длинный путь исторического развития.

Исторически первым типом художественного сознания предков осетин проф. Т.А.Гуриев считает осетинскую мифологию в эпоху первобытности. Вторым типом, согласно концепции ученого, является фольклорный тип художественного мышления, также

зародившийся в недрах первобытности. Органической частью и первого, и второго типа художественного сознания является эпическое мышление, отразившееся в эпосе нартов и имеющее в своей содержательно-сущностной структуре элементы и мифологической, и реально-исторической картины мира, что особенно точно и достоверно доказывает ученый в своей концепции художественных образов нартовского эпоса.

Общество нартов - сложная система неоднозначных социальных связей и отношений, формирующихся в процессе активной, творчески преобразующей мир жизнедеятельности. Основные герои эпоса находятся в определенных родственных отношениях, образующих четыре поколения нартов и объединенных в три большие фамилии. Ученый концентрирует свое внимание на четырех центральных циклах. Это: 1) начало нартов, 2) Урызмаг и Сатана, 3) Сослан, 4) Батраз. Интересует его и циклы хитроумного Сырдона, чудесного певца и музыканта Ацамаза и др.

При этом ученый исходит из того, что сюжетиканартовских сказаний весьма богата и разнообразна: борьба с великанами, походы за добычей (балцы), всевозможные приключения на охоте, борьба между нартовскими фамилиями и отдельными героями, соревнования за женщин, путешествие в загробный мир.

Учитывая, что в эпоху первобытности наблюдалось тотальное подавление индивидуальности, ученый восхищается эпическими героями нартов, подчеркивая, что свобода воли идеальных героев эпоса проявляется в постоянном стремлении творить добро и красоту.

Художественный образ в эпосе, как убедительно показал проф. Т.А.Гуриев, - это своеобразный способ мышления, способ абстрагирования, единственная форма осмысления предками сложных вещей и явлений,

представленных им действительностью.

Проф. Т.А.Гуриев показывает неразрывную связь своеобразия эстетического абстрагирования в эпических образах с человеческой чувственностью, с практически-чувственной деятельностью человека.

В частности, ученый отмечает с удовлетворением, насколько удивительна любовь нартов к жизни, к праздникам, к музыке, танцам и что все своё время нарты проводят или в походах, или в пиршествах, в игрищах-соревнованиях, или на танцах. Вызывает восхищение у ученого и то, что на фандыре или свирели замечательно играют Сослан, Батраз, Сырдон, и что меч и фандыр – самые важные символы в нартовском эпосе осетин. Это подчеркивается, отмечает профессор, даже и в языке эпоса. Постоянно в нем встречаются такие понятия и термины, как хастонхъазт (маневры), хъазанфаз (поле для игры), нарты симд (танец нартов): «у эпических нартов музыка была в большом почете; все прославленные богатыри увлекались игрой на различных музыкальных инструментах, были отменными исполнителями песен. Создается впечатление, что в каких-то особых обстоятельствах музыка служила единственным средством выражения мыслей и чувств нартовских богатырей, носила ритуальный характер» [4, с.33].

Проф. Т.А.Гуриев анализирует особенное мировосприятие в эпосе, идейно-эстетические представления, очень зримо проявляющиеся в художественной концепции человека, которая в сложнейшей динамике формируется в эпосе.

Ученый уверен, что эпос нартов наполняет конкретно-чувственным содержанием критерии человеческого. Определяет пути духовной и нравственной ориентации человека в мире. Формирует фундаментальные ценности человеческой жизни. И что особенно важно, по

мысли ученого, эстетика эпоса трактует мир нартов в его соотнесении с человеком, его нравственными нормами, требованиями, идеями, - т.е. с учетом всех аспектов человеческой индивидуальности. То есть выявление истинно человеческих качеств героев, их силы и стойкости заключается в утверждении позиций добра и справедливости, что становится, по мнению ученого, важнейшей художественно-эстетической задачей эпоса. Данная мысль ученого особенно ярко проявляется в его анализе конкретных образов героев. Так, осмысляя характеры важнейшей семейной пары эпоса, Урызмага и Сатаны, ученый акцентирует внимание на главных чертах характера «лучшей женщины нартов», олицетворяющей в себе женский идеал нартов и их субъекта - предков осетин.

«Однако Сатана обладает многими достоинствами и занимает в Нартиаде особое положение. Она, безусловно, первая леди в стране нартов. Здесь уместно обратить внимание на одно обстоятельство. Матерью нартовских богатырей была красавица Дзерасса. От нее после смерти родилась и Сатана. Однако внимательный читатель без особого труда заметит, что Сатана намного сильнее связана с судьбой нартовских богатырей. Если красавица Дзерасса пришла из другого племени, то Сатана является нартовской и по рождению, и по характеру и по судьбе» [3, с.22].

Она является мудрой советчицей нартов, что особо подчеркивает ученый. Он пишет: «Официальным институтом управления в Нартиаде был Нихас (мужской совет), куда собирались все нартовские мужи для решения важнейших вопросов жизни героического племени. Однако в эпосе мы находим свидетельства того, что фактически властью в стране обладала Сатана. Там, где нихас оказывался бессильным, её слово было решающим. Она часто планирует линию поведения славных нартов, направляет их на подвиги. В голодное время Сатана

собирает на пир всех нартов, от мала до велика. Одновременно в образе Сатаны есть нечто от жриц, служительниц языческих культов» [3, с.24].

Будучи последовательным в своих научных воззрениях, проф. Т.А.Гуриев заключает: «Колоритный образ нартовской героини Сатаны мог зародиться, формироваться и сохраниться в такой среде, где идеология матриархата пустила глубокие корни. Такой средой была скифо-сарматская действительность» [3, с.24].

Проф. Т.А.Гуриев анализирует, как в эпосе нартов формируются эстетические понятия и представления предков осетин: красота, гармония, формируются и оппозиции: прекрасное-безобразное, возвышенное-низкое, трагическое-комическое. Причем эти смежные формы эстетического ученый объясняет как объективное качество, присущее нартам. На том основании профессор делает вывод, что именно через такое понимание эстетического у субъектов эпоса эволюционирует отношение к миру, которое существенно обогащается эмоционально-оценочной содержательностью. В таком контексте понятно, почему нарты осознают реальность материального мира как нечто, доступное восприятию чувствам. Художественное творчество воспринимается ими как ремесло, но не только, о чем свидетельствует, по мнению ученого, описание симданартов, игрищ-праздников, пения Ацамаза, рождения фандыраиз трагического.

Как отмечает профессор, «образ идеального музыканта в осетинской Нартиаде окончательно оформился уже в античную эпоху». Но «для такого предположения нет оснований. Хотя истоки данного образа уходят в первые века до н.э., образ чудесного музыканта достиг своей покоряющей силы не в одно столетие. Он шлифовался и оттачивался народным гением, талантливыми сказителями

и исполнителями в течение многих веков, поскольку должен был стать средоточием, выразителем эстетических вкусов носителей эпоса. Если мы подойдем к образу Ацамаза с этой точки зрения, то мы поймем, что перед нами нечто такое, которое выражало стремления и идеалы народа на протяжении большого периода истории скифо-сарматских (аланских) племен, т.е. практически со времени зарождения образа вплоть до наших дней» [3, с.48].

Проф. Т.А.Гуриев солидарен с Абаевым, который считает, что «музыка Ацамаза имеет силу и действие солнца, что его песня приводит весну» [1, с.36]. Ученый, размышляя о генезисе данного образа, замечает: «...образ

Ацамаза... мог и даже должен был развиваться в результате знакомства предков - носителей народного героического эпоса - с профессиональной музыкой. Она не могла не вызвать всеобщего восхищения. Но когда же состоялось знакомство предков осетин с музыкой, которая произвела на них столь сильное впечатление? Когда созрели условия для подобного восприятия этого вида искусства? Вглядываясь в сказанное выше, трудно отрешиться от мысли, что перед нами весьма древний образ, сохранивший рудименты идеологии периода шаманизма. Речь идет не о простом извлечении звуков, а о начале игры на простейшем музыкальном инструменте...» [3, с.37]. При этом ученый исходит из того, что свирель была использована «для первоначальной магии и целей отправления ритуала» [3, с.37]. Верный своим эстетическим принципам, профессор заключает: «образ Ацамаза создан под воздействием греческого музыкального искусства. Но это не просто отражение двух культурных традиции (иранской и греческой), а нечто более значительное. Перед нами качественно новое явление в быту скифо-сарматских племен, а именно: знакомство с «захватывающей новизной» -

профессиональным музыкальным искусством. Последнее должно было оказать на степняков огромное впечатление» [3, с.38].

Ответ на свой вопрос ученый ищет через этимологию имени Ацамаз. Также приводит он сюжет из книги Геродота о том, что скифский царь захватил в плен знаменитого флейтиста Исмения. Царь Атей, хотя будто бы заявил, что предпочитает ржание коня, не был противником музыки: держал знаменитого греческого флейтиста и разрешал ему демонстрировать свое искусство при дворе [2, с.80].

Как прослеживает проф. Т.А.Гуриев, на пути своего исторического развития художественное сознание, формируясь в сложнейших условиях, творчески использует философско-эстетическое своеобразие и художественные закономерности эпоса, его видение мира, стремление объять бытие в его целостности, внутренней борьбе и противоречиях, которые весьма зримо появляются в эстетической системе эпического характерообразования, в понимании проблем человека, его места в жизни; нравственных, этических ориентаций. Особенно заметны эти тенденции на более позднем этапе развития художественного сознания. Не случайно в среде идеальных героев нартов появление такой «приземленной» личности, как Сырдон (здесь надо иметь в виду множество временных наслоений эпических сказаний, заметно отразившихся в эволюции образа Сыр дона). Психологическая линия, подспудно развивающаяся в эпосе, более последовательно проявляется в характере Сырдона: достаточно вспомнить эпизод появления фандыра. Сам по себе образ фандыра тоже весьма значителен: эпос очеловечивает эстетическое начало и, опять-таки, через характер Сырдона, через его мироощущение, настроение, связи с окружающим миром

(убийством сырдоновских сыновей Хамыц мстил ему за «злой» язык и в общем не идеальные черты - черты, не присущие нартовским идеальным героям: коварство, остроумие, находчивость и т.д.). Эпос исследует судьбу простого, рядового человека в ее соотносительности с окружающим миром. Судьбу человека, которого жизнь испытывает «на прочность». Однако этот «простой» человек оказывается с волевым характером: его не так-то легко сломить, одолеть. Сам по себе факт этот глубоко символичен и красноречив: он отражает великий гуманистический смысл эпоса, характерологические поиски которого говорят о качественной эволюции художественного сознания, о его философской содержательности.

В отличие от мифа, полагает ученый, в эпосе человек предстаёт хозяином положения, вершителем серьезных, ответственных дел, он ведет непримиримую борьбу с темными силами природы и даже с самими богами, он отстаивает интересы человека на земле.

Как полагает проф. Т.А.Гуриев, «В любом подвиге эпического героя мы должны видеть его внутреннюю пружину. Без этого мы не поймем отношения сказителя к герою, его эстетический идеал, который надо полагать, совпадал с эстетическим идеалом носителей эпоса» [3, с.25].

И в этом контексте ученый разделяет мнение Г.З.Калоева, утверждавшего, что «суровый и воинственный осетинский народ, проживший долгие годы в жестокой борьбе с иноземными поработителями, с силами суровой природы «не очерствел душой и сердцем, создал свой эстетический идеал в нартовском эпосе» [6, с.98].

В связи с этим проф. Т.А.Гуриев задается вопросом: «Каков этот эстетический идеал? Какие нартовские герои являются носителями идеальных черт? Что осуждают

создатели, сказители и носители эпоса? [3, с.25].

В целом, как доказывает проф. Т.А.Гуриев, философско-эстетическая концепция эпоса строится на сознании того, что человек, его мир творится его собственными руками, а не падает с неба, как золотые предметы Таргитаю.

Такова вкратце суть системы эстетических взглядов проф. Т.А.Гуриева, составляющей фундаментальную основу его научной картины мира.

Литература

1. Абаев В.И. Нартовский эпос // Известия ОСНИИ. Т.Х. Вып.1. Дзауджикау: Северо-Осет.кн.изд-во, 1945. 118 с.
2. Геродот. История. В 9и кн. Кн.4. Владикавказ: Ир, 1991.
3. Гуриев Т.А. Наследие скифов и алан. Владикавказ: Ир, 1991. 174 с.
4. Гуриев Т.А. Проблемы Нартиады. Орджоникидзе, 1982. 34 с.
5. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 276 с.
6. Калоев Г.З. К вопросу об отражении мировоззрения древних осетин в нарттовском эпосе // Осетинская филология. Вып.1. Орджоникидзе: Ир, 1977. С.87-99.
7. Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. 545 с.

Хадикова А.Х.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ В ОСЕТИНСКОМ ЭПОСЕ О НАРТАХ

Аннотация: *Статья является историко-этнографическим анализом самых архаических этностереотипов и поведенческих программ, запечатленных в нарттовском эпосе осетин. Этностереотипы, этнические модели поведения и общения исследуются как автономный этнический комплекс, имеющий яркую символику и вполне конкретные исторические обоснования. Присутствующие в эпосе нормы общения рассматриваются как культурный конгломерат, отражающий социогуманитарный аспект преемственности культур. «Воинский» этикет, будучи самым архаическим пластом норм социальной внутриэтнической коммуникации, не только сохранился в этнографической реальности осетин, но и значимо повлиял на особенности соционормативной и гуманитарной культуры этого народа.*

Ключевые слова: *нарттовский эпос, этностереотипы, этнокультурная преемственность, культура создателей эпоса, воинский этикет, программы поведения.*

Статья продолжает традиции научного анализа нарттовского эпоса осетин с целью выявления исторической и этнографической архаики этого народа [1]; [2]; [3]. Более конкретно – исследование «базовых» этностереотипов общения и связанных с ними моральных убеждений и устоявшихся поведенческих программ [4]; [5]; [6]. Эпос о нартах хранит социогуманитарные архетипы, сформировавшиеся в скифо-сармато-аланской среде со свойственной ей воинской этикой. Исторический факт преемственности этнокультур – осетинской и культуры индоиранских создателей нарттовского эпоса объясняет попытки связать историко-ретроспективный анализ нравственного опыта осетин с научным нарттоведением.

Нормы, идеалы и мотивации специфического «нартовского» жизненного уклада и высоко чтимые критерии доброго «имени» и «чести» ориентированы на строгий моральный канон, отступление от которого ощущается нартами не иначе, как приближение неминуемого краха. В этом смысле наставник молодых воинов Батрадз весьма типично реагирует на нарушение «исконных» норм пристойности собственного народа: «Да погибнете вы, нарты! Право, лучше бы мне видеть гибель всего вашего рода, чем узнать, какое черное бесчестье перенесли вы!» [7, с. 323] Все нарты – «профессиональные» воины, важным условием свойственного им «порядка», является девиз: «Наш народ только тогда может называться по – настоящему народом, когда гордо держит он голову и ни перед кем ее не клонит» [8, с. 311].

Вместе с тем, из текстов следует, что нарт «гордо держит голову» не только из-за отважной готовности пожертвовать собою во имя общего блага, важнейшим качеством признанного героя должно стать его великодушие. Воинская идеология, предметно представленная в эпосе о нартах, лежит в основе главных правил этикета нартовского рыцаря, во многом – это следующие запреты: нельзя добивать в бою раненых и поверженных; распространять агрессию на тех, кого нельзя приравнять к воину; атаковать противника со спины и без предупреждения; разрушать мирные поселения и пр. Некоторые нормы связаны с узами боевого (походного) товарищества, с устройством посредничества в переговорах и пр. Кроме того, нарт обязан предоставить свое покровительство каждому, обратившемуся к нему за помощью. До сих пор у осетин вербальная формула «поручаю тебе...» («дæ бар кæнын») распространена в контексте снискания опеки и защиты. «Поручи это мне»/

«оставь за мной» («мæ бар æй уадз») означает согласие на полную ответственность за победный / успешный исход дела. Ранее этот словесный стандарт был распространен наравне с присяжной формой. Вообще, легко заметить, что нартовские мужчины пребывают либо в боевом передвижении, либо на нихасе, либо на пиру, что соотносимо с социальной реальностью тех общностей, с которыми исторически связан эпос: «Если одним словом характеризовать основное занятие сарматов (алан, роксаланов, сираков, аорсов, язигов)..., то таким словом будет «война» [9, с. 21]. А победный пир, как известно, есть продолжение битвы.

Другим серьезным аспектом «нартовского порядка» являются ценности сдержанности – не только в гневе, но и в удовлетворении физических потребностей. Нарты «в еде и в ронге меру знали; не предавались обжорству и разгулу... не теряли стыда, не теряли отвагу и разум» [8, с. 312]. С этими качествами связан и застольный этикет нартов. Он характеризуется яркой символикой «почетной чаши» («нуазæн») и «доли» («хай»), и это нартовское отличие имеет конкретные исторические параллели. Еще Геродот описал скифский ритуал наделения почетной чашей лучших из воинов [10, с. 28]. Мифологически сие действие запечатлено в сюжетах с чудесной чашей Уацамонгæ, обладающей способностью подниматься к устам героев. В целом, традиционное застолье – это продолжение воинских порядков. В этом де ряду находится и другое действие - преподнесение почетной доли «хай»: «Раньше, чем приступить к еде, Урузмаг по обычаю нартов, поднял на мече своем кусок мяса, Богу предназначенный, и вознес молитву, по обычаю обратился ласково к мальчику: «Подойди ко мне, мое солнышко, жертвенного мяса отведай». И, держа мясо на острие меча, Урузмаг протянул его мальчику» [7, с. 80].

«Нуазæн» и «хай» – эти безусловные символы социального признания, имеют еще и возрастную подоплеку: «Если перед вашими старшими нет головы, а перед вашими младшими нет уха, так что же это за пир?» [7, с. 63]. Поскольку пир воинов был обязательным финалом славной битвы, победители не расходились по домам, оберегая дух и нормы своеобразной корпорации, совместное застолье – это, своего рода, сакральная замкнутость и круговая порука. В этом смысле иллюстративны некоторые эпические сюжеты: «Что с тобой, нартовский человек, почему ты ничего не ешь? – спросил хозяин. «Таков наш обычай, – ответил Урузмаг. – Нужно знать того, с кем ешь хлеб-соль [11, с. 35]. Кроме того, во время ритуального застолья следует есть и пить только то, что может быть посвящено и угодно Богу: «Пусть пир ваш будет угоден Богам» [11, с. 63], это объясняет то, что «все, что касается пищи, обставлено у осетин чрезвычайной обрядностью и таинственностью» [12, с. 94]. Основной ритуальной пищей, предназначенной для свершения молитвы, являются три пирога, и в эпосе они упоминаются уже в самом раннем цикле: «Испекла Шатана три заветные медовые лепешки и взмолилась над ними», или: «Она испекла три ватрушки и отнесла к ближайшему холму» [11, с. 66].

Возвращаясь к возрастной застольной символике, отметим, что она воплощалась не только в специфике «доли», соответствующей определенным поколениям, но и в пространственном расположении: «Поднял сын Хиза турий рог одной рукой, а в другую руку взял большой почетный (почетный в отношении младшего. – А.Х.) кусок – воловье бедро и сказал Сослану: «У нас там, ниже всех (т.е. младше всех. – А.Х.) сидит гость наш. Позови его, я поднесу ему эту чашу. Ты гость и вот тебе от меня почетное подношение» [7, с. 179]. Или: «Пришли гости на

кувд. Здесь Созрыко усадили ниже трех старших, сидящих во главе ряда. Сослана, так как он младше Созрыко, усадили посередине ряда. Батрадз же, младший, сел с юношами» [11, с. 238]. В другом случае эпический Урузмаг, опасаящийся нападения, специально просит разрешения разместиться не по правилам этикета, т.е. занять не предписанное ему по возрасту место [11, с. 238].

Для каждого возраста у нартов разработаны «сферы применения»: «Уархаг решил повидаться с ханом Аварии... и пригласил Сослана, Хамица, Урузмага, Субалци. А их пригласил потому, что Урузмаг как старик пригодится возглавить стол, Хамиц – метко ответить, Сослан – проявить себя верхом или в стрельбе, Субалци, как младший, пригодится услужить» [211, с. 462–463]. Возрастное соподчинение было важной категорией воинской корпорации нартов, причастность к которой не утрачивалась и за порогом жизни, и в сказании о смерти нарта Созрыко есть этому подтверждение: «Позовите вон тех всадников, сына моего они ровесники, угостите их хорошо» [11, с. 169].

Нарты весьма чтят достойных старших: «Только до той поры народ наш будет называться нартами, пока младшие будут уважать старшего и почет оказывать ему» [8, с. 312]. Комплекс «каэстариуаг» («младшинство») проявляется на разных молодежных иерархических уровнях: «лучшие из нартовской молодежи прислуживали на пиру, а кто помоложе – был на посылах» [7, с. 138]. Старшая молодежная группа уже обладает некой социальной компетентностью, ведь это – «фасиваэд» – «смена»: «Пусть твои сыновья принимаются убирать оленя и колоть дрова, как подобает кастарам (младшим. – А.Х.)» [11, с. 72]. Присутствия большого количества младших требовал и самый помпезный вариант церемониала гостеприимства. Вообще, нартовское общество пристально

наблюдает за «младшими», адресуя им мировоззренческую установку: «Лучше всеобщая погибель, чем плохое потомство» [11, с. 486]. Одним из весомых успехов нарта является воспитание достойного потомства: «Когда старший Уалхаг приходит к вам на нихас, каждый из вас должен снимать шапку и класть ему под ноги. У Уалхага такой доблестный сын» [11, с. 462]. Уточним, что шапка (шлем) есть та деталь облачения мужчины, которая напрямую связана с понятиями его достоинства, чести и воли.

Возраст был зафиксирован и в парадном / боевом построении нарттов. При этом некоторые требования конного передвижения могут показаться необычными – так, положение «впереди» было закреплено за младшим, и эта инверсия в эпосе объясняется так: «Урузмаг, как старший, ехал впереди. Задохаться стал конь Урузмага, и сказал тогда мальчик: «Я поеду вперед. Пусть с сегодняшнего дня не будет позором, если младший поедет впереди старшего» [7, с. 84]. Не исключено, что подобное построение характерно только для боевого похода – «балц», где младшие (каэстæр) выполняли функции легкой конницы, разведки, движущейся впереди взрослых и тяжело вооруженных воинов. Если преимущественным условием парного похода являлось участие в нем ровесников, то в организации коллективного «балца» присутствие младших («каэстæртæ») было обязательно. Некоторые из походов вообще организовывались исключительно для молодежи, руководил ими опытный воин: «фаз Сослан собрал нартскую молодежь и сказал: «Завтра на рассвете каждый из вас, при оружии и запасшись пищей, должен явиться ко мне... Наутро вышли в поход. Ведет Сослан нартское войско» [7, с. 157].

В случае организации боевого выхода всех воинов, возрастной терминологией был номинирован социальный

статус нарта в системе субординации. Младшие («кæстæртæ») были низшей, «стартовой» её ступенью: «Остановились нарты на ночевку. И сказал Урузмаг нартским юношам: «Займитесь-ка охотой, молодежь». Побежали нартские юноши исполнять волю Урузмага» [7, с. 266]. В обязанности младших входила не только охота и охота и приготовление пищи, но и ночной дозор, разведка, выполнение различных поручений, к примеру, функций посыльных: «Ваш младший, посланный за мной» [7, с. 263] и т.д. Также отметим, что и в других случаях нарты обращаются к терминологии родства: «Пусть будет добрым твой день, мать» [7, с. 124]. Но равными по возрасту должны быть выступающие в парный поход («балц»): «Пока глаза мои светят из-под бровей, буду поступать по чести. За всю жизнь Урузмаг никогда не отказывал тому, кто звал его товарищем в поход. Конечно, если кто увидит меня, отправляющегося с этим мальчишкой, тот посмеется надо мной» [7, с. 83]. Указанный принцип соблюдался и при организации и проведении игр-учений: «Ишь ты, щенок! – ответил Сослан. – Как же мне с тобой состязаться, когда у тебя с углов губ еще молоко матери каплет! Что мне скажут те, кто увидит, что я состязаюсь с тобой?

– Никак тебе нельзя отказаться от состязания со мной» [7, с. 205].

Тем не менее, нарушение возрастного ценза в воинских нормах – ситуация допустимая и даже предусмотренная. Но в этом случае неперемненное правило – «кто был первым в бою, тот первым получит первую долю добычи» [7, с. 95] – терпит некоторые видоизменения под влиянием возрастной учтивости: «Ты старший, потому тебе надлежит разделить добычу нашу.

– Зачем я буду делить то, что добыто тобой?

– Первая доля тебе как старшему. Вторая как

товарищу по походу. А третья – моя» [7, с. 88].

В эпосе отмечена и так называемая «доля товарища по походу», которой более успешный воин как бы компенсировал соратнику собственный успех. Была предусмотрена и доля – благодарность товарищу за соучастие: «Нартский человек, выбирай себе подарок. Вот мой конь, мой меч, мой щит» [7, с. 129]. Уточним также, что «доля старшего» («хистæры хай») фактически являлась долей предводителя, возрастная терминология в данном случае имеет социальный подтекст. Интересно, что у алан в обязанности военных лидеров входило и выделение «доли» для организации дружинных пиров – «тыхы куывды хай» («доля пира силы») [9, с. 20].

Следующим важнейшим постулатом, проецирующим нормы нартского «приличия», является требование уважительного отношения воина к женщине. В мире нартов повсеместно встречается исключительно высокий социальный престиж женщины, право ее влияния на общественное мнение. [11, с. 265]. И именно в сфере воинских нравственных установок: «Торопитесь на место поединка. Если мой сын сражен ударом в грудь, то принесите его ко мне. А если же в спину нанесен ему смертельный удар, то на свалку выкиньте его – недостойн он, чтобы с почетом хоронили его на кладбище. Не место там трусу, сраженному во время бегства» [11, с. 210]. Известно, что женщина была наделена также и правом предотвращения поединка при условии исполнения некоторых символических действий: «Мальчик! Вот видишь, снимаю с седой головы шаль и прошу тебя... не убивай его» [11, с. 68]. Воинский кодекс не позволял пренебрегать любой просьбой женщин, никто их воинов не в силах игнорировать и их упреки – много славных нартских подвигов свершилось именно по этой причине.

Воины никогда не делили своё застолье с

представителями других социальных страт. Тем не менее, и в эпосе, и в этнографических источниках часто встречаются утверждения, что осетины в знак уважения посылают «хай» и «нуазан» женщинам. Преподнесение ритуальных «нуазæн» и «хай» женщине - всеми почитаемой и выдающейся «Матери нартов» Шатане, представлено как обычная норма застольной культуры. Но не только она наделялась подношением: «устроили им почести, какие приехавшим за невестой полагаются... и тут Сослан ... с кубком и угощением вошел туда, где были девушки, и той, что была красивее других, протянул кубок и угощение» [11, с. 226]. Женщина и сама обладала высоким правом наделения почетным бокалом лучших мужчин.

Можно предположить, что почетная чаша преподносилась нартовским девушкам в ознаменование их заслуг в общих победах и участия в военных предприятиях. Это вполне вероятно в связи со следующими данными о сарматах: «даже женщины участвуют в войнах наравне с мужчинами» [10, с. 123]. Из некоторых сюжетов следует, что нартовские женщины достаточно воинственны, они легко могут за себя постоять, например: «Сослан нетерпеливым был и не стерпел: с той девушкой, что была красивее других, стал плясать симд. И прижал руку девушки к себе. И когда второй раз он это сделал, девушка не простила его уже; она схватила Сослана на плечо и швырнула его в середину озера. Долго барахтался Сослан на поверхности озера, а потом вода потянула его вниз» [11, с. 157].

В эпосе есть немало упоминаний о том, что девушка может отказаться от танца с тем или иным персонажем по причине его какого-либо упущения, она даже может потребовать свершить удалство: «А с тобой я спляшу – среди нартов ты только один без недостатка! Но и у тебя есть один недостаток, и если бы ты мог устранить его, то

достойн был бы со мной плясать» [11, с. 265]. Характерно, что в этнографических источниках можно встретить отчетливое подтверждение указанной взаимосвязи и в осетинской культуре: «Почетные бывалые старики ущелья вызывали отличившихся, благодарили их за смелость и мужество, им преподносили почетный бокал – туровой рог пива, три пирога и заднюю ножку барана. После этого их приглашали на танцплощадку и давали право станцевать» [13, с. 4]. Кроме того, в эпосе отчетливо представлены и некоторые конкретные «осетинские» стереотипы, связанные с традиционными программами женского поведения. В частности, с обычаем табуирования имени: «Подошла она к дверям Урузмагова дома и позвала: «Кыс-кыс!» Не позволял ей обычай в присутствии мужчины назвать Шатану по имени» [7, с. 315]. Этой табуации придерживались в первую очередь, мужчины, а зафиксированное в эпосе обращение: «наша хозяйка» (не фсин) [11, с. 32], пожалуй, было самым распространенным у осетин вплоть до недавнего времени. К стандартам и стереотипам речевого общения можно отнести и приличествующее в некоторых ситуациях молчание: «Слушайте, невестки наши благонравные, молчащие при старших!» [7, с. 57]

Идеал нартовской девушки объединяет представления об изяществе, трудолюбии и сдержанности и даже строгости в отношении юношей: «У нартовских юношей холеные кони, // Джигитуя перед ней, падают без сил. // Краса-Агунда прелестным оком // С высокой скалы не взглянет вниз» [11, с. 331]. Женщина следует понятиям стыдливости - к примеру, в эпизоде с Дзерассой, спрошенной о муже, она отвечает лишь после троекратного расспрашивания [7, с. 57–58]. Молодая сноха «опознаваема» особым поведенческим стилем, более отточенным в присутствии мужчин: «Как положено

невестке, проходит мимо стариков Дзерасса: низко опустив голову, не поворачиваясь спиной к старикам» [7, с. 57].

Мужчины же следуют «рыцарской» поведенческой программе. Помимо указанных уже ценностей храбрости, великодушия и сдержанности, рыцарские требования распространялись и на вопросы личного имиджа: «Посмотри на меня – если я красив как наездник, то еду к нартам, если же нет – не еду» [11, с. 394]. Интерес представляет еще один подобный эпизод: «Ацамаз, вооружив себя оружием отца, забрал с собой своих собак (борзых, цбелов и кудыркудзов), двух орлов и отправился за войском воевать с турецким ханом» [11, с. 325]. Это повествование предоставляет нам возможность судить об антураже парадного выхода воина.

Как известно, у скифов символом снесенной головы был скальп врага, привязанный к седлу всадника. Чем больше таковых «украшало» седло, тем большим авторитетом пользовался их обладатель. Некую преемственность можно проследить в эпическом сказании о нарте Сослане, врагам он «отсек головы, головы каждого привязал к хвосту его коня. В таком виде он вернулся» [11, с. 464]. В ряду «воинственных» стандартов встречаются и поступки – символы. Так, эпический Сослан, уполномоченный вернуть на пир оскорбленного Арахдзауа, рассуждает следующим образом: «Как мне быть? Догнать его? Он подумает, что я его преследую. Обогнать и выехать навстречу? Может подумать, что я в засаде сидел и ждал его. Будь что будет, поеду сторонкой» [7, с. 181]. К стереотипам организации поединка, переходящим в категорию этикетных норм, относятся действия, служащие символической победы: «Сослан собрал оружие трех братьев, привязал их к хвостам коней и приехал домой. Коней выгнал на середину нихаса, а сам не показался. Удивились нарты: кто бы мог убить сыновей Тегберда?» [7, с. 163].

Или: «Сосрыко подошел к нему, снял с него оружие в знак победы» [11, с. 466] и т.д. Ф.Х.Гутнов указывает на сосредоточение большого количества трофейного оружия в руках аланской военной знати [9, с. 21].

Важнейшим условием обретения «доброй славы» была также и щедрость - ни одиночный воин, ни отряд не оставлял трофеев себе. Они поровну распределялись среди общинников. И еще один существенный аспект облика героя: «Честь не позволяет мне без погони, украдкой угнать такую богатую добычу» [7, с. 86]. «Нам непристойно угонять их, не предупредивши. Нарты могут сказать, что мы исподтишка угнали стада их. Надо крикнуть Фадис. «Фадис, турки! Угнали ваши стада» [11, с. 67]. Более того, так и не дождавшись погони, эпический герой входит в помещение пирующих противников и сам громогласно объявляет о набеге на них [11, с. 68]. «Фадис» означал и организацию погони с последующей битвой [11, с. 68]. Уклонение от погони было бы нарушением кодекса воинской чести. То же можно сказать и об отказе от вызова на поединок: «Стыдно было бы мне прятаться от того, кто сам пришел со мной биться» [7, с. 322–323].

Одним из важных аспектов воинского этикета является представление о сакральности жилища и, в частности - очага и надочажной цепи. [7, с. 60]; [11, с. 208–209]. В нормах нартовской героики отражены представления о неприкосновенности жилища: «Прошу тебя, стань моим посланцем. И вот что скажи ему по моему поручению: «Не заставляй меня прийти к тебе в дом. Знай, что я нарт Батрадз. С войной я пришел к тебе, выходи же навстречу» [7, с. 322–323]. Почитание жилища присутствовало и в поведенческих стандартах примирения: «Бросили они в разные стороны свое оружие, подали друг другу руки и крепко обнялись. – Раз мы стали друзьями, должен ты побывать у меня в доме» [7, с. 323]

Не менее значимой чертой воинского «устава» являлась организация поединков: «Если он нарт, то скажи ему, что у нартов день поединка – пятница, и я буду готов к этому дню. А местом нашего поединка путь будет берег моря» [7, с. 323]. Прослеживается любопытная закономерность: игры, а также и учения в эпосе всегда назначаются на пятницу. К этому дню нарты приурочивают и поединки, и выходы в свои военно-предпринимательские походы – «балц», к ним также можно причислить и коллективную охоту: «Однажды Сосрико отправился с 12-ю товарищами на охоту после трех дней своей женитьбы» [11, с. 182].

Ярким воплощением поведенческого стиля «героика» является и «хъаст» («игрища»). Изначально они состояли из нескольких элементов: военно-спортивных соревнований (собственно «игр»), интеллектуальных состязаний, пения, танцев. В эпосе упоминается Площадь игр: «Собралась раз нартская молодежь на равнине Зилахар. Сначала завели большой симд – любимую долгую нартскую пляску. Отличился Сослан в этом симде. Хорошо он плясал на земле, но не хуже сплясал на плечах нартских юношей. После симда стали состязаться в стрельбе из лука. Наметили цели и стали пускать в них стрелы. Немало было метких стрелков среди нартских юношей, но опять впереди всех оказался Сослан. Его стрела всегда попадала в цель. Неподалеку отдыхало стадо. «А ну, испытаем мы также и силу свою», – сказали юноши. Выбрал каждый по молодому быку и, схватив его за рога, старался перебросить через реку. Никому это не удавалось. Но вот Сослан выбрал самого крупного быка, взял его за рога, размахнулся, и упал бык на другом берегу реки. Потом пошли на Площадь игр, и во всех состязаниях одолел Сослан нартскую молодежь» [7, с. 123].

Поскольку состязательная часть «хъаст» напоминала

боевые учения, для каждой группы избирался предводитель, часто в этой роли упоминается Сосрыко [11, с. 241]; [11, с. 395]. Отметим, что соревновательный принцип лежал в основе не только боевой части «хъаст»: «С рассветом пришел юноша на Площадь игр нартов. Стал там играть, всех победил. Вечером вернулся в свой дом, говорит отцу: «Не нашлось у них никого сильнее меня. Всех их одолел и в симде, и в танцах, и в разговорах» [11, с. 243]. Нетрудно предположить, что изначально старинный ритуальный танец симд имел еще и соревновательную сущность, в осетинском быту «военные танцы на выносливость с выбыванием были обязательны среди молодежи на праздниках» [14, с. 96]. По свидетельству М. Туганова, симд «требовал действительно от танцоров огромного умения и фехтования на кинжалах, искусного умения танца с ловкими и быстрыми движениями, и сильных ног, чтобы держаться все время на согнутых пальцах ног... Не выдерживали, боясь, что танцоры могут в азарте поранить друг друга, и силой разнимали танцоров» [15, с. 90]. Среди норм, организующих массовые игрища, нашли свое выражение все главные принципы нартовского этикета, включая гостеприимство: «Прежде гостя не достану стрелу из колчана» [11, с. 229]. В этом случае гость пользуется церемониальным первенством «старшего».

В эпосе фиксируется приверженность нартов искусствам - они танцуют, музицируют и декламируют, и даже Сырдона принимают в свой круг после того, как он преподнес им фæндыр – лиру: «Нарты пустили фандыр по кругу и сказали друг другу: «Даже если мы все погибнем, пусть этот фандыр пребудет вовеки, а кто будет играть на нем и вспоминать нас, тот и будет нашим!» Урузмаг говорит Сырду: «Если не пожалел для нас такое сокровище, тогда брат ты нам всем, даем тебе право сидеть

на нашем нихасе». Так Сырдон стал нартом» [11, с. 207].

И, конечно же, важнейшим аспектом нартовского этикета были нормы, направленные на сохранение социального согласия: «Только до той поры народ наш может называться нартским, пока мы будем прислушиваться к словам друг друга». [8, с. 312] Эти стереотипы актуализировались преимущественно на нихасе – собрании взрослых мужчин под руководством Урузмага: «Во главе всех сидел Урузмаг на нихасе» [11, с. 33]. Собрание могли в случае надобности посетить и юноши. Хотя они не были правомочны принимать активное участие в народных сходах, этикет обязывал все же поприветствовать их со всем уважением, то есть, столь же официально и почтительно, как и взрослых почтенных воинов: «Пришли на нихас сыновья Ахсартага. Мужчины всех трех нартских родов сидели там в то время.

– *Да будет счастье на вашем нихасе!* – сказали юноши.

– *Пребывайте и вы в полном счастье!* – ответили юношам почтенные нарты» [7, с. 59].

К стандартам «народной дипломатии» нартов относятся и нормы гостеприимства. Наиболее почетными гостями путники, прибывшие издалека – «дард бæлццон». Как правило, гостей встречает выстроенная у ворот молодежь, к особенно почетному гостю выходят представители всего сообщества: «Подъехал Арахдзау к дому, где собрались нарты. Выбежали они *все* (выделено нами А.Х.) ему навстречу: «Здоровым к нам прибывай, гость наш из дальней страны» И уже после этого: «приняли младшие его оружие» [7, с. 179] и т.д. Ярким примером гостеприимства является чествование гостя во время пира. Молодой гость занимал лучшее место из тех, что положены ему по возрасту, по такому же принципу он получал и «свою» почетную долю – «хай» вместе с «нуазæн». Реакции молодого гостя на оказываемые ему

знаки внимания также подчинялись конкретным стереотипам: «До самого дна осушил чашу удалой Арахдзау и точно волк, до самой кости обглодал он все мясо с бедра. После этого поблагодарил и вернулся на свое место» [7, с. 14]. То, что он «обглодал» мясо, раскрывает одно из поведенческих требований к молодому гостю – именно такими действиями он мог выразить свое ответное уважение чествующему его обществу. Важно, что во всех прочих обстоятельствах поспешность в еде, как и любое проявление чувства голода, считались непристойными, и было недопустимо. Пожилому гостю со всей приличествующей такому случаю учтивостью почетную долю «хай» подносили к тому месту, которое он занимал по праву «старшинства». Более того, гостям старшего возраста предлагалось разделить ритуальную пищу, а это – символ лидерства.

В некоторых сюжетах представлены и межсословные стереотипы. Сырдон, упоминающийся как низшее сословий кэвдэсэрд, лишен прав разделять застолье нарттов: «Зайди в наш дом... сядешь за стол с другими нартскими гостями. – Но Сырдон им сказал в ответ: – Что вы только говорите! Да разве я осмелюсь сидеть рядом с ними? Они, мои алдары, разве позволят мне это?» [7, с. 269]. Есть и другие факты сословного превосходства, например, фэрсэглаэг, собираясь догнать алдара, отправившегося в боевой поход балц, не забывает почему-то надеть свою «похоронную одежду» [11, с. 254]. Он понимает, что последствия гнева алдара могут быть непоправимыми, и алдар действительно разгневан: «Ишак, фарсэглаг! Ты ко мне как посмел приехать?» [11, с. 254].

В одном из сказаний Урузмаг рассказывает о себе: «Я семь лет был пастухом Хуадоналдара. Приходил к нему утром и вечером каждый день с пожеланием доброго утра и вечера, как того требует уздандзинад. Но алдар, сидя на

своём кресле, сложив ноги одна на другую, никогда не меня внимания не обращал. Потом Урузмаг размахнулся мечом по наковальне; раздвоив наковальню на две половины, говорил: «Если алдар не узнал, что я Урузмаг нартровский и не посмотрел на меня прямо своими глазами, то да съедят отец мой и мать моя ослиц и собак, когда я точно так же этим своим мечом не снесу голову и не рассеку шею алдару за такое его неприличие» [11, с. 367]. Как видно, даже в роли пастуха Урузмаг требует уважительного обращения, соответствующего его законному статусу прославленного воина. В большинстве эпических сюжетов сословные стереотипы не столь выявлены, и мотивация, соответствующая специфике воинского мировоззрения, доминирует над сословными нормами. Вместе с тем, необходимы и некоторые пояснения. Упоминания о младших / кæстæр достаточно часто употребляются эпическими героями в социально-должностном смысле: «алдар...послал своих кастаров узнать» [11, с. 325].

Представленный наиболее архаичными этническими образами и воинскими (рыцарскими) поведенческими программами, нартровский этикет восходит к эпохе военной иерархии со всем многообразием её яркого эстетического и символического содержания. Он отражает самые разнообразные аспекты традиционной военной организации алан [9]. Нарты следуют сформированному кодексу воинской (рыцарской) чести, как соционормативной и гуманитарной основе поведенческой культуры и народного этикета своих исторических прототипов. Базовые ценности, запечатленные в эпосе, составляют древнейший пласт культурной архаики осетин и представлены в народной этике этого этноса, в самых значимых феноменах «осетинского порядка».

Научный анализ нартовского эпоса остается актуальным направлением современного осетиноведения. [16]; [17] В традиционном осетинском быту воинские «нартовские» стереотипы присутствуют в реликтовой и наиболее престижной части этнокультурного наследия этого народа - «ирон фæтк» и «æгъдау». Более того, многие элементы «нартовской» архаики не только сохранились, но и значимо повлияли на особенности соционормативной и гуманитарной культуры разделенных осетин - северных и южных.

Список использованной литературы:

1. Чибиров Л.А. Осетинская Нартиада . Мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Изд-во СОИГСИ, 2016.
2. Канукова З.В. Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации // Северо-Кавказский юридический вестник. 2017. № 4. С. 152-156.
3. Туаллагов А.А. История в осетинском эпосе. 2016. № 22 (61) С. 5-13
4. Таказов Ф.М. Сказания о нартах как источник изучения традиционного этикета общения осетин // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ: Кавказская здравница, 2000 – 255 с. С. 210-217.
5. Хадикова А.Х. Основные принципы социализации в нартовском эпосе осетин. // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. № 4. Владикавказ: Изд-во СОИГСИ, 2017. С. 259-266.
6. Хадикова А.Х. О мифологических истоках и ареальных связях осетинской Нартиады // Известия СОИГСИ. 2017 № 24 (63) С. 185-192.
7. Сказания о нартах: Осетинский эпос. – М.: Советская Россия, 1978. – 512 с.
8. Осетинские нартские сказания. М., «Менеджер», 2010. 504 с.
9. Гутнов Ф. Х. Аристократия алан. Владикавказ: Ир, 1995. – 141 с.
10. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. 1896. Т.1. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1904–1906 – 365 с.
11. Нарты. Осетинский героический эпос. В 3 кн. Кн. 2. – М.: Наука, 1989. – 495 с.

12. *Кокиев С. В.* Записки о быте осетин // СМЭДЭМ. Вып.1. М.: тип. Т. Рис, 1885. – 205 с. С. 66–112.
13. *Шанаев Д.* Свадьба у северных осетин // ССКГ. Вып. 4. – Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. – С. 1–27
14. *Чочиев А. Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. – Цхинвали: «Ирыстон», 1985. – 388 с.
15. *Туганов М.* Осетинские народные танцы. – Цхинвали: Ирыстон, 1988. – 298 с.
16. *Цаллагова З.Б., Гостиева Л.К., Бибилова Р.П., Джисоева Г.Х.* Становление осетиноведения как отрасли российского академического кавказоведения // У истоков осетиноведения. Первые исследователи и собиратели осетинского фольклора и традиционной культуры. *Цаллагова З.Б., Гостиева Л.К.* Сборник научных статей. Ответственный редактор З.Б. Цаллагова. Владикавказ, 2013. С. 4–30.
17. *Цориева И.Т.* Нартский эпос в исследованиях Северо-Осетинского научно-исследовательского института(1940-е –1980-е годы). // Нартоведение в XXI веке: новые парадигмы и интерпретации. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. Вып. 2. С. 111-126.

Хаев О.В.

ТРАДИЦИЯ ПИВОВАРЕНИЯ У ОСЕТИН

Аннотация: *В культуре осетин пиво занимает особое место. Оно используется не столько как хмельной напиток, сколько выполняет ритуальные, сакральные, обрядовые, праздничные, а значит престижные функции. Широкое использование пива в быту осетин развило особую технологию пивоварения, передававшееся из поколения в поколение. Некоторые способы варки пива были заимствованы соседними с осетинами народами. Однако, традиции употребления пива у соседних народов, в отличие от осетин, не были связаны с их религиозными ритуалами, в результате чего, с проникновением ислама на Кавказ, у них исчезли и технологии пивоварения. Пивоварение осетин делилось на индивидуальное и общественное. При индивидуальном пивоварении каждая семья варила пиво только для нужд семьи, а при общественном – в изготовлении пива принимало участие, непосредственно или опосредованно, все общество. По своим свойствам, качествам и способам изготовления, осетинское пиво делится на три вида. К первому виду, наиболее распространенному, относится так называемое багани (баггени), фактически обозначающий любой вид пива. Кроме того, технология изготовления багани лежит в основе варки всех видов пива, что говорит об универсальности данного вида в ряду традиционных хмельных напитков.*

Ключевые слова: *пиво, пивоварение, сусло, ячменный солод, способ закваски, традиции пивоварения.*

Традиция пивоварения осетин имеет глубокие исторические корни. Безусловно, нет письменных подтверждений о возникновении и развитии пивоварения у осетин, однако, опосредованным свидетельством древней культуры пивоварения служат сведения древних авторов о роли пива у скифских племен, чьими преемниками, по мнению большинства ученых-скифологов (О.Н. Трубачев [1], И.В. Бруяко [2], А.И. Иванчик [3], Ж. Дюмезиль [4] и

др.) являются осетины, по крайней мере, по линии этнокультуры и языка. Кроме того, косвенным показателем древности культуры пивоварения служат этнографические сведения XIX – начала XX вв. о роли и месте пива в календарно-обрядовой и религиозной традиции осетин. В начале XIX века известный ученый и путешественник Ю.Г. Клапрот, описывая разные способы пивоварения у осетин, особо отметил один из наиболее распространенных сортов темного пива: «Их пиво (бассианов – О.Х.), как и осетинское, самое лучшее на Кавказе, напоминает английский портер» [5, с. 122]. Ю. Клапрот послал князю Потемкину в Петербург несколько бутылок осетинского пива. Князю пиво понравилось настолько, что специально вызвал осетинских пивоваров. Этнограф Б.А. Калоев отмечал, что субэтнические группы грузин – мохевцы, мтиулы и пшавы – при варке пива на свадьбу приглашали осетинских консультантов-пивоваров [6, с. 23].

О распространенности пива у осетин свидетельствует и богатое устное народное творчество. При этом фольклорные тексты отражают особую роль пива в календарно-обрядовой и религиозно-ритуальной системе осетин. Ни одна календарно-обрядовая песня не обходится без упоминания пива. Как правило, даже изготовление пива в таких песнях приписывается ангелам (зэдам):

Ой, пиво, говорят, пиво,

Уастырджи сотворенное пиво [7, с. 175].

Многочисленные пословицы, в которых упоминается пиво, также свидетельствуют о значимости и популярности пива среди народа:

«Пиво и ангелы пьют».

«Пиво и в качестве пищи – еда, и в качестве напитка – напиток» [8, с. 114].

«Только что процеженное пиво даже матери и отцу не давай!» [9, с. 345].

В эпических сказаниях осетин приводится сюжет, согласно которому первое пиво сварила нартовская Шатана [10, с. 43].

В конце XIX века Ф.И. Леонтович отмечал, что осетины часто использовали пиво как плату за нанесение физического увечья или материального урона [11, с. 128]. Во время примирения кровников устраивали так называемое «примирительное угощение», на которое в обязательном порядке варили пиво [12, с. 55].

Пиво играло и продолжает играть в осетинском обществе ритуальные функции. Ни одно мероприятие, будь то свадьба, поминки, календарный или иной праздник, не обходилось без пива. «Пиво приготавливалось специально по какому-нибудь случаю и не является повседневным напитком» [13, с. 127].

О ритуальных функциях пива говорит и тот факт, что из пива, приготовленного ко дню празднования того или иного небожителя-покровителя, наполняли чашу наполовину и оставляли внутри святилища. Через год чашу забирали, и по состоянию пива – поднялось или убыло – прогнозировали степень урожайности текущего года. Любое священнодействие в осетинских обрядах до сих пор происходит с использованием чаши, наполненной приготовленным по этому случаю пивом.

Безусловно, традиция использования пива, в особенности в ритуальных целях, предполагает традицию пивоварения. Хотя исследователи, отмечавшие традиции использования пива в осетинских обрядах, указывали эти традиции, к сожалению, без детализации процесса варки.

Необходимо отметить, что термин «пиво» («*багæни*») в осетинской традиции используется как общее наименование напитков, приготовленных по единой в начальной стадии технологии.

Различали три вида пива:

1. Пиво (*Бæгæни*).
2. Каматтаг (*Къаматтаг*).
3. Алутон (*Æлутон/Æлотон/Илæтон*).

Для приготовления пива использовали разнообразное сырье, при этом, не имело значения, для какого вида пива. Хотя пиво могли варить из пшеницы, ячменя, проса или других доступных злаков, однако основным сырьем служил ячмень, считавшийся самым лучшим злаком для приготовления пива.

Осетины различали несколько разновидностей ячменя (*хъæбæрхуар*): двухрядный (*хъудали*), четырехрядный (*сескъæ*) и шестирядный (*каеруæдзæ*) [14, с. 865]. Для приготовления пива предпочитали использовать двухрядный ячмень. Использование других сортов допускалось в исключительном случае: при невозможности достать двухрядный ячмень.

Двухрядный ячмень использовали при изготовлении солода (*зад*).

Обращает на себя внимание осетинское название солода – *зад*, буквально обозначающее «проросшее» («*зад хуар*» - «проросшее зерно»), – соответствующее результату технологической обработки ячменного зерна.

Солод для всех сортов (видов) пива готовили по одной и той же технологии. Сухие зерна ячменя тщательно очищали, промывали, затем ссыпали в объемистую посуду с водой и оставляли на 2-3 суток. После водных процедур, отжав лишнюю влагу, замоченное зерно рассыпали тонким слоем в теплом месте для прорастания. Сверху, для сохранения тепла, накрывали соломой или сеном, с расчетом, чтоб к зернам свободно проникал воздух. Когда зерно прорастало, его сушили, а затем дробили крупным помолом вместе с корешками и получали солодовую муку (*зади инсад*). Такая мука становилась основным компонентом при варке пива.

При варке пива использовали чугунные или медные котлы. Считалось, что лучшее пиво получается в медных котлах.

В котел солод ссыпали специальной мерной посудой. Солод заливали водой в расчете 1/3. По одному из множества вариантов смесь солода и воды (затор) медленно нагревали. Затор варили на медленном огне до тех пор, пока вода не испарится наполовину. Вареву постоянно размешивали специальной деревянной лопатой, не допуская прилипания солода к котлу.

С уменьшением массы варева, в котел добавляли кипяченую воду, которую держали наготове в другом котле, для снижения его густоты. Воду использовали только родниковую, считая, что она влияет не только на вкус пива, но и на принятие молитвы с «чистым пивом» небожителями [15, с. 24].

Далее метод варки затора имел различные варианты:

1. Затор настаивали до тех пор, пока верхняя, наиболее жидкая часть, не принимала прозрачный вид. Вкус, при этом, бывает сладкий.

2. Затор кипятили до тех пор, пока не выпаривалось определенное количество воды. Каждый пивовар выпаривал воду по своему усмотрению, что влияло на вкусовые качества пива и служило определителем индивидуальных особенностей пивоваров.

3. Верхнюю жидкую часть затора сливали, а густую часть доводили до кипения.

Затор доводили до определенной консистенции. Если затор начинал прилипать к рукам, то вареву считали уже готовым и приступали к процеживанию. Для процеживания использовали корзину, на дно которой выстилали солому или сухую мягкую траву. Солому или сухую траву заготавливали заранее. Промывали

родниковой водой или варили в кипяченой воде в целях обеззараживания, затем сушили.

Корзины с соломой ставили на длинное корыто (*баелагъ*) под углом, чтобы отфильтрованное сусло (*сутдзу*) стекало в кадуюшку (*тъапаенагъ*).

Промыв котел, сливали в него отфильтрованную солодовую воду и начинали варить, добавив туда хмель. В котел вместимостью около 50 ведер добавляли до двух сит хмеля [16, с. 211].

Из одной варки могли получить два вида пива. Более качественное пиво, называемое *багани* (*баггани*), варят из первого сусла, без использования промывной воды. Менее качественное пиво, называемое *каматтаг* (*къаматтагъ*), варят из оставшейся после фильтрации первого сусла дробины (*цъалае*), с использованием промывной воды.

Первое сусло варили около 2-4 часов. За полчаса до завершения варки добавляли хмелевые шишки. Конец варки определяли разными способами:

- на котле ставилась отметка, определявшаяся пивоваром, до которой выпаривалась часть жидкости;
- от края котла отмеривали на глубину четырех пальцев;
- пивовар определял по цвету;
- пивовар определял на вкус.

После окончания варки, отвару давали остыть до 30-35°, затем переливали в емкость для дальнейшего брожения. Емкость, как правило деревянную, выбирали из особых сортов дерева. Считалось, что от сорта дерева зависит вкус конечного продукта.

Густые остатки, прилипавшие ко дну котла, собирали отдельно, высушивали, и делали из них дрожжи (*цируае*) для дальнейшей закваски (*аенгъезаен*). Способ приготовления дрожжей у разных пивоваров имел свои специфические особенности. Одни смешивали пивные дрожжи (*цируае*), которые получали от ранее

приготовленного пива, с не соложенным крупномолотым кукурузным зерном, в сухом виде добавляли в теплый отвар. Другие ранее полученные дрожжи (*цируае*) смешивали с остатками хмеля, и в высушенном виде добавляли в теплый отвар, и плотно закрыв емкость, при этом, отвар не помешивали. Третьи в качестве дрожжей использовали высушенные остатки хмеля после фильтрации. В настоящее время некоторые пивовары к смеси пивных дрожжей из ранее приготовленного пива (*цируае*) и остатков хмеля после первой фильтрации добавляют ложку сахара, что не приветствуется пивоварами, придерживающимися традиционных технологий. Среди современных пивоваров встречаются и «реформаторы», отошедшие от использования традиционных дрожжей, используя для этих целей картофелины. Чистят 5 картофелин, рубят их на мелкие кусочки, смешивают с небольшим количеством сахара и добавляют в теплый отвар. Однако метод закваски «новаторами» привело к кардинальному изменению вкусовых качеств традиционного пива, создав, таким образом, новый сорт домашнего пива.

В емкость с суслом добавляли дрожжи (*цируае*), накрывали теплым одеялом, и оставляли в теплом помещении. В зависимости от температуры в помещении вокруг емкости выстилали солому или сено для утепления. Через несколько часов начиналось брожение с обильным образованием пены. Пену снимали, сушили, получив из нее дрожжи для закваски (*цируае*), которые могли использовать при следующей варке пива.

Оставшийся после первой фильтрации затор варили заново, цедили, и оставляли на брожение. После брожения из него получали сорт пива *каматтаг* (*къаматтаг*). В зависимости от количества хмеля, который добавляли к *каматтаг*, регулировали вкус горечи пива. *Каматтаг*

использовали для произношения тостов-молитв. По качеству *каматтаг* определяли и качество будущего пива из первого сусла.

О популярности сорта *каматтаг* говорят распространенные пословицы:

- «Качество хорошего пива видно бывает по его *каматтагу*».

- «Хотя *каматтаг* опередил пиво (*баггени*), однако до стола не добрался».

- «*Каматтаг* пьют стоя» (т.е. заканчивается быстро).

- «*Каматтаг* на потом никто не оставляет» [17, с. 204].

Не менее популярным, чем *каматтаг*, в прошлом среди осетин был другой вид пива – *Алутон* (*Æлотон*, *Илæтон*).

Алутон – высококачественное пиво особой варки, особо престижное в недалеком прошлом среди осетин. *Алутон* являлся основным напитком и пищей для косарей в горах, которые не только утоляли жажду во время сенокоса на склонах гор под палящим солнцем, но и подкреплялись, заменяя им пищу. *Алутон* также использовался в религиозных ритуалах «как причастие» [18, с. 344]. По мнению этнографа В.Уарзиати, данный сорт пива отражал комплексную зерново-скотоводческую модель питания алан-осетин [19 с. 151].

Технология приготовления *алутон* не отличалась от варки традиционного пива (*баггени*). Разница заключалась в том, что после завершения варки пива (*баггени*) начиналась варка *алутон*. В свежеприготовленное пиво бросали тушу молодого барашка. Тушу разваривали до тех пор, пока мясо не отделялось от костей. Варили на медленном огне, 2-3 дня. После того, как мясо полностью растворялось в пиве, а жидкость в котле опускалось до определенного пивоваром уровня, специальным половником убирают остатки костей и прожилков.

Алутон варили двух видов: жидкий и концентрат. Жидкий *алутон* был похож на пиво (*багзани*), хотя и более густой. Концентрат же варили до желеобразной консистенции. Хранили *алутон* в больших сосудах в прохладном месте. Чем дольше хранился *алутон* (без проникновения в сосуд с *алутоном* воздуха), тем он становился крепче. Желеобразный концентрат *алутона* по мере необходимости разбавляли водой. Густоту *алутона*, при этом, каждый определял по своему вкусу.

Алутон отличался приятным вкусом, утолял голод, и обладал целебными свойствами.

Таким образом, традиционное пивоварение осетин характеризуется разнообразностью технологий, что отражается на особенностях конечного продукта. Имея глубокие исторические корни, традиционное пивоварение в наши дни, с развитием новых технологий, подвергается трансформации, грозящей исчезновению этих традиций. Потому в современных условиях особую актуальность приобретает сохранение традиционных технологий пивоварения с твердо выраженной этнической спецификой.

Список использованной литературы:

1. *Трубачев, О.Н.* Индоарика в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. – 320 с.
2. *Бруяко, И.В.* Ранние кочевники в Европе (X – V вв. до Р.Х.). Кишинев: Высшая Антропологическая школа, 2005. – 358 с.
3. *Иванчик, А.И.* Похороны скифских царей: Геродот и археология // Археология и палеоантропология евразийских степей и прилегающих территорий. М.: «Таус», 2010. – С. 125-147.
4. *Дюмезиль, Ж.* Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. – 231 с.
5. *Клапрот, Ю.* Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Нальчик: «Эль-Фа», 2008. – 326 с.
6. *Калоев, Б.А.* Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. – 393 с.

7. *Газданова, В.С.* Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. – 438 с.
8. Ирон æмбисæндтæ [Осетинские пословицы и поговорки /Составит. К.Ц. Гутиев/]. Орджоникидзе, 1976. – 352 с. – *на осет. яз.*
9. Осетинские (дигорские) народные изречения /Составит. Г.А. Дзагуров/. Владикавказ, ИПП им. В.Гассиева, 2011. – 376 с.
10. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. М.: «Восточная литература», 1989. – 493 с.
11. *Леонтович, Ф.И.* Древние обряды Дигорского общества. 1844 год (Редакция Голицына) // Известия СОИГСИ, 9 (48), Владикавказ, 2013. – С. 128-131.
12. *Дауева, Т.Т.* Этнографические особенности миротворчества осетин: традиции и инновации // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IX. Владикавказ, 2017. – С. 47-57.
13. *Магомедов, А.Х.* Культура и быт осетинского крестьянства. Орджоникидзе, СОКИ, 1963. – 223 с.
14. *Таказов, Ф.М.* Дигорско-русский словарь. Русско-дигорский словарь. Владикавказ, 2015. – 872 с.
15. *Бедоева, И.А.* Традиционные хмельные напитки осетин (XIX – XX вв.). Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2014. – 176 с.
16. *Магомедов, А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Владикавказ, «Ир», 2011. – 432 с.
17. *Айларты И.* Ирон фарн [Айларов, И.Х. Осетинский фарн]. Владикавказ, ИПП им. Гассиева, 2012. – 392 с. – *на осет. яз.*
18. *Абаев, В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.: Наука, 1958. – 665 с.
19. *Уарзиати, В.С.* Избранные труды. Владикавказ, 2007. 552 с.

Цаллагова И.Н.

ОСЕТИНСКАЯ ЗАГАДКА КАК СПОСОБ ОПИСАНИЯ ВНЕШНИХ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ СВОЙСТВ РЕАЛИЙ МИРА

Аннотация: *Статья посвящена анализу первичных и вторичных лексических номинаций в осетинских загадках. Рассмотрены принципы номинации лексики относящейся к тематическим группам «растительный мир» и «животный мир», в аспекте их двойной отнесенности, иначе говоря, лексика используемая в качестве кодовых обозначений и в качестве загаданных денотатов.*

Ключевые слова: *осетинский язык, дигорский вариант осетинского языка, лексика, фитонимы, зоонимы, осетинские загадки.*

Представления человека об окружающем его мире, неотъемлемой частью которого является природа, отражают основу его ценностей. Отношение к окружающей действительности у осетинского народа отразилось в богатой номенклатуре фитонимических единиц и зоонимических единиц, представленных в малых фольклорных жанрах.

Пословицы и поговорки сохраняют в себе наблюдения людей, различные умозаключения и представление об человеческих отношениях, нравственных ценностях, традициях и обычаях. Загадки же – представление о видении окружающего материального мира. Малый объем способствует легкому запоминанию и воспроизведению, и тем самым тому, что образы вещей, растений, животных и т.п. передаются из поколения в поколение. Можно сказать, что «загадки – это свидетельства о том, в сети каких предметных и признаковых ассоциаций воспринимались денотаты окружающего мира, в какие пространственно-временные

соотношения они помещались, какие части (сегменты) вычленились в этих денотатах как характерные, релевантные для их познания» [1, с. 32].

Паремии в основном монологичны, но есть и диалогического типа, к которому относятся загадки (ир. *уыци-уыцитæ / диг. бацеу-бацеутæ*), так как для их реализации требуются, как минимум, два участника.

Загадка представляет собой текст с вопросно-ответной структурой. Обязательным для загадки является наличие загаданного объекта (денотата). Образная часть загадки включает в себя кодовое обозначение этого денотата, его признаки, его действия, причем, как те действия, которые он сам производит, так и те, которые с ним совершаются.

По мнению З.Ж. Кудасовой «...отгадка – вторая ответная реплика загадочного диалога. Помимо мотивации на семантическом уровне – кодировка / раскодировка загадочного текста – отгадка определяет семантические черты текста, формирует определенный лексико-фонетический комплекс: аллитерацию, рифму, звукоподражание, ономатопею, выбор имен собственных» [2, с. 34].

Образная часть загадки иносказательна, часто наряду с указанием действительных признаков, содержит в себе ложные обозначения, осложняющие отгадывание.

Вторичное номинирование загаданного объекта обусловлена свойствами человеческого разума определять общие признаки тех или иных предметов и явлений, и на основании этого находить кодовое обозначение в виде вторичной номинации в образной части загадки.

Предметные области загаданных объектовотносительно универсальны для всех народностей. По мнению Т.Я. Елизаренковой, и В.Н. Топорова, эти универсалии можно представить в виде

следующих тематических групп: «Эпос – Небо – Солнце – Месяц – Звезды – Земля; Время – Числа (расчленение и измерение); Растительный мир – Животный мир – Человек – Дом, предметы материальной культуры» [3, с. 14].

В данном исследовании анализу подвергаются первичные и вторичные номинации в осетинских загадках, в большей части относящиеся к таким предметным областям как «растительный мир» и «животный мир», иначе говоря, фитонимическая и зоонимическая лексика. Источником фольклорного материала в данной работе послужил сборник Дз.Г. Тменовой[4].

Метафорические образы загадок и предметы загадывания берутся из одного и того же круга явлений: это конкретные существительные, обозначающие осязаемые реальные предметы – одежда, утварь, продукты, животные, растения, орудия труда и т.д. [5, с. 116]

Следует отметить, что лексический корпус, используемый в качестве кодовых обозначений гораздо шире и разнообразнее, чем корпус загаданных предметов и явлений.

Лексема, которая служит в образной части загадки кодовым обозначением, актуализирует те компоненты значения, которые необходимы в качестве подсказки для отгадывания.

Так, лексемы ир. *хæдон* / диг. *хæдонæ* «рубаша, сорочка», ир. *кæрц* / диг. *кæрцæ* «шуба, тулуп», ир. *дарæс* / диг. *дарæс* «одежда», ир. *куырæт* / диг. *курæт* «бешмет», функционирующие в загадке в качестве кода, указывают на наличие какой-либо оболочки, так: *Сырх у, адджын у, йæ куырæт та цъæх у (Харбыз)* / Красный он, сладкий он, а бешмет зеленый. (Арбуз); *Асиатыл авд кæрцы (Хъæдындз)* / На Асиат семь шуб (Лук); *Еске зердихудти нæ цæун, ма дарæсмæ ка внала, уой ба кæун дар фæккæнун*

(Гъæдзиндзæ) / Никого не обижаю, но если кто мою одежду тронет, тот даже слезы прольет. (Лук) и т.д.

Эти же лексемы в качестве загаданных денотатов актуализируют свойства, позволяющие их снимать, или надевать, а именно ассоциируется с наличием в нем отверстий, позволяющих снимать и надевать, так: *Цапыр-цупыр цыппар дуарон, чъыллин-хъыллин æртæ дуарон. (Хæлаф æмæ хæдон)* / Цапыр-цупыр четырехдверный, брыг-прыг трехдверный (Брюки и сорочка); *Нæ хæдзæрæн æртæ дуары. (Хæлаф)* / У нашего дома три двери. (Брюки) и т.д.

Для фольклорной модели мира характерным является выражение оппозиции внутри/снаружи (внешнего покрытия/внутреннего содержимого), помещение одного внутрь другого [6, с. 194]. Осетинские загадки подтверждают данное утверждение, так как в них очень частым является описание объекта отгадывания через его расчленение на поверхностный слой и внутреннее содержимое. Кодовыми лексемами в таких случаях могут вступать: ир. *фыд* / диг. *фид* «мясо», ир. *род* / диг. *уæс* «теленки», ир. *хъаз* / диг. *хъаз* «гусь», ир. *уæрыччытæ* / диг. *уæриккитæ* «барашки», ир. *сабитæ* / диг. *сабийтæ* «дети», ир. *цæрджытæ* / диг. *цæргутæ* «жильцы», ир. *наемгуйтæ* / диг. *наемгутæ*, «зерно, семена», ир. *фыстæ* / диг. *фустæи* т.д. Например: *Минкъий гъосини уорс наемгутæ. (Насæ)* / В маленьком кувшине белые зерна. (Тыква); *Талингæ скъæти сау фустæи дзогæ сурх дарæси. (Харбуз)* / В темном хлеву стадо черных овец в красной одежде. (Арбуз); *Сугъæрийнæ хуфийнæн æ хурфæ сау хæдзæрттæй идаг, цал хæдзари си ес, уал уорс цæрæги си ес. (Сонхура)* / Золотое решето черных домиков полно, сколько черненьких домиков, столько беленьких жильцов. (Подсолнух) и т.д.

Лексемы *ир. хæдзар* / *диг. хæдзарæ* «дом», *ир. скъæт* / *диг. скъæт* «хлев» служат кодовым обозначением предметов отгадывания, характеризующихся наличием внешнего слоя и внутреннего пространства: *голова, яйцо, тыква, арбуз и т.д.* Например: *Хæдзарæ æнæ дуар, æнæ къæразæ, æхуæдагга сабийтæй идзæг. (Насæ)* / Дом без окон, без дверей, а сам полон детей. (Тыква); *Талингæ æскъæти сау фусты дзогæ сурх дарæси. (Харбуз)* / Дом без окон без дверей, а сам полон детей. (Арбуз); *Нæ хæдзарæн фондз дуары æмæ дыууæ рудзынджы. (Сæр)* / В (нашем) доме пять доме пять дверей и два окошка. (Голова) и т.д.

Как известно, в фольклорных текстах отражены практически все стороны общественной, социальной, бытовой и телесной жизни людей. Из вышеизложенного материала можно сделать вывод о том, что в осетинских загадках очень широко представлен мир растений, притом это касается как корпуса загаданных объектов, так и кодовых обозначений в образной части загадки. Так, *ир. бæлас* / *диг. бæласæ* закодирован с помощью таких выражений, как: *сæдкъахуг уæйуг* «стоногий великан», *схъæл теуа* «высокомерный верблюд». В загадке про листву также отмечаются фазы жизни листьев: *Уалдзæг æрзайуңæ, фæззæг ба æркалунæ.* / Весной вырастают, осенью осыпаются. Из пород деревьев встречаются только загадки про сосну. В них сосна *саударæг уосæ* «женщина в трауре», *æфсæддон* «воин». Встречаются загадки про орех, грушу, вишню, но здесь говорится, прежде всего, о плодах: *Гъосин ку нæ басæттай, уæд царв нæ бахуæрдзæнæ. (Æнгозæ)* / Если кувшин не разбить, масло не съесть. (Орех); *Тумбулæй, сурх цæстæ, фæлгæсуй бæрзондæй нилæгмæ. (Бали)* / Круглая красноокая, сверху вниз поглядывает. (Вишня) и др. Загадка про лес существует только одна, и построена на одном признаке: лиственные деревья обнажаются зимой. Кроме того, термины «лес» и

«дерево» служат в качестве кодированных обозначений в загадках, где объектом отгадывания являются волосы: *Уæллæй – таргъæдæ, уой бунæй ба – саугъæдæ. (Сæригъунтæамаæрфгутæ).* / Сверху – дремучий лес, а под ним – темный лес. (Волосы на голове и брови); *Таргъæди нарæг над. (Сæри æртæст).* / В дремучем лесу – узкая дорожка. (Пробор на голове); *Таргъæди – бæрæг бæласæ. (Уорсæрдосæри).* / В дремучем лесу – заметное дерево. (Седой волос на голове) и т.д.

Довольно распространенным в загадках является лексика относящаяся к тематической группе животных. Они могут употребляться как в качестве скрытых терминов, так и в функции кодовых обозначений.

С древнейших времен человек находится в контакте с животным миром. Некоторые из них опасны для человека и он их уничтожал, на других охотился и они служили ему пищей. Есть животные домашние, которых человек приручил много тысячелетий назад и, разводя их, к настоящему времени создал различные породы лошадей, коров, овец, коз [7; 8; 9]. Все эти названия животных нашли отражение в загадках.

В осетинских загадках в качестве объектов загадывания преимущественно выступают дикие животные, а названия домашних животных, наоборот, чаще используются в функции кодов. Названия животных, используемые в функции кода, являются объектами таких предметных областей, как:

1) природные, естественные: скрытый денотат *мигъ «туча»* кодируется лексемой *цъиу «птица»*, *цæргæс «орел»*, *гъог «корова»*; *арвнæрд «гром»* кодируется лексемой *къамбец «буйвол»*; *æхсæв æмæ бон «день и ночь»* – лексемами *карк «курица»*, *гæды «кошка»*, *галл «бык»* и т.д.;

2) культурные растения: загаданный объект *кæрдо «груша»* имеет кодовое обозначение *галл «бык»*, *род*

«теленок»; *цәхәра* «свекла» –галл «бык»; *уырыдзы* «морковь» –*уасæг* «петух»; *нуры* «чеснок» – лексемой *куыдз*«собака»; *нас* «тыква» – лексемой *сæгъ* «коза» и т.д.;

3) дикие животные: загаданный объект *саг* «олень» имеет кодовое обозначение галл «бык», *бах* «лошадь»; *теуа* «верблюд» – *бах*, *хæрæг* «лошадь, осел» и т.д.;

4) части человеческого тела: загаданный объект *æрфгуытæ* «брови» имеет кодовое обозначение *дыууæ* калмы «два змея»; *цæсты хаутæ* «ресницы» – *бахтæ* «кони»; *дæндагтæ* «зубы» – *уæрыччытæ* «барашки», *сырдтæ* «звери», *бæлаутæ* «голуби» и т.д.;

5) строения, одежда, предметы быта: *гуыдыр* «замок» – *къæбыла* «шенок»; *агæмæ арт* «огонь и котел» – *хъугæмæ род* «корова и теленок», *сæгъæ æмæ дæркъæ* «коза и козленок»; *цырагъдарæн* «подсвечник» – *фыркъа*«баран» и т.д.;

6) пища, продукты питания, блюда: *æнтуан* «закваска» – *арс* «медведь»; *бæгæныуы цыртæ* «пивные дрожжи» – *гъог* «корова», *уæс* «теленок»; *цыхт* «сыр» – *фыркъа* «баран», *касаг* «рыба»; *царв* «масло» – гал «бык» и т.д.;

7) посуда и различные емкости для приготовления и/или хранения продуктов питания: *къоппа* «половник» – *хъаз* «гусь»; *дурын* «кувшин» – гал«бык», *къогъо* «комар»; *аг* «котел» – *бах* «лошадь» и т.д.

В качестве загаданных объектов животные могут иметь кодовые обозначения такими типами номинаций, как:

1) слова, которые не имеют собственной денотации:загаданный объект *карк* «курочка» кодируется лексемой *додора*, *пуну*; *бабыз* «утка» –лексемой *ала быза*;

2) имена собственные: загаданный объект*фыс* «баран» закодирован собственным именем *Цопан*; *хъугæмæ род* «корова и теленок» – именами *Гагар æмæ Гогор*;

3) нарицательные имена, называющие лица: *сыррдонцъиу* «воробей» – *биццеу* «мальчик»; *карк* «курочка» – *нана* «бабушка», *мад* «мать»; *цъиу* «цыпленок» – *чызг* «девочка»; *мыдыбындз* «пчела» – *сахи рæсугъд* «шахская красавица»;

4) названия животных: *хъæндил* «жук» – *галл* «бык», *хуы* «свинья», *сынт* «ворон»; *мыдыбындз* «пчела» – *бирæгъ* «волк», *сыстытæ* «вши» – *бирæгътæ* «волки», *хуытæ* «свиньи»; *æхсынхъ* «блоха» – *куыдз* «собака»; *гæды* «кошка» – *арс* «медведь»; *уаллон* «червяк» – *кæсаг* «рыба»;

5) названия конкретных предметов: *уасæг* «петух» – *фæндыр* «гармонь»; *хъаз* «гусь» – *дур* «камень»; *калм* «змея» – *ехс* «кнут», *лæдзæг* «палка», *гæрзæ* «ремень».

Таким образом, одними из самых распространенных тематических групп используемых в осетинских загадках как в качестве кодовых обозначений, так и в роли скрытого термина являются «растительный мир» и «животный мир». Анализ показал, что количество слов, кодирующих загаданные денотаты, относящиеся к предметной области животных и растений, намного превышают количество скрытых денотатов данных предметных областей, которые кодируются названиями разных животных и растений.

Принятые сокращения:

ир. – иронский вариант осетинского языка

диг. – дигорский вариант осетинского языка

Список использованной литературы:

1. Цаллагова И.Н. Лингвистические особенности осетинской загадки. Диссертация на соискание ученой степени канд.

филологических наук. Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова. Владикавказ, 2010. – 171 с.

2. *Кудаева З.Ж.* К семиотике временных и пространственных показателей в адыгских паремиях//Проблемы развития государственных языков КБР. – Нальчик, 1986.

3. *Елезаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа *brahondya*//Паремиологические исследования. – М., 1984. – С.14-47.

4. *ТменоваДз.Г.*Осетинские народные загадки. Владикавказ, 2000. – 202 с.

5. *Цаллагова З.Б.* Поэтика минимализма: метафора и эпитет в художественной системе осетинской народной афористики. // Известия СОИГСИ. Вып. 28 (67). 2018. С. 114-127.

6. *Волоцкая З.М.* Лексика болгарских загадок (опыт составления семантического словаря загадок) //Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии. – М.: Наука, 1983. – С.187-204.

7. *Калоев Б. А.* Скотоводство народов северного Кавказа (с древнейших времен до начала XX века). -М.: Наука,1993. -231с.

8. *Таказов Ф.М.* Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение на рубежеXX-XXI вв., Владикавказ, 2012. С. 137-144.

9. *Багаев А.Б.* К вопросу о традиционном коневодстве у осетин // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 4. С. 532.

Цориева И.Т.

ИЗ ИСТОРИИ ОСЕТИНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: АЗАНБЕК ВАСИЛЬЕВИЧ ДЖАНАЕВ

Аннотация: В статье рассматриваются основные этапы творческого пути Азанбека Васильевича Джанаева – яркого представителя осетинской художественной интеллигенции XX века, внесшего значительный вклад в развитие национальной школы профессионального изобразительного искусства. Подчеркивается многогранный талант художника – живописца, графика, скульптора, высокий профессионализм, сюжетное и тематическое многообразие его творчества. Наряду с тем, отмечается значимость его произведений как своеобразных исторических документов, представляющих многоцветную картину исторического и культурного развития Осетии с древнейших времен до современности.

Ключевые слова: Азанбек Васильевич Джанаев, художник, осетинское изобразительное искусство, профессиональное национальное искусство, Осетия.

В когорте выдающихся деятелей осетинской художественной культуры особое место занимает Азанбек Джанаев – один из самых ярких представителей национальной школы профессионального изобразительного искусства Осетии в XX в.

Азанбек Васильевич Джанаев родился 14 мая 1919 г. во Владикавказе в семье рядового мелкого служащего и домохозяйки. В нем рано проявилось незаурядное творческое дарование, удивлявшее далеких от искусства родных и друзей семьи. К счастью, родители не препятствовали увлечению сына в его занятиях рисованием, хотя не могли обеспечить должных условий для развития его художественных способностей.

Взросление будущего художника пришлось на 1920-е – начало 1930-х гг.: период Гражданской войны,

утверждения советской власти и осуществления социалистических преобразований на Северном Кавказе. Азанбек в это время был еще слишком далек от понимания сути происходивших общественных трансформаций. Между тем, революционная эпоха повсеместно пробудила творческую энергию масс. В марте 1925 г. во Владикавказе усилиями местных художников была открыта художественная студия. Через год по инициативе группы русских художников (П.Блюме, А. Полетико, Н. Кочетова, В. Лакисова и др.) учреждена «Владикавказская ассоциация художников». Она стала своеобразным предтечей основанного в конце 1930-х гг. творческого Союза художников Северной Осетии [1, с. 20]. В 1928 г. был создан местный филиал Ассоциации художников революционной России. Он состоял в основном из любителей-энтузиастов, поскольку профессиональные кадры художников только формировались. Интернациональный по своему составу коллектив деятелей искусства активно включился в общественную жизнь Северного Кавказа. Силами Ассоциации организовывались различные общественные мероприятия, промышленные, сельскохозяйственные выставки, оформлялись «Окна ТерКавРосТА» и т.д. [2, с. 284]

В начале 1920-х гг. во Владикавказе, в то время центре Горской республики, не существовало еще специальных учебных заведений, которые могли бы готовить профессиональные кадры художников, поэтому для получения образования молодежь уезжала в другие города. Так, в 1924 г. в г. Ленинград, в Академию художеств по решению Горского областного комитета РКП (б) была отправлена группа молодых людей из представителей северокавказских народов. Среди них были и осетины: Сосланбек Тавасиев, Давид Дзантиев, Аслан-Гирей Хохов и др. [1, с. 20] До этого времени в прослав-

ленном учебном заведении учились лишь два осетина, ставшие выдающимися представителями национальной творческой интеллигенции: К.Хетагуров и М.Туганов.

Азанбек Джанаев в силу возраста был далек от событий, происходивших в культурной жизни Осетии. В то же время, его творческое дарование было настолько выразительным и ярким, что ни образ жизни, ни отсутствие профессионального круга общения не могли заглушить в нем желания рисовать. Подростком он делал зарисовки людей, бытовых сцен, пейзажей. Даже его первые работы отличались точностью воспроизведения образов и композиционной завершенностью, свидетельствуя о незаурядных способностях. Позднее его педагогов, специалистов, простых зрителей поражало, с каким знанием анатомии и пропорций он воспроизводил, к примеру, фигуры коней. Сам художник находил этому простое объяснение: «В то время, недалеко от нашего дома располагался кавалерийский полк. Целыми днями я просиживал на заборе, зарисовывая в блокнот фигуры коней в различных ракурсах. Я очень полюбил тогда этих животных» [3, с. 8-9].

Вполне вероятно, что в эти годы Аз. Джанаев еще не задумывался о карьере профессионального художника, к тому не было и реальных возможностей. Поэтому в пятнадцать лет, окончив семь классов общеобразовательной школы, поступил в педагогический техникум. Однако страсть к творчеству переборола все прочие интересы, и через три года юноша, без колебаний покидает техникум и отправляется в Ленинград.

В 1937 г. он поступил в шестой класс средней художественной школы при Всероссийской Академии художеств. Природа севера не впечатлила Джанаева: она показалась ему мрачной и унылой. С ней резко контрастировали богатейшие коллекции произведений

искусств в музеях, выразительность городских архитектурных ансамблей. Они поразили воображение юноши изысканной красотой и совершенством форм [3, с. 10].

В феврале 1939 г. он участвовал в выставке самодеятельных художников в Москве, собравшей представителей из разных регионов Советского Союза. На суд членов комиссии, в которую входили ведущие мастера советского искусства А.М. Герасимов, Е.Е. Лансере, В.И. Мухина, Д.С. Моор, начинающий художник представил художественное полотно «Батумская демонстрация 1902 года». Работа Аз. Джанаева была отмечена членами комиссии и заслужила похвальные отзывы критики. Об ее авторе писали, как об очень одаренном живописце, «от которого в будущем, при условии систематической работы его над собой, можно ждать очень многого» [1, с. 88]. В статье журнала «Искусство» по итогам выставки отмечалось, что «в стране выдвинулся целый ряд самодеятельных художников, которые имеют все данные для профессионализации», и указывалось, что одним из таких художников является Аз. Джанаев из Северной Осетии [4, с. 10]. Молодой художник удостоился одной из первых премий выставки.

Вдохновленный высокой оценкой своего труда и благосклонными отзывами критики, Азанбек Джанаев в том же году уехал в Москву и, успешно сдав экзамены, был принят на второй курс Центрального художественно-промышленного училища (в будущем приравненного решением Совнаркома ССР к высшим художественным учебным заведениям). Однако очень скоро он осознал, что профиль преподавания в институте не вполне соответствует его стремлениям. И в октябре 1940 г. по окончании второго курса он вновь отправился в Ленинград и поступил на подготовительный курс живописного отделения Института живописи, скульптуры и архитектуры

имени И.Е. Репина. Талант и необычайная работоспособность молодого осетина были по достоинству оценены педагогами, и через полгода его зачислили на первый курс живописного отделения института.

Накануне войны, летом 1941 г. Аз. Джанаев приехал в Орджоникидзе на каникулы. А вскоре с этюдником за плечами, в одиночку отправился через перевал в Южную Осетию. Он проходил десятки километров в поисках натуры, делал многочисленные наброски портретов обитателей сурового и прекрасного края, зарисовки пейзажей. Мир, открывшийся Джанаеву, покорила и увлек его своей неповторимой прелестью. Он стал главной темой его творчества на всю оставшуюся жизнь [3, с. 14]. Из Южной Осетии художник направился в Дагестан. И здесь его застало известие о войне. Он ушел на фронт и провоевал более двух лет. В конце 1943 г., получив тяжелейшую контузию, Азанбек был демобилизован из армии, вернулся домой и начал работать в товариществе «Художник».

Война принесла новые темы в творчество художника. В работах середины 1940-х гг. и последующего времени прославлялся ратный подвиг защитников Родины («Бой под селением Гизель», «Героический подвиг Х.З. Мильдзихова», «Подвиг Ботоева», «Конница И. Плиева» и др.). Данью уважения к боевым заслугам участников войны стала галерея портретов прославленных героев Осетии.

Аз. Джанаев постоянно совершенствовал наработанные и искал новые приемы и методы осмысления и изображения художественных образов. Его творческим кредо стало: непрерывно «учиться изобразительному искусству». Критически оценивая свой уровень мастерства, он пришел к выводу, что у него недостаточно профессиональных знаний. Поэтому после войны вновь вернулся в Ленинград и поступил на графический

факультет Института живописи, скульптуры и архитектуры в мастерскую В.М. Конашевича. После живописного факультета Института такой поворот мог показаться странным. Но художник объяснял свой выбор особого рода жадностью к знанию: ему хотелось овладеть мастерством живописца и графика одновременно [4, с. 14].

Во второй половине 1940-х – 1950-х гг. на графическом факультете помимо В.М. Конашевича преподавали другие известные педагоги К.И. Рудаков, Л.Ф. Овсянников и др. За годы учебы Джанаев не раз заслуживал их похвальные отзывы. Преподаватели отмечали его работоспособность и относили к числу наиболее талантливых студентов. Азанбек занимался иллюстрированием художественных произведений. В частности, он делал иллюстрации к поэме М.Ю. Лермонтова «Измаил-Бей». В этом произведении романтическая окраска ранней поэзии гениального русского писателя приобретала новые, эпические черты. Именно эти особенности поэмы привлекали внимание художника [4, с. 15-16].

В 1920-е – начале 1940-х гг. в художественных кругах Осетии наблюдался поддерживаемый властью рост общественного интереса к устному народному творчеству. Традиции, заложенные в отмеченный период в осетинском изобразительном искусстве первыми профессиональными художниками Д. Дзантиевым, М. Тугановым, А. Хоховым, получили дальнейшее развитие в послевоенные годы. Одной из наиболее востребованных тем в литературе и искусстве Осетии стал нарттовский эпос.

Мир героических народных сказаний получил художественное воплощение во многих произведениях национальной культуры. Из осетинских художников первым к иллюстрированию нарттовских сказаний обратился Махарбек Туганов. Созданное на рубеже 1940-х – 1950-х гг. знаменитое эпическое полотно Туганова «Пир

нартов» символизировало начало нового этапа в развитии национальной художественной школы [5, с. 173]. Это произведение, безусловно, оказало большое влияние на развитие национального художественного мышления, на творчество многих осетинских художников.

По признанию специалистов, одним из самых талантливых продолжателей традиций, заложенных в осетинском изобразительном искусстве М. Тугановым, стал Азанбек Джанаев. Искусствовед З.Т. Газданова писала по этому поводу: «Мощный талант художника (Туганова. – И.Ц.), возвращенный лучшими образцами европейской и народной осетинской культуры, явился громадным стимулом, ориентиром для молодого осетинского искусства. Прямым продолжателем этой линии в искусстве стал молодой Азанбек Джанаев, завершивший в начале 1950-х гг. образование в Ленинградской Академии художеств. В искусство Осетии пришел рисовальщик высочайшего класса, посвятивший нартовской теме многие свои высококлассные графические и живописные полотна» [6, с. 5-6].

К решению взяться за иллюстрирование нартовских сказаний художника побудили два события, происшедшие в 1946 г. в культурной жизни Осетии. В сентябре в г. Дзауджикау открылась выставка «Нарты», на которой были представлены работы Махарбека Туганова и Аслан-Гирея Хохова. В том же году в Северо-Осетинском книжном издательстве вышел в свет сводный том текстов нартовских сказаний на осетинском языке, который был воспринят в осетинском обществе с огромным энтузиазмом [4, с. 21-22; 5; 7].

Аз. Джанаев избрал нартовские сказания осетин в качестве темы дипломного проекта. К 1949 г. работа над иллюстрациями к осетинскому героическому эпосу, исполненными в технике автолитографии, была закончена. «Нарты», представленные в монохромном решении,

отличала мужественная простота, лаконизм, сдержанность исполнения. Защита прошла с большим успехом. Дипломная работа получила отличную оценку. Молодой художник удостоился особого упоминания на сессии Академии художеств СССР, отметившего его профессионализм и творческую одаренность. Еще более восторженный отзыв прозвучал из уст действительного члена Академии художеств Б.В. Иогансона, Он, в частности, отмечал: «Работы дипломника Джанаева, посвященные осетинскому эпосу, – выдающееся явление за последние годы. О них можно говорить как о работах прекрасного рисовальщика-профессионала с богатой фантазией, совершенно свободно владеющего сложнейшими композициями» [4, с. 23].

Следует отметить, что Аз. Джанаева в искусстве визуальной интерпретации эпоса отличало более свободное по сравнению с предшественниками обращение с текстами сказаний. Как замечал А. Дзантиев: «Текст является лишь отправной точкой для воображения художника (Джанаева. – И. Ц.), а воображение его подчас не знает границ» [3, с. 26]. Эпическим размахом, невероятной силой и мощью веяло от художественной фантазии Джанаева в иллюстрациях «Бой нартов с небожителями», «Охота на оленя», «Бой с великанами», «Три нарта», «Симд» и др. В интерпретации эпоса художником центральной фигурой выступал герой богатырской, «нечеловеческой мощи», обладающий темпераментом титанов, даже у богов вызывающий изумление [1, с. 91].

В 1970-х – начале 1980-х гг. художник вновь обратился к нарттовскому эпосу. При создании новых иллюстраций к «Нартам» он отошел от монохромных изображений 1940-х гг., добиваясь яркого, интенсивного цвета с помощью гуаши и акварели («Поход нартов», «Сослан и колесо Балсага», «Саууай» и др.). Он часто по-новому интерпретировал сюжеты и мотивы сказаний,

наполняя их лукавым народным юмором, жизнерадостными мотивами («Красавица Агунда», «Нарт Батраз», «Симд нартов, или женитьба Батраза» и др.).

Успех художественного освоения эпических сказаний был закреплен в иллюстрациях к узбекскому народному эпосу «Алпамыш» и карело-финскому эпосу «Калевала», над которыми Азанбек работал в начале 1950-х гг. При этом, если в «Нартах» художник проявил себя как график-станковист, то в иллюстрациях к «Алпамышу» он предстал мастером книжной графики. Он исполнил семь иллюстраций, двадцать заставок и концовок. Основная тема была выражена во фронтисписе, где перед зрителем предстал сам Хаким-бек Алпамыш [4, с. 38]. Работая над «Калевалой», мастер сделал четыре цветные иллюстрации и использовал при этом акварельные краски, полагая, что многоцветность наиболее соответствовала тексту рун, проникнутых жизнерадостностью и весельем [4, с. 41].

В последующий период художник продолжал активно работать в области книжной графики. Он иллюстрировал произведения поэтов и прозаиков Александра Кубалова, Георгия Малиева, Гино Баракова, Максима Цагараева и др. Но наибольшее количество иллюстраций Аз. Джанаев выполнил к произведениям Коста Хетагурова – стихотворениям, рассказам, поэме «Фатима». В 1959 г. на съемках фильма «Фатима» («Грузия-фильм») он блестяще справился с работой художника по костюмам.

Огромный интерес у него вызывала личность самого писателя. В начале творческого пути он создал четыре живописные работы, на которых воспроизведен образ Коста: «Возвращение Коста Хетагурова в с. Нар» (1940), «Коста Хетагуров – художник» (1950), «Коста Хетагурова, сидящий за столом» (1952), «Портрет Коста Хетагурова» (1956). В 1985 г. для Музея осетинской литературы им был написан еще один портрет «Коста в рабочем кабинете».

В творчестве зрелого художника глубоко осмысливалось и историческое прошлое. Ряд живописных и графических работ, выполненных в конце 1940-х – 1950-х гг., героизировал средневековый период истории кавказских народов («Аланы в походе», «Аланы и грузины перед штурмом Ганджи», «Первое столкновение монголо-татар с аланами в 1222 году», «Посвящение коня у осетин»). Истории взаимоотношений Осетии с Россией были посвящены графические работы, исполненные в цвете: «Осетинское посольство в Петербурге в 1749 году», «Участие осетинской сотни в русско-турецкой войне 1877-1878 годов».

Творческая натура художника находилась в постоянном поиске новых тем и сюжетов. При этом, Аз. Джанаев учитывал и пожелания власти. Он не раз художественными средствами исследовал темы революционного переустройства жизни и современности.

Как известно, характерной особенностью советского искусства второй половины XX в. являлось создание в лицах персонифицированной истории Революции и Гражданской войны. В живописных картинах, скульптурных композициях и графических работах, в частности, художников Осетии (М. Туганова, А. Хохова, Ф. Варлакова, Н. Кочетова, Ч. Дзанагова, Ю. Дзантиева и др.), представляли реальные исторические персонажи, участники и вожди революционных событий на Тереке [8, с. 51]. Эта тема раскрывалась также в живописных и графических работах Аз. Джанаева: «Чаба Гокконаева призывает население с. Дигора на борьбу с деникинцами», «Г.К. Орджоникидзе – чрезвычайный комиссар», «Киров среди горцев», «Хаджи-Мурат Дзарахохов со своим отрядом». В 1981 г. по заказу руководства Горского сельскохозяйственного института было создано большое панно «Делегация Горской республики у В.И. Ленина». Тема социальных преобразований в национальных окраинах нашла

отражение в картинах «Переселение с гор», «Первый трактор на колхозном поле Осетии», «Свинцовый цех завода “Электроцинк”» и др. Во второй половине 1960-х – начале 1970-х гг. историко-революционная тема продолжала осваиваться в графических сериях «Революция в Осетии» и «Осетия в прошлом».

Аз. Джанаев интересно и самобытно разрабатывал тему созидательного труда народа. Он создал немало живописных и графических работ, скульптурных композиций, посвященных трудовым будням современников. Представляя простых тружеников – колхозных пахарей, пастухов, рабочих, деятелей культуры – он был далек от идеализации их образа жизни. Азанбек находил яркие формы и краски для изображения будней простых людей, которые занимаются тяжелым, каждодневным трудом, не требуя при этом наград и признания («Пахота в горах», «Осенний перегон», «Пересчет овец», «Свинцовый цех завода “Электроцинк”», серия иллюстраций «В горах»). Но его персонажи умеют также отдыхать, радоваться жизни («Молодой чабан», «Вывод невесты», «Беседа», «Танец», «Сидящий ингуш», «В.В. Тхапсаев в роли Отелло») [3, сс. 47-48, 57, 84].

В целом краткий обзор основных этапов творческого пути Азанбека Джанаева позволяет характеризовать его как яркого представителя советской школы изобразительного искусства, внесшего огромный вклад в развитие многонациональной культуры страны. Многогранное творчество мастера, его живописные полотна, скульптуры, графические работы, иллюстрации к литературным произведениям, отличающиеся монументальностью, композиционной завершенностью, точностью рисунка, получили признание профессионалов и любителей искусства. Не менее интересны они как оригинальные исторические документы, представляющие

многоцветную картину исторического и культурного развития Осетии с древнейших времен до современности [9, с. 525]. Осетинский художник Азанбек Джанаев своей подвижнической деятельностью неустомимого новатора как большой мастер заслужил высокую оценку коллег и добрую память в народе.

Список использованной литературы:

1. *Дзантиев А.А.* Художники Северной Осетии. Л, 1988. 208 с.
2. История Северной Осетии. XX век. М.: Наука, 2003. 632 с.
3. *Дзантиев А.А.* Азанбек Васильевич Джанаев. Орджоникидзе: Ир, 1989. 87 с.
4. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (НА СОИГСИ). Ф. Искусство. Оп. 1. Д. 184.
5. *Цориева И.Т.* Художник Махарбек Туганов – иллюстратор нартковского эпоса // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 22 (61). С. 172-184.
6. *Газданова З.* Дорога длиною в 70 лет // 70 лет Союзу художников РСО-Алания. 1939-2009. Владикавказ, 2009. С. 4-12.
7. *Хадикова А.Х.* Основные принципы социализации в нартковском эпосе осетин // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. 2017. № 4. С. 259-266.
8. *Цориева И.Т.* Революция и Гражданская война в изобразительном искусстве Осетии 1920-1980-х гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2018. № 1(87). С. 49-52.
9. Осетины / Отв. ред. З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. М.: Наука, 2012. Серия Народы и культуры. 605 с.

Цибиров Г.И.

**НИНА ФЕДОРОВНА (ФАЦБАЕВНА) ТАКОЕВА
– ПЕРВАЯ ОСЕТИНКА, ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ
ЭТНОГРАФ.**

Аннотация: *В 1919 г. в Петрограде была создана Российская Академия истории материальной культуры, ставшая основным научным центром, в котором проводились кавказоведческие исследования. Вскоре институт стал центром подготовки специалистов для национальных республик из среды коренных народов. В числе аспирантов, специализировавшихся по Кавказу в разные годы были В.К. Гарданов, К. Гатуев, Е.С. Зевакин и др. Спустя некоторое время к этой группе исследователей присоединилась и Нина Фацбаевна (Федоровна) Такоева. Своими работами она возобновила традиции кавказоведческих исследований в отечественной историографии.*

Ключевые слова: *этнография, кавказоведение, Нина Такоева, историография, этнограф, Всеволод Миллер.*

Всеволоду Федоровичу Миллеру принадлежит особая роль в пробуждении интереса к этнографическому изучению народов Северного Кавказа и Закавказья. Знакомство с научными трудами В.Ф. Миллера молодых людей, получивших высшее образование, способствовало во многом выбору профессии исследователя – этнографа. Среди них выделяется имя Нины Федоровны (Фацбаевны) Такоевой, первой осетинки – профессионального этнографа.

Она родилась в декабре 1910 г. в с. Христиановском Терской области в семье офицера российской армии. Ее отец Фацбай Такоев храбро сражался на фронтах первой мировой войны. В 1915 г. в газете «Терские ведомости» сообщалось: «Капитан 84-го пехотного Ширванского Его

величества полка Федор Такоев в бою под Богуцином 11 октября 1914 г., командуя ротой, личным примером довел два раза до штыкового удара с противником, занимавшим укрепленную позицию у д. Красна-Домброва, под убийственным артиллерийским, оружейным и пулеметным огнем, идя впереди своей роты, сбил противника, занял его позицию и взял до 100 человек пленных. Спустя некоторое время, 6 ноября 1914 года в бою у д. Льгото-Мурована с двумя ротами встретил контратаку превосходного в силах противника, отбросил его, занял его окопы и взял два действовавших пулемета и пленными двух офицеров и более 100 нижних чинов» [1].

После окончания Горского педагогического института во Владикавказе Н.Ф. Такоева переезжает в Москву. Здесь с самого начала культурного строительства были восстановлены старые и созданы новые этнографические учреждения. В 1918 г. был организован этнографический факультет Географического института в Петрограде, в 1919 г. – университетские этнографические центры в Петрограде и Москве, в 1924 году – Комитет по изучению языков и этнических культур народов Востока, в 1933 году на основе музея антропологии, археологии и этнографии, позднее преобразованный в Институт этнографии Академии наук СССР [2].

Октябрьская социалистическая революция создала новые, благоприятные условия для развития этнографической науки. С первых же своих шагов советские этнографы стали опираться на гуманистическое, демократическое наследие отечественной дореволюционной этнографической науки, на её лучших представителей, принявших активное участие в созидании новой жизни [3]. Необходимость коренного преобразования культуры и быта отстававших в своём развитии народов требовали углубленного изучения

этнического состава населения и национальных особенностей общественного уклада и культуры. Этнографы были привлечены к работе Народного комиссариата по делам национальностей.

В 1924 г. на базе Румянцевского музея, этнографических коллекций Дашковского музея и частично коллекций, собранных в связи с подготовкой Всесоюзной сельскохозяйственной выставки 1923 г., в Москве был создан Центральный музей народоведения (с 1930 г. – Музей народов СССР). Музей возглавил известный фольклорист, ученик В.Ф. Миллера, впоследствии один из организаторов журнала «Этнография» Б.М. Соколов. Музей объединил многих видных историков, этнографов, археологов, лингвистов, фольклористов, в том числе и кавказоведов. Отдел Кавказа и Передней Азии возглавлял известный кавказовед Н.Ф. Яковлев. В 1930-е годы в отделе работала Н.Ф. Такоева, активно привлекались к работе Г.А. Кокиев и Е.С. Зевакин. В 1931 г. на должность заведующего Отделом Кавказа был приглашен В.К. Гарданов [4]. Все они стали видными исследователями культуры и быта народов Кавказа.

Курс аспирантской подготовки Нина Федоровна прошла при институте этнографии под руководством выдающегося кавказоведа Марка Осиповича Косвена. 24 декабря 1946 г. на заседании Ученого совета института этнографии состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук Н.Ф. Такоевой. Ее диссертация «Кровная месть у осетин в XIX – начале XX столетия» была посвящена рассмотрению широко распространенного среди кавказских народов обычая кровной мести, продолжавшего пережиточно существовать у осетин. В работе автором широко использована имеющаяся литература. К разработке темы привлечен значительный архивный материал и данные,

полученные автором путем опроса местных жителей – пожилых людей, хорошо помнивших обычаи, связанные с кровной мстью и принимавших непосредственное участие при разборе «кровных» дел. Умелое использование многообразных источников, многие из которых впервые введены в научный оборот, позволили автору создать оригинальную работу, по-новому решить поставленные в ней вопросы.

Официальные оппоненты профессор Г.А. Кокиев и кандидат экономических наук Л.А. Добрусин положительно оценили работу и рекомендовали ее к публикации.

После защиты диссертации Н.Ф. Такоева начала работать в секторе этнографии Кавказа. Своими работами она возобновила традиции кавказоведческих исследований в отечественной историографии. Хорошо знавшая бытовую культуру осетинского населения, она опубликовала интересные статьи об осетинской семейной обрядности, горных осетинских жилищ.

Нина Федоровна серьезное внимание уделяла изучению творческого наследия Коста Хетагурова. В работе «Коста Хетагуров – народный поэт Осетии, этнограф-кавказовед» она указывала на то, что в творчестве К. Хетагурова «нет искусственности в описании этнографического материала, нет стремления к выделению экзотических, специально «кавказских» сюжетов. Его описания – реальная жизнь народа. Он придавал особое значение всестороннему этнографическому изучению кавказских горцев, подчеркивал, что пройдет «еще несколько десятков лет, – и заглянуть в прошлое туземцев Кавказа, доживших с незапамятных времен до XX столетия без своей собственной письменности, будет совершенно невозможно» [5].

Н.Ф. Такоева особенно отмечала, что важным источником для осетиноведа являются также поэтические произведения К.Л. Хетагурова, которые в художественной форме ярко отобразили этнографические реалии старого осетинского быта.

В 1944 г. коллектив института этнографии АН СССР возобновил начатую еще в довоенные годы работу над этнографической серией «Народы мира». Сотрудники сектора Кавказа занимались подготовкой тома «Народы Кавказа». Н.Ф. Такоева приняла активное участие в подготовке к изданию этого капитального исследования. Она написала две главы: «Балкарцы» и «Осетины» [6]. Эти публикации явились первыми обобщающими этнографическими очерками по истории балкарцев и осетин.

Жизнь и научная деятельность Н.Ф. Такоевой трагически оборвалась в 1959 г. Б.А. Калоев в своей работе «Записки кавказоведа» отмечал: «Н.Ф. Такоева – опытный музеевед, много лет проработала в кавказском отделе музея народоведения СССР... По сравнению с многими московскими осетинами, не знающими родного языка или забывшими его, Н.Ф. Такоева прекрасно владела им. К сожалению, она, весьма способный ученый, рано ушла из жизни. Творческое наследие Н.Ф. Такоевой, хотя небольшое, но отличается многогранностью и глубоким содержанием. Очень жаль, что ее диссертация, посвященная актуальной проблеме осетинской этнографии, до сих пор не опубликована» [7].

Список использованной литературы:

- 1.«Терские ведомости», 1915, №167, 5 августа.
- 2.Бромлей Ю., Подольный Р. Человечество – это народы. М., «мысль», 1990. С. 369 – 370.
- 3.Советская историческая энциклопедия. Т. 16. М., 1976. С. 659

4. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Становление советского кавказоведения: традиции и эпоха (1917 – 1930-е годы). // Страницы отечественного кавказоведения. М., 1992. С. 16

5. Такоева Н.Ф. Коста Хетагуров – народный поэт Осетии, этнограф – кавказовед. // Советская этнография, 1949, №2. Е -3.

6. Народы Кавказа. Т. 1. М., 1960. С. 270 – 344.

7. Калоев Б.А. Записки кавказоведа. Владикавказ. 2009. С. 161.

РЕЦЕНЗИЯ

Слово о новой книге Х.Ф. Цгоева (Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ, 2015. – 598 с.)

В основу рецензируемой книги известного публициста и писателя Хазби Федоровича Цгоева положен значительно расширенный и дополненный вариант изданной в 2006-г. книги «Врата неба», за которую автор был удостоен почетного звания лауреат Государственной премии имени К.Хетагурова. Книга издана в издательско-полиграфическом центре СОИГСИ ВНИЦ РАН.

Более чем полувековая деятельность Х.Цгоева на лоне осетинской национальной культуры сделала его признанным знатоком осетинской народной культуры. При этом, что характерно— он ориентируется во всех нюансах народной культуры. Работая более трех десятилетий в редакции общенародной осетинской газеты «Рæстдзинад», Хазби Федорович постоянно и неустанно пропагандирует лучшие традиционные нормы поведения, гневно осуждает искажение смысла традиционных обычаев и обрядов нашими современниками. В этом отношении главным рупором публициста и краеведа стала выходящая на страницах газеты авторская программа «Æлутон». Программа стала любимой для широкой читательской аудитории, превратилась в подлинного пропагандиста лучших норм традиционной национальной культуры.

Новое издание книги отличается от предыдущего. Во-первых, книга выходит в русском переводе. Во-вторых, мифологическая ее часть значительно расширена. В-третьих, издание обогащено словарными статьями об укладе жизни осетин, культуре и быте осетинского народа. В ней в полном объеме представлены нартовские и

даредзановские сказания, сказочный и праздничный мир осетин, легенды, предания.

Издание во многом уникальное; в нее вошли слова, которых не найти в других изданиях. Читателю предоставлена возможность познать довольно широкий круг понятий и явлений осетинской жизни, как религиозно-мифологического характера, так и связанные с укладом жизни как прошлых эпох, так и с теми традициями, которые сохранились в нашем быту. Среди них – старинные, весьма редко употребляемые в нашей разговорной речи, понятия и явления: Ахæрæт, Æвдæсарм, Æрвгæлæн, Æридау, Æрдуйы хид, Афæдзы гуыдын, Адæймаджы стъалы, Алай-булай, Алдзан, Гæвз, Гемуда, Гомрус, Гæрлъуыр, Лæглæууæн дзыхъхъ, Охох и т.д. Одним словом, в словаре перед глазами вереницей проходит духовная жизнь осетинского народа. Есть в ней словарные статьи о явлениях, которые, пережив столетия, остаются востребованными и в наши дни. Имеются и такие явления в традиционной культуре, содержание и суть которых сильно извращены и искажены нашими современниками, что вызывает возмущение у здоровой части осетинского общества (факты приватизации святилищ, случаи тяжб между дзуары-лæгтæ за мысайнаг и др.).

Свободная ориентация автора в материале исследования, его широкая эрудиция, положительно сказались на содержании словаря. Автор словаря подает материал в соответствии с требованием к подобным справочным изданиям. При этом Хазби Федорович описывает и характеризует не только словарную статью (обычай, явление, герой), но и всю производную от нее лексику. Вслед за большой и содержательной статьей «Нартæ», следуют еще 24(!) других статей связанных со словом «нарт» («Нарты æмбырдгæнæн хæдзар», «Нарты

æнарцаф фæссивæд», «Нарты æртæ тыны», «Нарты дзуар», «Нарты кувæн бон», «Нарты Стыр ныхас», «Нарты Стыр дон», «Нарты уарæн фæз», «Нарты Уацамонгæ», «Нарты бæхдæттæ», «Нарты чырын», «Нарты фæткыуы», «Нарты гуппырсæртæ». Еще пример. В книге присутствует значимая словарная статья— «Арв» (небо), и вслед за ней следуют еще 20 разного объема статей, связанных с небом («Арвы дуар», «Арвы цаф», «Арвмæ асинтæ», «Арвы куыдз», «Арвы дзæнгæрджытæ», «Арвайдæн», «Арвы Уацилла», «Арвы чызг», «Арвы хъуг», «Арвы рон» и т.д. Подавляющее большинство статей содержат богатую информацию о предмете статьи. В качестве дополнительного примера можно сослаться на слова, привязанные к букве «А» — «Ацæ», «Арв», «Амран», «Арт», Арвайдæн».

Следует отметить и то, что составитель словаря не ставил целью дать по каждой словарной статье исчерпывающую информацию. Иногда для характеристики словарной статьи автор ограничивается одним примером из мифологии, фольклора, но иллюстрация оказывается достаточной, чтобы удовлетворить читателя. К примеру, для вскрытия мифологической сути словарной статьи «Мæй» составитель ограничивается одной легендой о происхождении луны, взятой из нартовских сказаний. Познакомившись со статьей «Æртæ уæливыхы», читатель должен уяснить, почему в дни национальных праздников мы ставим на стол три пирога, а по поминальному случаю — два. Объем словарных статей разный, от одного предложения до 5-6 страниц текста книги.

Конечно, мне, как деятелю науки, хотелось видеть под каждой статьей научный аппарат, ссылки на источники (использованная литература помещена в конце). Однако автор не является ученым и его книга не научное, а справочное, популярное издание.

Автор предусматривал издание рецензируемой книги на двух языках: осетинском и русском. В таком виде она, безусловно, была бы в большем выигрыше. Такие популярные справочные издания крайне востребованы для учащейся молодежи, работников средств массовой информации, широких слоев населения.

Книга Х.Ф.Цгоева вышла всего в количестве 100 экземпляров. При этом, она содержит недостатки, которые непременно требуют ее доработки и переиздания более солидным тиражом. Что же мы имеем ввиду? Начнем с неточностей этнографического характера.

В мифологии осетин Куырысдзау вовсе не колдуньи-женщины [288]. Ими бывают большей частью экзальтированные мужчины которые в ночь под Новый год во сне, «отправляются» в неведомую страну(на поле в район Татартупа), и в схватках друг с другом добывают зерновые злаки под будущий урожай [с.288]. Вопреки утверждению автора праздник Лаузгæнæн отмечается по субботам не только на третью, но и четвертую неделю. Мало вероятно, чтобы ряженных в канун праздника Кæрдæгхæссæн каждая семья одаривала тремя пирогами, курицей и напитком [с.274]. Неверно утверждение, будто все осетины предают земле покойника на третий день после смерти. Вопреки утверждению автора, Фæлвæра покровительствует в первую очередь мелкому рогатому скоту.

Думается, следовало лучше продумать общую систему и принципы подбора словарных статей. Элементам свадебного обряда посвящено более десяти статей («Къухылхæцæг», «Æмдзуарджын», «Чындзæмбал», «Чызгæмбал», «Чындзы хыз», «Минавæрттæ», «Мыды къус», и др.), но нет статьи о самой свадьбе — Чындзæхсæв. Недостаточно полно представлены элементы материальной культуры. Спрашивается, если имеются статьи о башне

(мæсыг) и замке (галуан), то почему не должно быть статьей о главном жилом помещении (хæдзар) или о домекрепости(гæнах)?

Непременным правилом для таких справочных изданий является выделение курсивом тех слов в тексте, о которых даны самостоятельные статьи. К сожалению, и это упущение присуще данной книге. Вслед за названием статьи следует ее русское значение, но и в этом деле отсутствует последовательность. Местами отсутствует перевод на русский язык название словарной статьи. Одни и те же слова в текстовой части и в заглавных статьях пишутся по разному: в тексте - на русский лад, а в заглавных статьях — на осетинский (зед—зæд, дзарна-дзæрна, далваз - дæлвæз, дауаг - дауджытæ, мардадз — мæрдадз и др.), что оставляет неприятное чувство. В книгесловаре встречаются и такие статьи, в которых суть названия статьи не раскрывается. К примеру, в небольшой статье посвященной Лæгты дзуар автор пишет об Уастырджи, пишет, как его величали («золотой», «седоокий»), но ни слово по существу раскрытия сути названия статьи; кто и почему называли Уастырджи «Лæгты дзуар». То же повторяется в статье «Æртæкъахыг — нет ответа, почему к коню Уастырджи привилось такое название.

Бросаются в глаза стремление автора к детализации словарных статей. Выше, на примере слов «Нартæ» и «Арв» мы приветствовали автора за всестороннее раскрытие значения и сущности слова. Однако, как нам показалось, местами таким дроблением понятий или слов автор слишком увлекается, что приводит к досадным повторам. Несколько иллюстраций. В статье «Куваг лæг» по существу речь идет о дзуары лæг, о котором - отдельная словарная статья. Имеется статья «Гуыппырсаертæ», а на букву «Н» — «Нарты гуыппырсаертæ»; но ведь только у

нартов были гуыппыпсэртæ. Аналогичны повторы: Бедуха - Бедухайы сэр, Быцентæ-Быценты лæппу, Донбеттыры чызджытæ - Доны чызджытæ. Нет основания для отдельных статей для понятий: «Алынбек» и «Алыты Алымбек» (одно и тоже лицо), «Насран-алдар» и «Насран-алдары ус», «Наф и Нафы куывд», «Нæртон уасхо» и «Нæртон уасха», «Мæртты бæстæ» – «Мæртты бæсты дур» и т.д. Имеется словарная статья «Мысыр» (Египет) и кроме нее малосодержательные коротенькие статейки: «Мысыры бæстæ», «Мысыры æвзист», «Мысыры æлдар», «Мысыры диссаг», «Мысыры сыджыт», «Мысыры циуан». Таких примеров немало. На стр. 201-202 свободно можно было объединить статьи под одинаковым названием: «Донбеттыр» и «Донбеттыртæ».

И, наконец, о самом большом упущении. Непременным условием издания любой книжной продукции является редакторская и корректорская работа. В данном же случае рукопись издана в таком виде, в каком осуществила ее перевод Р.Н. Содтиева. Между тем текст перевода нуждался в самом тщательном редактировании и стилистической и корректорской правки. Из-за этого упущения, в книге масса недостатков. В ней достаточно много режущих ухо, не звучащих по русский слов и выражений: «мастер Сафа» (?!), «язык хати»(вместе хатиагского языка) [с.342] «мелкий народ», «Лепить медовое тесто» [с.325]. «Шкура белого жертвенного овна» [с.89]«Гаккур туши жертвенного животного»[с.35] «Ахсар и Ахсартаг до ножей возненавидели друг друга»[с.347], «со дня моря до верх моря [с.344], опечатки типа «говорящие углы» [с.341], [с.360], «металлический камень» [с.101], «суровый тост» [с.94]. Факт принадлежности Иоанна Ялгузидзе (Габараева) к роду Агъуызатæ, в книге сделалась его фамилией — Агузаев (?!) [с.94]. неправильные переводы (хъугом не нива, а большой пахотный участок)

[с.340]. Немало в книге отпечатков и корректорских огрехов.

Думается, автору не следует отказаться от идеи издания книги на двух языках, тем более что она издана с такими существенными дефектами и крайне малым тиражом. Поэтому заканчиваю обзор весьма полезной книги пожеланием ее переиздания с учетом доработки текста и устранения имеющихся в ней недоработок, с тем, чтобы представленные в книге богатейшие и интересные материалы о традиционной культуре осетинского народа дошли до русскоязычного читателя в подобающем виде.

Чибиров Л.А.

Сведения об авторах

Айларова Светлана Ахсарбековна, д.и.н., зав. отделом истории Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Багаев Алан Борисович, к.и.н., с.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Бесолова Елена Бутусовна, д.ф.н., зав. отделом языкознания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Бритаева Анжела Борисовна, к.ф.н., с.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Болатова (Атабиева) А.Д., к.ф.н., ст.н.с. сектора балкарской литературы Института гуманитарных исследований – филиала Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «КБ НЦ РАН (Нальчик, Россия)

Гостиева Лариса Казбековна, к.и.н., с.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Кайтова Ирина Анатольевна, к.ф.н., доцент кафедры иностранных языков для гуманитарных факультетов Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова (Владикавказ, Россия)

Канукова Залина Владимировна, д.и.н., директор Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Магомедов М.И. гл.н.с. Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра Российской академии наук (Махачкала, Россия)

Малкондуев Хамид Хашимович, д.ф.н., ведущий научный сотрудник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований – филиал ФГБУН ФНЦ «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук» (Нальчик, Россия)

Моргоева Лариса Батразовна, к.ф.н., ст.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

- Рахно Константин Юрьевич**, д.и.н., вед.н.с. Отдела современной керамики Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опoшном, с.н.с. Отдела керамологии новейшего времени Института керамологии – отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины (Опошное, Украина)
- Таказов Федар Магометович**, к.ф.н., зав. отделом фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Тебиева Лариса Таймуразовна**, к.и.н., доцент кафедры философии и социально-политических наук, Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова (Владикавказ, Россия)
- Туаллагов Алан Ахсарович** д.и.н., зав. отделом археологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Фидарова Римма Японовна** д.ф.н., г.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Хадикова Алина Хазметовна**, к.и.н., с.н.с. отдела этнографии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Хаев Олег Валериевич**, аспирант, ст.преподаватель кафедры товароведения и продуктов питания из растительного сырья, Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова (Владикавказ, Россия)
- Цаллагова Искра Нартовна** к.ф.н., с.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Цориева Инга Тотразовна**, д.и.н., в.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Цибиров Герлик Иласович**, к.и.н., с.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)
- Чибиров Людвиг Алексеевич**, д.и.н., г.н.с. Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И.Абаева – филиала ФГБУН ФНЦ «ВНЦ РАН» (Владикавказ, Россия)

Научное издание

ВОПРОСЫ
ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Сборник научных статей

Вып. X

Часть 2

Редактор *Ф.М. Таказов*
Технический редактор *Е.Н. Маслов*
Компьютерная верстка *А.В. Черная*

Сдано в набор 20.11.18. Подписано к печати. 21.12.18.
Формат бумаги 60x84 1/16. Бум.офс. Гарнитура шрифта “Times”.
Печать цифровая. Усл. п.л. 10,8.
Тираж 500 экз. Заказ № 134.

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3.