

СОДЕРЖАНИЕ

I. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

БАДОВ Ч.Р. К ПРОБЛЕМЕ ПОЯВЛЕНИЯ РУССКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ В ОСЕТИИ	3
КОРНИЛОВ А.А. БЫТОВАЯ КУЛЬТУРА КУПЕЧЕСКОГО СОСЛОВИЯ ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ.....	10
СИНАНОВ Б.А. ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В 1917–1943 ГГ.: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР	17
ДЗОДЗИЕВ З.Т. ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ПОРЕФОРМЕННОЙ ОСЕТИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ И СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ.....	26

II. КУЛЬТУРНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

АКОЕВА В.В. ЧЕРКЕСКА КАК ЭЛЕМЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ОСЕТИН ...	35
БУЗАРОВА И. В. АДиль-ГИРЕЙ КЕШЕВ — ПЕРВЫЙ РЕДАКТОР «ТЕРСКИХ ВЕДОМОСТЕЙ»	44
ЗАКРИЕВА А. М. КОЖАНАЯ И ВОЙЛОЧНАЯ ОБУВЬ ЧЕЧЕНЦЕВ	51
ГАРСАЕВА М.М., ШАИПОВА Т.С. ОБ ОСНОВНЫХ ПРОЦЕССАХ И ВИДАХ ОРУДИЙ ПО ОБРАБОТКЕ ШЕРСТИ У ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ	57
ТАЙМАЗОВ А.Г. К НЕКОТОРЫМ ВОПРОСАМ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ М. С. ТУГАНОВА	66
ТМЕНОВ Ф.К. СИРОТСТВО КАК ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В ОСЕТИНСКОЙ ЭТНОПЕДАГОГИКЕ	72
ДЗАЛАЕВА К.Р. ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ ОСЕТИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.	85

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

АЛДАТОВА М.К. ПРОБЛЕМА ХАРАКТЕРА В РАССКАЗАХ АРСЕНА КОЦОЕВА	92
БЕДОЕВА И.А. ХМЕЛЬНЫЕ НАПИТКИ В СЕМЕЙНЫХ ОБРЯДАХ ОСЕТИН	96

ИКЪАТЫ ЭЛОНÆ. МЫГГÆГТЫ РАГФЫДÆЛТЫ НÆМТТÆ (ЦЫБЫР АФÆЛГÆСТ)	104
ДАРЧИЕВА М.В. НАИВНАЯ КАРТИНА МИРА В ОСЕТИНСКОЙ КОЛЫБЕЛЬНОЙ ПЕСНЕ	109
ДЗЛИЕВА Д. Д. ПЕСНИ С ПРИПЕВОМ «АЛАЙ», СВЯЗАННЫЕ С ПОЧИТАНИЕМ ПОКРОВИТЕЛЯ ДОМАШНЕГО ОЧАГА САФА, У ОСЕТИН	122
ДЗАПАРОВА Е.Б. АВТОРИЗОВАННЫЙ ПЕРЕВОД КАК СРЕДСТВО ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ (на материале перевода рассказа М. Цагараева «Мады зарæг» — «Материнская песня»)	135
ЦАРИКАЕВА Ф. А. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ СЛОЖНОПОДЧИНЕННОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ	145
БУРАЕВА Б.К. КАЙСЫН КУЛИЕВ И МУЗЫКА	150
IV. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА	
ГЕБЕКОВ Г.Ф. ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СВЕТСКИХ ОСНОВ ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДАГЕСТАНЕ	158
БАЛАЕВА А.А. СМИ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ИМИДЖА РЕГИОНА (На примере СКФО)	169
БЕРЕЗОВ А. Т. РОЛЬ МАЛЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ В РАЗВИТИИ РЕГИОНА СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	176
КЕЛОЕВА Е.Т. АНАЛИЗ СОСТОЯНИЯ НАРКОМАНИИ В РЕСПУБЛИКЕ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ (Статья посвящена вопросам пагубного влияния на человека природных и синтетических веществ, вызывающих наркоманию (на примере Республики Северная Осетия-Алания))	185
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ	189

I. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Ч.Р. БАДОВ
аспирант СОГУ

К ПРОБЛЕМЕ ПОЯВЛЕНИЯ РУССКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ В ОСЕТИИ

Актуальность исследования обусловлена общественно-политической значимостью проблемы. Целью исследования является освещение проблемы появления русскоязычного населения в Осетии. В соответствии с поставленной целью определены следующие задачи исследования: установление причин миграции русскоязычного населения на территорию Терской области; описание количества крестьян-переселенцев из внутренних губерний и их территориального размещения в Осетии; «военная колонизация» на территории Владикавказского округа.

Необходимо сразу оговориться, что в настоящей статье под «русскими» имеются в виду не только этнические русские, но и украинцы, именуемые в источниках «малороссы».

Военно-Грузинская дорога во все времена играла исключительно важную роль в установлении и развитии отношений России с Кавказом, с народами, населяющими этот край. После присоединения Грузии к России в 1801 году она приобрела ещё большую значимость.

Эта дорога являлась главной, кратчайшей, единственной и постоянной артерией, связывающей Россию с Грузией, а через последнюю — и со всем Закавказьем.

Военно-стратегическое значение дороги превалировало над всеми её достоинствами, и поэтому её строительство, укрепление и содержание в первое время было возложено на военное ведомство. Отсюда и возникло название — «Военно-Грузинская дорога», которое уже в те времена, в 20 — 30 гг. XIX века, вытеснило её другое название «Александров путь» [1,6]. Позже Военно-Грузинская дорога, помимо стратегического, приобрела почтовое, а затем и торгово-экономическое значение.

Несколько военных укреплений, расположенных вдоль дороги, обеспечивали безопасность передвижения силами своих гарнизонов. Активные меры были приняты в горной части Военно-Грузинской дороги, от Владикавказа и дальше на юг, в глубь Дарьяльского ущелья. Значительно были усилены укрепления Редант, Балта, Ларс, Дарьял и др.

До поры до времени такие меры правительства, его кавказской администрации обеспечивали российское присутствие и безопасность движения по дороге. Но с началом Кавказской войны положение на Военно-Грузинской дороге резко изменилось. Оно стало беспокойным, тревожным, часто не контролируемым. Шамиль отлично был осведомлён о том, какое значение имеет эта дорога для снабжения правительственных войск оружием, боеприпасами, продовольствием, и не раз пытался нанести ущерб своему противнику именно здесь.

С середины 30-х годов вопросы охраны Военно-Грузинской дороги, территории, по которой она проходила, вновь оказались в центре кавказской политики правительства Николая I. Стратегические планы российского командования стали первоочередной причиной переселения на территорию современных Северной Осетии и Кабардино-Балкарии двух Малороссийских полков, сформированных в 1831 году малороссийским дворянством для действий против польского восстания, а позднее обращённых на службу в войсках Кавказской линии.

В 1838 году на территории Северной Осетии были образованы Архонская и Ардонская казачьи станицы, в 1842 году — Николаевская, в 1849 году — Змейская и в 1850 году — Горская станица. Эти станицы населялись казаками двух Малороссийских полков, из которых был сформирован 1-й Владикавказский казачий полк.

Создавая казачьи станицы, российское правительство намеревалось решить сразу несколько задач. В первую очередь, новые поселения обязаны были выполнять военно-охранные функции. Само их присутствие, по мнению русского военного командования, должно было служить сдерживающим фактором для горцев. Основание казачьих станиц устраняло необходимость использования для охраны дороги казаков Донских полков, содержание которых обходилось казне гораздо дороже поселений малороссийских казаков. На станичников возлагались также обязанности оказывать всяческое содействие и обеспечивать всем необходимым, в том числе провиантом, транспортными средствами и прочим, проезжавших по дороге команд. Таким образом, отпала необходимость в военных укреплениях вдоль линии Военно-Грузинской дороги [2,175].

Во второй половине XIX века начались миграционные движения из внутренних губерний России на Северный Кавказ. Массовые миграции русских крестьян на Северный Кавказ были вызваны развитием капиталистических отношений в деревне, социальной дифференциацией крестьян, ростом малоземелья, нищеты, голодовок. Российское правительство не препятствовало переселениям, считая их одним из средств предотвращения крестьянских волнений в центральных губерниях России. Кроме того, по расчётам правительства русские поселения среди массива коренных жителей должны были служить опорой местной администрации. Министерство внутренних дел и министерство земледелия и государственных имуществ в 1896 году рекомендовали кавказской администрации развивать заселение края русскими людьми в интересах государства [3,124].

Пик колониционно-переселенческого движения в Северную Осетию из внутренних губерний России приходится на конец XIX – начало XX века.

С переселением русского крестьянства на Северный Кавказ в исторической литературе часто связывают проблему обезземеливания горцев. При этом речь идёт о дефиците равнинных территорий, которые занимались русскими крестьянами в период колонизации региона.

Само по себе наличие в горах террасного земледелия свидетельствует об изначальной нехватке у горских обществ пригодных для сельскохозяйственной обработки земель. Хорошо известен факт исключительного малоземелья горцев, особенно осетин, часть кото-

рых пребывала на грани вымирания от безземелья и стремилась к переселению на равнину Северной Осетии, в Моздок, на Кубань и т.д.

Наиболее важным социально-политическим препятствием для ликвидации земельного голода в горах являлась повышенная конфликтность горских обществ при разрешении земельного вопроса. Так, кабардинские феодалы препятствовали переселению осетин на равнину [4,44].

Влияние на ситуацию земельного голода оказывало также и имперское правительство. Л.В. Куприянова отмечает: «На Северном Кавказе имелись национальные горные районы, поставленные политикой царизма в трудные условия хозяйственного и социального развития. Но преобладали почти незаселённые пространства, освоение которых прибывавшими из дальних мест крестьянами-переселенцами стало предпосылкой и основой необычайно быстрого экономического прогресса» [5, 7].

При этом следует подчеркнуть, что и выбор земли для наделов русских переселенцев осуществлялся не по экономическим критериям, а исходя из политической целесообразности. Наделение русских землёй в Терской области «... шло не сплошным участком, а узкими полосами, врезающимися в территорию, занятую горскими племенами, что было вызвано строго обдуманым планом разъединения горцев и обезопасить главные коммуникации. Как юртовые наделы, так и место для поселений выделялись при этом не в зависимости от экономических условий, а исключительно по военным соображениям» [5,149-150].

Строительство Владикавказской железной дороги в 1875 году привело к тому, что только во Владикавказском округе в короткое время было основано русскими переселенцами 8 населённых пунктов — хуторов, состоявших из 198 семей. К 1898 году в общей сложности было 1023 человека «иностранцев». Во всех станицах проживали иностранцы, которые арендовали наделы у казаков [6,67-68].

Владикавказский округ, ввиду ограниченности земельных ресурсов, занимал, если не считать Грозненского округа, куда переселения совсем не было, последнее место по количеству переселений.

Совершенно иной взгляд на переселенческую ситуацию представлен в работе А. Долгушина. Исследуя проблему переселения крестьян в Терскую область из внутренних губерний России к 1902–1903 годам, автор приходит к выводу, что размеры подобных переселений могли бы быть значительно большими. По мнению А. Долгушина:

«Владикавказский округ в плоскостной своей части представляется наиболее благоприятным местом для переселения из внутренних губерний России. Сравнительно мягкий климат, отсутствие ветров и достаточное количество осадков в связи с наличием чрезвычайно пригодных для земледелия суглинников с значительным содержанием перегноя, делают эту местность особенно привлекательной, тем более, что условия хозяйства в округе близко подходят к таковым же южно-русских губерний» [7,12].

Близость центрального города области, по мнению А. Долгушина, предоставляла возможность выгодного сбыта продуктов земледелия, садоводства и огородничества. Благодаря богатой растительности округа и его большую часть года зеленеющим лугам, немалым подспорьем в хозяйстве являлось также пчеловодство, дающее здесь прекрасные результаты.

Размеры землевладения у крестьян-переселенцев далеко не достигали таковых же у казачьего населения, щедро наделённого землёй (около 9 десятин на душу обоего пола), но всё же далеко оставляли за собой то ничтожное количество земли, которое находилось в пользовании средне- и южнорусских крестьян.

В 1902–1903 годах на землях помещиков Тугановых образовались несколько хуторов. Хутора расположились на балке Маскиаг до Чёрного леса. Переселенцы в большинстве своём представляли малороссийские губернии. Переселенцы из Херсонской губернии в количестве 203 человек образовали Харьковский хутор, 49 переселенцев из Екатеринославской губернии поселились в хуторе Екатеринославском. Мигранты из Полтавской губернии обосновались в двух хуторах — Полтавском (235 человек) и Новоберестовском (228 человек). Екатеринославцы образовали также небольшой хутор Коровенский (40 человек). Жители Каменец-Подольской губернии создали одноимённый хутор в количестве 96 человек и Бобринский хутор (23 человека). Переселенцы из Крыма поселились в двух хуторах — Амирановском (143 человека) и Киевском (261 человек), из Бессарабии — в Кармастинском (63 человека), из Ставрополя — в Глинском (64 человека), из Владикавказа — во Владикавказском хуторе (117 человек). В целом за 1902–1903 годы здесь обосновалось 1515 переселенцев [3,125].

Миграции из внутренних губерний России приняли такие масштабы, что к началу XX века в округе не оставалось земель для дальнейшей колонизации. Часть переселенцев вернулась на родину, не-

которые подались в Закавказье. Многие хуторяне влились в состав городского населения, а большая часть примкнула к казачьим станицам.

Несколько иначе обстояло дело в Моздокском отделе. В первую очередь из-за иных природных условий, предопределивших тип хозяйственных занятий в хуторах Моздокского отдела. По условиям местности, отдел представлял собой огромное малонаселённое песчаное пространство, покрытое лишь травянистой растительностью, особенно богатой в его восточной части.

В отличие от хуторян Владикавказского округа, отдававших предпочтение хлебопашеству и огородничеству, в хуторах Моздокского отдела основным занятием было овцеводство.

Вся степь Моздокского отдела, ограниченная с юга рр. Малка и Терек, представляла собой, как мы уже сказали, песчаное пространство, почти лишённое орошения. Единственным источником воды на всей этой плоскости были Эриванский канал, р. Кура [7,40].

К отличительным чертам отдела также можно отнести тот факт, что большая часть используемых под пастбища угодий взята в аренду, благодаря сравнительно невысоким арендным ценам.

Хутора Моздокского отдела были немногочисленными и зачастую состояли из 1-3 семей. К 1903 году число русских в хуторах Моздокского отдела достигало 2568 человек, которые были расселены в 106 поселениях. поголовье овец отдельных хозяйств достигало многих тысяч штук.

В заключение можно сделать вывод о причинах, побудивших российское правительство всячески содействовать переселениям в Терскую область, и в Осетию, в частности. Возросшее значение Военно-Грузинской дороги вынуждало правительство максимально увеличить российское присутствие в данном регионе. В первую очередь равнинные территории заселялись казаками, на которых была возложена обязанность охраны Военно-Грузинской дороги.

Игнорируя малоземелье горских народов, российское правительство не препятствовало миграционным процессам, усилившимся во второй половине XIX века. В условиях ограниченности земельных ресурсов количество переселенцев из внутренних губерний Российской Империи можно назвать избыточным. Подтверждением тому может служить запрет на переселение в Терскую область, изданный в начале XX века.

Примечания

1. Берозов Б.П. Исторические этюды: из истории возникновения осетинских сёл и казачьих станиц. Владикавказ, 1992.
2. Цориева И.Т. Пути исповедимые... Из истории основания равнинных поселений на Кавказе в конце XVIII–XIX вв. Владикавказ, 2010.
3. Канукова З.В. Русское население в этнической структуре Северной Осетии (вторая половина XIX–начало XX вв.) // Роль России в истории Осетии. Орджоникидзе, 1989.
4. Денисова Г.С., Уланов В.П. Русские на Северном Кавказе: анализ трансформации социокультурного статуса. Ростов-на-Дону, 2003.
5. Куприянова Л.В. Города Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 1981.
6. Кашежева Г.М. Некоторые вопросы переселенческого движения в Терскую область в пореформенный период // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1980.
7. Долгушин А.А. О переселении в Терскую область из внутренних губерний России. Владикавказ, 1907.

А.А. КОРНИЛОВ
соискатель СОИГСИ

БЫТОВАЯ КУЛЬТУРА КУПЕЧЕСКОГО СОСЛОВИЯ ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ

Известно, что российское купечество, становление которого пришлось еще на дореформенное время, отличалось большой религиозностью. Религия определяла распорядок всей жизни.

Благочестие как семейная традиция поддерживалось благодаря религиозному настрою женщин в купеческих семьях. Жена банкира А.И.Волкова (урожденная Вишнякова) писала о строгих порядках в купеческой среде: «Церковная служба на первой, четвертой и страстной неделях посещалась всеми членами семьи... Кто говел, тот ходил к заутрене в 7 часов утра, к часам или обедне в 10 часов, и в 4 часа к вечерне или к мефимонам» [1].

Церковные праздники, из которых самым главным была Пасха, встречали торжественным разговеньем. На пасху ходили в церковь освещать куличи и творожные пасхи. Рождество отмечалось не столь торжественно — «просто подавали с утра чай со сливками и барашек из масла», к чаю приходили гости (кто-нибудь из родственников и близких друзей). На праздники богатые купцы лично ездили поздравлять только близких родственников, главу города и полицмейстера [2, 35-62].

Но с течением времени строгость в держании постов приняла новые формы. Непрерывный цикл производства делал невозможным для крупных фабрикантов соблюдение поста по всем правилам. Исполнение обрядов по религиозным канонам строго практиковалось для глубоко верующих персон.

В купеческой среде распорядок жизни семьи долго удерживал патриархальные черты. Всей властью обладал старший мужчина в семье: отец или старший брат, изредка вдова купца (формально, а иногда и фактически возглавлявшая дело после смерти мужа).

В пореформенный период в ряде старых купеческих династий начинает осознаваться некая кастовость своего круга, происходит кристаллизация своей социальной идентичности. Это выражалось в известной щепетильности «купеческой аристократии» в отношении тех лиц, которые принимались или не принимались в узкий круг избранных. Ю.А.Бахрушин отмечал: «Так, считалось недопустимым принимать на званых вечерах выскочек, то есть быстро разбогатевших на удачных спекуляциях купцов без купеческих родословных или купцов, получивших дворянство» [3, 55].

Особенно истовое отношение к религии отличало старообрядческую среду. Религиозность воспринималась в предпринимательской среде как безусловная добродетель. В известной степени это было связано с коллизией преследования старообрядчества. Показательно, что ярая приверженность к религиозным устоям многих представителей поколения купцов 1860–1880-х гг. имела корни в этом конфликте, наиболее ревностные поборники благочестия выходили либо из твердо стоявших на позициях старообрядчества, либо из перешедших в официальное православие и безоглядно отдававшихся защите своего религиозного выбора.

Оставался непоколебимым главный принцип купеческой семьи — ее иерархичность, когда главой семейства, «строителем дома» был купец, возглавлявший фирму, определявший сферу деятельности членов семьи, последние занимали второстепенное положение — хлебосольство, широта, известное радушие, но до определенного предела.

Бытовая сторона жизни купечества, как, впрочем, и других сословий, базировалась на уважении принятого порядка вещей, на почтении к устоям семейной и общественной жизни, нормам и обычаям, уходящим корнями к Домострою — «уставу русского быта».

«— Всегда соблюдай волю Божию и живи по заповедям его. Сказал Господь: «На чем тебя застаю, по тому и сужу».

— Не будь алчен к пьянству и жаден к обжорству, будь кроток, тих, молчалив, друзей возлюби, а не злато.

— А в повседневном своем хозяйстве: и в лавке, и во всяком товаре, и в кладовой... — все заранее распредели, хозяйство веди согласно приходу и расходу.

— Жена добрая, трудолюбивая, молчаливая — венец своему мужу, если обрел такую жену хорошую — только благо выносит из дома своего.

— А пошлет Бог кому детей, то заботиться отцу и матери о чадах своих; обеспечить их и воспитать в доброй науке: учить страху божию и вежливости, и всякому порядку... Любить и хранить их, но и страхом спасать, наказывая и поучая, а не то, разобравшись, и поколотить. Наказывай детей в юности — упокоят тебя в старости твоей. Воспитывай детей в запретах...» [4, 1170-119; 134, 144].

В неписаной купеческой иерархии особым уважением пользовались промышленники, после них стояли купцы-торговцы. Мало почтения заслуживали отдававшие деньги в рост — их называли «процентщиками». «Старое» гильдейское купечество не скрывало низкого мнения о «новых» буржуа, для которых прибыль нередко являлась единственным приоритетом. В рамках старокупеческой традиции с детства внушалось: главное — «дело», служение «делу», а не нажива.

Историк А. Гершенкрон утверждал, что «нет сомнения в том, что на протяжении почти всего XIX века предпринимательство считалось глубоко постыдным занятием в России. В отличие от крестьянства, предприниматель оставался в презрении у дворянства и интеллигенции. Добрая жизнь человека в согласии с волей Божьей предполагала возделывание земли, принадлежавшей Богу» [5, 29].

С религиозным чувством были напрямую связаны филантропические поступки. Обязательность пожертвований провозглашалась христианством, а для богатых эта обязательность усугублялась по причине греховности богатства, что не раз подчеркнуто в Библии. Видимо, поэтому на благочестии как одной из основных черт купеческого поведения акцентировалось неизменно внимание в жизнеописаниях и мемуарах предпринимателей. В данном случае нельзя не упомянуть о постройке в г. Владикавказе Константино-Еленинской церкви (в народе ее называют Харлампиевская). Церковь была построена в 1890 году на деньги известного в городе купца 2-й гильдии Х. Муратандова.

Среди населения области по материальному признаку наиболее заметно выделялось купечество самого развитого торгового центра Терской области — г. Владикавказ. Именно здесь в начале XX века оставались каменные двухэтажные купеческие особняки, построенные еще во второй половине XIX века, этому периоду была характерна особая «купеческая кладка», для которой употребляли красный фигурный кирпич, стараясь сделать фасады домов более приметными, выделить их на фоне окружающих зданий. Для украшения кирпичных купеческих особняков широко применяли металлические ажур-

ные решетки, консоли и парапеты. Лишь самые зажиточные гильдийцы могли позволить себе построить каменный дом, то, сколькими и какими именно домами владели купцы, во многом свидетельствовало об уровне их благосостояния. Элита купеческого слоя проживала в самом центре города, наличие прислуги в доме говорило о состоятельности того или иного семейства, в доме было два входа — «черный» и парадный. Обстановка дома зависела от состоятельности и образованности владельца. В комнатах непременно помещались иконы. Мебель изготавливалась из ореха, дуба, красного дерева.

До наших дней сохранились в старой части г. Владикавказа каменные постройки прошлого века, принадлежавшие купеческому сословию. Особняк купцов Поповых сохранил былые архитектурные черты: дом из добротного кирпича, балкон из узорчатой железнойковки, подъезд.

Особняк купца 2-й гильдии, гласного думы Э.Д. Демокидова радует и сейчас своей неповторимой архитектурой. Еще один архитектурный памятник того времени дожил до наших дней — особняк купцов 2-й гильдии А.И. и Е.И. Шошиевых, и мн. другие здания, расположенные в старой части города, сохранились и по сей день.

Многими краеведами описан особняк барона В.Р. Штейнгейля, подаренный городской управе: «...а дворец продолжал удивлять своей необычностью: находясь в Пушкинском сквере, нельзя не обратить внимания на красивейшее здание в городе, выстроенное в мавританском стиле: это городской дом, где помещаются все учреждения городского самоуправления» [6, 71].

В книге журналиста-краеведа Ф.С. Киреева «По улицам старого Владикавказа» довольно точно показаны архитектурные дома и памятники прошлого столетия. Нам бы хотелось добавить, что купеческие дома поражали своим многообразием и состоятельностью. В Терских ведомостях часто встречаются объявления о публичных торгах недвижимого имущества купцов. В данных текстах конкретно описаны стоимость и размеры имущества. Приведем лишь несколько примеров: «...Владикавказским городским общественным банком назначены публичные торги 2 сентября 1883 года на продажу недвижимого имущества, принадлежащего умершей грозненского 2-й гильдии купца, жене Софье Варшавской, состоящего во 2-части г. Владикавказа на углу 5-й Новолинейной и Форштатской улиц заключавшегося: в Каменном одноэтажном доме под черепичной крышей в коем 2 торговые лавки и при них 3 комнаты. При доме парадный подъезд,

на всю длину дома во дворе имеется открытая галерея с надворными надстройками и фруктовым садом. Под описанным имением и двором находится земли 186 $\frac{1}{2}$ кв.саж.» [7, 10].

«... при Владикавказском окружном суде будет продаваться с публичных торгов недвижимое имение жены Владикавказского 2-й гильдии купца Татьяны Максимовны Родской, находящееся во 2-й части города Владикавказа на углу Базарной и Гимназической улиц и заключающееся: в одноэтажном деревянном на каменном фундаменте доме, трех деревянных флигелях, надворных постройках, усадебном месте мерою 286 $\frac{2}{3}$ кв.саж.» [7, 10].

«...30 марта 1900 года в зале заседания Владикавказского окружного суда будет продаваться с публичных торгов недвижимое имение жены грозненского купца Екатерины Максимовны Скляровой, находящееся в городе Грозном Терской области и заключающееся: в одноэтажном деревянном флигеле, одноэтажном каменном доме, одноэтажной каменной кухне, деревянном сарае и усадебном месте под этими строениями и двором, мерою 317 $\frac{6}{7}$ кв.саж» [7, 10]. В данное время тяжело представить размеры этих имений, но для прошлого столетия постройки таких размеров могли позволить себе лишь состоятельные граждане. Купцы покупали или строили особняки, большие дома современной планировки, значительная часть которых отводилась под большие помещения. В них содержалась многочисленная прислуга.

В купеческом быту продолжали сохраняться традиционные черты. Они проявлялись, в первую очередь, в повседневной жизни купеческих семейств с их частыми и обильными застольями, чаепитиями, после которых, особенно в воскресенье, устраивались гуляния по улицам и в городском саду.

О наличии элементов дворянской культуры в купеческом укладе говорят такие факты, как наличие серебряной посуды, бокалов, скалтертей, салфеток, конвертов с купеческими гербами, добротной дорогой мебели, а также строительство дорогих особняков.

Глава семьи всегда занимался делом, в его руках был семейный капитал, хотя у супруги мог иметься и собственный. Если семейное дело было крупным, при нем содержался штат приказчиков. Случайных людей в дело не брали, предпочитая близких родственников. Обязанностью главы семейства было обеспечение его всем необходимым — продуктами питания, одеждой. В целях экономии в период ярмарки делались крупные запасы.

К поведению женщины купеческое общество предъявляло более строгие требования, чем к поведению мужчины. Если интересы мужчины включали в себя торговую деятельность, общественное служение, то интересы женщины ограничивались рамками семьи [2, 35-62]. Вела дом мать семейства. Эту функцию помогали ей выполнять незамужние старшие родственницы.

Роль женщины-хозяйки в купеческих семьях нашла свое отражение и в практике наследования капиталов. Нередко глава семьи завещал все имущество и управление делами после своей смерти жене даже при наличии взрослых детей мужского пола. Она выбирала на свое имя купеческое свидетельство, несла ответственность за торговые операции, без ее разрешения из общего капитала не могли выделиться взрослые сыновья со своими семьями. В Терской области встречались такие примеры: Кондратьева Пелагея Павловна, Стасюкевич Татьяна Лидвиговна, Тер-Асатурова Мария Кирилловна, Чеботарева Александра Игнатьевна, Карсаева Агафья, Егунова Акинья Федоровна [8, 4-10].

Интересные штрихи к характеристике купечества добавляют бытовые детали и манера одеваться. Почти до конца XIX в. употреблялись в купеческой среде выражения «ходить, одеваться по-русски, по-немецки». Фактически они служили для определения общественных групп внутри предпринимательского слоя. Ходившими по-русски были те, которые «имели волосы на голове, обстриженные в кружок (называлось «в скобку»), с пробором в середине, употребляли длинные сюртуки, причем некоторые из них носили сапоги «бураками», прикрывавшие собою брюки (были и такие, которые вместо сюртуков употребляли поддевки на крючках, что преимущественно встречалось у старообрядцев)». Ходившими по-немецки считались «брившие усы и бороды (допускались при этом лишь бакенбарды), имевшие остриженные на голове волосы (если существовал пробор, то он был на боку) и носившие короткие сюртуки».

Эта схема была верна для большинства представителей купечества, однако в среде купеческой элиты уже встречался свой оригинальный способ облачения и поведения, выражавший индивидуальные черты личности. Купечество Терской области отличалось полиэтничностью, здесь были представлены все диаспорные группы. Поэтому сказать, что все купечество одевалось именно так, как было описано выше, мы не можем, так как у каждого народа своя культура и манера одеваться не была исключением.

Одежда являлась важным элементом быта, она указывала на национальную и сословную принадлежность купеческого сословия, его имущественное положение.

В экономическом, социальном, и политическом развитии России, как прошлой, так и настоящей, большое значение принадлежало купеческому сословию, хотя само общество, на разных этапах, по-разному воспринимало его роль в этих процессах. И задача современных предпринимателей — внедрить в общественное сознание образ предпринимателя как рационально мыслящей личности, адаптированной к традиционным ценностям российского менталитета, берущего на себя ответственность за возрождение страны, экономики, культуры.

Генеалогическая устойчивость купеческих династий была залогом благополучия торгового или промышленного дела, начатого представителями старшего поколения. Роль семейных традиций в жизненном укладе предпринимателей была очень велика. Не случайно в купеческой среде значение семьи в материальном и нравственном благополучии человека признавалось очень высоко.

Примечания

1. Мефимоны — вечерняя церковная служба в Великий пост (по начальным словам греческой молитвы «С нами Бог...»).
2. Граждане Ростова. Ростов, 2009.
3. Бахрушин Ю.А. Воспоминания. М., 1994.
4. Домострой. М., 1990.
5. Крупная буржуазия России (конец XIX века–1914 год). М., 1992.
6. Кусов Г.И. Владикавказ в истории и лицах. Владикавказ, 2004.
7. Терские Ведомости (далее ТВ). 1883.
8. Центральный Государственный Архив Республики Северная Осетия-Алания (далее ЦГА РСО-А). Ф. 11. Оп. 75. Д. 22.

Б.А. СИНАНОВ
к.и.н., н.с. СОИГСИ

ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В 1917–1943 ГГ.: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Современная Россия, постепенно выходящая из состояния перманентного кризиса эпохи 1990-х гг., становится на путь демократического правового государства. В создавшихся условиях все большую остроту приобретает вопрос о динамике государственно-церковных взаимоотношений и их дальнейшей перспективе. Граждан страны волнуют возможности сотрудничества государства и религиозных объединений в решении актуальных задач жизни общества. С одной стороны, не может не обратить на себя внимание активизация деятельности Русской Православной Церкви (РПЦ), в том числе и в сфере сотрудничества, как с институтами гражданского общества, так и с государством, а с другой стороны, особенно наглядно «религиозный фактор» проявляется в исламских республиках Северо-Кавказского федерального округа, где религия представляет собой органический элемент политики.

На Кавказе традиционно существовал высокий уровень религиозности общества. Этот тезис подтверждают и современные социологические исследования. Так, в Северной Осетии, где по разным оценкам от двух третей до 80% всего населения исповедуют православие, «безусловно» и «скорее» соблюдают религиозные обряды 58% осетин и 45,9% русских и русскоязычных (в Чеченской Республике, где доминирует ислам, — 96,4% чеченцев и 70,9% русских и русскоязычных, в Ингушетии — 87,2% ингушей и 83,4% русских и русскоязычных) [1, 16]. Жители СКФО также не равнодушны и к проблеме возможности религиозных организаций (православных, мусульманских и других) участвовать в решении государственных вопросов. Анализируя данные социологических опросов, ученые делают вывод, что «в религиозных организациях участвуют граждане

нашей страны, и независимо от того, по какому признаку они объединились, имеют право оказывать влияние на решение государственных вопросов» [1, 55].

Приведенные выше факты наглядно демонстрируют актуальность вопроса государственно-церковных отношений в России в целом, и в Осетии в частности. При этом глобальной проблемой, волнующей представителей государства, религиозных организаций и общественности, остается несовершенство системы регулирования государственно-церковных отношений. В связи с этим обращение к историческим реалиям ушедшего в прошлое и трагического для Церкви XX в. имеет особое значение не только для тех, кто осознает свою религиозно-культурную связь с Русской Православной Церковью, но и всех тех, кого волнуют вопросы оптимизации государственно-церковных отношений в светском, но не атеистическом государстве.

Вопросы государственно-церковных отношений на протяжении нескольких десятилетий привлекают внимание как религиозно-церковных, так и светских исследователей. Историографию проблемы государственно-церковных отношений в Северной Осетии в 1917–1943 гг. с определенной долей условности можно разделить на три периода. Первый период, с 1917 по 1943 гг., определяется трудами участников и современников событий, второй — с середины 1940-х гг. до 1988 г., и третий период начался в самом конце 1980-х–начале 1990 г. и продолжается до настоящего времени.

Первые попытки осмысления проблемы взаимоотношений власти и духовенства были предприняты советскими исследователями еще в первые послереволюционные годы. С момента своего зарождения советская историография подходила к изучению этой проблемы исключительно с классовых позиций, базируясь на мировоззренческой основе воинствующего атеизма. Естественно, что осмысление деятельности РПЦ и других религиозных организаций, их роли в отечественной истории и культуре представителями этого течения могло осуществляться исключительно в негативном свете. Основным и неоспоримым тезисом этой литературы является аксиома: Церковь — реакционный, враждебный советскому строю и обществу институт, с которым необходимо вести постоянную непримиримую борьбу. Все действия советского государства в этом отношении принимались как безоговорочно положительные и справедливые.

На XII съезде ВКП(б) в 1923 г. был принят целый комплекс мер по выработке форм и методов борьбы с религиозными предрассудками

с учетом особенностей религий, а также подготавливалась атеистическая литература, которая включалась в учебную программу коммунистического просвещения курса пропаганды и агитации. С этого момента антирелигиозная пропаганда и агитация приобретают системность.

В 1920–1930 гг., как в общесоюзном, так и в региональном масштабе, публикации представляют собой ярко выраженное атеистическое неприятие религии. Они рассчитаны на массового читателя, направлены на формирование у населения негативного взгляда на религию и Церковь и носят идеологический, агитационно-пропагандистский характер. Большинство из них лишено какой-либо научной, аналитической основы и содержит сумму весьма неубедительных, часто грубо подтасованных фактов, пропагандистских штампов, характеризующих Церковь исключительно с отрицательной стороны. В эти годы на страницах периодической печати, выходившей во Владикавказе, в первую очередь в газете «Власть труда», публикуются статьи, отражающие тот или иной этап государственно-церковных отношений: изъятие церковных ценностей, обновленческий раскол, закрытие храмов, масштабные антирелигиозные кампании. Особое внимание в публикациях 1920-х гг. отводится роли молодежи в деле атеистической пропаганды. Большинство из них изобилуют различными лозунгами, которые, по мнению их авторов, должны были стать девизом для молодежи. Например, когда в 1925 г. в Горском сельскохозяйственном институте создавалась ячейка Общества друзей газеты «Безбожник», студенчеству бросались лозунги и призывы типа: «Вовлечь в общество возможно большее количество студентов!», «Каждый студент должен быть безбожником для работы в крестьянской среде!» или «Нужно сделать так, чтобы религия — это орудие порабощения — не имела места в СССР!» [2].

Более серьезная аналитическая литература по церковно-государственной проблематике Северной Осетии в этот период отсутствует. Местные руководители атеистической пропаганды в своей практической работе вынуждены были пользоваться пособиями, издававшимися либо в столице, либо в других регионах страны [3].

Следует учитывать, что большинство храмов Осетии в 1930-е гг. было закрыто и разрушено, а многие священнослужители, как, впрочем, и их активные противники, оказались репрессированными. Церкви был нанесен значительный урон. Таким образом, организационный разгром церковных структур, физическая ликвидация храмов и

духовенства, с одной стороны, а также репрессии против научной и творческой интеллигенции, — с другой, отодвинули на задний план актуальность исследования данной темы. Отсюда вытекает практически бесплодный в литературном плане второй период историографии отношений государства и Церкви.

Несмотря на то, что с середины 1940-х гг. и до конца 1980-х гг. на уровне общесоюзной общественной мысли наблюдается активизация исследовательской деятельности, чему способствовали реалии общественно-политической жизни этих десятилетий, в Северной Осетии конфессиональная политика остается вне сферы интересов научного сообщества. В этот период продолжается издание агитационно-пропагандистской литературы, в лучших традициях первых десятилетий советской власти, и лишь косвенно связанных тематически с довоенным периодом [4].

Но советские авторы этих десятилетий отметились изданием довольно большого количества документов и материалов, посвященных установлению новой власти и ее первым преобразованиям. Среди них: «Культурное строительство в Северной Осетии», «Борьба трудящихся за Советскую власть в Северной Осетии (1917-1920 гг.)» и др. [5]. Однако документы, отражающие взаимоотношения власти и Церкви, представлены в них в незначительном количестве.

Отличительной особенностью второго периода является идеологическое наступление на другие религиозные конфессии Северной Осетии. Ислам и протестантские секты в первые годы советской власти становятся предметом исследования многих историков 1980-х гг. [6].

Празднование 1000-летия крещения Руси обозначило фундаментальный прорыв в научно-исследовательской деятельности религиозных проблем в СССР. Эпохальное событие в истории страны послужило точкой отсчета для третьего этапа в историографии рассматриваемой проблемы. Начиная с 1988 г., на идеологической волне «перестройки» и «гласности» в Советском Союзе появляется целый поток литературы, в котором ясно различима борьба двух тенденций, двух подходов к изучению государственно-церковных отношений.

С одной стороны, традиционно-атеистического, продолжающего традиции советского времени. Несмотря на определенную политкорректность в оценках и отсутствие резких выпадов в адрес РПЦ, налицо стремление авторов следовать прежним атеистическим стереотипам.

С другой стороны, «перестройка», а затем и крушение идеологических барьеров, открыли путь целой плеяде исследователей, демонстрировавших в 1990-х гг. новый концептуальный подход к вопросам изучения государственно-церковных отношений. Для них характерен сознательный уход от идеологических штампов советской эпохи, признание позитивного начала в социальной и культурной деятельности РПЦ, осознание ответственности власти за «перегибы» в религиозной политике.

Именно второй подход к изучению отношений государства и Церкви в Осетии явился доминирующим в научном сообществе. Объективно ему способствовал процесс либерализации архивного дела, начавшийся в постсоветской России в 1990-х гг. Благодаря рассекречиванию комплекса документов удалось исследовать ряд важнейших вопросов: первых показательных процессов над духовенством, возникновение обновленческого движения, репрессивной политики государства по отношению к духовенству и верующим. Но 1990-е гг. не отмечены появлением сколь-нибудь значимых исследований — в это время происходит процесс накопления материала и кропотливой поисковой работы исследователей, плоды которой будут явлены в первые годы XXI века.

2000-е годы ознаменовали собой настоящий прорыв в изучении истории взаимоотношений советского государства и РПЦ в довоенный период. Отечественная историография обогатилась трудами целой плеяды талантливых исследователей новой формации, которые значительно расширили проблематику государственно-церковных отношений, определили и обосновали их периодизацию, кардинально изменили подход к анализу и методам изложения исследуемого материала. Первые работы, поднимающие фундаментальные проблемы государственно-церковных отношений в Северной Осетии, принадлежат профессору С.А. Хубуловой. Уже в 2003 г. появляются ее первые статьи, а через два года выходит в свет монография «Весь мир — мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке» [7]. В исследовании впервые вводится периодизация истории взаимоотношений советской власти и верующих на примере Владикавказа в XX в. К безусловным заслугам автора относится не только широкий круг поднимаемых проблем и их подробное освещение, но и объективный взгляд на действия обеих сторон.

Продолжением начатой темы стало издание в 2006 году учебного пособия «Религия в истории и культуре полиэтнического города

(Владикавказ в XIX–нач. XXI вв.)», подготовленного профессорами З.В. Кануковой и С.А. Хубуловой [8]. Пособие, как и первая монография, обогащено целым рядом архивных документов, содержащихся в приложении.

Тема отношений государства и Церкви в этот период также разрабатывается и в диссертационном формате. Так, диссертационное исследование А.А. Горобца посвящено истории РПЦ в Северной Осетии в 1917–1924 гг., а работа И.А. Гиоевой отражает историю Церкви в регионе на протяжении всего столетия [9]. Оба исследования написаны с привлечением широкого круга ранее неопубликованных источников. Причем в своем исследовании А.А. Горобец пользуется не только фондами североосетинских архивов, но привлекает и материалы из архивохранилищ соседних регионов. В свою очередь, И.А. Гиоева впервые вводит в научный оборот документы из архива Управления Федеральной службы безопасности по Республике Северная Осетия-Алания.

Интерес к вопросам государственно-церковных отношений проявили не только светские исследователи, но и священнослужители. В эти годы выходит в свет фундаментальная монография игумена Андрея (Мороза) «История Владикавказской епархии» [10]. Хотя большая часть книги посвящена дореволюционному периоду, в ней также нашла отражение и история существования епархии в первые годы советской власти. К заслугам автора следует отнести обращение внимания на роль личности в историческом развитии государственно-церковных отношений: сложная и противоречивая фигура епископа Антонина (Грановского) — одного из лидеров обновленческого раскола, епископ Фаддей (Успенский, в 1997 году Архиерейским Собором Русской Православной Церкви был причислен к лику святых как новомученик. — Б.С.), епископ Макарий (Павлов).

На диссертационном уровне обращает на себя внимание работа протоиерея Владимира Самойленко «Православие в Осетии (история и современное положение)» [11], в которой нашли свое отражение проблемы Церкви в годы революции и гражданской войны, а также в первые десятилетия советской власти.

Помимо трудов обобщающего характера в первое десятилетие XXI в. появляются исследования советских авторов по различным аспектам государственно-церковных отношений. Процессу антирелигиозной пропаганды и закрытию храмов Владикавказа посвящена монография В.А. Шахбазова, вышедшая в свет уже после смерти ав-

тора [12]. Используя архивные материалы, В.А. Шахбазов в описании одного из самых печальных эпизодов конфессиональной политики советской власти доказывает не только ее антицерковность, но и антинародность [12, 73]. А.А. Горобец на страницах научных журналов развивает тему антирелигиозной политики советской власти в 1920-1930 гг. В эти же годы вопросами антирелигиозного воспитания молодежи занимается Э.В. Хубулова. Трагическим судьбам священников в хаосе гражданской войны посвящены статьи Л.К. Гостиевой [13].

Среди публикаций последних лет заслуживает внимания монография Е.Б. Дзапаровой «Харлампий Цомаев и православная культура Осетии» [14]. Профессиональный филолог Е.Б. Дзапарова не только подвергает глубокому анализу литературное наследие Харлампия Цомаева, но и раскрывает подробности жизни священника и просветителя, значительная часть которой пришлась на годы советской власти. Через призму судьбы священника, вынужденного снять с себя сан, автор иллюстрирует конфессиональную политику атеистического правительства, при этом подчеркивается, что в эти годы трагическую «участь Цомаева разделили многие представители церковной среды» [14, 50].

Таким образом, в современной историографии тема взаимоотношений государства и религиозных организаций в Северной Осетии остается по-прежнему перспективной. Вышеизложенные данные говорят о значительной, но далеко не исчерпывающей степени изученности проблемы государственно-церковных отношений в Северной Осетии в 1917–1943 гг. Количество лакун по-прежнему остается достаточно велико. Перспективной представляется исследование темы региональной специфики конфессиональной политики советской власти по отношению к православному духовенству в этот период. До сих пор не изучены судьбы многих репрессированных священнослужителей из Северной Осетии; открытым остается вопрос и о числе репрессированного духовенства и мирян. Между тем информация о духовенстве, пострадавшем в период репрессий, интересна не только специалистам, изучающим историю Церкви в Советской России, но и миллионам наших сограждан, для которых православная вера за последние два десятилетия стала важной и актуальной составляющей жизни.

Примечания

1. Дзуцев Х.В. Религиозные и межнациональные установки населения республик Северо-Кавказского федерального округа Российской Федерации: этносоциологический анализ. Книга 4. Монография в 5 книгах. М., 2010.
2. Власть труда. 1925. 7 февр. и др.
3. См.: Сборник антирелигиозных материалов в помощь агитатору. Ижевск, 1939.
4. См.: Они порвали с религией. Рассказы бывших верующих. Орджоникидзе, 1960.
5. См.: Борьба трудящихся за Советскую власть в Северной Осетии (1917-1920 гг.). Сб. документов и материалов. Орджоникидзе, 1957; Культурное строительство в Северной Осетии. Сб. документов и материалов. В 2-х тт. Орджоникидзе, 1974; Под знаменем Ленина. Сб. документов и материалов 1917-1924 гг. / Под ред. Б.Е. Кабалоева; Орджоникидзе, 1970; Революционные комитеты Терской области в борьбе за восстановление и упрочение советской власти (октябрь 1919 г.-август 1920 г.). Сб. документов и материалов / Сост. О.А. Кобахидзе. Сухуми, 1971.
6. См.: Меликов С.Т. Из истории борьбы КПСС за преодоление ислама и укрепление интернациональной дружбы народов Северного Кавказа // О единстве интернационального и атеистического воспитания. Орджоникидзе, 1983. С. 51-72; Он же. Роль Культурной революции в секуляризации общественной жизни и быта народов автономных республик Северного Кавказа (1920-1944 гг.) // Идеи дружбы и интернационализма в осетинском советском искусстве. Орджоникидзе, 1986. С. 142-159; Исаенко А.В. О реакционной сущности современных протестантских сект (на материалах СОАССР) // О единстве интернационального и атеистического воспитания. Орджоникидзе, 1983. С. 83-96.
7. См.: Хубулова С.А., Трусова Е.М. Некоторые аспекты деятельности Русской Православной Церкви г. Владикавказа в 20-е гг. XX в. // Северная Осетия: история и современность. Сбор. науч. трудов / Под ред. Н.Д. Малиева. Вып. IV. Владикавказ, 2003; Хубулова С.А. Весь мир — мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005.
8. См.: Канукова З.В., Хубулова С.А. Религия в истории и культуре полиэтнического города (Владикавказ в XIX-нач. XXI вв.): Учебное пособие. Владикавказ, 2006.
9. См.: Горобец А.А. История Русской Православной Церкви в Северной Осетии (1917-1924 гг.): дис. ... канд. ист. наук / Владикавказ, 2004; Гиоева И.А. Русская Православная Церковь в истории Северной Осетии (XX-нач. XXI вв.): дис. ... канд. ист. наук / Владикавказ, 2005.
10. См.: Андрей (Мороз), игумен. История Владикавказской епархии. Элиста, 2006.

11. См.: Самойленко В., протоиерей. Православие в Осетии (история и современное положение): дис. ... канд. богословия. СПб., 2005.

12. См.: Шахбазов В.А. Как сооружались и закрывались культовые сооружения во Владикавказе. Новопавловск, 2008.

13. См.: Горобец А.А. К вопросу о деятельности Северо-Осетинского общества друзей газеты «Безбожник» // Методика и практика научного исследования: Материалы II Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008. С. 46-55; Хубулова Э.В. Антирелигиозное воспитание молодежи в 1920–1930 гг. // Актуальные проблемы новейшей истории. Владикавказ, 2008. С. 172-177; Гостиева Л.К. Материалы к канонизации в лике местночтимых святых Ставропольской и Владикавказской епархии священника Матфея Накусова (1854–1918) // Почитание новомучеников XX столетия и восстановление национального исторического самосознания. Материалы Пятой ежегодной Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород, 2009. С 167-173.

14. См.: Дзапарова Е.Б. Харлампий Цомаев и православная культура Осетии. Владикавказ, 2010.

З. Т. ДЗОДЗИЕВ
аспирант СОИГСИ

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ПОРЕФОРМЕННОЙ ОСЕТИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ И СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Пореформенный период стал важной эпохой в истории Осетии, что нашло отражение в дореволюционной, советской и современной историографии.

Характерной особенностью развития исторической науки во второй половине XIX–начале XX веков является накопление большого фактического материала. Работы дореволюционных авторов базировались на описательно-фактологическом методе, который был необходимым этапом в становлении исторического кавказоведения. Представляется, что советская историография преподносит его несколько упрощенно. В частности, нет адекватной оценки работ дореволюционных авторов, в которых исследуются современные им социальные процессы.

Интересные сведения о социальном строе осетин содержатся в работах М.З. Кипиани, Е.Д. Максимова, К.Л. Хетагурова, Г. Баева, М.К. Гарданова, А.Г. Ардасенова, Г.М. Цаголова, А.А. Гассиева и др.

Особое место в истории социально-экономического устройства осетин занимает работа М.З. Кипиани. В ней автор дает подробную характеристику каждого осетинского общества и приводит цифры, которые говорят об общей земельной обеспеченности в горских селениях Осетии в конце 70-х–начале 80-х годов XIX в. Однако, приводимый цифровой материал М.З. Кипиани страдает неточностями, то есть цифры даются средние и не приводятся дифференцированные данные, что не дает полной и точной картины земельной обеспеченности в горах. Важным является замечание М.З. Кипиани о появлении наемного труда в Северной Осетии в пореформенный период. «Семействам же, вовсе не имеющим пахотно-сенокосных зе-

мель, — пишет исследователь, — приходится жить наемным трудом и отхожими промыслами...» [1, 33]. К сожалению, автор не приводит данных о количестве наемных рабочих, временнопроживающих и отходников, что существенно обогатило бы материал, содержащийся в работе. Эти процессы играли важную роль в социальном развитии осетинского общества, что было связано с проникновением новых капиталистических отношений в хозяйственно-экономическую жизнь осетин.

В очерке Е. Максимова приводятся обработанные статистические данные, которые довольно ярко показывают социально-экономическую жизнь осетинского общества. Здесь собраны данные о размере земельных владений осетин, аренде и способах ведения хозяйства. Однако, как подчеркивал сам исследователь, для более подробного освещения обозначенных вопросов необходимо подворное статистическое описание, которое в Осетии не проводилось [2,3-5]. Специальный раздел в работе Е. Максимова посвящен анализу социальной структуры осетинского общества. Особенно интересна его характеристика общественного землевладения: после земельных реформ в 50-60-е годы XIX века поземельная собственность в большинстве случаев оказалась в руках общинников, и лишь «относительно немного ее попало в руки частных землевладельцев» [2, 25]. Сравнивая показатели наделов жителей равнинных и горных осетинских селений в 80-х годах XIX века, Е. Максимов наглядно показал резкую разницу в их земельном обеспечении: осетины, проживавшие на равнине, имели в пять раз больше земли в десятинах на душу мужского пола, чем в горских приходах, то есть на равнине приходилось в среднем по 5,1 дес., а в горах — 0,82 дес. Среди недостатков работы Максимова необходимо отметить, что он приводил средние цифры, которые не дают истинной картины социально-экономического состояния различных социальных групп населения. «Средние» цифры затушевывали неравномерное распределение земельных богатств, создавали видимость экономической стабильности крестьянских хозяйств. Однако в целом работа Е. Максимова является серьезным вкладом в освещение социального строя и быта осетин.

В своих работах К.Л. Хетагуров, А.А. Ардасенов, Г.М. Цаголов, А.А. Гассиев, М.К. Гарданов и др. не ограничивались простым приведением статистических данных, показом социально-экономического, политического и земельного положения осетин. Ими, так или иначе, исследованы вопросы, связанные с развитием аграрных отношений

в пореформенный период и проникновением капиталистических отношений, с процессом классового расслоения и образованием новых категорий крестьянства в Осетии. Ими были отмечены процессы разложения осетинской общины, развития аренды земли на денежной основе, установления тесной неразрывной связи между бытом осетин и рынком через деньги, появления кулачества, отходников и т.п.

Коста Хетагуров в статье «Насущные вопросы» [3] охарактеризовал обострение земельного вопроса в Терской области, «которое поставило, — пишет он, — туземное население почти в безвыходное положение». Горцы принуждены были прибегать к аренде земли на плоскости, но плоскостные земли, благодаря огромному увеличению населения, «стали до такой степени недоступны горцам, что об их аренде через 2–3 года не может быть и речи». Коста писал, что основным источником появления временнопроживающих являются выходцы из горных селений. Он сравнивал временнопроживающих с «иностранцами» в казачьих станицах и подчеркивал, что это сходные социальные категории. «Назойливое слово «иностранец» в казачьих станицах и осетинских селениях заменилось словом «временнопроживающий», оно тем более ужасно, что ни у одного из них нигде не осталось ни кола, ни двора» [4]. Коста описал экономическое и политическое бесправие временнопроживающих, необходимость дорого платить за аренду земли, вносить налоги и отбывать натуральные повинности. Он предлагал реальные меры решения вопроса: требовал от областной администрации «собрать точные сведения о числе безземельных и «временнопроживающих», убедить Главное Кавказское управление устроить их на казённых землях.

Г. Баев понимал, что временнопроживающие не были социально однородным сообществом, он отмечал, что временнопроживающие в селениях «обзаводились с молчаливого согласия сельских властей прочными усадьбами» и привлекались к отбыванию «не особенно тяжёлых повинностей» [5].

А.А. Ардасенов исследовал социально-экономические преобразования, обозначив их влияние как «переходное состояние горцев» [6]. «При столкновении двух цивилизаций, — писал он, — побеждает более развитая в социально-экономическом отношении. В данном случае победит, конечно, европейская с ее более высшими формами промышленности и торговли» [6, 18-19]. Подчеркивая сильное влияние нового времени, он писал: «Дух индивидуализации проник горцам и внес разлад в патриархальный строй их жизни» [6,20].

А.А. Ардасенов, говоря об экономической обеспеченности горцев Северного Кавказа, отмечал, что они обеднели, так как не были приспособлены к новым хозяйственным отношениям. «Если раньше горец все имел со своего хозяйства, даже при своей бедности, так как был мало зависим от кого бы то ни было, теперь же, — как пишет исследователь, — важнейшие продукты хозяйства исчезают минуя желудки производителей», так как им приходилось продавать полученный сельскохозяйственный продукт, для того, чтобы купить промышленные изделия [6,14-15]. Причины малоземелья в Осетии Ардасенов видел в земельной политике царского правительства на Кавказе, в ходе которой земля была распределена между казной, чиновниками и казаками, «а горцы были обделены ею» [6,20].

Видное место среди исследователей социально-экономического быта горцев Терской области в начале XX века занимают публикации Георгия Цаголова [7]. Им рассмотрены вопросы земельной собственности и арендные отношения. Г. Цаголов подчеркивая угрожающий численный рост временнопроживающих, наблюдаемый из года в год, настаивает на необходимости наделить их землей, и для этого он указывает два пути: покупка временнопроживающим земли у частных владельцев через кредитные учреждения и передача части казенных земель временнопроживающим, если не в собственность, то, по крайней мере, на правах долгосрочной аренды.

Таким образом, дореволюционная историография достигла определенных результатов в исследовании социально-экономического развития осетинского общества во второй половине XIX–начале XX вв., но она не могла дать его полного анализа и освещения. Не были подняты и рассмотрены вопросы, касающиеся социальной структуры осетинского общества и социального статуса каждого класса и сословия в рассматриваемый период.

Анализ социальной структуры осетинского общества и социальных отношений предпринимался в советской историографии на ранних этапах ее развития. Основная часть исследований выполнена в рамках формационного подхода, в контексте изучения капитализма.

Изучение проблемы социального развития Северной Осетии в отечественной историографии хронологически можно разделить на два этапа. Первый этап охватывает 20-е — начало 50-х годов. В этот период вышли работы Б.В. Скитского, Г.К. Мартиросиана, Г.А. Кокиева, А.К. Джанаева, К.Х. Дзокаева, С.Д. Кулова и др. Это были первые исследования, посвященные конкретному анализу социально-эконо-

мического развития Северной Осетии и ставшие серьезным вкладом в изучение социальных процессов. В первые годы после революции исследования отечественных историков главным образом базировались на материалах, собранных в предшествующий период. Для этого периода характерны малочисленность работ, ограниченность источниковедческой базы и тематики исследований, сконцентрированных на аграрных проблемах и критике царизма, отсутствие теоретических обобщений.

Второй этап изучения поставленной проблемы охватывает 50-е — начало 90-х годов, когда происходит расширение источниковой базы исследований, формируются научные направления, появляются фундаментальные труды по капиталистическому развитию в общероссийском и региональном масштабе.

На осетинском материале большой вклад в решение проблемы внес Г.А. Кокиев. Одной из главных тем его творчества можно считать проблему общественного строя осетин в пореформенный период.

В монографии «Крестьянская реформа в Северной Осетии» [8] автор подробно рассмотрел вопросы социального строя осетин накануне реформы 1864-1867 гг., этапы проведения и ее последствия. К достоинствам исследования Кокиева следует отнести расширение источниковой базы, введение в научный оборот материалов ряда центральных и частных архивов. Наиболее важные из них впервые опубликованы в приложении к его работе. Необходимо также отметить, что Г.А. Кокиев один из первых исследователей истории Осетии в пореформенный период отметил значение проникновения капитализма в хозяйственные отношения Северной Осетии. Автор отметил, что это привело к классовому расслоению среди осетинского крестьянства «на сельских пролетариев и полупролетариев», и крестьян, которые, отрываясь от земледелия, постепенно вовлекались в промышленность и составили класс рабочих; и количественно небольшую часть кулаков, которая сосредоточила в своих руках значительное количество земли. Однако Кокиев в своей работе рассмотрел эти процессы поверхностно и не дал детальную характеристику социальной структуры осетинского общества в пореформенный период.

Весомый вклад в изучение истории Осетии внес Б.В. Скитский. Основным кругом научных интересов ученого являлись проблемы общественного строя осетин, крестьянских движений и политики царского правительства на Северном Кавказе. В разработку этих вопросов Б.В. Скитский внес много нового. Среди работ Скитско-

го, положивших начало научному изучению общественного строя осетин, главное место занимает его труд «К вопросу о феодализме в Дигории», впервые опубликованной в 1933 г. [9]. В ней он впервые в историографии дал периодизацию феодализма в Осетии. Однако положение автора о том, что в нагорной полосе Осетии вплоть до 1917 г. «нерушимо существовал феодальный строй», то есть сохранилось феодальное право на землю, является преувеличением. Автор недооценивал роль и значение проникновения и развития капитализма в хозяйственных отношениях осетинской деревни.

Скитский был первым исследователем, который обозначил проблему сословного вопроса, возникшего во второй половине XIX в. и связанного с притязаниями алдаров и баделят на привилегии, которыми пользовались русские дворяне. Однако исследователь ограничился лишь рассмотрением споров, развернувшихся в публицистике и литературе во второй половине XIX–начале XX вв. вокруг сословного вопроса, и выяснением феодальных прав алдаров и баделят в дореформенный период, что тоже важно для установления привилегированности высших сословий в Осетии.

В 1948 г. вышла работа К.Х. Дзокаева, в которой исследуется экономическое положение и развитие осетинского крестьянства с 1870 по 1925 гг. [10]. В историографии Осетии эта была первая работа, в которой данная проблема рассматривалась хронологически в таком широком диапазоне. Это позволило исследователю более полно проследить развитие экономики крестьянского хозяйства в Северной Осетии и обобщить статистический материал, которым в значительной мере пользуются исследователи истории. Важными являются приводимые Дзокаевым данные о количестве земли, находившейся во владении и пользовании осетинского крестьянства в конце XIX в. Автор отмечал прогрессивную роль российского капитализма для осетинского крестьянства, который способствовал развитию техники, сельского хозяйства, системы земледелия и скотоводства [10,51].

Говоря о социальном развитии осетинской деревни, К.Х. Дзокаев отметил процессы зарождения кулачества, сельской буржуазии и «пролетаризации» крестьянства, а также привел их количественные данные.

Работа К.Х. Дзокаева страдает и рядом недостатков, поэтому требует критического отношения к использованию некоторых его выводов, цифровых данных и материалов. Например, он приводит таблицу о развитии частного землевладения в Северной Осетии с 1866 по

1894 гг., где одной из категорий владельцев выступают дворяне. По определению Дзокаева — это владения алдаров и баделят. Определение это неверно, поскольку алдары и баделяты не были причислены правительством к российскому дворянскому сословию. Поэтому данную категорию землевладения будет правильней характеризовать как помещичью. Также отсутствует дифференцированный анализ помещичьего землевладения. Исследователь утверждает, что «основная масса лучших земель» была сосредоточена в руках алдаров и баделят. Однако среди них были такие, которые имели не более 1-3 дес. и не лучшего качества.

Некоторые землевладельцы, некогда находившиеся в зависимости от алдар и баделят, имели в десятки раз больше земли, которую они получили от правительства за военную службу.

Видное место в изучении пореформенного периода занимают исследования Б.П. Берозова[11]. В них он рассматривает вопросы аграрного развития Северной Осетии в пореформенный период, реализацию крестьянской реформы, деятельность землеустроительных и сословных комиссий, введение государственных повинностей. Берозовым была комплексно исследована проблема переселения осетин с гор на равнину в период с конца XVIII в. до 1925 г. и связанные с этим социально-экономические процессы, происходившие в осетинском обществе. Переселение осетин на равнину играло, несомненно, прогрессивную роль. Это привело к расширению и улучшению хозяйственно-экономической базы осетинского крестьянства.

Заслугой Берозова является то, что он ввел в обращение значительный архивный материал по землевладению, показывающий общее земельное положение крестьянского класса в Северной Осетии.

Однако Берозов не дал дифференцированного анализа социальной структуры осетинского общества на основе землевладения. Не выясненными остались размеры и изменения в общинном и помещичьем землевладении, происходившие в пореформенный период.

Следует отметить весомый вклад в исследование периода реформ в середине XIX века в трех осетинских обществах (Тагаурском, Алагирском и Куртатинском) Р.С. Бзарова [12].

В конце 70-х–начале 90-х годов были опубликованы ряд работ, в которых на основе новых архивных данных была значительно расширена возможность всестороннего анализа социальной структуры осетинского общества в период развития капиталистических отношений. Это исследования Б.Х. Ортабаева, Ю.В. Хоруева, А.Т. Тамае-

ва. Авторы подвергают обстоятельному анализу сложные процессы в землевладении и землепользовании: разрушение сельской общины и социальную дифференциацию в осетинской деревне, рост товарного земледелия и скотоводства, арендных отношений, специализацию сельского хозяйства, рост и применение наемной рабочей силы, появление и развитие рабочего класса.

Они пришли к единому мнению о том, что в Северной Осетии в конце XIX–начале XX вв. решающее значение в развитии промышленности и сельского хозяйства играл российский капитализм.

Особенностью этого периода для осетинского крестьянства было усиление классовой дифференциации и возникновение новых социальных категорий: сельской, промышленной и торговой буржуазии, кулаков, отходников и ростовщиков.

Серьезным вкладом в изучение социально-экономического развития Северной Осетии в конце XIX–начале XX вв. стали монографии Б.Х. Ортабаева [13]. На богатой источниковой базе он рассматривает развитие капитализма в Северной Осетии в исследуемый период и его влияние на социально-классовую структуру осетинского общества. Некоторые данные по землевладению, промышленности, торговле, численности рабочего класса и категорий крестьянства, которые приводятся Ортабаевым, вводятся в научный оборот впервые. Например, данные о возникновении и деятельности различных товариществ по покупке земли и о социальной дифференциации внутри них.

Однако эти данные рассматривались исследователем в отрыве друг от друга, по отдельным годам, что не давало цельной картины социального развития осетинского общества.

Таким образом, анализ литературы говорит о том, что в ней больше внимания уделялось вопросам общего земельного обеспечения, обезземеливания крестьян, зарождения в Осетии рабочего класса, появления кулачества и влияния капитализма на эти процессы. Недостаточно глубоко исследована история помещичьего землевладения. Царское правительство, как известно, насаждало на всем Северном Кавказе частное, в том числе помещичье землевладение. Но какова была его роль, и как оно трансформировалось в зависимости от общих социально-экономических условий развития в период второй половины XIX–начала XX веков — эти вопросы еще не изучены. Недостаточно исследованы и форма общинного землевладения в Северной Осетии, а также такая гибкая и подвижная форма землеполь-

зования, как аренда, игравшая в рассматриваемый период в качестве перераспределения земли не меньшую, если не большую роль. Исследование этого периода требует более дифференцированного анализа на основе статистического материала по сословным и социальным группам населения.

Примечания

1. Кипиани М.З. От Казбека до Эльбруса. Владикавказ, 1884.
2. Максимов Е.Д. Осетины. Историко-экономический очерк // Терский сборник. Владикавказ, 1892. Вып. 2.
3. Хетагуров К.Л. Насущные вопросы // Северный Кавказ. 1901. № 104.
4. Хетагуров К. Избави нас бог от этих судей // Казбек. 1900. №№ 574, 575.
5. Баев Г. Терские ведомости. 1901. № 134; Баев Г. К поземельному устройству нагорной Осетии. Владикавказ, 1911.
6. В.-Н.-Л. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис, 1896.
7. Цаголов Г. Нагорная полоса Терской области // Кавказский вестник. 1902. №4; 2) Край беспросветной нужды. Заметки о нагорной полосе Терской области. Владикавказ, 1912.
8. Кокиев Г.А. Крестьянская реформа в Северной Осетии. Орджоникидзе: Севосгиз, 1940.
9. Скитский Б.В. К вопросу о феодализме в Дигории // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1933. Т. 5.
10. Дзокаев К.Х. Экономическое развитие осетинского крестьянства от пореформенного периода до 1925 г. // Известия СОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. II. Вып. 1.
11. Берозов Б.П. Земельная реформа и отмена крепостного права в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1979; Аграрный вопрос и крестьянское движение в пореформенной Северной Осетии. Орджоникидзе, 1980; Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII–XX вв.). Орджоникидзе, 1980.
12. Бзаров Р.С. Три осетинских общества в середине XIX века. Орджоникидзе: Ир, 1988.
13. Ортабаев Б.Х. Земельные отношения и развитие сельского хозяйства в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1979; Ортабаев Б.Х. Социально-экономический строй народов Терека накануне Великого Октября. Владикавказ, 1992.

II. КУЛЬТУРНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В.В. АКOEBA
аспирант СОИГСИ

ЧЕРКЕСКА КАК ЭЛЕМЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ОСЕТИН

Национальный костюм выполняет несколько функций. Главная из них — практическая. Он должен соответствовать климату и занятиям населения. Другая важная функция — эстетическая. Эстетическая функция включает в себя дополнительные элементы костюма, аксессуары, украшения, амулеты, ткани, которые наделены информацией об экономических и духовных сферах общественной жизни. И третья функция — знаковая. Отражая различные сферы общественной жизни, костюм выступает как знак. Например, символом изменения социального статуса женщины являлась, прежде всего, смена головного убора.

Черкеска — самая популярная мужская одежда всех народов Северного Кавказа, которая окончательно определяет полный комплект общенационального костюма. Черкеска относилась к праздничной одежде. Ее надевали, когда отправлялись в общественные места, или

на улицу. В домашней обстановке носили бешмет, более легкий и удобный для работы.

Первая ассоциация, которая возникает в связи с термином «черкеска», — отождествление данного элемента одежды с северо-западными адыгами. Информация касательно этого вопроса крайне противоречива. Попытаемся рассмотреть оценку термина и самого костюма известными исследователями.

Е.Н. Студенецкая, автор фундаментальной работы «Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX веков», доказывает, что именно «...удобство черкески и мужского горского костюма в целом подтверждается тем, что терские казаки переняли его полностью (так же, как седловку лошадей, манеру езды, ношения оружия и др.). Позднее, — продолжает автор, — в 40-х годах XIX в., этот костюм был утвержден как воинская форма казачьих войск на Кавказе. Такое официальное признание, если можно так выразиться, «укрепило авторитет» данной одежды и в среде самих горцев» [11,124].

Эту версию подтверждает З.Ю. Гацולהва, которая в своей статье обосновывает изначальную принадлежность этого вида черкесам. «Черкесский комплекс мужской одежды стал эталоном мужественности, олицетворял собой гордость и благородство. Он оказался настолько соответствующим идеалу мужской одежды для стран востока, что начал усиленно распространяться среди соседей кабардинцев и к концу XVIII в. утвердился среди всех народов Кавказа. Этому распространению способствовало господствующее положение Кабарды на Северном Кавказе. Однако вряд ли можно этой же причиной объяснить распространение черкески в XIX столетии в Грузии, Азербайджане и отчасти в Армении. Видимо здесь имела место другая причина, а именно — «соответствие данного типа одежды условиям жизни и идеалам народов Закавказья». К наиболее красноречивому подтверждению роли черкесов автор относит само название — черкеска» [3,12-15].

Но как объяснить различное название данного элемента одежды у разных народов Кавказа, при (практически) идентичном покрое и предназначении? По фонетической и грамматической схожести местного наименования черкески данный регион условно можно разделить на две группы.

Первая группа — это кабардинцы и черкесы, называют ее (черкеску) «цей», адыгейцы — «цый», карачаевцы и балкарцы — «чепкен», ногойцы — «шепкан».

Во вторую группу входят осетины, чеченцы, ингуши, которые при определении этого элемента одежды пользуются терминами, которые являются вариантами названия «чоха», «чуха», распространенными в Закавказье, в том числе и в Грузии. Черкеска по-осетински — «цухъхъа», по-чеченски — «чоха», по-ингушски — «чокхий». Видимо, эти названия занесены из Грузии, многовековые связи с которой характерны для указанных народов.

Василий Иванович Абаев относит термин «цухъхъа» к персидско-тюркскому, который получил общекавказское распространение. В переводе с персидского — сиха — обозначает шерстяная одежда. С тюркского — сиха — сукно, одежда из сукна» [1, 24].

На второй версии настаивает и чеченский исследователь, Л.М. Гарсаев, ссылаясь в своей работе на цитату Ив. Джавахишвили-где, который считает, что «чоха означает по-турецки шерсть. Персы называли ее чоха. Поскольку она появляется в IX-X вв., следует полагать, что этот термин усвоен из персидского, а не турецкого, влияние которого на это ощущается позже» [5,106].

Д.Чубинашвили переводит этот термин на русский язык как сукно, кафтан. Скорее всего, как считает автор, по названию материала было дано название верхней одежде. Таким образом, термин чоха использовался в двух значениях: как один из видов верхней одежды и разновидность шерстяной ткани. В XIX веке эта верхняя одежда народов Северного Кавказа называлась черкеска.

Студенецкая объясняет это явление так: «Видимо, эти названия занесены из Грузии, многовековые связи с которой характерны для указанных народов. Однако заимствованным в данном случае является только термин, а не сама одежда. Подтверждением этого может служить покрой черкески у этих народов, тождественный с покроем аналогичной одежды других народов Северного Кавказа. Вместе с тем он сильно отличается от покроя чохи, чухи населения восточной и центральной части Грузии, с которым чаще всего соприкасались осетины, ингуши, чеченцы. Различие состоит в покрое спины. У чохи центральной и восточной Грузии спинка делалась отрезная и в средней части на талии была сильно присборена. Тем не менее термин закавказского происхождения полностью вытеснил местный, видимо, существовавший ранее» [11, 126].

Кроме того, есть и другая сторона данного вопроса — казаки. Именно они, по мнению большинства исследователей, увидели пер-

выми на черкесах эту одежду, которая впоследствии была определена ими термином «черкеска».

Б.Е. Фролов, скрупулезно изучив значение термина черкеска в лексиконе черноморских казаков конца XVIII–первой трети XIX века, обосновав свои выводы огромным архивным материалом и источниковедческой базой, пришел к выводу, что термин «черкеска» — это семантически видоизмененный термин «свита черкеская», которая была вытеснена приблизительно в 30-40 годах XIX века [13,1-5].

Однозначно, название не всегда является свидетельством происхождения данной одежды. Кроме того, сами эти названия обозначают также и ткань, из которой шили черкески, т. е. домотканое сукно («цы» — каб.(шерсть); «чоха» — перс. (шерстяная ткань)), что безусловно говорит о древности данного атрибута костюма.

Возникновение черкески у осетин, как полагает Б.А.Калоев, относится, вероятнее, к послемонгольскому периоду и связано, несомненно, с появлением у них оружия. Впервые о черкеске упоминает в XVII веке Штедер, который называет его кафтаном. Судя по описанию, кафтан на груди имел «... от трех до пяти патронов в деревянных и костяных цилиндрах...» [7,36].

По покрою осетинская черкеска ничем не отличалась от других черкесок кавказских народов. Покрой черкески такой же, как и у бешмета, но у нее нет воротника, грудь открыта (виден бешмет). Черкеска шилась в талию с цельной спинкой, со вставными боковыми клиньями, имела подкладку до талии и в рукавах до локтя из сатиновой или шелковой ткани. Рукава черкески делались широкими, прямыми, намного длиннее кисти руки, так что их приходилось подворачивать (только на время танцев рукава спускались во всю длину). «Изредка, — пишет В.Х.Тменов, — рукава имеют разрез с внутренней стороны, от подмышки и ниже локтя. Встречается одежда и с укороченными до локтя рукавами» [12,122]. Около талии застежка на несколько пуговиц и петель из шнура.

«Эта традиция, — по мнению З.Доде, — застежки в стык, состоящий из матерчатых пуговиц и петель, часто пришитых на полочке верхней одежды или представляющий собой несколько пар галунов с металлическими пуговицами, фиксируются в кавказском костюме с раннего средневековья и встречаются среди найденных изделий XI-XV вв. Таким образом, — продолжает автор, — можно констатировать, что бытовавший в середине века покрой верхней одежды не

только сохранился в этнографическом платье, но и стал господствующим, типичным в одежде Северного Кавказа» [4,105].

На каждой стороне груди черкеска (как мы уже отметили выше) имела от шести до десяти газырей (барцыта), вставляемых в газырницы (барцагъуд).

Газыри пришивались не горизонтально, а с некоторым наклоном. И служили для хранения зарядов пороха и лекарственных трав, а в более позднее время несли чисто декоративные функции. Пфаф отмечал: «эти патроны в настоящее время служат только украшением: прежде они были наполнены порохом, пулями и зарядами для винтовки и пистолета». Их изготавливали из дерева, выступающий же из газырниц край украшался деревянными, костяными или роговыми насадками, круглыми в сечение. Богатые осетины отделывали газыри серебром и золотом.

Однако, как указывает В.Х. Тменов, — «насадки из драгоценных металлов — серебра, золота, распространенные среди знати, обнаружены не были, что не исключает их существования. Газырницы, имевшие от 7 до 10 отделений, изготавливались из кожи или, реже, из ткани» [12, 122]. Кожаные газырницы были полностью вытеснены сшитыми из той же ткани газырницами во второй половине XIX века.

У чеченцев и ингушей газырь обозначается русским словом «мерка» (бустам), что, вероятнее всего, обозначает мерку пороха и указывает на предназначение.

Длина черкески зависела от назначения. При этом черкеска не имела какую-то определенную длину: в источниках XVII и начала XIX веков встречается короткая, до колен; на фотографиях второй половины XIX века она очень длинная. Длина черкески зависела также от возраста. Молодые люди носили более короткую черкеску. Видимо для создания удобства при верховой езде. С годами она удлинялась. Скорее всего, именно с изменением длины и цвета было связано влияние моды на черкеску, так как покрой не претерпевал изменения. Края черкески обшивались тесемкой (алдымбыд) или галуном из серебряных или золотых ниток. Главным щегольством считалось, когда черкеска сидела на теле как влитая. В бедной крестьянской среде для детей черкески шили свободными, на вырост, что являлось предметом насмешек со стороны состоятельных щеголей.

В культурно-историческом ландшафте Кавказа отчетливо выделяется социальный аспект цветовой символики, отображенный в ко-

стюме. Социальная дифференциация общенационального костюма Северного Кавказа проявилась исключительно в типе используемого материала и цветовой гамме.

Наиболее распространенными цветами среди бедного населения Осетии были естественные цвета, то есть серый, черный, коричневый. Судя по находкам в склепах «Города мертвых», «на изготовления этой разновидности верхнего платья шли ткани не только серого и черного цветов, но и красные, синие, зеленые, золотисто-желтые, фиолетовые» [12, 124]. Степень достатка осетина можно было определить по цвету черкески.

«Темно-красный цвет черкески упоминается исследователями у зажиточных слоев населения горной Осетии, Чечни и Ингушетии. Представители социальной верхушки адыгов и равнинной Осетии носили одежды светлых тонов» [4, 99], — пишет З.Доде.

Состоятельные осетины шили черкеску из тонких привозных сукон и других дорогих тканей (скалад цухъхъа).

«Вообще к чести осетинок нужно сказать, — пишет С. Кокиев, — что они были отличными ткачихами и мастерицами, готовят сукна весьма высокого достоинства, как по прочности, так и по изяществу, например из козьего пуха. ...Они способны по одному взгляду из дали на талию скроить и сшить черкеску безукоризненно.... Отлично они умеют так же выкрашивать сукна во все цвета, пурпурный, черный, вишневый и т.д.» [8, 88].

Черкеска притягивалась узким ремненным поясом с серебряными или медными пряжками и бляшками. Пояс считался обязательным элементом национального костюма осетина. Если бешмет одевался без черкески, то он притягивался этим же поясом. Не подпоясанному мужчине неприлично было выйти на улицу, показаться старику или человеку, бывшему статусом выше его. Не носили пояса очень глубокие старики и дети (мальчики).

Е.Н. Студенецкая так описывает два наиболее распространенных видов поясов: «По нашим данным можно выделить два типа мужских поясов: кожаные с металлическим набором и пояса из ткани или войлока. Во второй половине XIX начале XX века более всего были распространены пояса из узкого кожаного ремня. На одном конце пояс имел пряжку, в которую продевался другой конец пояса, снабженный металлическим наконечником. Пояс туго затягивался на талии, а длинный кончик ремня продевали в подвижную обоймочку. Пояса этой простейшей формы носили повседневно, они были доступ-

ны любому горцу. Праздничные пояса украшали многочисленными, часто серебряными бляшками и подвесками разной формы. Носили пояс на черкеске, на бешмете, а иногда на шубе. Пояса второго типа — из полосы ткани (видимо, широко распространенные в более ранние периоды) носили старики, мулы и хаджи, мужчины находившиеся в трауре. Ткань складывали в несколько раз, а иногда скручивали жгутом. Матерчатый пояс можно было надеть на бешмет, но не на черкеску. Такие же пояса, только из другого материала — войлока шириной в 4-6 см, носили во время косьбы» [11, 94].

В. Х. Тменов выделяет третий тип пояса: «Третий — узкие кожаные наборные пояса, из двух трех ремешков, скрепленных при помощи металлических колец или скоб. Пряжки железные или медные. Украшался разной формы обоймочками, заклепками. Последним иногда придавалась форма полусферических налепов. На поясах из Даргавса были обнаружены (пришиты к ним) русский гривенник 1754 года (серебряный времени императрицы Елизаветы Петровны) и медный жетон с изображением трехмачтового парусника и латинской надписью PLUS ULTRA, датируемый второй половиной XIX века [12, 126].

К поясу подвешивались различные предметы, необходимые мужчине в дороге. Штедер, описывая внешний вид «оса», указывает и на ремень: «...Они имеют большую обитую кожей пороховницу с 5 фунтами пороха. Пороховница, кинжал, нож, огниво, кожаный мешочек с пулями, другой с кремнием и прочими мелкими вещами, банка с жиром или маслом для чистки ружья — все это прикрепляется узким ремнем у пояса» [9, 34]. Пастух мог повесить на пояс мешочек с разной мелочью для лечения скота. Одним словом, пояс заменял карманы.

Описанный выше элемент костюма, и в целом весь ансамбль, был приспособлен к натуральному хозяйству, максимально адаптировался к суровым горным условиям. В период переселения с гор на равнину ослабевшее натуральное хозяйство и не сформировавшийся достаточно устойчиво новый тип хозяйства отразился и на костюме. «...Теперь он (осетин) носит длинную черкеску из фабричного сукна, пояс с кинжалом позолоченный и серебряный. Кинжал потерял свое боевое значение и заделался украшением, — это деревяшка, покрытая вызолоченным серебром тонкой работы. Он торчит на поясе» [8, 37].

М. К. Гарданов пишет следующее об одежде жителей селения Христиановское в начале XX века: «Наш национальный костюм почти вымирает. Теперь христиановцы одеты в какую-то разнокалиберную

одежду. Перед нами селянин, на нем фуражка с кокардой, черкеска, ботинки на ногах и ноговицы. Другой тип одет иначе. На голове бухарская шапка, одет в бешмет, талия стянута ремнем позолоченным серебром, на левом боку торчит кинжал, револьвер Браунинг, Наган, Маузер или Парабеллум, попавший к нам с полей битвы. ...Всех разновидностей не перечесать словом, народ оделся публично в разноцветную одежду или хламиду» [2, 38].

Однако такими, не радующими слух, высказываниями нельзя определить городской костюм начала XX века. Урбанизация как культурно-территориальный процесс проявляется в формировании нового пространства. Многие гости столицы оставались под впечатлением от увиденного многообразия и красоты костюма. «Здесь встречаются представители «племен», населяющих Терскую область и весь Северный Кавказ в своих национальных костюмах...Особенно почетное место занимает среди туземных нарядов черкеска, украшенная тонкой работы серебряными газырями, и бешмет, а у пояса кинжал отделанный серебром, эмалированным затейливо своеобразными узорами» [6, 86].

Для жителей Владикавказа, судя по фотографиям начала XX века, было характерно сочетание европейских пиджаков, жилетов, рубашек, с каракулевой шапкой и осетинскими сапогами.

Подводя итог, можно сказать, что такой атрибут национального костюма, как черкеска, не может быть охарактеризован как локальный вариант северокавказского и вообще кавказского типа одежды, т.к. весь комплекс костюма народов Северного Кавказа формировался в русле культурогенеза.

Изменение старых и возникновение новых форм костюмного ансамбля проходили в процессе взаимодействия в полиэтнической, контактной историко-культурной области.

Примечания

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Ленинград, 1973.
2. Гарданов М.К. Селение Христиановское в фактах жизни // Известия СОНИИ. Вып. I. Владикавказ, 1925.
3. Гацולהва З.Ю. Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии. Материалы 7-й Международной научной конференции / Под ред. Калашниковой Н.М. СПб.: СПГУТД, 2004.

4. Доде З.В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа. М., 2001.
5. Джавахишвили И.А. Материалы к истории материальной культуры грузинского народа. Тбилиси, 1962. III–IV.
6. Канукова З.В. Старый Владикавказ. Владикавказ, 2002.
7. Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.
8. Кокиев С.В. Записки о быте осетин. Сборник материалов по этнографии. М., 1885. Вып. I.
9. Калоев Б.А. Осетины в глазах русских и зарубежных путешественников. Орджоникидзе, 1967.
10. Пфафф В.Б. Этнологические исследования об осетинах // ССК. 1982. Т. II.
11. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX века М., 1989.
12. Тменов В.Х. Город мертвых. Орджоникидзе, 1979.
13. Фролов Б.Е. Значение термина «черкеска» в лексике черноморских казаков конца XVIII–первой трети XIX веков. www.fstanitsa.ru.

И. В. БУЗАРОВА
аспирантка СОИГСИ

АДИЛЬ-ГИРЕЙ КЕШЕВ — ПЕРВЫЙ РЕДАКТОР «ТЕРСКИХ ВЕДОМОСТЕЙ»

Старые дореволюционные газеты — это прелюбопытнейшее чтение. Благодаря им можно окунуться в повседневную жизнь прошлых столетий, узнать, какие события происходили в то время, какие вопросы и проблемы волновали людей, чему они радовались и о чем негодовали.

В наши дни даже трудно представить, что можно было обходиться без прессы, без свежих новостей. Но всему бывает начало. В докладе наместнику Кавказа от 28 января 1867 года начальник Терской области генерал М.Т. Лорис-Меликов писал: «При разнохарактерности населяющих Терскую область элементов, именно гражданского, казачьего и туземного, управляемых разнородными административными учреждениями, ощущается крайняя необходимость в средствах к скорейшему и одновременному обнародованию Манифестов, указов Сената и других правительственных распоряжений по всем отраслям управлений. Обнародование всякого рода распоряжений посредством приказов, приказаний и объявлений по войскам и подведомственным частям управления областью — никогда не может заменить особого обнародования посредством особого местного официального органа, а поэтому и чувствуется настоятельная необходимость в его издании» [1, 14]. Его усилия увенчались успехом, и 1 января 1868 года вышел первый номер газеты «Терские ведомости».

В течение всего дореволюционного времени в Терской области издавалось 109 газет, журналов и ежегодников — 109 голосов, разных по звучанию и силе, разных по правдивости и чистоте. Одни из них продержались годы и даже десятилетия, другие — едва успели заявить о своем появлении на свет, третьи — были умерщвлены властями еще

в зародыше. «При всей разности судеб каждое издание имеет определенную историческую ценность...», — писал исследователь истории дореволюционной публицистики, Ю. Хоруев. — Все эти издания для нас, несомненно, ценны, т.к. это наша история. Это основа, фундамент того, на чем выросла наша печатная пресса, хотя в 1917 году и строй, и порядки в стране изменились. Остались люди (кто остался жив), их менталитет, опыт» [2,2].

Газета выходила в период с 1868 по 1917 гг. (первоначально еженедельно, с 1884 г. — два раза в неделю, а с 1892 г. — три раза в неделю, с 1901 — ежедневно) [2,15]. Газета состояла из двух отделов: официального, в котором помещались правительственные распоряжения, приказы начальства, сведения о должностных перемещениях и другие официальные сведения, и неофициального, где печатались местные известия, статьи по географии, истории, этнографии, криминальная хроника. В городских новостях содержалась информация о ярмарках, народных гуляньях, театральные заметки, практические советы, а также частные объявления и реклама [1,16].

За долгие годы много редакторов сменилось в «Терских ведомостях»: А.-Г. Кешев, Н.Л. Благовещенский, Е.Д.Максимов, И.Ф.Стефановский, А.П.Самойлов, П.А.Головинский, Г.А.Вертепов, Б.Л.Ширинкин, Г.П.Валаев, С.П.Гортинский. Одни из них недолго оставались у руля, другие навечно вписаны в историю газеты. Каждый редактор приносил в «Терские ведомости» свои мысли и идеи, но направление всегда оставалось одно [3,1].

Первым редактором «Терских ведомостей» стал молодой горский интеллигент Адиль-Гирей Кешев.

А.-Г. Кешев (1837-1872) — один из немногих представителей абазинского народа, которому удалось стать известным общественным деятелем, творчество которого составило одну из вершин северокавказского просветительства XIX века. Он прожил всего 35 лет (1837-1872), но оставил глубокий след в истории северокавказской просветительской культуры. С его именем связано обогащение просветительской мысли новыми идеями, профессиональный рост северокавказской художественной литературы, зарождение и развитие в крае журналистики и публицистики. Биографии и творческой деятельности Кешева посвящена значительная научная литература, осуществлено издание его творческого наследия [4,5,6,7,8,9,10].

Адиль-Гирей Кешев родился в 1837 году в родовом ауле Кечев Кубанской области, в семье широко известного по историческим источ-

никам абазинского князя Кучука Кячева. В 1850 году в возрасте 13 лет он поступил в Ставропольскую гимназию, при которой существовал специальный пансион для детей горцев. Созданная в 1837 г. для подготовки чиновников кавказского управленческого аппарата Ставропольская гимназия превратилась в подлинную кузницу кавказской интеллигенции. Из ее стен вышли такие прогрессивные деятели своих национальных культур, как классик осетинской литературы Коста Хетагуров, осетинский этнограф Иналуко Тхостов, осетинский поэт и публицист Инал Кануков, кабардинский педагог, публицист и переводчик Кази Атажукин, балкарский скрипач Султан-Бек Абаев. За время учебы в гимназии Адиль-Гирей переходил из класса в класс в числе первых учеников, получая высшие баллы по всем предметам. Гимназист А.-Г. Кешев отличался природной одаренностью, прилежанием и большими способностями к наукам. Так, например, в 1857 г. будучи учеником шестого класса, он представил на гимназический конкурс, проводившийся ежегодно 18 октября — в день основания гимназии, сочинение «О характере героев в современных русских повестях и романах», а в следующем году — «Сатира во времена Петра, Екатерины и в наше время». Обе работы удостоились отличной оценки жюри. Я.М. Неверов представил сочинение своего одаренного ученика в журнал «Русский педагогический вестник», который затем в статье «Об образовании горцев на Кавказе» отметил: «Наука вправе ожидать многое от молодого горца, который с такой внутренней силой вступает на ее поприще!» [8,66].

В 1858 году А.Г. Кешев окончил с золотой медалью Ставропольскую гимназию. Кешев едет в Петербург и поступает на факультет восточных языков университета (Адиль-Гирей Кешев владел родным абазинским, русским, татарским, арабским, адыгским и, по всей вероятности, французским языками: получил по нему, как всегда, на экзамене оценку «5»). Но учеба здесь продолжалась всего один учебный год. Осенью 1861 г., когда в университете начались волнения, вызванные репрессиями против свободолобивой части студенчества, Адиль-Гирей принял в них участие. Не желая примириться с новыми порядками, воцарившимися здесь после подавления студенческих волнений, Кешев в знак протеста против нововведенного университетского устава подал на имя управляющего делами Кавказского комитета, в ведомстве которого находились студенты из горцев, заявление следующего содержания: «Несмотря на все мое желание окончить свое университетское образование, я никак не в силах

оставаться в университете при тех новых правилах, которые теперь там введены. О чем считаю своей обязанностью довести до сведения вашего превосходительства и просить вас сделать распоряжение об увольнении меня из числа кавказских воспитанников с выдачей документов на следование на родину». Заявление Кешева, в котором в столь откровенной и резкой форме была указана причина ухода из университета, вызвало гнев управляющего комитетом В. Буткова: по его приказу он был немедленно уволен и выслан из Петербурга в Ставрополь. Прибыв в конце 1861 г. в Ставрополь, он работал переводчиком с черкесского языка в канцелярии начальника Ставропольской губернии, затем учителем того же языка в гимназии, а после исключения из учебной программы черкесского языка — секретарем в Ставропольской контрольной палате. Здесь он за выслугу лет переведен в коллежские секретари со старшинством.

Кратковременное пребывание Кешева в столице было максимально заполнено творчеством [8,68-69]. В 1860-1861 годах в журнале «Библиотека для чтения» и «Русский вестник» был напечатан цикл рассказов «Два месяца в ауле», «Ученик джинов», «Чучело», повесть «Абреки» и очерк «На холме» под общим заголовком «Записки черкеса» [11]. А.-Г. Кешев в повести «Два месяца в ауле» устами героя, молодого выпускника кадетского корпуса, говорит о своем юношеском желании «содействовать, сколько можно к искоренению многих вредных обычаев и предрассудков... Это единственная, благородная цель моей жизни,... Россия, образовывая меня, имела в виду эту цель, а не хотела вовсе сделать из меня хорошего служаку» [11,66]. В повести «На холме» представлена определенная моральная концепция о смысле трудовой деятельности основного производителя, мелкого земледельца, трудом которого создавались материальные блага, за счет чего жили все слои общества [11, 176-221]. Каждое из этих произведений — кусочек правдивой истории его родного народа. По глубине содержания, тонкому психологическому анализу социально-экономических процессов и, наконец, по емкости своей они могли бы сделать честь не только начинающему писателю. Скорбь за судьбу черкесской женщины и страстное желание её эмансипации переплетаются с раздумьями писателя о том, «что будет с моими соотечественниками, скоро ли они выйдут из мрака заблуждения» [11,52].

Однако опубликованные рассказы и повести не были подписаны именем автора, который по каким-то соображениям пожелал его скрыть и подписаться образным псевдонимом «Каламбий», что

в переводе с арабского значит «владеющий пером». Имя писателя, скрывшегося под загадочным псевдонимом, оставалось неизвестным на протяжении более ста лет и было установлено не так давно. В 1963 году в журнале «Дружба народов» появилась статья «Владеющий пером» [4] Л. Голубевой, в которой исследовательница на основе архивных и других источников установила, что под именем «Каламбий» писал Адиль-Гирей Кешев [8,62].

В августе 1867 г. он переселился во Владикавказ, административный центр Терской области, где был назначен редактором областной газеты «Терские ведомости», Кешев последние четыре года жизни полностью посвятил себя журналистике. Но за это очень короткое время «Терские ведомости» добились больших успехов. Они были достигнуты благодаря передовым мировоззренческим позициям и гражданскому мужеству Кешева, его личной инициативе и энергии, налаженному им стилю и ритму работы. В немалой степени этому содействовало и то, что Кешеву удалось сгруппировать вокруг газеты горскую интеллигенцию: среди них, помимо адыгов К. Атажукина и Д. Кодзокова, были осетины И. Тхостов, Г. Шанаев, А. Гассиев, Б. Гатиев, М. Баев, ингуши Ч. Ахриев и А.-Г. Долгиев.

«Терские ведомости» широко отображали общественную, экономическую и культурную жизнь области, пропагандировали демократические идеи своего времени, защищали интересы, честь и достоинство горских народов. Замечательным введением Кешева было печатание материалов с примечаниями от редакции, в которых выражалась ее точка зрения к публикуемому. Другим важным рупором общественно-политической позиции газеты служил и введенный Кешевым отдел «Библиография», в котором делался обзор новинок кавказоведческой литературы. В годы редакторства Кешева «Терские ведомости» значительное внимание уделяли вопросам освобождения крестьян от крепостной зависимости и земельной реформы. Не имея возможности свободно дискутировать по этим вопросам, редакция, однако, особым отбором статей подчеркивала противоречия правительственных реформ, их грабительский характер. Большое место отводилось проблемам просвещения горцев. Широко освещались в газете быт и нравы горцев области [8,98-100].

За кратковременный период работы Кешева на посту редактора им была создана значительная публицистическая литература. Сюда относятся его редакторские примечания к публикуемым в газете статьям и библиографические обзоры новинок кавказоведческой лите-

ратуры, в которых поднимались вопросы экономического положения горцев, их просвещения и образования. Помимо этого, Кешев опубликовал ряд статей и очерков. В них он предстает как историк, фольклорист, этнограф. В статье «История адыгейского народа, составленная по преданиям Шора Бекмурзин Ногмовым» [12], в этой первой, по существу, научной рецензии на труд адыгского историка, он проявляет себя как исследователь и великолепный знаток сочинений древних историков, кавказоведческой литературы, истории и культуры народа, лексики и фразеологии различных адыгских наречий. Хотя она не лишена субъективного истолкования отдельных исторических фактов, но содержит немало ценного, интересного об историческом прошлом адыгов и характеризует ее автора как историка.

В статье «Характер адыгских песен» [13] Кешев выступает как фольклорист. Всесторонне освещая типические особенности адыгской песни при сравнительно-историческом их исследовании, он высказывает оригинальные научные соображения, многие из которых не утратили теоретического значения и для современной фольклористики. Кешев придавал важное значение сбору и публикации родного фольклора. Неподдельной тревогой проникнута статья «О незаметном вымирании горских песен и преданий» [14], в которой он говорит о неудовлетворительном уровне работы по изучению исторического прошлого и культурного наследия горцев и призывает обратить на это самое серьезное внимание. В очерке «Из кабардинских (адыгских) преданий» [15] Кешев в своей литературной обработке пересказывает предание, характеризующее отдельные черты национального быта, в частности, иллюстрирующее такие глубоко волновавшие его вопросы, как семейные отношения и положение женщины у адыгов [8,104-110]. А.-Г. Кешев полагал, что женский вопрос необходимо поставить «на ту же почву, на которой должны разрешиться и все прочие недостатки современного общества, т.е. на почву социально-экономическую» [16].

В период редакторства А.-Г. Кешева «Терские ведомости» пережили значительный расцвет. Редакторская деятельность Кешева, как справедливо отмечает Л.Г. Голубева, в некоторых случаях даже была значительнее, чем литературная, и дает обширный материал для характеристики его демократического мировоззрения. Жизнь и творчество А.-Г. Кешева свидетельствуют о больших интеллектуальных, творческих, общественных способностях горцев и составляют пред-

мет естественной национальной гордости абазин, как и всех народов Северного Кавказ. В 1872 году, полный творческих замыслов, А.-Г. Кешев скоропостижно скончался, прожив всего 35 лет.

Редакторская деятельность А.-Г. Кешева — явление примечательное в истории «Терских ведомостей». Впоследствии эта газета не публиковала такого обилия материалов по истории, этнографии и фольклору горцев, исчезла с её страниц интересная практика библиографических обзоров, поддерживаемая единственно разносторонними знаниями своего редактора. Сама общественная позиция газеты впоследствии претерпела значительные изменения [10,67].

«Терские ведомости» выполнили свою «первопечатную» миссию и закончили свое существование в 1917 году. На смену им пришли другие издания, которые газетной строкой повели уже свою летопись истории Осетии и Владикавказа.

Примечания

1. Таказов В.Д. Журналистика и литературный процесс в Осетии (2 половина XIX–начало XX). СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998.
2. Хоруев Ю.В. 109 голосов. Справочник периодических изданий на Терреке 1863-1917. Орджоникидзе, 1966.
3. Киреев.Ф. Из истории «Терских ведомостей» // Терские ведомости. Владикавказ, 2011. № 1.
4. Голубева Л.Г. Владеющий пером // Дружба народов. 1963. № 9.
5. Голубева Л.Г. Адиль-Гирей Кешев (Каламбий) как этнограф // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Т.4. Краснодар, 1969.
6. Хапсироков Х.Х. Пути развития адыгских литератур. Черкесск, 1968.
7. Хакуашев А.Х. Адыгские просветители. Нальчик, 1978.
8. Хашхожева Р.Х. Адыгские просветители второй половины XIX — начала XX вв. Нальчик, 1983.
9. Кумыков Т.Х. Культура и общественно-политическая мысль Кабарды первой половины XIX века. Нальчик, 1991.
10. Айларова С.А. Обновляющийся Северный Кавказ: общественно-политическая мысль 60–90-х гг. XIX века. Владикавказ, 2002.
11. Каламбий. Записки черкеса. Повести, рассказы, очерки, статьи, письма. Нальчик, 1988.
12. «Терские ведомости». 1869. № 32.
13. «Терские ведомости». 1869. №№ 13,14,18.
14. «Терские ведомости». 1871. № 20.
15. «Терские ведомости». 1871. № 30.
16. «Терские ведомости». 1869. № 39.

А. М. ЗАКРИЕВА
аспирант Академии наук ЧР

КОЖАНАЯ И ВОЙЛОЧНАЯ ОБУВЬ ЧЕЧЕНЦЕВ

Обувь является одним из составных элементов традиционного костюма и ее исследование как части одежды помогает выявить общие закономерности, происходящие в области материальной культуры, проследить этнические и культурные связи и контакты народов, а значит и воссоздать в какой-то мере основные этапы их этнической истории [1, 91].

В обуви, как и в одежде, отражаются природно-географические условия и уровень социально-экономического развития каждого народа. Обувь подчеркивает возрастное, материальное и социальное положение, а также художественно-эстетические вкусы, мировоззрение, многовековые традиции и обычаи представителя определенной этнической группы. Основные ее типы являются общими для всех народов Северного Кавказа и поддаются более детальному изучению, как по иллюстративным источникам, так и по археологическим находкам в наземных склепах.

Как было отмечено выше, необычное разнообразие вайнахской обуви во многом определялось различными природными условиями, образом жизни и социальным статусом людей. Так, например, если состоятельная часть населения могла позволить себе не экономить на обуви, то малоимущие обувь берегли для похода в гости и т.д. В соседний аул шли босиком, боясь преждевременного износа единственной пары обуви, которую надевали, лишь дойдя до цели.

Обувь вайнахов, как и другие виды одежды, отличалась широким разнообразием, при этом мужская и женская обувь не различалась, за исключением ее некоторых элементов. Женщины носили почти такие же виды обуви, что и мужчины, разве что количество наименований ее у женщин было больше. Она шилась из кожи домашней и кустарной обработки, войлока, тканей, вязалась из шерстяных ниток и валялась местными мастерами.

В целом в обуви, более чем в других элементах костюма вайнахов, как и у народов Северного Кавказа, наблюдается своеобразие форм и определенная преемственность традиций.

Типы этой обуви, как и другие виды одежды, особенно отличались разнообразием. Интересен материал, обнаруженный Е.И. Крупновым в результате археологических раскопок в Ингушетии, согласно которому в XIV-XVI вв. «ноги (женщин) были обуты в чувяки или сапожки на мягкой подошве из цветного сафьяна» [2, 94]. Исходя из этого сообщения Е.И. Крупнова, можно сказать, что у вайнахов была кожаная обувь с высоким или коротким голенищем. Подобную обувь шили обычно на одну ногу, т.е. не различая правой и левой. Она должна была быть прочной, легкой, удобной: «Обычно обувью служили чувяки. Женщины из богатых семей носили башмаки и туфли городского и местного производства, а также галоши» [3, 363].

Кожа широко использовалась вайнахами как для одежды, так и для шитья обуви. Например, обувью жителей горных и равнинных регионов были *тIаьрсакан кIархаиш* — кожаная обувь без верха, *мачаиш* — чусты, *пошмакхаиш* — туфли без задников (на каблучке и без каблучка), кожаные мягкие чувяки без подошв — *маьхьсеиш*, *наьIармачаиш* — обувь из сыромятины, *калуош* — галоши, *хулчи* — сандалии из плетёной кожи, *калбанаиш* — лаптиевидная рабочая обувь из сыромятины и др.

В повседневной жизни чеченцев, как в горах, так и на равнине, весной, летом и осенью широко использовалась мужская обувь *кIархаиш*. *КIархаиш* «тапочки, чирики» (инг. *маьчи*, бац. *борог*, кист. *кIарах*) были обычной формы из козлиной или бараньей кожи, очень удобные при ходьбе. Такую обувь изготавливали сами горцы — мужчины не только из шкур домашних животных, но, по сведениям Ю. Клапрота, и из шкур косули и серны [4, 158].

«Ее название собств. чеченское. Ближайшее соответствие имеем в каб. *кIэрэхъ* ‘чирики, кожаные лапти’, ахвах. *кIархиш* ‘чувяки’ (ср. чеченск. мн. *кIархаиш*, *кIархиш*). Далее ср. авар. *чарухъ* ‘чарыки’, кум. *чарыкъ*, азерб. *чарыг* ‘лапти’, перс. *чорог* ‘обувь’. Слово может быть объяснено на материале нахских языков как суф. образование (суф. -х, ср. *марха*, *дилха*, *зирх*) от основы *кIар* (> *чIар* > *чIуор*) ‘кожа, шкура’. Буквально ‘кожаная (обувь)’, ср. семантически чеченск. *наьIар-мача* — то же» [5, 33]. Выкраивалась эта обувь из двух кусков. Швы проходили вдоль ступни вовнутрь, их обрабатывали молотком — *жIов*, т. е. сминали, чтобы ноге от них не было больно. Поверху нашивали

шелковый кант. Некоторые пришивали к этой обуви и кожаный низ. Этот тип обуви считался выходным. Как передает информант, такая обувь, мягкая и легкая, была хороша для танца. Ее вайнахи шили и из войлока с высоким и низким голенищем, украшали шелковыми нитками и вырезанным из кожи орнаментом — *бустамаш*. Такую обувь называли *истанга бIоржамаш*, с низким голенищем — *бIоржаман кIархаш*, а бацбийцы и кисты вязали их из толстых шерстяных ниток. Указанная обувь распространена в основном в горных селах, что можно объяснить двумя причинами: во-первых, тем, что в этих районах Чечни и Ингушетии очень развито овцеводство, и, следовательно, было обилие сырья для такого типа обуви; во-вторых, — обусловлено высокогорьем, холодной и продолжительной зимой.

Известно, что в различных горных и равнинных районах названия аналогичной обуви разнятся. Г.А. Сергеева так описывает чувяки — *кIархаш*: в этой обуви «высота задника — 8 см, сшиты из двух кусков мягкой черной кожи. Швы проходят по заднику и подошве. Края чувяка отделаны узким золотым галуном, такая обувь была распространена как среди мужчин, так и женщин» [6,182].

Об этом типе обуви пишет и Л.Н. Толстой в своей повести «Хаджи-Мурат»: «... Садо и Хаджи-Мурат — оба молчали во все время, пока женщины тихо двигались в своих красных кожаных бесподошвенных чувяках... (цIен кIархаш — Л.Г.)».

Чеченцы и ингуши пользовались и привозной обувью. Из Дагестана они ввозили кожаные туфли без задников и чусты, нашедшие широкое употребление среди вайнахов. Кроме туфель без задников (*кIажаши*), вышеуказанная обувь считалась и мужской. Г.А. Сергеева описывает эту обувь так: «С высокими голенищами маьхьсеш, длина которых 14, а ширина — 16 см. Края их также обшиты галуном (шириной в 1 см). Обувь эту, напоминающую чулок, мягкую, без пришивной подошвы, сшитую из двух кусков кожи (швы внутренние, один из которых проходит вдоль ступни), обычно носили дома, а выходя на улицу, надевали поверх нее башмаки без задника» [6,182]. Частично согласившись с мнением и выводами Г.А. Сергеевой, отметим, что маьхьсеш (легкие, мягкие сапоги из сафьяна) изготавливались не только с высокими голенищами, но и ниже колен. Их носили как мужчины, так и женщины пожилого и старческого возраста. Маьхьсеш — летняя обувь. Но иногда для тепла внутри их надевали войлочные или вязаные носки.

Этот вид обуви считается спорным. Некоторые исследователи считают, что маьхьсеш — это носки из мягкой кожи (сафьяна) без

каблука, имеющие общий корень у всех народов Северного Кавказа (меси, мес, мест, маис, маьхсеш). Этот термин бытует и в Средней Азии, и в Закавказье и, по мнению В.И. Абаева, является древнеиранским, восходящим к слову «овца» [7, 171].

А.Д. Вагапов считает, что «название маьхсеш — собств. чеченское. Ср. лак. махIси ‘чувяк’, авар. масгю-ачу ‘легкая сафьяновая обувь’, лезг. мясе-р-ар ‘мягкие кавказские сапоги’, ягноб. mahsi ‘ичиги’, шугн., ишкаш. massi ‘ичиги’, осет. мес ‘мягкая сафьяновая обувь’» [5, 33]. Информант Аминат Джанаралиева (95 лет) из села Элистанжи отмечает, что «в моей молодости обувью чеченцев и ингушей были *кIархаиш, маьхсеш, пошмакхаиш, наьIар-мачаиш, мачаиш*. Я была из зажиточной семьи и когда я выходила замуж, получила от родителей в приданое по паре указанной обуви. У моих новых родственниц не было выходной обуви и мы носили ее поочередно» [8, 17].

Наиболее распространена была в народе обувь из сыромятины — *наьIармачаиш*, букв. *обувь из шкуры крупного рогатого скота* (инг. *не-хьара маьчеиш* // *xIopxIop* // *кIохази*), но в зимних условиях холодная, потому для тепла внутрь клали сено, позже — толстый шерстяной войлок. Легкая и мягкая обувь была широко распространена в горных районах. На особенности этой обуви обратила внимание Е.Н. Студенческая. Она пишет, что обувь данного типа сшита из сыромятины, из одного куска, со швами на носке и заднике, с язычком и завязками у щиколотки. Ее надевали на босу ногу, подкладывая осоку или листья кукурузы, а иногда на носки [9, 69]. Подобная обувь встречается в Хевсуретии, Сванетии, Кабарде.

Проще в изготовлении была другая обувь — *калбанаиш* (кист. *калба*, ср. груз. *калмани* — лаптевидная обувь из сыромятины). Для их изготовления брался кусок кожи, по краям которого делались отверстия для продевания ремня-шнура. Ремни затягивались под или над щиколотками, кожа обволакивала ногу, и получался простейший вид обуви, не требующий для своего изготовления больших усилий.

Из сыромятины делались и *хулчи*, особого рода кожаные плетеные сандалии с подошвой из плетеного ремня наподобие русских поршней, набитые внутри соломой или травой, а также и *симхье* (бац. *джани* — бацбийская обувь из сыромятины) с волосяным покровом на подошве, чтобы при подъеме в горах не скользила нога, с этой же целью часто к обуви привязывали треугольные железные подковы, в отличие от *наьIармачаиш*.

По мнению А.Д. Вагапова, «хулчи — горная обувь из ремней. Вайнах.: инг. хулчи. Видимо, одного ряда с лат. *Calceus* ‘обувь’, итал. *Calza* ‘чулок’, сербохорв. *Хлача* ‘чулок’, *хлаче* ‘штаны’, словен. *Нлас`а*, *hлac`e*, укр. *Холоші* ‘штаны’, осет. *К`алса* ‘штаны’» [5, 34]. Обувь этого типа встречается у осетин, карачаевцев, балкарцев, она была распространена и пользовалась успехом также у грузинских горцев — хевсуров, сванов, рачинцев, мтиулов, мохевцев, тушин, пшавов. Имеются данные о ее наличии в прошлом в Дагестане у аварцев. Видимо, простая, легкая и удобная для носки в горах обувь была местным изобретением и существовала у горцев Кавказа издавна.

Среди вайнахов широко использовалась обувь — *мачаш* (инг. *мачи*). Она была распространена почти по всему Северному Кавказу и среди соседних грузинских горцев. Аналогичная обувь — *мачий* и *баишмакълар* — встречается у кумыков [10, 236], *мачийлер* — у кубачинцев, *мачиял* — у аварцев [6, 177] и других. Сопоставляем с цез. *мач* ‘чувяк’, авар. *мачуйал*, дарг. *мачуйти* ‘чувяки’, кум. *мачийлер* ‘чувяки’. Ср. также афган. *мачэна* ‘туфля’, *мочи* ‘сапожник’, татск. *мочи* ‘мягкие сапоги, ичиги’, азерб. *мача* ‘мясо, покрывающее голень’. (См. *маъхъси*.)

Мачаш шили из кожи. Верх — из козьей или телячьей, а низ — из кожи крупного рогатого скота. К задней части их верха навощенной нитью пришивался кусочек кожи. Эту обувь шили из черной и красной кожи. Чусты красного цвета носили молодые, а черного — замужние и пожилые женщины.

Безусловно широко был распространен в народе и такой вид зимней войлочной обуви, как бѳуржамаш (бурки). «Общенахск.: инг. *бѳоарж* ‘особая обувь у горцев’, цова-тушинск. *бораг* ‘вязаная, шерстяная обувь’. Суф. производное (суф. –ам, ср. *куоржам*, *хуорсам*, *хѳуоришам*) от основы *бѳуорж* (< **бѳуорг* < **буорг*), родственной чеченск. диал. *бѳуоржуалг* ‘бородавка’. Семантика последнего слова, а также выражение *бѳуоржамаш сана мекхаш* ‘усы как бурки’, указывают на то, что внутр. формой *бѳуоржам*, скорее всего, является значение ‘длинношерстная, мохнатая (обувь)’, ср. курд. *percet* ‘чуб, хохол; челка’. Не исключено, что этимологически темные русск. *бурки* ‘войлочные сапоги’, *бурка* ‘войлочный плащ, накидка’ имеют прямое отношение к нах. **буорг* ‘войлок; бурки’ так же, как русск. *верета* ‘род покрывала, грубая ткань’ к чеченск. *верта* ‘войлок, бурка’, др.-русс. *кочь* ‘княжеское платье’ к чеченск. *куоч* ‘платье, рубаха’, др.-русс. *гачи* ‘штаны’ к чеченск. *хачи* ‘штаны, брюки’ [5, 36]. Эту обувь изготавливали из особого войлока местного производства на кожаной подошве с небольшо-

ми каблуками. По всей вероятности, бѵоржамаш носили и мужчины, и женщины.

Носилась также другая войлочная обувь — уокхие — сапог из валяной шерсти. (Название собств. чеченское. Вероятно, имеет отношение к карач.-балкар. *уокъла* ‘валяные сапоги’, кабар. *вакъІэ*, адыг. *цуаккъэ* ‘обувь’).

Следующий вид мужской обуви вайнахов — это сапоги (эткаш) на каблуках с подковами (ленаш) и без них. Их шили сами горцы, как правило, из грубой сыромятной кожи, и носили как в горах, так и на равнине, в зависимости от времени года [11, 199].

Настоящее исследование традиционной обуви: кожаной, войлочной, представленной многочисленными типами и подтипами, показало, что она употреблялась вайнахскими мужчинами и женщинами в зависимости от территории (горной или равнинной) проживания, пола и сезона. В основном носилась кожаная обувь, а войлочная была характерна для горцев.

В 30-е годы XX века чеченцы пользовались всеми видами прежней традиционной обуви, хотя в то время начинали носить сапоги с каблуками фабричного производства, женские ботинки, отделанные сукном — штиблеты, фабричные туфли, хромовые сапожки и т. д. Так постепенно новая обувь вытесняла традиционную, приобретая со временем новомодный стиль.

Примечания

1. Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. Пушино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2001.
2. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия М., 1971.
3. Калоев Б.А. Чеченцы // Народы Кавказа. М., 1960. Т. 1.
4. Клапрот Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии. Орджоникидзе, 1968.
5. Вагапов А.Д. Этимологический словарь чеч. языка // *Lingua-universum*—Назрань, 2009.
6. Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана и Чечни // КЭС. М., 1976. Вып. 6.
7. Абаев В.И. Происхождение и культурное прошлое осетин по данным языка // Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. 1.
8. Полевой материал, собранный автором в Чечне. 1980.
9. Студенецкая Е.Н. Одежда чеченцев и ингушей в XIX–XX вв. // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985.
10. Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1971.
11. История Чечни с древнейших времен до наших дней. Грозный, 2007. Т. 1.

М. М. ГАРСАЕВА, Т. С. ШАИПОВА
Академия наук ЧР

ОБ ОСНОВНЫХ ПРОЦЕССАХ И ВИДАХ ОРУДИЙ ПО ОБРАБОТКЕ ШЕРСТИ У ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

На Кавказе главной базой шерстяного промысла исконно является овцеводство.

Как отмечают многие авторы, предки чеченцев и ингушей, как и другие народы региона, еще в глубокой древности интенсивно занимались овцеводством как наиболее рентабельной в горах отраслью. Об этом свидетельствует богатая овцеводческая терминология вайнахов.

В круг обязательных вопросов, задаваемых в соответствии с требованиями вайнахского этикета, обязательно включали вопрос о количестве скота у хозяина, бывшего мерилем богатства. Мелкий рогатый скот, баранта в скалистых ущельях дали горцу почти все необходимое ему для жизни: пищу, сало, сукно, бурку, папаху, ремни, обувь и прочее. Словом, кавказца кормила и «... с ног до головы одевала овца». Овца — «...самое выгодное животное, какое может иметь человек на Кавказе», — пишет этнограф Т.М. Шавлаева, ссылаясь на других авторов[1,23].

По имеющимся сведениям, в XIX–начале XX вв., особенно до появления на равнинах и в горных районах Центрального Кавказа одежды фабричного производства, чеченцы и ингуши широко использовали домотканую шерстяную материю — *маша* (инг. *маша*, кист., бац. *маш*), шкуры домашних и диких животных.

Подобно другим горцам Кавказа, в их хозяйстве обработка шерсти и обеспечение членов семьи изготовленной из нее одеждой занимали весьма важное место.

Но еще до появления более позднего вида материи — *маша*, особенно чеченцам был известен и древний вид сукна — *яI тIаргIа* из сученной шерстяной нити, отличавшийся от указанного вида шерсти своей грубой выделкой. Нити основы в нем называются «*Iy*». Сочета-

ние «Iy-Ia» в процессах производства имеет смысл как активного, так и пассивного начала действий.

Обработка шерсти на Северном Кавказе является наиболее распространенным кустарным промыслом. Главным сырьем для него служит овечья шерсть, хотя встречаются здесь также изделия из верблюжьего и козьего пуха.

«Название *mIapɣIa* ‘шерсть’ собственно чеченское, имеющее соответствия в индоевр. языках: рус. *дёргать* ‘тянуть, тащить, рвать отрывистыми и резкими движениями’, диал. *даргáть* ‘терзать, раздёргивать’, укр. диал. *дёр’гати* ‘чесать волокно’, чеш. *drhati* ‘трепать лен’, словен. *držati* ‘чесать; щипать’, *drǵniti* ‘тереть, чесать’, лтш. *derglit* ‘рвать, расщеплять’, англосакс. *tergan* ‘дергать’, лат. *trahere* ‘тащить, тянуть’, и.-е. **dergh-* ‘рвать, дергать, тащить’, **dreigh-* // **dhrigh-* ‘волосы, щетина’, греч. *tragos* ‘козёл’, *tragi* ‘козлик, козлёнок’, *trageia* ‘козлиная шкура’, *trixa* ‘волос’, кельт. *drigu* ‘волосы’, рус. *стригу*. Внутренняя форма слова *mIapɣIa* — ‘то, что выдергивается, выщипывается, стрижется», — пишет А.Д. Вагапов [2,47].

Кустарное производство шерстяной одежды более интенсивно развивалось в горных районах, чем на равнине исследуемого региона. Причем этой традиционной отраслью преимущественно занимались женщины, приобщаясь к этому делу с 7-8-летнего возраста.

Интересные материалы по этому поводу мы находим у О.М. Маркграфа. Он сообщает, что чеченцы и ингуши занимались обработкой шерсти и шкур, изготовлением шерстяной ткани [3,42,56]. Отмечается также, что женщинам поручалось шитье обуви и шуб, варка мыла и топка воска, а на легких работах занимали детей [3,715].

Процесс обработки шерсти начинается уже во время стрижки овец, т.к. параллельно идет сортировка рун.

Шерсть сортировали по сезону, возрастным особенностям овец (*кой тха, жен тха, той тха, тхие...*) и цвету (*оьргаши, малхъажу, сийна...*). Подобное было принято и у народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана.

«В шерстяном промысле применяли хорошо отработанные процессы обработки шерсти, включая и предшествующие, опять-таки с нахской этимологией: «лард» — условная единица счета, «ларгар» — стрижка, «харжар» — сортировка, «диттар» — мытье, «чоха дар» — отделение, «къаж дар» — расщепление, «шардар» — чесание, «хатт дар» — комбинирование сырья разных видов, но с общим свойством, «алхар» — выравнивание волокон, «к1инч1 яккхар» — вычес косицы,

«хуор дар» — смешивание, соединение сырья одного вида, но разного качества или цвета, «узор» — вытягивание шерстяной ленты, «хьовзор» — прядение нити, «да1ар» — кручение нити в двойную» [1,56].

Собранные нами полевые материалы свидетельствуют о том, что шерсть чистили и промывали, как было принято, молодые невестки, а золовки им помогали. Старшие женщины-матери — *нана* [6], занимались последующими процессами [4,311].

По данным Н.Ф Грабовского, очистку, мытье, обработку шерсти вайнахи производили во все времена года, в свободное от домашних и полевых работ время [5,15]. По словам наших информаторов, вайнахские женщины шерсть стирали на реке в солнечную погоду. Почти каждая семья имела доску «у» и две палки «*Гложмаш*» одинакового размера, с помощью которых производилась стирка шерсти. Указанный порядок ее обработки отмечен и среди живущих в Грузии кистов [6,117].

В соседней же с Чечней и Ингушетией Тушетии те же процессы распределялись по месяцам: «В октябре — промывание и просушивание шерсти; в ноябре и декабре — прочесывание; в январе — прядение; в марте-апреле — тканье шерсти» [7,10].

Как сообщают информаторы, замужние женщины занимались индивидуальной кустарной деятельностью, но в случае необходимости (например, во время прочесывания и прядения большого количества шерсти), чтобы быстрее выполнить намеченную работу, они прибегали к обычаю коллективной взаимопомощи, широко распространенному у народов Кавказа, и ставшей нормой общественной жизни. Эту форму труда вайнахи называли *белхи*, что означает *помочь* [8,62]. В разных обществах обычай этот имел свои особенности.

При создании таких временных сотовариществ вайнахи, как и соседние горцы, обращались прежде всего к родственникам, а потом к соседям.

Приглашенные для прочесывания шерсти девушки и женщины собирались на долгие зимние ночи. Хозяйка угощала их специально для данного вечера приготовленными кушаньями. В Чечне и Ингушетии эта форма организации труда носила и развлекательный характер. Здесь же собирались и соседские неженатые молодые мужчины, которые не работали, а проводили всю ночь за беседой, пели и слушали песни.

Согласно полевым материалам, зафиксированным в Шатое, Шали, Элистанжи, Ведено, Джейрахе, прочесывание и другие кол-

лективно выполняемые работы с шерстью производились при свете очага в центре комнаты [9,4]. Это подтверждается данными Л.Ю. Маргошвили [10,21], которая также сообщает, что «в Чечне подобные собрания давали возможность молодым людям выбрать себе невесту и открывали дорогу для сватовства. Так продолжалось всю зиму, и незадолго до весны прочесывание шерсти заканчивалось. Затем начиналось прядение, крашение, ткачество и валяние войлока» [11,118].

З.И. Хасбулатова отмечает, что «процесс обработки шерсти происходил с помощью *белхи*, куда приглашались девушки и молодые женщины (руководили работой пожилые хозяйки), а также молодые, в основном неженатые парни, которые не принимали в работе непосредственного участия, а только развлекали работающих. Последние приходили сами, как только узнавали, что где-то состоится *белхи* по расчесыванию шерсти. По обычаю чеченцев и ингушей молодой человек должен был находиться всегда там, где появлялась его девушка, ездить за ней даже в другое селение со своими друзьями» [12,53].

Аналогичный обычай подтверждается у соседних кумыков, проживающих в Дагестане. С.Ш. Гаджиева указывает, что в ходе взаимопомощи женщины имели возможность выбрать невесту для своих сыновей и братьев [13,67].

Взаимопомощь при изготовлении бурок, кошм, шляп, войлока у вайнахов называлась по-разному, в зависимости от характера выполняемой работы: *верта датош болу белхи* — валяние бурок, *верта дуьллуш болу белхи* — укладывание бурок, *истанг дуьллуш болу белхи* — укладывание кошмы [12,53] и т.д.

Многочисленные археологические находки на территории нашего края помогли нам сделать выводы, что вайнахами издавна, даже с эпохи бронзы, изготавливались и использовались в хозяйственных целях железные изделия бытового назначения. Одним из них является специальный инструмент для стрижки овец — металлические пружинные ножницы. Исследователь Т.М. Шавлаева отмечает, что в вайнахских языках сохранились термины, ясно указывающие на эту разновидность ножниц, — *чIада*, *кIода* (*инг*). Их использовали не только для стрижки овец, но и в последующих процессах обработки шерсти, а также при производстве шерстяных изделий. Указанные выше термины имеют ярко выраженную *нахскую* этимологию, скорее всего восходящую к названию добычи: *чIана* и *къана*: в первом случае добыча — то, что получено извне, а во втором — добыча мест-

ная. Они могут иметь смысл не только добывающего, но и оголяющего инструмента.

Ножницам для стрижки овец приписывали и магическое свойство «отпугивать» нечистую силу, считая их предметом из категории «мокху», т.е. «острые»: если ребенок вздрагивал во сне, мать клала под подушку ножницы. А у абхазов при родах рядом с женщиной клали амулеты в виде ножницы и веретена, нож и шило[1,35].

Шерсть — *mIapɔla / mxa* — прочесывали на чесалке (гребень) — *архар, екк*, деревянном приспособлении зубцами, являющимся самым модернизированным для того времени инструментом обработки и выравнивания шерсти после ножниц для стрижки овец.

Чесалка имела самые разные формы: прямоугольную, треугольную, перпендикулярную. Вытачивали их мастера деревообработки, делая предварительные заготовки больших чесальных игл у кузнецов. Со временем число операций, выполняемых на чесалке, увеличилось, и востребованность и значимость ее возросла. Производились чесалки в основном ремесленниками из Ведено, Шали, Саясана, Ачхой-Мартана и Шатоя.

Боковые стороны чесалок, как правило, традиционно украшали сетчатым орнаментом. Вот что пишет о загадке клеточного орнамента исследователь Х.Х. Акиев: «...предметы с изображением клеточного орнамента стали атрибутом потустороннего мира, символом плодородия и женского животворящего начала. Сетчатый орнамент чеченцы, ингуши и другие народы мира наносили на емкости, где хранилось зерно и другие богатства, на крышки гробов, могильные плиты, центральный столб в сакле, сундуки, спинки кроватей, на изображение богини плодородия (Тушоли) и т. д.» [14,27].

Роль чесалки была неоценима при заготовке шерсти для ткачества. Поэтому мастерицы к ней относились бережно, как к особо важному вспомогательному орудию. Чеченки придавали ей положительное магическое значение. А у осетин чесалка считалась и хорошим амулетом: ее приносила старуха-сиделка роженице и ставила ее в изголовье, для того, чтобы «отогнать дьявола». Ребенка проносили под этой чесалкой, тем самым избавляя его от власти нечистого [15, 97].

Во всех регионах проживания вайнахов применялась одна и та же форма прялки. Чеченцы называли ее *урчакх*, ингуши — *йочлинг*, а кисты — *яIчIвежг*. Аналогичные прялки встречаются у некоторых народов Дагестана. Что касается названия — «урчакх», принятого счи-

тать тюркоязычным (кум. *урчІакъ*, ср. казах. — *уршик*, хакас. — *шерчек*, интересно созвучие с цова — тушинским *артІах* «свивальник»), нужно отметить, что последний формант — «кх» — явно подразумевает обозначение земли (глины).

По мнению Т.М. Шавлаевой, было еще одно название веретена — *чІоис* (пряслице). Вытачивали его разных размеров из ценных пород дерева. Тяжелое веретено имело название — *гІери урчукх*, что значит — мощное, сильное.

По расчетам на 2286 дворов 1 участка Аргунского округа приходилось 6858 веретен.

У веретена — *чІоис* было два верхних сечения: *вениз* и *шотха*. *Ван* — это выемка для нити, *шотха* — сила или защита укрепления веретена.

Веретено было неотъемлемой принадлежностью вайнахской женщины, как и у других горянок Северного Кавказа, с ним она не расставалась никогда, даже во время болезни. Пряли в семье все женщины, начиная от девочек и кончая пожилыми. Где бы вы ни встретили женщину — в доме или на улице — у нее неизбежно в руках шерсть и веретено, которое безостановочно работает, суча нитку.

Вайнахи также пользовались приспособлением для сучения нити, называемым русской прялкой, заимствованной притеречными чеченцами у казаков. Эта прялка в несколько раз увеличивала производительность труда ткачихи. Популярное орудие рубель (чеч. *кхема*, инг. *гел*) использовалось терскими казаками. Он представлял собой дубовую доску размером до одного метра с поперечными гранями и ручкой на одном конце. Его широкое заимствование вайнахами нами не зафиксировано.

Для обработки шерсти использовались также палочки — ударники — *кантухургаиш*. Название имеет нахскую этимологию, т.к. происходит от слов *кан* + *туохуоро* + *гаиш* (чабир.), уходит корнями в глубокую древность, когда еще в хозяйстве обрабатывали естественно слинявшую шерсть «кан». По данным Т.М. Шавлаевой, палочки — ударники с одного конца имели разветвление, как рогатка. Этим достигалась более высокая производительность при разрыхлении и смешивании шерсти. Они также применялись при мытье и раскладке шерсти и назывались «*гІожмаиш*». Ими мылась, разрыхлялась после сушки и выравнивалась шерсть при раскладке.

Разрыхлялась и обрабатывалась шерсть большого количества при помощи лука — *Іад*, который по форме напоминал лук с тетивой

(орудие охоты) и выглядел как дугообразная хворостина с натянутой нитью [1,18].

Таким образом, вышеперечисленные орудия широко применялись в шерстяном промысле, и изготавливали их сами производители и местные кустари.

Шерстяную нить пряли двух видов — тонкую и грубую. Из тонкой ткали шерстяной материал для одежды, а из грубой — изделия хозяйственного назначения: мешки, хурджины, чехлы, а также носки. Впрочем, шерсть для одежды также имела разновидности. Так, в материалах Чечено-Ингушского государственного объединенного музея, относящихся к концу XIX–началу XX века, были представлены два вида шерстяной ткани: для *чох* и *Габали* — *чои маша* и для платья-рубahi — *коч* — *куча маша* [16]. И хотя такую шерсть больше не ткut, название *маша* до сих пор сохранилось в народной памяти.

Сведения о разновидностях шерсти, хранившейся в указанном музее, подтверждаются информаторами. Ткань для женской одежды была гораздо плотнее, чем для мужской [16].

Все вайнахи (чеченцы, ингуши, кисты) для ткачества использовали станок архаичной формы, описанный О.М. Маркграфом, — *маша буцу* — *дахъар* (инг. — *дохъор/тIалх*, кист., бац., — *дохъараш*): «Станок состоит из следующих частей: кресла, валика и гребня, двух направил и челнока. Все указанные части неразрывно связаны друг с другом. В начале кресла под руками ткачихи расположен валик, вращающийся горизонтально вокруг своей оси; он предназначен для первоначального прикрепления ниток основы и для наматывания уже сотканного сукна. Гребень удерживает параллельность ниток, причем одно направленно двигает одну половину ниток основы, а другое — другую. Челнок ходит поперек между ними с пряжею утка» [3,206].

Описанный ткацкий станок на сегодня сохранился не полностью, поэтому мы затрудняемся комментировать его дальнейшую детализацию, но названия предметов, составляющих станок, восходят к древнему пласту нахских языков и связаны с хозяйственными формами деятельности, это — «Гораш» — колья; «толу» — переплетение из женских волос для пересечения нитей, «гажарш» — рогатки; «карс» — кривой рог для разрядки нитей; «дест» — образующий зев и т.д.

Вообще в конструкции вайнахского ткацкого станка очень много общего с конструкциями кавказских станков, народов Средней Азии и Казахстана. Нами выделены его особенности, хотя они очень напо-

минают друг друга. Ареал распространения указанного станка преимущественно прослеживается в предгорной зоне Чечни и Ингушетии [1,19]. Добавим лишь, что, согласно нашим данным, этот станок располагался под специальным навесом, вдоль стены дома; с одной стороны его защищала основная, а с другой — новопристроенная стена [9,5].

Установка нити на станке происходила в зависимости от того, для какого типа одежды собирались ткать материал.

Чтобы изготовить один отрез сукна (*кийсак*, ср. тюрк. *кис* — резать, кроить, *кисак* — кусок, лоскут, половец, *кесак* — кусок, слиток; инг. — *чIегалг*, *чIега* — кусок), наполняли пряжей обычно около десятка веретен. Только сотканное сукно называлось *исхар* (инг. *исхали*, ср. кум. *исхарла*).

До Кавказской войны в Чечне и Ингушетии изготовлялось и по-лотно из льна (*виета*//*гиета*).

Почти все остальные ткани были привозными и покупались у армянских, персидских, русских, кумыкских, затем у собственных купцов, например, *дари* — сорт шелковой блестящей ткани (инг. *даъри*, ср. перс. *дараи* — род шелковой ткани, груз. — *дараиа*, кум. *дарай*, каб. *дарай*, авар., анд. *дарай*); *боз* — бязь (ср. араб. *баъзз*, перс. *баъз*, тур. *без*, авар., анд. *боз* — холст); *чилла* — шелк (кист. *чил*); *басма* — ситец (инг. *бастам*, кист. *басб*, ср. тур., тат., кум. *басма*); *махмар* — парча (ср. кум., авар. *махмар*, лезг. *махпур*, лак. *махмур*), *шал* — шерстяная материя, шерсть (ср. араб., перс., тюрк. *шал*, киргиз. *шалы*); *киса* — полотно (инг. *кисп*, кист. *кис*); *йездари* — парча, *хут* — бархат (инг. *бархат*, кист. *хавард*); *чучанча* — чесуча; *хари* (уст.) — узорчатая ткань, *бумзи* — бумазея (инг. *бумази*, кист. *бамбазис*).

Причем ткани различались как окрасками, рисунками, так и узорами, например: *тIамар йолу кIади* — ткани с узорами, *моха* (инг. *мух*, кист. *могI*) *йовди кIади* — ткань в полоску, *гахIар доьду кIади* (инг. тоже) — ткань с узором наподобие елочки. Принимали во внимание усадку ткани при стирке и крашении.

Примечания

1. Шавлаева Т.М. Из истории развития шерстяного промысла чеченцев в XIX–нач. XX вв. Нальчик, 2009.
2. Вагапов А.Д. Этимологический словарь чеченского языка // *Lingua — univsum*. Назрань, 2009.
3. Маркграф О.М. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М.,

1982.

4. Мациев А.Г. Чеченско-русский словарь. М., 1961.

5. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1879. Выпуск III.

6. Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX–начале XX вв. Тбилиси, 1990.

7. Безарашвили Ц.И. Женская одежда в горах Восточной Грузии. Тбилиси, 1974.

8. Мациев А.Г. Чеченско-русский словарь. М., 1961.

9. Полевой материал, собранный автором в Чечне, Ингушетии и Грузии. 1980. Тетр. №1.

10. Маргошвили Л.Ю. Одежда горянки Центрального Кавказа. Тбилиси, 1980.

11. Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX–начале XX вв. Тбилиси, 1990.

12. Хасбулатова З.И. Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным и семейным бытом чеченцев и ингушей в конце XIX–начале XX вв. // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983.

13. Гаджиева С.М. Кумыки. М., 1961.

14. Акаев Х.Х. Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов. Махачкала, 1989.

15. Калоев Б.А. Осетины. М., 1971.

16. Чечено-Ингушский государственный объединенный музей. Ф. №5.

А.Г. ТАЙМАЗОВ
аспирант СОГУ

**К НЕКОТОРЫМ ВОПРОСАМ
ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
М.С. ТУГАНОВА**

Анализируя историю культуры в Северной Осетии, и в частности историю педагогической мысли, следует признать, что в подавляющем большинстве исследований, посвященных этой проблематике, общественно-политическая и научно-исследовательская деятельность М.С. Туганова не рассматривалась, а в имеющихся отдельных работах он и его деятельность упоминаются в отрицательном контексте. Между тем представляют значительный интерес взгляды М.С. Туганова на осетинскую национальную школу, тем более, что 2011 год объявлен годом Махарбека Туганова.

Выявление его воззрений по широкому кругу педагогических проблем и анализ его просветительско-педагогической деятельности позволит нам выявить позитивный опыт и самобытные педагогические идеи, которые могут использоваться в современном педагогическом процессе.

Нам представляется, что сегодня целесообразно использовать его произведения в учебно-воспитательной работе. Применение адекватных цели и задачам работы методов позволит нам выделить и духовно-нравственные проблемы, созвучные образовательным задачам, стоящим и сегодня перед нашим обществом. Творческое использование духовного наследия вышеназванного видного представителя национальной культуры явится ценным материалом в деле решения задач обновления содержания современной учебно-воспитательной системы, ее этнорегионального аспекта. Предлагаемая М.С. Тугановым модель эстетического образования была светской и общероссийской по своему содержанию.

Видное место в творческом наследии М.С. Туганова занимает педагогическая публицистика. Как род литературно-художественных

произведений, публицистические произведения Махарбека Сафаровича — статьи, фельетоны, эссе, посвященные освещению актуальных явлений и проблем текущей общественной жизни, появляются на страницах кавказской и российской прессы на протяжении начала XX века. Думается, уместно подразделить её на два периода. Первый охватывает время с 1909 по 1918 годы включительно, второй — 1919–1952 годы, т.е. оставшиеся годы жизни Туганова, приходящиеся на советское время.

До сих пор творческое наследие выдающегося сына осетинского народа должным образом не собрано и не систематизировано. Лишь малая его часть была опубликована в 1977 году известным литературоведом Д.А. Гиреевым и сыном М.С. Туганова Энвером Махарбековичем [1].

В 1909 году М. Туганов на нештатной основе становится литературным сотрудником газеты «Баку», издававшейся в одноименном городе. Эта газета сыграла огромную роль в деле культурного строительства народов Кавказа, в частности — исповедовавших ислам, в том числе и осетин. В ней публиковали свои работы многие видные представители кавказской интеллигенции, в том числе и А.Т. Цаликов. Ему был присущ мусульманский стиль просветительства.

Отмечая некоторую оригинальность и самобытность педагогических высказываний М.С.Туганова, следует сказать и о некоторых общих воззрениях, присущих как его миропониманию, так и миропониманию других видных представителей интеллигенции тех лет. Это осознание роли русского народа в деле революционного обновления мира, улучшения просвещения населения. Он справедливо отмечал необходимость пробуждения национального сознания. В статье «Скованный Прометей» он проанализировал пятьдесят лет мирной жизни на Кавказе, прошедшие со дня пленения имама Шамиля в 1859 году. Именно с этим событием Туганов связывал окончание Кавказской войны, хотя она, как известно, продолжалась и после этого события ещё четыре года.

Особое место в публицистическом наследии М.С. Туганова принадлежит статье «Скованный Прометей», посвященной вопросам социально-экономического развития народов Кавказа. В понимании Махарбека Туганова «Скованный Прометей или Амран — это синоним Кавказа. Это не случайная сказка, а пророческий образ в устах вещателя, это тысячелетиями прикованные нуждой к голым безрадостным скалам страдают горцы Кавказа, это их стоны и проклятия,

их кровь наводняют расщелины скал, это их кости удобряют скудную почву, это зловещий коршун — злоба, вражда, ожесточение, мщения из поколения в поколение, голод, нужда вырывает клочья из их тел, поедает их печень — все благополучие, мир, скудное достояние народное. Вечное терзание, вечное мучение, нескончаемый стон, ни одного века мирной жизни ни в прошлом, ни в настоящем» [2].

Как видно из процитированных выше строк, М. Туганов не противопоставляет Кавказ и его народы России. В этом его пытались упрекать в 50-е годы XX века. Он лишь говорит о хитросплетениях человеческих страстей. Кавказ становится частью Российской Империи лишь немногим более ста лет со дня написания автором вышеуказанной статьи, во время, как человеческие пороки существуют веками и тысячелетиями, о которых и говорится в статье.

«Подобно ураганам проходили народы за народами через хребет Кавказа, оставляя пирамиды голов, холмы из тел побитых врагов, показывая лишь новые способы борьбы, кровавой расправы, братоубийства, от которых содрогнулся бы сам Вельзевул. Ни власть народов, ни власть царей никогда не были долговечны на Кавказе... И вот после жестокой столетней борьбы обосновалась, наконец, на Кавказе русская власть.

Когда в 1859 году, 25 августа, на высотах Гуниба замер последний выстрел — это было последнее «прости» кровавому прошлому Кавказа. Кровавая драма завершилась... Важнейшая задача насаждения культурной жизни и гражданственности на Кавказе стояла перед тогдашней властью. Русским предстояло главное — освобождение скованного Прометея; освободить от насилия и жестокой нужды тысячи людей, зажечь солнце правды, любви и мира в трущобах гор и своеобразный, разнородный элемент приобщить к мирной жизни российских народов» [2].

Большое значение в деле воспитания М. Туганов уделял эстетическому воспитанию. Этой проблеме посвящена статья «Всероссийский съезд художников». Наше утверждение обусловлено тем, что М.С. Туганову довелось принять участие в работе состоявшегося в 1911 году в Санкт-Петербурге Всероссийского съезда художников.

Съезды творческой интеллигенции тех лет отличали обстановка духовного раскрепощения, поиска новых, нестандартных решений проблем, стоящих перед российской интеллигенцией в деле улучшения системы народного просвещения и культурного развития. Они представляли собой свободный обмен мнениями по самому широко-

му кругу вопросов, начиная с общих правил методики преподавания предметов художественно-графического цикла и заканчивая общественным устройством и формой государственной власти в стране.

Анализируя цели и задачи съезда, М. Туганов писал: «В Петербурге состоялся Всероссийский съезд художников. По мысли организаторов съезда в нём должны были принять участие не только живописцы, но и артисты и музыканты. Художник в России для общества, для народа является каким-то странным, непонятым существом. Его стремления, его горе и радости чужды нам. Искусством, которому служит художник для нас, россиян, мало кто действительно интересуется. Фактически под воздействием увиденного и услышанного на съезде оформилось педагогическое кредо Махарбека Сафаровича, которое определило всю его последующую жизнь.

Повествуя о роли и значении состоявшегося съезда для судеб российской художественной школы, автор справедливо отмечает то обстоятельство, что «одним из важных вопросов является вопрос о постановке дела преподавания рисования, живописи и лепки у нас в России. Наши гимназии и училища, можно сказать, ничего не дают ученикам.

В течение семи лет обучения рисованию они не обучают ученика основным понятиям о линии, о форме и о краске. Предметы рисования и чистописания стоят на одной доске, и никто не внушает ученикам, насколько серьезный, интересный и захватывающий предмет рисование, живопись и лепка. Так обстоит дело в средних учебных заведениях. Еще хуже в низших школах. Благодаря тому, что не умеют рисовать, портные у нас отвратительно кроят, сапожники готовят уродливую обувь, парикмахеры не могут наложить грим и т.д. и т.п.

А ведь все это отражается на деле специалиста, и смиренно конфузится «русский мастер» при виде заграничных изделий. Кроме данных вопросов общего характера, представляют интерес вопросы по охранению художественной старины. Вопрос этот, в частности, для нашего края весьма существенный.

Памятники старины у нас на Кавказе (и у нас в области) уничтожаются с поразительной быстротой временем, а больше людьми. Старинные башни, склепы, надгробия, камни...Отсутствие музеев, вполне серьезно понимающих свои задачи, также одно из больных мест вообще России и нашей окраины в частности. Словом, съезд хорош уже потому, что вызывает массу вопросов, до сих пор затянутых тиной жизни», — резюмировал Махарбек Туганов [3].

Анализируя вышеприведенные строки, можно с уверенностью

сказать, что в те годы ни один съезд, ни одно заседание не представило русскому обществу такую яркую картину неприглядного существования учителей рисования и такую строго выработанную программу необходимых изменений сложившегося положения дел. Действительно, Туганова — публициста отличает конкретика изложения насущных проблем культурной жизни края. Нам представляется, что это является одной из особенностей его публицистического стиля, что, в свою очередь, делает его произведения весьма ценными для всех тех, кто изучает их с целью воссоздания ретроспективы осетинской и кавказской живописи.

Примеры школьной жизни, присутствующие в публицистике М.С. Туганова, свидетельствуют о широте обсуждаемых проблем: педагогической деятельности, как в горных тущобах Осетии, так и в городах. Автор отличается глубоким психолого-педагогическим видением назревших вопросов организации школьного дела и развития педагогической теории и практики, в особенности художественного образования. Рассматривая те или иные аспекты художественного образования, он первым среди осетинской интеллигенции стал применять метод иллюстрирования описываемых культурных явлений.

По версии самого автора, он приступил к записи элементов народного творчества в 1894 году. Туганов стал записывать сказания о нартах, осетинские сказки, песни, поговорки, пословицы, легенды. В это же время, используя свой дар художника, он стал зарисовывать орнаменты и объекты архитектуры.

В вышедшей в свет в 1950 году фундаментальной работе «Осетинские народные танцы» Махарбек Сафарович вспоминал о том, что, не имея специальной музыкальной подготовки, он не смог в то время записать музыкальные мотивы, которыми сопровождалась танцы. Незадолго до своей смерти Туганов сожалел по этому поводу и в 1950 году предпринял попытку дать письменное описание характерных осетинских танцев с древнейших времен и до советского периода, надеясь, что эта работа поможет созданию осетинского народного балета, «подобно тому, как это осуществляется во многих республиках нашей советской родины» [1, 69].

Сказанное выше — лишь малая часть в общем спектре педагогических воззрений М.С.Туганова. Его творческое наследие в этом вопросе, несомненно, нуждается в дальнейшей разработке.

Примечания

1. Махарбек Туганов. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977.
2. Туганов М. Скованный Прометей. Баку, 1909. № 207.
3. Туганов М.С. Всероссийский съезд художников // Владикавказский Листок. 1912. № 4.

Ф.К. ТМЕНОВ
аспирант СОГУ

СИРОТСТВО КАК ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В ОСЕТИНСКОЙ ЭТНОПЕДАГОГИКЕ

Осетинская этнопедагогика содержит богатый нравственный потенциал. Особое место в ней занимает проблема сиротства. Народная мудрость воспитания на протяжении столетий выработала широко укоренившийся в сознании народа стереотип взаимоотношений наделённого знанием и жизненным опытом индивида, с одной стороны, и не обученного более молодого индивида, — с другой. Современная педагогика (греч. — *paidagogike*) — это наука о воспитании и обучении человека, которая раскрывает закономерности формирования личности в процессе образования. Первые педагогические учения зародились на Древнем Востоке (VI–V веках до н.э.) и в Древней Греции (V–IV века до н.э.). Это были, по сути дела, философские системы, обосновывающие роль воспитания человека в жизни общества. Народная педагогика возникает в недрах первобытнообщинного строя, но может ли быть наука народной?

Народная педагогика имеет свою специфическую особенность, которая заключается в том, что в ней нет строго сформулированных законов воспитания, систематизированных знаний, точных общепринятых научных терминов и определений. Она — плод коллективного разума людей многих поколений. Её задача — воспитание индивида.

Сложившаяся в традицию народная мудрость, которая накапливается в процессе жизнедеятельности, шлифуется поколениями людей на протяжении веков. Изначально она существовала в виде определённого объёма информации, предназначенной для передачи общественно-исторического опыта предыдущих поколений к последующим. Главной целью передаваемых знаний была подготовка но-

вого поколения к общественной жизни. Значимость такого подхода к передаче знаний была настолько велика, а сам опыт, накапливаемый поколениями, был настолько ценен, что со временем в педагогической науке возникла необходимость введения в научный оборот нового понятия — «народная педагогика», отображающего весь опыт воспитания, накопленный предыдущими поколениями. Согласно мнению знаменитого педагога К.Д. Ушинского, народная педагогика — один «из важнейших факторов, под влиянием которых складывалась отечественная педагогическая наука». Он высказал самое главное и самое важное для всей педагогической науки: «Народ имеет свою особую характеристическую систему воспитания... Только народное воспитание является живым органом в историческом процессе народного развития» [1].

В годы Советской власти советский педагог А.С. Макаренко, оставивший значительный след в деле воспитания беспризорников, также указывал на величайшее значение народной педагогики в новых условиях советской действительности. По этому поводу в «Педагогической поэме» есть такие строки, посвящённые его уверенности в правильности избранного пути в воспитании беспризорников: «... в моих руках никакой науки нет и никакой теории нет, что теорию нужно извлечь из всей суммы реальных явлений, происходящих на моих глазах» [2, 13]. Он призывал всех, занимающихся благородным делом воспитания детей и молодёжи, внимательно изучать не только коллективный педагогический опыт народа, но и чутко прислушиваться к голосу талантливых педагогов из его среды.

Накопленный многими поколениями людей опыт воспитания предполагает учёт наблюдений за развитием детей, взаимоотношений между ними, а также между детьми и взрослыми. Всё это в результате переосмысления нашло своё выражение в кратких изречениях, заповедях, поучительных пожеланиях взрослых, адресованных главным образом детям. Эти педагогические афоризмы, по справедливому замечанию профессора З.Б. Цаллаговой, выступают в качестве постулатов и аксиом народной педагогики [3].

Особое место в народной педагогике осетин занимает проблема воспитания детей-сирот. Вряд ли найдётся человек, возражающий против того, что отношение в обществе к людям, нуждающимся в помощи ближнего, в частности к детям-сиротам, есть составная часть культуры данного общества. А коль скоро так, то прав был профессор А.К. Хачирти, писавший в исследовании «Аланика — культура и

цивилизация»: «надо различать позитив и негатив в мире ценностей — как культуру, так и антикультуру» [4, 25]. Это особенно актуально, если в нашем случае под культурой общества понимать заботу о сиротах, проявляемую отдельными индивидами и государством на постоянной основе.

Отношение осетинского общества к сиротам, на наш взгляд, хорошо просматривается в произведениях народного творчества. Для осмысления накопленных на этот счёт знаний уместно вспомнить, что главным артефактом устного творчества осетинского народа является Нартский эпос, содержащий массу идей-символов, личностей-символов, событий-символов. Большой вклад в его изучение внес выдающийся отечественный учёный В. И. Абаев. В его исследованиях не остался неосвещённым вопрос об историческом содержании эпоса, позволяющий современным исследователям более полно рассматривать вопросы истории древних осетин — историзмом пронизаны все многочисленные труды В. И. Абаева по фольклору, по осетинскому языку. Более полувека назад, оценивая историческую составляющую в нартском эпосе, он писал: «В нем отразилась история народа, но история не внешних событий и датированных фактов, а история древнего быта и мировоззрения, народных доблестей и идеалов» [5, 94].

В Нартском эпосе нет описания какого-либо исторического события, датированного в любой известной системе временных координат, и объясняет это тем, что мы вообще мало знаем историю средневековых алан, в особенности мало знаем конкретных фактов и событий из их истории. Так, например, если многие былинные сюжеты имеют упоминания в рассказах русских летописей, то для суждения об исторической достоверности тех или иных нартских сюжетов мы не имеем на сегодняшний день никаких проверенных исторических данных. В. И. Абаев со всей уверенностью считал, что в Нартском эпосе, скорее всего, можно обнаружить «смутный отзвук одного или двух исторических событий, преображённых и перефантазированных до неузнаваемости» [5, 106]. Конечный его вывод был таков: Нартский эпос не может быть назван историческим, эпос — это «сама жизнь, правдивая, реальная, народная во всех своих проявлениях» [5, 108].

Таким образом, по мнению выдающегося осетинского мыслителя В.И. Абаева, центральное место в мировоззрении древних осетин занимали такие ипостаси, как небо, солнце, огонь и свет, в единстве

своём восходящие к древнеиранским терминам и верованиям. Много подтверждений тому он приводит в составленном им «Историко-этимологическом словаре осетинского языка». А это, в свою очередь, позволяет нам предположить, что истоки народной педагогики осетин подпитывались верованиями, почерпнутыми из священной книги Авесты, написанной Заратустрой (Заратуштрой), главной системой которой было противопоставление добра и зла, а жрецы, исповедовавшие этот культ, назывались магами — по сей день так называют волшебников.

Сегодня приверженцами этой древней религии остаются около 200000 зороастрийцев, проживающих в Южной Индии и вокруг города Бомбей. Как утверждают исследователи, «это толерантная и миролюбивая религия, основанная на идеях свободы, служения, мужества и уважительного отношения к природе» [6, 122], справедливости ради необходимо отметить, что на сегодня суть религии значительно изменилась и имеет мало общего с первоначальным вариантом.

Для нас особенно ценно в приведённой выше цитате то, что основными факторами народной педагогики и народного воспитания, как в предыдущие века, так и на сегодняшний день, являются природа, слово, дело, общение, традиция, быт, искусство, религия, игра, пример-идеал (идеи-символы, личности-символы, события-символы). К сожалению, саки, сарматы, скифы, аланы — все те, кого этнографы причисляют к древним ариям, будучи народом-кочевником, не оставили истории письменных артефактов, по которым мы — их потомки, могли бы с большой достоверностью определить главную суть исследуемого вопроса.

Как отмечают осетинские исследователи древней арийской цивилизации М.М.Блиев и Р.С.Бзаров, немногими дошедшими до нас артефактами считаются сказания о богатырях и героях, и многовековом противостоянии оседлых и кочевых иранцев. Эти события вошли в «Шахнамэ» («Книгу о царях») Фирдоуси, и они «повествуют о борьбе с Тураном — под этим именем выступают скифские племена, кочевые степняки-иранцы.

Победоносные походы туранцев-скифов также воспеты в древних сказаниях — это Нартовский эпос, сохранённый осетинами». Есть ещё обрывочные сведения о том, что у зороастрийцев в обрядах погребения усопших соплеменников господствовала тенденция — не попадали в рай, а падали вниз, в подземное царство мертвых, все «низкие по своему положению люди — пастухи, женщины и дети»

[8, 22]. То есть дети, в каком социальном положении они бы не находились, были бесправны и полностью зависели от взрослых.

Язык — важнейший фактор народной педагогики. На наш взгляд, необходимо помнить, что древние «скифские племена говорили на диалектах и наречиях языка иранской группы, единственным живым продолжением которого — через средневековый аланский — является современный осетинский язык» [7, 26]. Видный исследователь осетинской культуры А.К. Хачирти так определил значение языка: «Язык — кровь нации, питающая всю культурную систему последней. Только посредством языка люди, общества общаются, делятся сокровенным и возвышенным, ведут диалог как в обыденной, так и необычной ситуациях» [9, 63]. И далее: «Язык являет собой также средство смеха и острой сатиры; он может мирить кровников и делать людей врагами; он — мягкая вязь сказки и сказания, мифа и легенды, только он передаёт мудрость народа в отточенной пословице и поговорке, притче и анекдоте» [9, 63], то есть во всём том, что и является важным фактором народной педагогики.

Несомненно, что осетинское выражение «Мæ арт бауазалаей (Очаг мой остыл)», имеющее глубокие исторические корни, произносилось во многих семьях, где дети остались сиротами. Исходя из скудности информации, в нашем поиске истины о положении детей-сирот в обществе древних осетин будем руководствоваться теми немногими историческими фактами, которые остались с того времени и попали в наше поле зрения.

Природа — один из важнейших факторов, составляющих народную педагогику. Она является не только средой обитания, но и в общественном сознании олицетворяет Родину. Привязанность человека к родным местам — свойство здорового патриотизма любой нации. Народ, любящий родную природу, слагающий песни о ней, как бы ни было трудно, обретает свободу и независимость. Природа тех мест, где родился человек, имеет притягательную силу. Широта и бескрайность степей, складывающаяся в степняке в свободолюбивый, гордый характер. Постоянное преодоление бескрайних просторов и стычки с врагами в древние времена ковали в нём непреклонность и отвагу. Впоследствии эти качества перешли к горцам — предкам нынешних осетин, и видоизменились под влиянием всё той же природы, но уже формировались под влиянием высоких гор и глубоких ущелий.

В Осетии до наших дней дошёл древний скифский обычай побратимства, когда друзья в присутствии знатных свидетелей выпивали

чашу с вином, в которую «друзья примешивали капли своей крови, потом каждый погружал в чашу меч, стрелы, секиру, копье» [7, 50], и после молитвы богам, клятвы в дружбе и верности друзья выпивали содержимое чаши. Этот обычай, по нашему мнению, стал примером-идеалом в народной педагогике, дающим возможность повзрослевшему одинокому ребёнку-сироте приобрести настоящего друга, а в его лице опору в нелёгком жизненном пути.

Такими примерами богат Нартский эпос — памятник устного народного творчества осетин, дошедший до нас из глубокой древности. Ценность его неоспорима для воссоздания истории педагогики и образования. По мнению видного ученого В.А. Кузнецова: «проблема исторического содержания Нартского эпоса давно привлекла внимание исследователей. Сложились различные научные концепции и оценки, относящиеся к этой проблеме. Рассматривая их, мы фиксируем движение научной мысли от нигилистического отрицания историко-познавательной ценности фольклора, через частокол ошибочных представлений, к признанию некоторых жанров фольклора полноправными, хотя своеобразными источниками исторической информации» [10]. Это даёт возможность современным исследователям в некоторых случаях обращаться к эпосу как к источнику достоверной исторической информации. Проанализировав педагогическую сущность обычаев скифов, мы пришли к выводу о том, что у разных скифских племён было разное положение женщин. «У исседонов женщины совершенно равноправны с мужчинами, у массагетов общие жёны, а савроматские женщины участвуют в войнах, носят мужскую одежду и не выходят замуж, пока не убьют врага» [7, 50]. Став матерью, каждая из них занимается воспитанием детей и ведением домашнего хозяйства. Это, на наш взгляд, косвенным образом подтверждает превалирование общинного характера воспитания детей, когда отношение к ребёнку, оставшемуся сиротой, и ребёнку, имеющему родителей, в общине одинаковое. Общинный характер существования древних предков осетин предполагал, что в случае гибели родителей ребёнок не оставался без присмотра, а принимался в другую семью своего рода.

Относительно спокойное существование алан в половецкой степи до XIII века, отмечаемое в летописях определённым прогрессом, когда «при устье Волги существовал город Козарский, знаменитый торговлею, Атель или Балангиар; в XIII веке он принадлежал аланам, именуемый Сумеркентом, а в наших летописях сделался известен

под именем Асторокани» [11, 129]. Это, по нашему мнению, прямое указание на то, что в это время аланы находились на пике своего социального и экономического развития, имея свою столицу в месте расположения современной Астрахани. Но вскоре новое нашествие потомков Чингисхана опрокинуло эту относительно благополучную жизнь: «завоевав землю Черкесскую и Ясскую, взяв самые неприступные крепости в Грузии, Тамерлан у подошвы Кавказа дал праздник войску» [11, 89], а затем двинулся на непокорную Астрахань, несмотря на зимний холод и глубокий снег взял её и разрушил до основания, уничтожив бесчисленное множество людей.

Жестокость Тамерлана не знала границ, его войско при штурме городов да малых населённых пунктов истребляло всех, кто попался на глаза — женщин, стариков и детей. Естественно, в таких условиях те дети, кому удалось скрыться во время резни, оставались сиротами, которых при счастливом стечении обстоятельств подбирали выжившие соплеменники или люди из других племён, воспитывая их как своих детей. Потомки скифов-аланов, спасаясь от полного истребления, были вынуждены скрыться в горах Кавказа от жестоких врагов.

Как отмечает исследователь Н.М. Емельянова: «расселившись по ущельям Кавказского хребта, к XVII–XVIII векам осетины образовали пять главных групп, отличающихся друг от друга как в бытовом укладе, так и по языковым диалектам: дигорцы (говорят на дигорском наречии); алагирцы, куртатинцы, тагаурцы (всех их объединяет общий иронский диалект), и южные осетины, именуемые в исторических источниках туальцами» [12, 13].

В Северной Осетии до настоящего времени существует легенда о том, как в те жестокие времена женщина собрала уцелевших после тимуровского погрома детей и спасла их от неминуемой гибели. Она увела их с опустевших равнин Алании в горы и в месте, где сейчас находится селение Задалеск, вырастила и воспитала сынов и дочерей, ставших предками тех, кто сегодня живёт в этих местах. Сегодня на месте, где когда-то находилась сакля Задалески Нана (так звали женщину-героиню), построен музейный комплекс, центральным местом которого является комната-дом со всеми бытовыми предметами того времени.

Место, где покоится Задалески Нана, доподлинно не известно, но многие местные жители предполагают, что оно находится на обширной поляне Морга — луге на северной окраине селения. Неподалёку от села находится пещера Морги-лагат, представляющая собой тек-

тоническую трещину в скальном массиве, закрытую огромным валуном.

По уверению сельчан, именно эта пещера и была первоначальным убежищем Задалески Нана со спасенными детьми-сиротами. В то время «после окончательного разгрома Тамерланом аланского царства, кабардинцы завладели всеми выходами на плоскость из занятых осетинами ущелий, и осетины стали платить дань кабардинским князьям» [12, 14], что способствовало более замкнутому развитию этноса в условиях частичной изоляции. При этом исторически сложилось так, что со времён скифов на всём своём протяжении Дарьяльское ущелье и путь в Закавказье через Крестовый перевал никогда не были проходом через границу разных народов и культур.

По обеим сторонам Главного Кавказского хребта на этом участке «в раннем бронзовом веке жили племена куро-аракской культуры, а в эпоху поздней бронзы — кобанцы. Внутренним был этот хребет для территории средневековой Алании и Осетии нового времени» [7, 37]. По всей видимости, с тех далёких времён в осетинском обществе бытует социальная установка: «Æнæ ацъагъуæ еунæг адæймаг дæр на мæлуй (Без достоинства ни один человек не умирает)», ставшая в народной педагогике идеей-символом, в том числе и для детей-сирот. Ведь она призывает всех, даже тех, кому особенно трудно живётся на земле, прожить жизнь с достоинством, упорно сопротивляясь всем трудностям и невзгодам.

В подтверждение всего сказанного выше в нашем исследовании и касающегося скифо-сармато-аланской истории современных осетин приведём ещё один аргумент, высказанный видным осетинским учёным и государственным деятелем, первым Президентом Южной Осетии профессором Л.А. Чибировым: «В начале XIX в. Я.Потоцким было впервые высказано мнение о принадлежности осетин к кругу ираноязычных народов и их генетической связи с аланами. Блестящая догадка этого ученого получила дальнейшее развитие в трудах Ю.Клапрота и Мюллентгофа, однако лишь В.Ф.Миллеру удалось возвести надежный мост через хронологическую пропасть в две тысячи лет между осетинами и их далекими предками, доказав, что осетины являются потомками скифо-сарматских племен, что предок осетинского языка уже существовал на Кавказе по меньшей мере за тысячулетия до Р.Х. (Рождества Христова. — Т.Ф.).

Путь к научной истине был проложен памятной запиской В.Ф.Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин». Она про-

бивала себе дорогу среди множества гипотез, начисто отвергавших какие-либо связи скифов с ираноязычным миром» [13].

Достоверные факты по исследуемому вопросу начинают появляться и всё более пополняться, начиная с XIX века до настоящего времени. Одним из многих памятников устного народного творчества, служившего своеобразным примером-символом для воспитания молодёжи, на наш взгляд, является приведённый ниже отрывок из сборника рассказов одного из основателей осетинской художественной литературы Канукова Инала Дударовича. Рассказ из его сборника «В осетинском ауле» написан автором 13 мая 1870 года в ауле Брута (Брут), что находится в 40 верстах к северу от Владикавказа [14]. События повествуют о встрече автора со стариком по имени Мосе, которому он сначала рассказал сказку братьев Гримм «Дедушка и внучек», а затем услышал от старика похожий рассказ, но уже из осетинского фольклора:

— Арæби! [15] Какая истинная правда! Есть и у нашего народа такой же æмбисонд (чудесная история), — и он рассказал мне следующую сказку, в которой нельзя, в самом деле, не заметить поразительного сходства со сказкою Гримм.

Старик и его сын. У одного сына состарился отец и вместе с тем ослеп. Старик, да к тому же слепой, не мог больше работать и потому сидел всегда во время работ дома. Сыну надоело смотреть на то, как престарелый отец его сидит без дела и не помогает ему ни в чем, и он сказал однажды про себя: «Вот теперь отец мой состарился, и я не знаю, какую он мне пользу еще может принести. Я думаю — никакой. Так зачем же он будет даром есть мой хлеб? Дай-ка я сброшу его с высокой скалы, чтобы и о смерти его никто не узнал».

Затем он зашил старика-отца в телячью шкуру, сплел корзину и, положив его в нее, понес на высокую скалу, чтобы сбросить его оттуда. На пути старик заговорил из корзины:

— Эй, мой сын! Ты устал, неся меня на своих плечах?

— Ничуть, — отвечал сын.

— Ну, хорошо, мой сын, мое солнышко, хорошо, что ты не устал. Но только прошу тебя, когда ты меня сбросишь со скалы, то не бросай корзины, в которую ты меня посадил теперь, чтобы сбросить меня со скалы. Ты не бросай ее со мною.

— Зачем ты это говоришь? — спросил он.

— Как зачем? Затем, чтобы твоим сыновьям, когда они возмужают так же, как и ты, и ты сам постареешь так, как я, не пришлось пле-

сти новую корзину, в которой бы тебя, как и ты меня теперь несешь, принесли, чтобы сбросить тебя со скалы.

«Ах! Ведь отец прав», — подумал сын и понес старика-отца обратно и с тех пор стал относиться к нему с таким почтением, какого прежде никогда к нему не имел [16].

В этом же рассказе автор приводит много пословиц и поговорок, присущих истинно народному мышлению, к примеру: «Бьем, бьем солому, а зерна все же нет. Толкуем и толкуем много, а все же ничего путного не выходит» [16]. В подобных рассказах и пословицах ребёнок-сирота получал народный жизненный опыт для дальнейшего его использования в своей жизни. Самому же автору сборника «В осетинском ауле» — нашему земляку — принадлежат замечательные слова, которые и сегодня могли бы служить примером для подражания в области просветительской деятельности или любой другой, направленной на благо человека: «Почин — великое дело. Он-то и есть могущественный двигатель общественной жизни человека; частный почин одного человека может сделать целый переворот в жизни общества, если только почин ведется умеючи... Поэтому-то дельные инициаторы не дают обществу впадать в апатию, засыпать, постоянно побуждая их силой своей единичной энергии, силой своего ума к новому шагу вперед, раскрывая обществу глаза, пробуждая в нем уверенность в своих силах, которые иначе бы угасли, потухли среди мертвящей бездеятельности» [16].

Традиционный уклад жизни родового строя осетин, как составная часть народной педагогики, до настоящего времени сохранил обычаи искусственного родства путём усыновления детей-сирот. Обычай этот возник в связи с тем, что каждый мужчина — глава семьи, стремился в своей жизни оставить после себя наследника и продолжателя семейного культа. Усыновляли, чтобы не только помочь осиротевшему ребёнку, но и зачастую смягчить судьбу семьи, не имеющей потомства — «байзæддаг», что считалось большим несчастьем. Видный исследователь этого вопроса, наш соотечественник А.Х. Магомедов в своей монографии «Общественный строй и быт осетин XVII–XIX вв.» так описывает основные черты этой традиции: «Преимущественно усыновлялись агнатные родственники, за отсутствием их — чужеродцы. Если усыновлялся родич, например, племянник, то не устраивалось особых церемоний» [17, 147]. Усыновлённый, а им мог быть не только сирота, но и мальчик из вполне благополучной семьи, «переходил в усыновляющую семью, воспитывался как родной сын, а

по смерти отца-усыновителя наследовал его имущество, становился во главе оставшегося хозяйства. На усыновлённом лежали все те же обязанности, что и на родном сыне» [17, 147].

Далее А.Х. Магометов указывает на хорошее понимание природы этого явления, подмеченного другим знаменитым исследователем М.М. Ковалевским: «Пока у известного лица имеются родственники в мужской линии, он не вправе усыновлять кого-либо; сделать это значило бы обнаружить решительное стремление обойти родственников при наследовании, чего последние отнюдь не допустят» [17, 148]. Если этот факт согласовать с тезисом, выдвинутым французским исследователем истории индоевропейских народов Жоржем Дюмезилем в конце XIX века, что с древнейших времён «вплоть до присоединения к России социальный строй осетин не особенно отличался от того строя, который можно разглядеть у скифов Лукиана и даже Геродота» [13], то, по нашему мнению, вполне допустимо сделать вывод, что родовой строй осетин никогда не допускал в своей среде сиротства как явления. Дети, потерявшие родителей, всегда усыновлялись (удочерялись) родственниками.

Далее профессор Магометов подробно описывает некоторые особенности самого процесса усыновления, так, например: «чтобы обеспечить благоприятную атмосферу в родственном объединении (в роде, фамилии) и сельской общине для усыновляемого, имитировали у жены усыновителя роды ребёнка (это в том случае, если ребёнок брался в грудном возрасте), который затем признавался «родным» [17, 148]. У некоторых кавказских народов для большей достоверности этот обычай сопровождался «пропусканьем усыновляемого под рубашкой усыновляющей женщины» [17, 148]. Мы же усматриваем в этом обычае пример-идеал — элемент народной педагогики, направленный на защиту ребёнка-сироты от колкостей и нападок недоброжелателей по достижении им сознательного возраста.

Примечательно, что односельчане, как правило, знали о том, что ребёнок, появившийся в семье «байзæддаг» приёмный, но зачастую охотно принимали участие в разыгрываемом спектакле, что говорит о сочувственном отношении общины к подобной форме усыновления. В более древние времена, по свидетельству видного осетинского этнографа профессора А.Х. Магометова, у осетин бытовал не менее интересный обычай: «бездетный муж мог «добыть» ребёнка путём «извлечения» его из собственной спины» [17, 149], после чего устраивался куывд (пир), на котором усыновляемому ребёнку да-

валось имя, с которым он получал все права законного наследника семьи.

Во второй половине XIX века у осетин ещё сохранялся обычай усыновления внука — сына дочери, если у отца кроме дочери не было сыновей. При этом муж дочери должен был поселиться в доме тестя, согласиться с тем, что его сын будет наследовать имя и имущество деда, что противоречило общественным нормам и понятиям народа: «На такой шаг жених мог идти, если он был безродным и совершенно бедным и не в состоянии был уплатить калым, т.е. когда он не мог другим путём составить семью» [17, 149].

В сборнике осетинских адатов подобная форма жизнедеятельности осетинского общества — обычного права — отражена следующей формулировкой: «Если одна из дочерей выходила замуж, и, живя в доме покойного своего отца, приживала сына, то последний получал право на наследство всем именем» [18, 35]. На наш взгляд, эти предписания являются достойными примерами народной педагогики, помогающими ребёнку, в том числе и сироте, быстро и безболезненно проходить процесс адаптации в новой семье, общине.

Необходимо, на наш взгляд, отметить ещё одну форму усыновления, которая своеобразным способом охраняла общество от появления детей-сирот в результате кровной мести. Этнографический материал по осетинским обычаям свидетельствует: «Чтобы избежать мести, род убийцы из семьи убитого похищал мальчика, которого он усыновлял. В результате прекращалось преследование убийцы и его родичей, между двумя родами устанавливались родственные отношения» [17, 150], следовательно, останавливался процесс мести и, как следствие, появления новых детей-сирот.

Примечания

1. Волков Г.Н. Этнопедагогика // См. <http://www.cap.ru/home/79/portrait/mold/citsal/obrazov/etnoped/glava1.htm>
2. Макаренко А.С. Педагогическая поэма. М., 1987.
3. Цаллагова З.Б. Педагогическая афористика. М., 1998.
4. Хачирти А.К. Аланика — культура и цивилизация. Историко-культурологическое исследование-эссе. Книга третья. Владикавказ: ИПП им. В.Гассиева, 2009.
5. Абаев В. И. Нартовский эпос — ИСОНИИ. Т. X. Вып. I. Дзауджикау, 1945.
6. Бернс К. Загадки восточной мудрости. От Заратустры до Мао / Пер. с англ. И.А. Митрошиной. М.: ООО ТД «Издательство Мир книги», 2007.

7. Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времён до конца XIX в.: Учебник для старших классов средней школы. Владикавказ: Ир, 2000.
8. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи // См. <http://avesta.isatr.org/zoroastr/Voyce001504.htm>
9. Хачирти А.К. Аланика — культура и цивилизация. Историко-культурологическое исследование-эссе. Книга третья. Владикавказ, ИПП им. В.Гассиева. 2009.
10. Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа: К истории проблемы. См. <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=114>
11. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т.2. СПб.: Лен-издат, 2007.
12. Емельянова Н.М. Мусульмане Осетии: на перекрёстке цивилизаций. М.: РИК, 2003.
13. Чибиров Л.А. Проблема скифско-осетинских параллелей: история и перспективы// См. <http://ossethnos.ru/history/skif/26-problema-skifsko-osetinskix-parallelej-istoriya-i-perspektivy.html>
14. Кануков И.Д. В осетинском ауле. См. <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=1005>
15. Арæби — произносится в знак удивления, слово непереводимое// Кануков И.Д. В осетинском ауле. См. <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=1005>
16. Кануков И.Д. В осетинском ауле. См. <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=1005>
17. Магомедов А.Х. Общественный строй и быт осетин XVII–XIX вв. Орджоникидзе: Ир, 1974.
18. Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Одесса, 1882.

К.Р. ДЗАЛАЕВА
к.и.н., с.н.с. СОИГСИ

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ ОСЕТИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

Педагогическая деятельность в Осетии имеет давние корни. На начальном этапе распространения грамотности миссию просветительства возложило на себя осетинское духовенство. Церковно-приходские и мечетские школы сыграли огромную роль, поскольку именно они давали элементарные знания. Однако в скором времени потребность осетин в образовании стала выходить за рамки лишь только духовного просвещения, и Осетия сделала решительный шаг в сторону развития системы светского образования. Это выразилось в стремительном росте численности учебных заведений и огромном интересе осетин к образованию, что неизбежно привело к формированию в их среде профессиональных педагогических кадров.

Преподавание является весьма сложным процессом, успех которого во многом зависит от условий труда педагога. Во второй половине XIX–начале XX вв. учителя Осетии были вынуждены работать в школьных зданиях, крайне непригодных в большинстве случаев — тесных, плохо освещенных, холодных; в условиях же высокогорья дорога к ним была небезопасной. Ученики часто пропускали занятия по причине болезни. Оплата учительского труда была нестабильной, учителям приходилось долгое время ожидать и без того низкое жалование. Многие же из них и вовсе отказывались от последнего, так как ими двигали благородные мотивы, связанные с желанием обучить как можно большее количество детей грамоте.

Особенное восхищение в этом смысле вызывает самоотверженность посвятивших себя педагогической работе осетинских женщин. Как известно, в исследуемый нами исторический период имело место частое перемещение учительского состава по всей территории Осетии. Назначения на должности производились, как правило, вне

зависимости от пожеланий самих учителей. Сохранилось большое количество различных прошений представителей осетинского учительства о разрешении работать в более доступных для них школах. Приведем одно из них — прошение учительницы Садонской церковно-приходской школы Марии Кануковой, адресованное в Ардонское отделение Владикавказского Епархиального Училищного Совета и датированное 22 февраля 1905 года: «Названным отделением вопреки моему желанию я переведена из Христиановского селения в селение Садон 25 апреля 1904 года, хотя с моей стороны не было никакого повода к переводу в столь отдаленное место в горский приход. Положение мое в Садоне как семейного человека очень критическое: квартира крайне неудобна, да при том дороговщина съестных припасов: эти обстоятельства побуждают покорнейше просить Ардонское отделение увеличить мне содержание по крайней мере до трехсот рублей, так как 240 рублей мне не хватает на прожитие... Надеюсь, что Ардонское отделение выручит меня из этого критического положения» [1]. Однако просительнице, как и во многих других подобных случаях, было отказано.

Профессиональная деятельность осетинских учительниц нередко носила и совершенно бескорыстный характер. Образованные осетинки, движимые высокими моральными ценностями, часто соглашались преподавать на совершенно бесплатной основе. Так, в сентябре 1898 года дочь известного своим меценатством генерал-майора Арсения Алексеевича Таучелова Вера Арсеньевна Таучелова, окончившая курс Закавказского института со званием домашней наставницы, подала прошение на имя священника отца Гатуева о дозволении ей безвозмездно учительствовать в осетинской церковно-приходской школе. На тот момент школа стала смешанной. Младшее отделение было отдано учительнице Гатуевой, среднее — священнику Дигурову, а старшее, самое малочисленное, было предоставлено Таучеловой [2].

Как известно, первенство в деле развития женского образования среди северокавказских народов принадлежит Осетии. Своеобразной «кузницей» педагогических кадров стал Осетинский женский приют, авторитет которого в осетинском обществе был неоспоримо высок. Его первый выпуск состоялся в 1871 году. Выпускницы приюта стали одними из лучших учителей и воспитателей молодого поколения, прививавшими культуру и стремление к знаниям и учащимся, и их родителям.

Не только учительницей, но и любящей матерью для всех малышей была выпускница приюта Госада Хатагова, которая, вопреки положению об ограничении приема в школу, принимала всех желающих, рассаживая их на полу вдоль стен. Учительница не применяла никаких наказаний, избрав в качестве воспитательных средств лишь терпение и ласку. Весной Госада обучала ребят на свежем воздухе в школьном саду, знакомя их и с природными явлениями. Благодаря лексическим урокам и наглядным пособиям дети сравнительно быстро усваивали русский язык. Не меньшей заботливостью о подопечных запомнилась современникам и Дзго Кулаева, которая, кроме грамоты, «обучала девочек в женском приюте рукоделию и домоводству: девочки сами шили себе белье, одежду, вязали чулки, перчатки, умели приготовить обед и накрыть к обеду стол; по окончании школы из них выходили культурные хозяйки» [3].

Основная же заслуга в распространении образования в Осетии во второй половине XIX — начале XX вв. по праву принадлежит учителям-мужчинам, также стоявшим на принципах патриотизма и гуманизма.

К одним из первых выдающихся осетинских педагогов относится народный учитель Харитон Уруймагов (1864–1919). Согласно имеющемуся в архиве послужному списку, учитель Ардонской двухклассной мужской церковно-приходской школы Владикавказской епархии, коллежский регистратор Харитон Александрович Уруймагов окончил с наградой в 45 руб. и свидетельством на звание народного учителя курс Кутаисской Учительской семинарии. В августе 1887 года он приступил к должности учителя Батако-Юртовской школы. Затем распоряжением инспектора школ Совета Общества восстановления христианства на Кавказе архимандрита Леонида в качестве поощрения качественной работы он был переведен в Дарг-Кохскую школу. В 1896 году по личной просьбе он перевелся в Садонскую школу, откуда в целях улучшения учебно-воспитательной части был направлен в Гизельскую двухклассную церковно-приходскую школу. В течение дальнейшей жизни Х. Уруймагову еще не раз приходилось менять место работы.

За усердное отношение к делу народного образования и добросовестный труд Харитон Александрович представлялся к денежным премиям. Также Его Преосвященством Владимиром, епископом Владикавказским и Моздокским, он был награжден книгой «Народная школа». В июне 1904 года Журнальным постановлением общего со-

брения членов Общества взаимного вспомоществования учащим и учившим в школах Северной Осетии, Х. Уруймагов на два года был избран председателем правления Общества взаимопомощи [4].

Учительствуя во многих селах Северной Осетии, Харитон Уруймагов много работал над самообразованием, писал газетные статьи, заметки в местной прессе. Являясь активным сторонником и подвижником женского образования, Харитон Александрович воспитание и обучение женщин, расширение их прав в обществе признавал вопросами первостепенной важности для всех народов. Он полагал, что образованная женщина способна внести в семью сознание человеческого достоинства, поднять ее нравственный уровень. Женщина, которая знает, что в случае нужды «она прокормит себя и детей трудом, не будет демоном-искусителем мужа, заставляющим его продать правду и честь за средства для содержания ее и детей... укажет им, детям, правильный путь к самостоятельному труду» [5].

Отстаивая на страницах газет свои позиции, Харитон Александрович убеждал читателей в том, что женские школы смогут дать горной Осетии образованных матерей, сердце которых станет прочным фундаментом народного образования.

Не менее любимым и уважаемым в Осетии учителем был современник Х. А. Уруймагова — Гагудз (Михаил) Кавдинович Гуриев, уроженец селения Барзикау 1 участка Владикавказского округа, окончивший курс наук в Ардонской духовной семинарии Терской области. В сентябре 1900 года распоряжением Ардонского отделения Владикавказского епархиального училищного совета за № 293 он был назначен на должность учителя и законоучителя в Хидикаускую церковно-приходскую школу. Через два года постановлением того же Ардонского отделения за № 382 его переместили на ту же должность в Даллагкаускую двухклассную церковно-приходскую школу. Впоследствии ему довелось трудиться на педагогической ниве в качестве заведующего в Ново-Титаровском одноклассном училище, второго учителя Старо-Корсунского двухклассного училища, а с сентября 1908 года, по возвращении на родину, — заведующего Тулатовским приходским училищем и учителя Тулатовского двухклассного училища [6].

В 1912–1913 гг. Гагудз Гуриев работал в Беслановской двухклассной школе, заведовал которой на тот момент Х.А. Уруймагов. На выпускном экзамене по русскому языку произошел некий инцидент, вошедший в историю осетинского учительства в качестве наглядной

иллюстрации социальной позиции представителей осетинской педагогической интеллигенции. В ходе упомянутого экзамена Х. Уруймагов и Г. Гуриев поставили одному ученику пятерку. Присутствующий на экзамене директор Народных Училищ Беляев опротестовал столь высокую отметку, мотивируя свой протест тем, что ученик-осетин, по определению, не может написать работу на «пять». В ответ на это Харитон Александрович и Гагудз Кавдинович отправили работу ученика на экспертизу попечителю Владикавказского учебного округа, находящемуся в Тифлисе. Однако работа ученика вместе с жалобой учителей была переслана на рассмотрение обратно в Дирекцию Народных Училищ во Владикавказ. В результате проведенного расследования этого «своевольного» поступка заведующий Х. Уруймагов и учитель Г. Гуриев были сняты с работы и высланы учителями в отдаленные села [7].

К видным осетинским педагогам исследуемого периода также относится Григорий (Гиго) Иванович Дзасохов (1880–1918), ставший не только замечательным учителем, но и ярким публицистом и литературным критиком.

В 1901 году Г. Дзасохов окончил Ардонскую семинарию. Далее он самостоятельно и успешно поступил в Казанскую духовную академию, во время учебы в которой он примкнул к революционному движению, в это же время началась и его публицистическая деятельность.

Григорий Иванович Дзасохов был блистательным педагогом, которого уважали и искренне любили ученики, где бы, волею судьбы, не приходилось ему работать. Так, в 1909 году в Азове, будучи ссыльным из-за политических убеждений, он преподавал логику в гимназии.

Преподавать словесность в старших классах мужской гимназии его не допускали, но в женской он вел русский язык и педагогику. До нас дошли очень теплые воспоминания о любимом учителе одного из учеников, согласно которым Г. Дзасохов был худым человеком, роста выше среднего, с румянцем на щеках и глухим кашлем, пользовавшимся среди учащихся большим уважением [8,20]. Часто его уроки логики как-то негласно обращались им в блестящие лекции по истории русской литературы. Каждую субботу и воскресенье он приглашал всех желающих гимназистов и гимназисток к себе на квартиру, где читал им Тургенева, Писарева, Чернышевского, тем самым здорово рискуя. Напутствуя учеников, он замечал, что ценности, данные

школой, заключаются в тех искрах правды, истины и красоты, которые они в той или иной степени смогли впитать в себя. Выпуская учащихся женской гимназии во взрослую жизнь, он искренне советовал им быть честными, ставить на первый план развитие в себе Человека, находиться в постоянном поиске и согласовывать блага своей личной жизни с благом общественным. Главную силу жизни он видел в знаниях.

К воспитательно-образовательному процессу Гиго Дзасохов подходил очень глубоко и осмысленно, не разрывая эти два понятия — «образование» и «воспитание». В вопросе определения конечной цели воспитания и образования он предлагал не искать ничего другого, как «быть человеком в настоящем смысле этого слова». Он был убежден, что настоящим человеком можно сделаться только через воспитание.

Высокая нравственность, преданность своим гуманистическим убеждениям, стремление сделать жизнь простого человека качественно лучше были во многом революционными и рассматривались с позиции действующей власти как угрожающие. Непримируемая социальная позиция сделала жизнь Г. Дзасохова крайне беспокойной, ему пришлось пережить ряд арестов и тяжелых ссылок. Умер Гиго Иванович Дзасохов в октябре 1918 года, находясь под арестом. Его вдова, Марья Гавриловна Дзасохова, рассказывая о последних днях жизни супруга, вспоминала: «Он тяжело заболел и не мог уйти, скрыться, и его забрали, увезли в Баталпашинскую тюрьму. Поехали представители села и учащиеся. Это было ужасное зрелище, когда на коленях стояли старики и учащиеся перед полковником Косякиным, которого умоляли не лишать Гиго жизни. Меня допрашивали два дня.

На второй день нас собрали, и вышел полковник со свитой и показал нам приговор-расстрел, но жизнь его они дарят учащимся. К нам вывели измученного пытками и так больного человека. В тот же день 16. 10. он умер» [9].

Педагогические взгляды Г.И. Дзасохова, вошедшего в народную память как учитель «от Бога», нашли отражение в его трудах и привлекают внимание своей оригинальностью и демократичностью и в наши дни.

Во второй половине XIX — начале XX вв. в Осетии сформировалась целая плеяда замечательных педагогов, профессиональная деятельность которых основывалась на принципах гуманизма и патриотизма. Примером всей своей жизни, одухотворенным трудом,

публицистическими произведениями выдающиеся представители осетинской педагогической интеллигенции пропагандировали идеи просвещения, равноправия, межнационального взаимодействия, в которых они видели единственно верный путь развития родного осетинского народа, включенного в единое социально-культурное пространство России.

Примечания

1. ЦГА РСО-А Ф. 147. Оп. 1. Д. 8. Л. 83.
2. ЦГА РСО-А Ф. 147. Оп. 1. Д. 4. Л. 30.
3. НА СОИГСИ Ф. Гуриева Г. Оп. 1. Д. 32. Лл.7-8.
4. НА СОИГСИ Ф. Дзагурова Г. Оп. 1. Д. 71. Л. 232.
5. «Казбек». № 862. 3 октября. 1900 год.
6. НА СОИГСИ Ф. Дзагурова Г. Оп. 1. Д. 69. Л. 126.
7. НА СОИГСИ Ф. Гуриева Г. Оп. 1. Д. 32. Л. 7.
8. Бронштейн С. Заветный пакет // Неделя. № 35 (495). 25-31 августа. 1969 год.
9. Ф. Дзагурова Г. Оп. 1. Д. 69. Л. 16.

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

М.К. АЛДАТОВА
аспирант СОИГСИ

ПРОБЛЕМА ХАРАКТЕРА В РАССКАЗАХ АРСЕНА КОЦОЕВА

Характер — это совокупность всех психических, духовных свойств человека, проявляющихся в его поведении. Характер формирует образ героя. С его помощью раскрываются типы поведения, то есть поступки, мысли, переживания человека.

Индивидуальный характер литературного героя создается с помощью внешних и внутренних проявлений персонажа, ролью в развитии сюжета.

В реальной жизни человек и широко понимаемая среда неразрывны.

Противоречия между человеком и обществом, между классами, представителями социальных групп, а также внутренние противоречия человеческого характера находят свое художественное воплощение в коллизиях литературных произведений [1, 215].

Мастером воплощения художественного характера был осетинский прозаик Арсен Борисович Коцоев. В его рассказах представлены замечательные описания природы и точные зарисовки героев.

Ценность его рассказов в том, что в них формируется своя концепция человека: человека активного, творящего свою сложную судьбу, мыслящего, остро переживающего все проблемы бытия и национальной действительности.

В рассказах человек формируется, создается его характер в непростых связях со сложными жизненными обстоятельствами. Меняется и развивается сама человеческая природа, обогащается его гуманистическая сущность.

Обратимся к проблеме, поднятой в рассказе Арсена Коцоева «Двадцать четыре дня». Писатель вводит в осетинскую прозу тему интеллигенции. Но он умело и мастерски высмеивает жадность, лицемерие и лживость отдельных церковнослужителей.

Герой рассказа Тотрадз, окончив духовную семинарию, работал учителем. Но был изгнан руководством школы за то, что он и его ученики не посещали церковь. Потеряв работу, Тотрадз мечтает вновь обрести ее. И вот поп и дьякон предложили ему составить список жителей селения. Двадцать четыре дня с раннего утра до позднего вечера трудился Тотрадз. Закончив работу, он отправляется к попу, с надеждой на то, что тот заплатит ему за труд двадцать пять рублей. Но поп и дьякон посчитали, что и трех рублей достаточно за такой труд.

В рассказе мы видим несправедливое отношение церковнослужителей к человеку, который с полной ответственностью подошел к выполнению столь важной, а главное, трудной работы.

Так между героями рассказа назрел конфликт.

Герой проявил большую скромность. Характер же его раскрыт мастерски писателем. Он остро переживает сложившуюся ситуацию. Тотрадз явно не творец своей судьбы. Герой легко смирится с действительностью. В его поведении не проявляется активная жизненная позиция. Но в нем заложены духовные ценности своего народа.

С другой стороны, писатель раскрывает жизненную позицию двух худших представителей своего сословия. Это поп и дьякон, которые руководствуются собственными интересами, желая только одного — обогащения хотя бы за счет таких людей, бескорыстных, забитых или скромных. И не брезгают ничем.

Сурово осуждает писатель кровавую месть как социальное явление.

ние, сгубившее немало людей, сломавшее не одну человеческую судьбу. Но сами герои еще находятся во власти этого темного обычая, против которого боролись лучшие представители осетинского народа. Образ горца, выразившего протест против него, дан в рассказе «Пятнадцать лет». Прозаик показал блестящее мастерство, прибегнув к психологизму как одному из важнейших средств раскрытия характера литературного героя.

Рассказ «Пятнадцать лет» — это трагедия человека, убившего лучшие годы жизни ради мести обидчику.

Главный герой рассказа Кавдын пятнадцать лет назад был молодым, гордым, полным радостных надежд мужчиной. Но нелепая случайность в одно мгновение поломала его судьбу. Танцующая в паре с Кавдыном девушка в день праздника покинула празднество. Все из-за ненамеренного случайного прикосновения локтем к груди этой девушки. Рассказала произошедшее братьям, а они, обиженные и разъяренные, ночью напали на Кавдына и отсекли ему ухо. Этим поступком они нанесли оскорбление чести и гордости.

Честь — это общественно-моральное достоинство, то, что вызывает и поддерживает общее уважение, чувство гордости. Именно так воспринимали предки осетин значение слова «честь».

Односельчане ждали кровной мести, но Кавдын будто и не помышлял о ней. Пятнадцать лет он жил и работал на мельнице, но в душе готовил ужасную месть. Кавдын ждал, когда подрастет сын Годаха — Батрадз.

И вот однажды ранним утром Кавдын убивает Батрадза. Смыв с себя позор пятнадцатилетней давности, он решил расправиться и со своей жизнью, погубленной из-за суровой случайности. Решение героя связано с глубокими душевными и психическими переживаниями. Он спокойно показал младшему сыну Годаха, как стрелять из ружья. Угрозами и уговорами мальчик стреляет в Кавдына.

В этом поступке выражается протест против предрассудков и обычаев, которые загубили его жизнь и жизнь молодого Батрадза. Не смог дальше жить герой после того, как совершил убийство сына Годаха.

Характер Кавдына отличается решительностью, силой воли, но в то же время он не обладает жестокостью и не испытывает удовлетворения от мести. В этом рассказе художественно убедительно раскрыт решительный, национальный, своеобразный характер героя.

В другом рассказе — «И так бывает» — прозаик осуждает калым как большое социальное зло. Он понимает, что калым несет разрушительный характер для судеб молодых людей. А рушились их судьбы руками родителей, которые были во власти обычаев.

Один из главных героев рассказа Хосдзау относился к числу таких родителей. Он кроме получения богатого калыма за свою дочь ни о чем не думал. Калым за старших дочерей сделал его самым богатым человеком селения.

Но у младшей дочери Дзерассы жених беден. Саугуди два года назад засватал ее, а калыма все нет, хотя жених, не жалея себя, работает с утра до ночи. И вот, как кажется герою, он находит выход.

Саугуди решается на воровство. При этом воровал он у будущего тестя.

Награбленным у Хосдзау богатством он платил ему же калым.

Став на путь воровства, он не смог вернуться к нормальной повседневной жизни.

Саугуди был убит на десятый день после свадьбы с Дзерассой при очередной краже чужих лошадей. Умирающий герой произнес слова осуждения: «Да не простит бог моему тестю, из-за него я стал на этот путь».

Саугуди — человек, который, став на путь воровства, потерял собственную душу, отступился и предал духовные ценности своего народа. Он потерял нравственно-этические качества, присущие положительному герою.

В своих рассказах писатель показал характер человека в разных сложных жизненных ситуациях. А.Коцоев раскрыл образ, используя разные художественно-изобразительные средства, то есть через действия, поступки, психологический анализ, портрет, пейзаж, речевую характеристику.

Творчество прозаика Арсена Коцоева существенно обогатило художественность прозы, актуализировав интерес к повседневному бытию горцев, к образу человека, его внутреннему миру.

Примечание

1. Краткая литературная энциклопедия. М., 1975.

И.А. БЕДОЕВА
аспирант СОИГСИ

ХМЕЛЬНЫЕ НАПИТКИ В СЕМЕЙНЫХ ОБРЯДАХ ОСЕТИН

Напитки составляют неотъемлемую часть системы питания любого народа. Каждому народу известны напитки, и алкогольные, и безалкогольные, которые выполняют ту или иную роль в повседневной и обрядовой жизни.

В осетинской культуре очень высок статус ряда хмельных напитков, которые играют существеннейшую роль во всех сферах жизни. У осетин все семейные и общественные праздники — такие как рождение ребёнка, свадьба, похороны — сопровождалась ритуальной распивкой пива, араки и др. напитков. Они играли немалую роль также в религиозно-магических церемониях и являлись жертвой во славу божественных сил.

Напитки занимали высокое место в семейной обрядности осетин. Этому способствует как символическое значение, так и сам характер ритуального действия.

Первое место среди всех хмельных напитков принадлежало и принадлежит осетинскому пиву, которое славилось своими вкусовыми качествами. Оно приготавливалось только для торжественных случаев и не являлось повседневным напитком.

В народном сознании хмельные напитки, в частности пиво, идентифицировались с актом жертвоприношения [12, 303]. В ритуально значимые моменты с их помощью осуществлялось поклонение и общение со сверхъестественными силами природы.

В героическом эпосе алан-осетин есть сказание, которое повествует об изобретении нартовской героини Сатаны. Урузмаг увидел, как воробей, склевав зёрнышки созревшего хмеля, свалился на землю. Рассказав всё виденное мудрой Сатане, он подтолкнул её к идее технологии приготовления пива. «Сварила она хлебный квас и сдела-

ла закваску из хмеля. Сатана из ячменя приготовила сусло, добавила хмель и получился опьяняющий напиток. После этого она ещё придумала, как готовить пиво» [12, 147].

Особой престижностью в традиционном быту выделялся сорт высококачественного пива «алутон». Этот сорт отражал зерновоскотоводческую модель питания. В настоящее время этот напиток фатически исчез из употребления. Сохранились лишь воспоминания о его чудесном вкусе, утолявшем голод, и о сорте пива, сваренном каким-то особым способом [12, 151].

По сведениям В. И. Абаева, он был особенно распространён в Дигории. Это было пиво, в котором вываривались бараньи курдюки или целые бараньи туши [1, 339].

Как ритуальный напиток пиво соединяло в себе плоды земли и солнца. Оно являлось жертвой во славу божественных сил, было посредником в мифологически организованном пространстве, своего рода медиатором между гармонией и хаосом, между верхней и нижней космологическими сферами [12, 152].

Высокий уровень данного напитка в традиционной обрядности осетин породил устойчивые навыки пивоварения.

Приготовление пива — очень сложный процесс. Очищенный и отлежавший до полного вызревания ячмень вымачивали в воде до влажности, когда зерно увеличивалось в размере почти в два раза. Затем зерно проращивали несколько дней. Дробленый солод заливали водой определённого объёма и температуры. В результате значительная часть сухих веществ солода переходила в сусло. После этого сусло фильтровали, кипятили с хмелем, добиваясь, таким образом, аромата. Отфильтрованное от хмеля и охлаждённое сусло смешивали с дрожжами, и начинался заключительный процесс брожения. Пиво отстаивалось и дображивало. Напиток был готов, и его можно было пить.

Осетинский способ приготовления пива состоит из указанных этапов и процедур [12, 304].

По сведениям А.Х. Калоева, для приготовления качественного пива осетины брали горский ячмень. Из него делали солод, который в высушенном виде мололи. Крупно молотый солод замачивали на два-три часа в тёплой воде в большом пивоварном котле, затем процеживали через плетёные корзины, с уложенной в ней соломой. Корзины ставили в большие корыта, откуда отстоявшаяся жидкость стекала в бочки (кадки). Содержимое их вновь процеживали через

сито и затем, тщательно вымыв котёл, сливали в него прозрачную солодовую воду и начинали варить. Теперь уже клали хмель. Варка продолжалась до тех пор, пока пиво не достигало определённой консистенции.

Когда заканчивался процесс варки, жидкость сливали в большой чан, который ставили в тёплое помещение, заквасив пивными дрожжами. Чан накрывали сверху тёплым одеялом, а вокруг — соломой для утепления. Наступал процесс брожения, длившийся определённое время. перебродившее пиво переливалось через сито в специальные сосуды. С того момента пиво было готово [5, 357].

Пиво варили обычно мужчины. В осетинских сёлах, особенно в горах, были большие мастера-пивовары.

Араку («арахъхъ») употребляли как во время торжественных случаев, так и в повседневном быту.

Арака — алкогольный напиток, изготавливаемый из зерна кукурузы, ячменя и других зерновых культур. В традициях и нормах осетин всегда считалось постыдным напиться или же спаивать других. На праздниках, свадьбах, поминках и других традиционных застольях наши предки пили араку и осетинское пиво, но знали при этом меру и приличие.

Раньше араку производили следующим образом: брали достаточное количество отборного зерна («задаг»), замачивали его в специальном котле и оставляли на три дня. После чего вынимали и, рассыпав в неглубоком корыте, плотно накрывали одеялом. Таким образом зерно проращивалось. После этого его рассыпали на солнце для сушки.

Проросшее и уже сухое зерно перемалывали и откладывали в мешке. Параллельно готовили такую же муку из зерна худшего качества, которое было отобрано в первом процессе выделения самого качественного зерна. Из этого «второстепенного» зерна варили кашу из расчёта два ведра воды на два ведра муки. После того как каша остывала, в неё добавляли такую же муку из отличного зерна, тщательно перемешивая. После этого каша разжижалась, остывала и её разливали в бочки. Закваску («арахъхъаг») загружали в котёл, который затем плотно накрывали крышкой.

Под котлом разводили костёр и начинали варить закваску. Через некоторое время пары закваски, проходя через трубу, конденсировались в жидкость и тонкой струёй вытекали из другого конца трубы.

Во многих осетинских домах в последние десятилетия к закваске для повышения крепости араки стали добавлять сахар.

Часто практиковали двойную перегонку араки. В этом случае вместо закваски в котёл заливалась уже готовая арака и перегонялась заново. Убывало количество, но улучшалось качество. Крепость заметно возрастала.

Брага и квас употреблялись как повседневный напиток. Ни одна осетинская семья не обходилась без них. Брага отличается от кваса тем, что для её получения процесс брожения длится больше времени, поэтому в ней присутствует больший процент алкоголя. Квасу же не дают бродить долго. В нём отсутствует алкоголь.

Пиво было связано с праздничной обрядностью календарного и семейного циклов. Во время праздника старейшина передавал чашу с пивом, верхний пирог и шашлык в противоположный конец стола. Весь этот набор передавался младшим для причащения или вкушения. Этот обряд назывался — «аходын», а бокал с пивом — «куваæггаг». Также поступали «второй» справа и «третий» слева старшие. Каждый из них брал в правую руку бокал с пивом, а в левую — плечевую кость («базыг») и шашлык из внутренностей жертвенного животного. По очереди они обращались к силам небесным о благополучии данного дела [12,166-167].

У осетин также существует обряд, суть которого заключается в поднесении участнику пиршества почётного бокала с пивом — «кады нуаæн». Делали это по инициативе старших в знак особого уважения и признания заслуг конкретного лица перед народом и обществом. Часто почётный бокал с пивом или аракой предназначался всем гостям, присутствующим на семейном празднестве.

Произнеся свой тост за младших, глава пиршества передавал им бокал с пивом с долей младших — «кæстæрты хай». К концу застолья отрезали правое ухо от лежащей перед старейшинами головы жертвенного животного и, разрезав ухо на три части, клали поверх бокала и через прислуживающего отправляли на противоположный конец стола. Этот обряд, символизирующий послушание молодого поколения старшему, совершают в обязательном порядке [12, 171].

Во время свадебной обрядности самому старшему подавали рог с аракой. Он произносил молитву. Второй рог старик принимал уже сидя; после молитвы за Уастырджи (Св. Георгия) старик просил передать его самому младшему из гостей. Тот вставал и принимал рог с аракой с благодарностью, делал глоток и возвращал прислуживаю-

щему. Затем опять начинались тосты, дальше появлялся турий рог с пивом [13, 24-25].

Произносится тост за поезжан («чындзхæсджытæ»), старший воздаёт им хвалу и даёт традиционные три «нуазана» (почётных бокала с пивом или аракой) [10, 144].

На свадьбе обязательным ритуалом было подношение молодёжью старшим так называемых «кæстæйрæгтæ» (молодёжных) — 7-9 больших турьих рогов с пивом и меньших рогов с аракой. Ритуал этот назывался «æйтты рæгъ». Молодёжь подносила эти рога с песнями. Все сидевшие за столом обязаны были выпить содержимое поднесённых рогов [10, 145].

Хмельные напитки были обязательны также во время акта жертвоприношения. Старик брал животное за левый рог и произносил молитву Богу и святому, которому посвящалась жертва. По окончании молитвы старик горящим поленом делал барану крестообразную метку на шее за правым ухом и на морде. Затем старику подавали араку; он плескал часть её в огонь, давал отпить мальчику и остальное выпивал сам [9, 264].

После того как невеста приближалась к очагу и трижды совершала поклон божеству Сафа (надочажной цепи), старший поднимал чашу с пивом и произносил молитву, в которой высказывал пожелание, чтобы её приход принёс счастье для её новой семьи [8, 357].

Невеста привозила из дома ритуальное приношение — так называемый «Сæрызæды хуын», в который входило и ритуальное питьё — осетинское пиво. Таким образом «напиток бессмертия» в ритуале «мыдыкъусы æгъдау» дублируется чашей со смесью мёда и масла и сосудом с пивом [2, 74].

Круглые пироги с шашлыком из трёх правых рёбер жертвенного животного и флажок, с ритуальным питьём (три литра араки или пива) и ритуальной чашей с мёдом, посвящённые «Сæрызæд», готовили в день свадьбы в доме невесты.

Первый выход невесты в село носил праздничный характер и был связан с тем, что её вели к реке за водой. Всё это сопровождалось игрой на гармошке и танцами. У реки освящались молитвой ритуальные пироги и напитки. У южных осетин брали с собой пиво или араку и благословляли невесту (7, 37).

У святилища Мады Майрæм шафер брал в руки рог с аракой или чашу с пивом и начинал молитву, в которой просил для новой невестки благословения в браке и рождения мальчика. По окончании молитвы

шафер разламывал пироги и передавал кусок пирога и рог с аракой или чашу с пивом младшему из фамилии новобрачного [11, 86].

Пиво, арака и брага были обязательными также по случаю рождения ребёнка. Когда колыбель с новорожденным ставили под цепью очага, сюда же приносили пироги и араку и молились божееству цепи Сафа, чтобы ребёнок был благословлен домашними духами [15,155].

Спустя несколько дней после рождения ребёнка женщину с ритуальной пищей и питьём вели в святилище Мады Майрæм. При этом женщина снимала пояс и обливала дерево пивом [14, 221].

В случае, если у ребёнка наблюдались какие-то отклонения в развитии, с напитками (пивом и аракой) и с другими приношениями шли на то место, где родился ребёнок, и просили Бынаты хицау не мешать ребёнку нормально развиваться [4, 212-216].

В годовщину рождения мальчика в его честь устраивали «годовое моление», на которое приглашались самые близкие родственники и друзья. Для этого варили пиво и брагу, араку, резали барана и пекли пироги.

В праздник в честь новорождённого мальчика «Кæхцгæнæн» один из младших дома приносил ребёнка к мужчинам во время застолья. Старший вставал и совершал по обычному ритуалу молитвы рогом араки. То же самое делала и старшая женщина дома [11, 93].

Хмельные напитки составляли важнейший элемент также в погребальной и поминальной обрядности осетин.

На поминки всегда варили пиво и араку, они наряду с другими приготовлениями посвящались покойнику. Всем пришедшим разделить скорбь и проститься с покойным наливали араку и предлагали выпить за упокой души близкого человека.

В ряде мест горной Осетии существовал обычай, по которому во время больших поминок глашатай, обходя сёла, созывал каждую фамилию, приглашённые приходили с ножами, рассаживаясь поfamильно, получали причитавшиеся им яства и напитки.

Раньше осетины устраивали верховые скачки в память умершего. Первому всаднику-победителю вручали приз из одежды покойного, остальным преподносили бокалы с аракой. После того как старший произносил напутственную речь, каждый из всадников окунал свою плетъ в рог с аракой, который держал старец [6, 33]. Когда всадники проезжали мимо села, им выносили квас. Всадники окунали в сосуд свою плетъ, а коням давали его пить. Во дворе умершего при

приближении первых всадников собирались люди. В середине двора стоял пожилой мужчина. В руках он держал чашу наготове с пивом. При приближении всадника все замолкали. Всадник спешил на небольшом расстоянии от старца и молча подводил к нему коня. Так же молча старец давал коню пиво, затем он поздравлял призёра [6, 37].

В горах нередко были случаи посвящения забивших ключей-родников покойнику. Родник освящался пирогами и аракой.

Погребение совершалось также с укладыванием в могилу бутылки араки и трёх хлебных лепёшек [3, 30].

Самым торжественным моментом во всей погребальной церемонии было посвящение коня. После того как посвяtitель произносил длинную и красивую напутственную речь, он проливал несколько капель араки на голову коня, затем покойника, разбивал стакан (или чашу) о подкову правой передней ноги. После этого брал горсть земли и клал на грудь покойника со словами: «Рухсаг у».

Осетинские хмельные напитки играли ритуальную и знаковую роль в жизни осетин. Весьма существенна их коммуникативная и обрядовая значимость и связанные с ними выработанные веками традиции застолья, нормы этикета.

Следует сказать, что потребление тех или иных напитков — один из важнейших факторов, определяющих знаковый облик любой этнической культуры.

Примечания

1. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. I. М.-Л., 1949.
2. Газданова В.С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ, 2003.
3. Дзаттиати Р. Традиционные погребальные обряды осетин. Владикавказ, 2005.
4. Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З. Этнография детства у осетин. Владикавказ, 1994.
5. Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
6. Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII–нач. XX вв. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984.
7. Кокоева А.Б. Из истории погребальных обрядов у осетин // Известия ЮОНИИ АН ГССР. 1980. Вып. 24. С. 28-41.
8. Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
9. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. II. М., 1882.

10. Осетинские обычаи / Сост. Г. Агнаев. Владикавказ, 1999.
11. Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. №4. С. 85-104.
12. Уарзиати В.С. Избранные труды. Владикавказ, 2007.
13. Хетагуров К. Л. Быт горных осетин. Сталинир, 1939.
14. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
15. Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

**ИКЪАТЫ ЭЛОНÆ
ЦИГСИИ-йы аспирант**

**МЫГГÆГТЫ РАГФЫДÆЛТЫ НÆМТТÆ
(ЦЫБЫР АФÆЛГÆСТ)**

Алы æвзаджы лексикайы дæр зынгæ бынат ахсынц сæрмагонд нæмттæ. Цард размæ куыд цæуы, афтæ ивынц номæвæрæны фæтк æмæ нæмтты сконд. Уый уыдис æмæ абон дæр у царды æнаæмæнт хъæугæ фæтк.

Алы адæмæн дæр сæрмагонд нæмттæ сты йæ историйы æмæ культурæйы хæзна. Уæдæ алы адæймагæн дæр ис ном, æмæ уый у, æхсæнад æй куыдæй зонынц, уымæн æвдисæн.

Брытъиаты Елбыздыхъо хуымæтæджы нæ загъта: «Мæнæн мæ ис, мæ бон — мæ ном».

Дугтæ куыд ивынц, афтæ нæмтты сконды æмæ номæвæрæны фæткы дæр цæуы цавæрдæр ивддзинаттæ. Алы адæммæ дæр номæвæрыны фæтк хицæнхуызон кæй у, уый зын раиртасæн нæу. Мах нæхи ирон рагон номæвæрæны æгъдæуттæм куы 'ркæсæм, уæд дзы фендзыстæм, абоны царды чи нал ис, ахæмтæ дæр.

Алы номæн дæр, кæй загъын æй хъæуы, ис йæхи истори, уый тыххæй та нæ бон у загъын, номæвæрæны фæтк дæр историон фæзынд кæй у, уый, æмæ йæм кæсын дæр хъæуы историон цæстæй [4, 4].

Зындгонд ахуыргонд В. А. Никонов фыста: «Если ограничиться небольшой территорией и коротким отрезком времени, то все наблюдаемые явления предстанут беспорядочными случайностями, главное утонет в мелочах. Только в перспективе времени и пространства видна динамика имён: одни тенденции генеральны, определяющие, другие — второстепенны и подчинены. А некоторые направлены «против течения»» [6, 26].

Уымæ гæсгæ мæ фæнды ацы цыбыр уацы историон цæстæнгасæй лæмбынаг æркæсын иу мыггаджы нæмтты скондмæ æмæ бафип-

пайын, нaмтты сконд куыд ивта иу фaлтaрaй иннaмa, иу дугaй иннaмa.

Æрмaгaн райстон Цaллaгты мыггaджы бaлaс. Уый иттaг лaмбынaг aрaэст у нaлгоймaгтaм гaсгa. Цaллaгты мыггaджы бaлaсы кaбaэстa aбoны онг сты иуaндaс-дыууaдaс кaбaзы.

Уымa гaсгa, мыггaджы хистaр, Цaллaг, Ос-Бaгъaтыры бaйзaддaг, хaуд тaурaгъон Сидaмoнты кaбaзмa aмa цaрд 360-400 aзы рaзмa.

Фыццaджыдaр уый зaгъинaг дaн, aмa aцы мыггaгaй ничи зoны, Цaллaг цы aмoны, уый. Рaстдaр зaгъгaйa тa, нoмы кaрoны -aг у фaсaфтуaн, фaлa йa уидaджы нысaниуaг бaлвырд нaу.

Мыггaджы бaлaс куыд aвдисы, aфтaмaй Цaллaгaн уыдис фoндз фырты: Ткъo, Лaрсeн, Солтaнбeк, Зaбeг aмa Мaмсыр.

Дыккaг фaлтaры нaмтты aстaу уынaм Aбысaл, Тaлхaн, Бидтa, Дзидтa, Тoтo, Дaкъo, Дoгъo.

Æртыккaг фaлтaр дaр пaйдa кaны aлыхуызон нaмттaй, зaгъaм: Aйдaрыхъo, Бeгмыз, Солтaн, Сaлaт, Гaци, Бoлaт.

Куыд уынaм, aфтaмaй фыццaг aртa фaлтaры Цaллaгты нaмтты aстaу иухуызaттa нa уыд. Зaгъaм, Aбысaл лaвaрд aрцыд дыккaг хaтт цыппaрaм фaлтaры, Бoлaт — aрмaст фaндзaмы, Aйдaрыхъo фaзынд aвдaм фaлтaры, Цaллaг тa суaнг aстaмы.

«Рaстaг куыд ивтa, aфтa фылдaр кодтoй иннa aвзaгaй aрбaйсгa нaмттa. Aлы aдaммa дaр ис сaхи нaцион нaмттa, фaлa сaм кaддaриддaр вaййы aндaр aдaмтaй aрбaйсгaтa дaр» [3, 4].

Ирон aдaм цaрдысты aндaр aдaмты 'хсaн, aмa уыдoны нaмттa aнaфaзынгa нa фeсты ирон нaмтты скoндыл. «Тaтaйрaг aвзaгaй aрбaфтгaтa дaр дзaвгaр рaзындысты ирон aвзaджы. Социaлoн-кълaсoн дихдзинaд сaм рaгaйдaр тыхджын уыд», уый фaзынд сa нaмттыл дaр. «Лaджы сaрмaгoнд нoммa иу хъуaмa бaфтыдтaик-кoй йa социaлoн титул: -хaн, -бeк, -бeй, aндaр нoмaрaзaн хaйттa».

Уыцы хуызы нaмттa aрбaфтыдысты aмa ныффидaр сты ирон aвзaджы дaр. «Бирa азты дaргъы aдaймaджы хъус aхaм aмaд нaмттыл сaхуыр вaййы aмa сын сe скoнд нaл фaexсы, нaл дзы фaуыны фыццaгoн социaлoн термин» [1, 87].

Aхaм нaмттa уынaм фыццaг фaлтaрaй рaйдaйгa суaнг фaстaг фaлтaртaм: Солтaнбeк, Тaлхaн, Солтaн, Тaтaрхъaн, Бeксoлтaн aмa aнд.

Кaддaриддaр хъуaмa нa зaрдыл дaрaм ирон-гуырджиаг, ирон-aсиaг, ирон-кaсгoн, ирон-мaхъaлoн, ирон-бepдзeнaг aмa aндaр aхaстджинaдтa.

Гуырдиаг нæмтты дæнцæгтæ Цæллагтæм æнцон раиртасæн сты сæ амæдмæ гæсгæ. Уынæм сæ цыппæрæм, фæндзæм æмæ æхсæзæм фæлтæры: Иликъо, Таймураз, Гуыцыри, Тату, Дадæ, Ледо æмæ æндæртæ.

Стыр бынат бацахстой ирон ономастикайы динимæ æрбацæуæг нæмттæ. Динтæ бирæ уыдысты, æмæ уыдонæй алчидæр йæ фæд ныу-уагъта нæмттыл, уæлдайдæр та дыууæ дины — чырыстон æмæ пысылмон.

Бирæ антропонимтæ æрбацыд нæ адæммæ пысылмон динай. Уый ирон адæммæ кæмдæрты фæуæлахиз, уæлдайдæр та ацы диныл хæст чи уыдис, уыцы сыхаг адæмты тæвагмæ гæсгæ. Ахæм нæмттæй иутæ комкоммæ æрбацыдысты араббагæй, кæнæ та сыхаг адæмтæй.

Цæллагты мыггаг арæх пайда кодтой ахæм нæмттæй, æмæ сæ нымæц фæфылдæр æртыккаг фæлтæрæй фæндзæммæ:

III	IV	V
Бечмырзæ	Ислам	Азæмæт
Болат	Тауболат	Аслæмырза
Солтан	Нафи	Аслæмбег
	Хъæрæби	Хъарадзау
		Сæхмырз
		Афæхъо
		Аслæмырза
		Беслæн
		Болат
		Ахмæт

Фæндзæм фæлтæр фыццагтæй уæлдай у хъæздиг — бег-ыл фæугæ нæмттæй:

Тотырбег (2 хатты);

Хъауырбег (2 хатты);

Аслæнбег;

Батырбег.

Мыггаджы бæласы Аслан-æй амæд нæмттæ цалдæр ис:

Аслæнбег;

Аслæмурза;

Аслæнджери.

Æркæсæм ма кæсгон формант “-хъо” — имæ Цæллагтæм цы нæмттæ уыдис, уыдонмæ. Бынтон арæх нæмттæ систы æхсæзæм фæлтæры:

III	IV	V	VI
Айдарыхъо	Андарыхъо	Афæхъо	Афæхъо (2 хатты)
		Бæтæхъо	Елбыздыхъо
		Елдзарыхъо	Хамыхъо
		Гихъо	Мæцыхъо
			Дударыхъо
			Хъайтыхъо
			Созырыхъо
			Гадæхъо

Цымыдисаг у, Нарты кадджыты хъайтарты сæрмагонд нæмттæ ацы мыггаджы антропонимийы тынг арæх кæй нæ уыдысты, уый. Фыццаг фæлтæрæй суанг æхсæзæммæ уыдис æрмæст иуцалдæр: Тотрадз (2 хатты), Батрадз, Хърымсолтан.

Уæлдай арæхдæр систы æвдæм фæлтæрæй райдайгæ æмæ дзæвгар ныффидар сты не 'мгæртты астау. Æхсар, Сослан, Уырымæг, Батрадз, Æхсæртæг фæстаг рæстæг бацыдысты «модæйы».

Ирон адæммæ суанг астауккаг æнусты дæр бирæ уыд чырыстон динимæ æрбацауæг нæмттæ. Ацы дин куыд тыхджындæр кодта нæ фыдæлтæм, афтæ чырыстон динæ нæмтты нымæц фылдæр кодта.

Æхсæзæм фæлтæры пысылмон динæй æрбайсгæ нæмтты астау фæзындысты цалдæр номы чырыстон динæй. Рæстæг куыд ивта, афтæ арæхæй арæхдæр кодтой.

VI	VII	VII
Ярослав	Кирилл	Ягор
Алыксандр	Исидор	Алыксандр
Михайло	Георгий (5 хатты)	Михал
Микъола	Христофор	Лади (Владимир) (8 хатты)
Васили	Василий	Григорий
Иван	Иван (4 хатты)	
Георгий	Алыкси	

Æвдæм фæлтæры, куыд уынаем, афтæмæй нæмттæ динтæм гæсгæ ахæлиу сты. Чырыстон динимæ æрбацауæгæ нæмттæ æвиппайды арæхдæр кæнын райдыдтой. Фæлæ пысылмон нæмттæ рохуаты нæ базадысты. Сæ астау фæзындысты, раздæр лæвæрд чи не 'рцыд, ахæмтæ дæр.

Зæгъæм, ном Рамазан (4 хатты VII-æм фæлтæрæй райдайгæ) — у араббаг æвзагæй ист хуымæтæджы дзырд, нысан кæны «комдарæны

мæй». Уыцы рæстæг фæзынди цалдæр хатты ном Хасан, уый та нысан кæны «хорз».

Æвдæм фæлтæры ма уынаем фыццагон нæмттæй кæцыдæртæ, зæгъæм: Бексолтан, Алымбег, Алихан, Амырхан, Темырсолтан æмæ æндæртæ.

Æстæм фæлтæры нæмттæн, иннæтæй уæлдай, сæ фылдæр хай сты уырыссаг æвзагæй æрбайсгæтæ. Стæм хатт æмбæлæм фыццагон нæмттимæ. Цæллагты антропонимикæйы уыцы рæстæг бынат ссардтой ахæм нæмттæ: Уæлладжыр, Уналбег, Цæлык, Бæтæхъо.

Æнахъæн мыггаджы бæласы фыццаг фæлтæрæй суанг ныры фæлтæрма Цæллагты астæу æдзухдæр уыдис æмæ ис Ахмæттæ æмæ Майрæмтæ. Ацы дыууæ номы æмрæнхъ уынаем модæйы бацауæг нырыккон нæмттимæ: Алан, Аслан, Зауыр, Тимур, Олег, Руслан.

Куыд уынаем, афтæмæй бындурон ирон нæмттæ систы тынг стæм. Кæддæр Цæллагты нæмтты астæу уыдис сæрысуангон нæмттæ — «ирон-дзургæ нæмттæ». Иутæ цæрынц абон дæр, фæлæ сæ арæх нал æвæрынц сывæллæттыл. Фæфылдæр æрбайсгæ нæмтты нымæц: сæ иутæ æрбацыдысты чырыстон динимæ, иннæтæ — пысылмон динимæ, аннæтæ — сыхаг адæмтæй. Фæстаг азты уæлдай тынгдæр Цæллагты нæмтты скондыл зыны уырыссыг æвзаджы тæваг.

Фиппаинагтæ

1. Бязырты А. Бязырты æмæ Бестауты мыггагон нæмттæ // Фидиуæг. Дзæуджыхъæу. 1962. № 6. Ф. 87-88.
2. Бязырты А. Ирон мыггагон нæмтты историон раивд // Фидиуæг. Дзæуджыхъæу. 1969. № 4. Ф. 90-94.
3. Гуыриаты Т. Ирон нæмтты тыххæй // Рæстдзинад. 1980.
4. Гуыриаты Т. Нæмтты равзарды тыххæй // Рæстдзинад. Дзæуджыхъæу. 1972.
5. Гуыриаты Т. Нæмттæ æмæ мыггагтæ // Рæстдзинад. 1974.
6. Никонов В. А. Имя и общество. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974.
7. Цаллагов К. М. Цаллаговы: связь поколений. Владикавказ: Проект-Пресс, 2000.
8. Цаллагов Т. К. Семейная родословная карта Цаллаговых. Владикавказ, 1998.

М.В. ДАРЧИЕВА
стажер-исследователь СОИГСИ

НАИВНАЯ КАРТИНА МИРА В ОСЕТИНСКОЙ КОЛЫБЕЛЬНОЙ ПЕСНЕ

*...Женищина баюкает ребенка
 И поет ему, поет о том,
 Что похож он очень на орленка,
 Значит, будет, как отец, орлом.*
Р.Валаев

Важнейшая категория современной гуманитарной науки — картина мира — является продуктом мировоззрения и образуется благодаря структуризации наиболее существенных для человека представлений как ядро этой структуры. Существуют разные подходы к пониманию картины мира, такие, как культурологический, философский, семиотический, религиоведческий, психологический, математический, языковой. Последний включает идею о том, что языковая картина мира отличается от «научной», и с этим связан термин «наивная картина мира». Кроме того, каждый язык формирует свою картину мира как отражение действительности, отличную от той, что создается другими языками.

Осетинскую колыбельную песню (*авдæны зарæг, алолай*) следует расценивать как источник антропо- и этнокультурной информации, сконцентрированной вокруг моделирующих фольклорную языковую картину мира базовых концептов, с помощью которых может быть реконструирована наивная картина мира.

Специфика жанра колыбельной песни позволила отнести её как к детскому фольклору, так и к материнской поэзии. Различные точки зрения относительно того, к какому разделу фольклора отнести колыбельные песни, рассматриваются в книге Дз.Г. Тменовой «Детский фольклор осетин», здесь же автор даёт уточнение: «Колыбельные песни — это связующее звено между взрослым и детским фольклором, т.е. это мост из взрослого мира в мир ребенка» [15, 13].

Колыбельная песня в последнее время стала интересна и исследователям детской психологии. На примере анализа текстов материнского фольклора, и в частности колыбельных песен, М.В. Осорина [14] рассматривает традиционные способы помощи ребенку в психологическом структурировании пространства окружающего мира и осознании своего места в нем.

Такие недавно появившиеся направления науки, как медицина поведения или психология здоровья, занимаются изучением связей между мировосприятием и образом жизни, поведением и состоянием душевного и физического благополучия или неблагополучия, что, в свою очередь, позволяет понять, как культура народа влияет на его здоровье. И в этом поиске все пути ведут к традиционному фольклору: «Именно здесь мы обнаруживаем разнообразные здоровьесохранительные культурные формы, семантика и прагматика которых испокон веков обеспечивает целостность всякой нации, природосообразно упорядочивая вместе с тем быт и бытие каждого человека» [6, 119].

Изначально укачивание ребенка — это не просто психологический или педагогический процесс, это особый обрядовый акт. На близость колыбельной песни и заговора указывали А.Н. Мартынова [9] и М.Н. Мельников [10]. Припевы колыбельных песен у разных народов содержат различные звукоподражательные слова, имитирующие скрип деревянной люльки или качелей, либо веревки, на которую привязана колыбель, и т.п.: «а-а», «элли-бэлли», «альди-альди» (татар.), «люли-люли» (рус., укр.), «бёлляу-бёлляу» (балк.-карач.), «бала-лайла» (лезг.), «лай-лай, эш, лай-лай», «илалай» (дарг.), «ляу-ляу» (адыг.), «лай-лай» (азерб.). Чаще всего именно эти слова, произносимые малышом, обозначают «и собственно колыбельную песню, и желание спать, и пожелание, чтобы его укачивали» [12]. И в осетинской колыбельной песне выделяются звукоподражательные слова — «ло-ло, ло-ло, алола», «лы-ла, лы-ла», «лолотæ», «булла-булла», «дæгæ-дæгæ, дæгæтæ» (диг.).

Колыбель у осетин представляет собой прямоугольный ящик на двух полукружиях для удобства раскачивания. Сверху приделывалась перекладина, на которой закреплялись перевязи, а также подвешивались игрушки [15, 20]. У большинства народов, проживающих в европейской части России, Сибири, колыбель подвешивалась на крюк. Существовало поверье, что поднятый над полом ребенок находится под покровом небесных сил [6, 121]. У осетин «для первого

ребенка, — писал В.Ф.Миллер, — достают подержанную колыбель у какой-нибудь женщины, имевшей много детей. Новую колыбель делают редко, из опасения, чтобы она не оказалась несчастливой» [11, 475]. В осетинских фольклорных колыбельных песнях мы не обнаружили описания самой колыбели, тогда как, например, для русской фольклорной традиции характерно преувеличенно положительное описание колыбели — первого собственного места ребенка в мире, его исходного личного пространства:

Висит колыбель
На *высоком* на крюку.
Крюк *золотой*,
Ремни *бархатные*,
Колечки *витые*,
Крюки *золотые* [14].

Все указанные в тексте эпитеты — есть образное выражение родства детской колыбели и царского трона [Там же].

Мотив восхваления колыбели встречается и в грузинском фольклоре:

Стоит люлька *золотая*, роза, баю-бай,
В ней лежит *господский* мальчик, фиалка, баю-бай.
У него чуб *золотой*, роза, баю-бай,
Атласное одеяло, фиалка, баю-бай,
Погремушки с бубенцами, роза, баю-бай,
На нем рубашка *льняная*, фиалка, баю-бай.
А вместо цепочки — *месяц*, роза, баю-бай.
Вместо пуговичек — *звезды*, фиалка, баю-бай,
Ожерелье — *из рубина*, роза, баю-бай... [3, 115];
в азербайджанском:
От розы идет аромат,
От розы, от соловья идет.
Малыш в колыбели из роз лежит,
Поэтому засыпает так быстро [1, 84];
и в даргинских колыбельных песнях:
Колыбель, колыбель *из бузины*,
Перекладина колыбели *из дерева*,
Перевязка шеи из платка «*гулменди*»,
Перевязка колен из *красного шелка*!

*Золото, наполнившее подол,
Платина, наполнившая колыбель [16, 114].*

Первое завязывание в колыбель ребенка было важным ритуалом семейной обрядности у многих народов. У осетин этот обряд сопровождался и молитвословиями, и песнями.

Балкарцы и карачаевцы, прежде чем положить ребенка в колыбель, укладывали в нее кошку или щенка, обряд сопровождался песней, в прошлом, по мнению Х.Х. Малкондуева, выполнявшей функцию заговора:

Пусть будет сонливым, как ты,
Пусть твой сон перейдет к нему.
Пусть будет зорким, как ты,
Пусть жизнь этого ребенка будет долгой [8, 100].

Такой же обряд совершали и в адыгской семье [13, 81]. Даргинцы на седьмой день после родов устраивали обряд укладывания ребенка в колыбель. В этот день разрешалось посещать роженицу, а для гостей готовили особое угощение — кашу из дробленого зерна. Приглашенные приносили ребенку подарки, а мать роженицы дарила новую колыбель, в которую новорожденного укладывала старшая женщина из рода отца ребенка. «Перед укладыванием ребенка переносили через полный котел каши, чтобы он не познал в жизни голода. Укладывая ребенка в колыбель, заклинали:

Куны колыбели добры да будут!
Куны сна в ладу да будут!
Да будешь спать, да будешь зреть!
Куны да сохранят тебя!
Родители да вырастят тебя!
Долголетним да будешь ты!
Счастливым да станешь ты!» [16, 111–112].

В связи с приведенным текстом вспоминается осетинское заклинание ритуального характера: «Ту-ту-ту! Хуысджытæ, нæрсджытæ дæ хай! (Тьфу-тьфу-тьфу! Сон и рост пусть будут твоей долей!)». «Это как бы призываются хуысджытæ-властелины сна усыпить ребенка и нæрсджытæ-властелины роста увеличить или ускорить его рост», — пишет Дз.Г. Тменова. В примечаниях автор указывает, что *хуысджытæ, нæрсджытæ* всегда употребляются во множественном числе [15, 23], как и в приведенном нами выше даргинском тексте — **куны сна**.

Несколько иной текст обряда завязывания младенца в колыбель произносила мать в Горной Дигории:

«Боллай-боллай,
 Дæ цирти бæстæн дин Хуцау
 Бузуни хуми бунат радтæд [15, 22].
 Боллай-боллай,
 Пусть Господь тебе место выделит погребальное
 На пашне Бузуна».

(Топоним *Бузуни Хума* — кладбище в Дигорском ущелье. Здесь и далее перевод наш. — М.Д.).

В приведённом тексте проявляются ярче мотивы заклинания, своеобразного обмана злых духов, которые, поверив в нежизнеспособность ребенка, согласно народным поверьям, оставят его в покое.

Отдельного внимания в колыбельной песне заслуживает процесс коммуникации.

Колыбельная песня традиционно считается лишенной коммуникации: «Сторонникам теории «дословесной коммуникации» следует заметить, что колыбельная, наоборот, стремится выключить младенца из процесса коммуникации — она его усыпляет» [2, 221]. Иной точки зрения придерживается Д.М. Мухамадиева: «... коммуникативное пространство колыбельной песни действительно имеет свою специфику» и «представляет собой совокупность различных форм коммуникаций с использованием различных специфических кодов (вербального, музыкального, тактильно-соматического, паравербального), с помощью которых осуществляется взаимодействие адресанта и адресата речи, происходит передача того или иного содержания от одного сознания к другому посредством языка» [12]. Кроме того, колыбельная песня способствует развитию коммуникативного поведения ребенка в будущем.

Для традиционной народной культуры было характерно стремление дать ребенку основные ориентиры в самом раннем возрасте. Так, картина мира ребенка формировалась уже в младенчестве посредством обращенного к нему материнского фольклора, и в частности, колыбельной песни. «Колыбельная песня заранее дает ребенку простейшую схему картины мира, знакомит его с расстановкой сил, персонифицированных в образах людей, животных, мифологических персонажей, и с главными принципами, которыми должен руководствоваться человек, вступающий на дорогу жизни» [6, 121]. Так,

в осетинской колыбельной песне выделяются следующие **фитонимические** концепты:

Сахъгуыр, домбай куы суыдзæн,
Хор, маæу нын куы кæндзæн [5, 514].
 Смелчаком, великаном станет,
Зерно, пшеницу нам будет сеять.
 Ахуысс, маæ буц **дидинаг**,
 Уæ, дæ нывонд æрбауон [Там же].
 Поспи, мой изнеженный **цветок**,
 Да буду принесена тебе в жертву.
 Гуку фыййау ахæра,
 Фыййау **кæрдæг** æрхæсса [Там же].
 Хлебушек (детск.яз.) пастух поест,
 Пастух **траву** принесет.
 Мыст къуту мауал хæра,
 Къуту **намыг** радта [Там же, 515].
 Мышь амбар перестанет есть,
 Амбар **зерно** даст.
 Йæ дзыхы та — **хъæмпыхал** ...
Хуымæллæгмæ сæ арвита [Там же, 516–517].
 В клюве у него — **соломинка**...
 За **хмелем** он их отправит.

Биоморфный код культуры в рассматриваемых текстах колыбельных песен представлен, помимо фитонимических концептов, наименованиями **животных**:

Æцитт, **гæды**, ма ‘рбацу [Там же, 514].
 Брысь, **кошка**, не приходи.
 Æцитт, рацахс **мыстытæ**,
 Мыстытæ ‘маæ **уæрццытæ** [Там же, 512].
 Брысь, поймай **мышей**,
 Мышей и **перепелок**.
 Уæлаæ **хъæндил** æруайы,
 Йæ къахдæфтæ нымайы,
 Ацы **хъæндил** — **хъæндилаг**,
 Йæ базыртæ — æрттиваг [Там же, 513].
 Вон **жук** идет,
 Свои шаги считает,

Этот **жук** — **жучок**,
 Крылья его — блестящие.
 Иу хатт гомæй аздадис (*арвы дуар*. — М.Д.),
 Иу **сау бæх** дзы ракастис [Там же].
 Однажды открытой осталась (дверь неба)
 Черный **конь** оттуда выглянул.
Дзæбидыр дзы æртулон, —
 Мæ хæлæртты æрхонон! [Там же]
 Прикачу оттуда **тура**,
 Позову своих друзей!
 Ахуысс, уалдзæг æрцæудзæн,
Урс гæлæбу æртæхдзæн [Там же, 514].
 Поспи, весна настанет,
Белая бабочка прилетит.
Урс уæрыкк дын æрбауон,
 Уæ, мæ чысыл царды ныв [Там же].
Белым ягненком стать мне для тебя,
 О, моя маленькая картина жизни.
 Фыййау **фос** рахиза,
Фос бирæ æхсыр æркæна [Там же].
 Пастух **стадо** будет пасти,
Стадо много молока даст.
 Фыййау кæрдæг æрхæсса,
 Кæрдæг **хъуг** ахæра [Там же, 515].
 Пастух травы принесет,
 Траву **корова** поест.
 Нæмыг **карк** ахæра,
 Карк **бæдул** радта [Там же].
 Зерно **курица** поест,
 Курица **цыплят** выведет.
 Æз дурæхсæн нæ дарын,
 Уымæй **цъиутæ** нæ марын,
Бирæгъ хъæдæй ракасти,
 Уымæй Зали фæтарсти [Там же].
 У меня нет рогатки,
 Из нее не убиваю я **птиц**,
Волк из лесу выглянул,
 Зали его испугалась.
 Уæлæ **халон** фæтæхы [Там же].

Вон летит **ворон**.

— Ёйчытæй та цы кæны?

— **Лæппынтæ** дзы фæуадза [Там же, 516].

— А зачем ему яйца?

— Чтобы вывести **птенцов**.

Уæлæ **хъахъа** ратаехуй,

Хъахъа нæ, фал **хъæндел** æй [Там же].

Вон летит **жук-олень**,

Не жук-олень, а **жук** это.

Уомæй бор **бæх** рацудæй [Там же, 517].

Оттуда гнедой **конь** вышел.

— **Саг** дзи марон, **ху** марон,

Тæрхъос æ гъосæй æрласон [Там же].

Оленя убить, **свинью** убить,

Зайца за ухо притащить.

Мæ **гал** дин — косунмæ,

Мæ **гъог** дин — доцунмæ,

Мæ **куй** дин — неунмæ [Там же, 516].

Мой **вол** тебе — чтобы работать,

Моя **корова** — чтобы доить,

Мой **пес** — чтобы выть.

Хъеуа æма хъеуай гумудза [Там же].

Сойка да сойка глупая.

В отдельную группу выделяются **мифологические** персонажи:

Æцитт, **Гино**, ма та уас,

Йæ баппа йын ма алас [Там же, 512].

Брысь, **Гино**, не мяукай,

Хлебушек (детск.яз.) его не кради.

А, **гæдыла реуа**, кæм уыдтæ? [Там же, 514].

Эй, **хитрый реуа**, где ты был?

Ой, **Реуа**, *гæды* **Реуа**,

гæды Реуа,

Ой, Реуа! [15,35].

Ой, **Реуа**, хитрый **Реуа**,

хитрый Реуа,

Ой, Реуа!

— Цытæ хуыйнынц дæ фырттæ?

— **Тинтæ** æмæ **Тыбылтæ**.

- Цæмæй хъазынц дæ хуртæ?
- **Тины** хъазæн фæрæтæй [5, 513].
- Как зовут твоих сыновей?
- **Тины** и **Тыбылы**.
- Чем играют твои дети?
- В игрушечный топор **Тина**.
- Чи йын быдта йæ къæдзил?
- **Сырдон** быдта йæ къæдзил [Там же].
- Кто заплетал ему хвост?
- **Сырдон** заплетал его хвост.
- Къутуйы фарс **æмбыд чызг** [Там же, 514].
- Возле амбара **неряшливая девочка**.

Формирование картины мира в колыбельной песне не обходится без **космологических** концептов:

Фæрæт **арвмæ** фæхауы,
Стъалы нызгъалы,
Арвы дуар ныссæтты.
 Иу хатт гомæй аздадис,
 Иу сау бæх дзы ракастис [Там же, 513].
 Топор в **небо** летит,
Звезды посыпятся,
Дверь неба сломается.
 Однажды открытой она осталась,
 Черная лошадь оттуда выглянула.
 Къух дæ аузын фæразы...
Мæй дæ авдæнимæ хъазы [7, 44–45].
 Мать легко тебя качает.
Лунный луч с тобой играет
 (пер. С. Олендера; букв. *мæй* — **месяц, луна**).

Для кавказской фольклорной традиции характерно использование *сравнений*. Так, среди осетинских и даргинских текстов мы обнаружили следующие:

Хъæрцъигъа 'ндзæст дæ цæстæ.	Ястребиный взгляд — твои глаза.
Æрвæнкъабаз — дæ цæнгтæ,	В ширину неба — твои руки,
Хонхæн фæдар — дæ фæрстæ,	Сила горы — в твоих боках,
Айкæ 'млæгъз та — дæ ростæ,	Гладкие как яйцо — твои щеки,
Æрсæмдухæ — дæ тухæ,	Сила медведя — твоя сила,

Берæгъзæрдæ — дæ зæрдæ,
Мегъæмдзу ‘ма уадæмуай...
[15, 46–47].

Руки-ноги из белого фарфора,
Лоб из тончайшей бумаги,
Брови из чернил карандаша,
Глаза — сказочной птицы,
Нос — ногойского Батыра,
Губы из тонкого серебра,
Зубы из белого жемчуга,
Щеки из китайских яблок.
[16, 116–117].

Словно сердце волка, твое сердце,
Вместе с туманом и со скоростью ве-
тра...

Для организации наивной картины мира большое значение имеют зафиксированные в традиционных колыбельных песнях *стереотипы поведения*, являющиеся неотъемлемой частью культуры любого этноса, в том числе и осетин. Этнический стереотип, как известно, обладает набором свойств, приписываемых одним народом другому. Так, в осетинских колыбельных песнях зафиксированы следующие этнические стереотипы:

• **стереотип заботы о родителях**

Хъæлдзæгæй мын схъомыл у,
Кæд мæ зæрондæй фæдарис [5, 514].
В веселье возмужай у меня,
Прокормишь меня в старости.
Ракæндзынæн дын мæ зарæг..
Искуы кæд æсуис мæ дарæг [7, 44–45].
Ты — моя надежда, сила (пер. С. Олендера).

• **стереотип любви к родине**

Сахъгуыр, домбай куы суыдзæн,
Хор, мæнæу нын куы кæндзæн,
Не знæгты нын куы сурдзæн! [5, 514].
Смельчаком, великаном станет,
Зерно, пшеницу нам будет сеять,
Врагов наших будет прогонять!
Бадзурин дæм: уарз нæ бæстæ,
Ма сæ суæлдай кæ нæ фæстæ,
Ма сæ бафæллай!..
А-лол-лай!.. [7, 46–47].
А умру — забудь про горе.

Ты люби родные горы,
 Их не покидай!
 А-лол-лай! (пер. С.Олендера).
 Кæрдæг æндон — де 'фсæнбун,
 Борæ болат — де 'хсаргард.
 Федар мæсуг — де 'хсæвеуат [4, 57].

Режущая сталь — твоя палка с железным наконечником,
 Желтая сталь — твое оружие.
 Крепкая башня — место твоего ночлега.

• стереотип **праведного (чаще тяжелого) труда**

Скæнис хъутдзармæй æрчъитæ,
 Къахис митбынæй мæхъитæ
 Стонг æмæ сыдæй... [7, 44–45].
 Из простой коровьей кожи
 Ты б арчита сделал тоже,
 Стал бы голодать... (пер. С.Олендера).
 Нана гукку ракаена,
 Гукку фыййау ахаера,
 Фыййау фос рахиза,
 Фос бирæ æхсыр æркаена,
 Нана фос радуца,
 Æхсыр гыгы аназа,
 Уый фæстаæ дзæбæх афынæй уа [5, 514].
 Мама (бабушка) хлебушек (детск. яз.) испечет,
 Хлебушек пастух съест,
 Пастух будет пасти стадо,
 Стадо даст много молока,
 Мама (бабушка) будет доить стадо,
 Молоко ребеночек (детск. яз.) выпьет,
 А после крепко уснет.

В некоторых осетинских колыбельных песнях есть перечисления различных видов труда и того, как они связаны между собой. Длинное перечисление, с одной стороны, способствует сну, а с другой, кажется, что мать знакомит ребенка с реальной жизнью [4, 59].

Подобные стереотипы можно выделить в кавказской фольклорной традиции, в частности, в дагестанских колыбельных песнях, менее характерны они для русской материнской поэзии.

Таким образом, наивная картина мира осетинских колыбельных песен формируется взрослыми для детей с помощью основных стереотипов поведения, характерных также для других этносов. Для осетинских колыбельных песен не свойственно столь часто встречающееся в русских понятие «края», и как следствие, гораздо меньше текстов устрашающего характера.

Традиционная осетинская колыбельная песня выступает как особое сочетание различных кодов, среди которых доминирующим является вербальный код. Вербальное кодирование происходит на уровне лексики, а наиболее ярко в текстах осетинских колыбельных песен представлен **биоморфный** код культуры.

Колыбельная песня — особый культурный феномен; это насыщенные глубоким смыслом стандарты поведения, представленные в речи, оформленные в семиотические культурные коды, «не владеть которыми нельзя, потому что заложенная в них культурная программа гарантирует позитивное мировосприятие и здоровье личности, успешную регуляцию деятельности индивида и социума в противостоянии хаосу и сохранении целостности и незыблемости всего мира и каждой его клеточки — человека» [6, 124].

Примечания

1. Азербайджанский фольклор / Сост. Лия Члаидзе. Тбилиси: Кавказский дом, 2004. 130 с.
2. Белоусов А.Ф., Головин В.В., Кулешов Е.В. и др. Детский фольклор: итоги и перспективы изучения // Первый всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. Т.1. Москва, 2005.
3. Грузинский фольклор / Сост. Лия Члаидзе. Тбилиси: Кавказский дом, 2003. 182 с.
4. Джыккайтты Ш. Ирон фольклорон авдæны зарджытæ // Джыккайтты Ш. Уацтæ (Джикаев Ш.Ф. Статьи). Орджоникидзе: Ир, 1986.
5. Ирон адамон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том (Осетинское народное творчество // Чыныг сарæзта Салагаты З. / Сост. З.М.Салагаева. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. 655 ф.
6. Конькина Е.В. Здоровьесохранительные культурные формы: семантика и прагматика фольклора // Вестник Томского государственного педагогического университета. Вып. 1 (103). Томск, 2011.
7. Коста Хетагуров. Собрание сочинений в пяти томах. Том I. Дзæуджыхъæу, 1999. 486 с.
8. Малкондуев Х.Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1990. 152 с.

9. Мартынова А.Н. Особенности композиции восточнославянских колыбельных песен // Мартынова А.Н. Мир детства и традиционная культура. М., 1996.

10. Мельников М.Н. Русский детский фольклор. Новосибирск, 1987.

11. Миллер Всеволод. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. 713 с.

12. Мухамадиева Д.М. Коммуникативное пространство традиционной колыбельной песни (на материале русских, татарских, украинских, казахских и немецких колыбельных песен Тюменской области): Автореф. дисс... канд. филол. наук. Саратов, 2006. 18 с. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://www.dissercat.com>. Дата обращения 07.06.2011 г.

13. Налоев З.М. Адыги//Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Сб. статей. Махачкала, 1985.

14. Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 2008. 304 с. Эл. ресурс. Режим доступа: <http://psi-gram.livejournal.com/69546.html>. Дата обращения 07.06.2011 г.

15. Тменова Дз.Г. Детский фольклор осетин. Владикавказ, 2009. 188 с.

16. Юсупов Х.А. Обрядовая поэзия даргинцев (общее и локально-особенное). Махачкала, 2009. 180 с.

Д. Д. ДЗЛИЕВА
стажер-исследователь СОИГСИ

ПЕСНИ С ПРИПЕВОМ «АЛАЙ», СВЯЗАННЫЕ С ПОЧИТАНИЕМ ПОКРОВИТЕЛЯ ДОМАШНЕГО ОЧАГА САФА, У ОСЕТИН

Основы осетинской мифо-религиозной системы на протяжении многих веков передавались в устном народном творчестве, одним из выдающихся памятников которого является Нартский эпос. В обрядах и фольклоре осетин сохранились многие архаические религиозные представления, восходящие к индоиранским корням. Особенно ярко они проявляются в системе обрядов жизненного цикла, наиболее прочно связанных с родовыми культами, а именно с почитанием покровителя домашнего очага и надочажной цепи — *Сафа*. Рассмотрим ритуальные песни, включенные в обряд возрождения к жизни человека, пораженного молнией, свадебные песни, исполняющиеся при обходе невесты вокруг очага и на застолье, а также колыбельные песни и заговоры, входящие в ритуал завязывания новорожденного в колыбель, объединенные этим мифологическим образом.

Сафа — покровитель домашнего очага и надочажной цепи, считающихся у осетин священными [1,19]. «Очаг и цепь на нем составляют величайшую святыню каждого осетина». Так, например, «принося присягу, осетин становится перед очагом, и держась за цепь говорит: “Клянусь этим пречистым золотом *Сафа*!”» [2,433]. Осквернение очага вызывало кровную месть. И, напротив, если виновник убийства мог тайно приникнуть в дом своих кровников и дотронуться до надочажной цепи, то кровная месть прекращалась. При самом бедственном состоянии семьи цепь никогда не продавалась, и даже после начала использования в домах железных и каменных печей надочажная цепь хранилась как святыня в летних кухнях, сараях и других подсобных помещениях.

Б.А. Алборов указывал на родство покровителя домашнего очага и божество грома и молнии в едином образе осетинской мифологии

— *Сафа*. Развивая эту мысль, В. Абаев считал *Сафа* прототипом скифской богини Табиты, которую Геродот, в свою очередь, отождествлял с греческой богиней домашнего очага Гестией. В. Газданова в своей работе «Традиционная осетинская свадьба» указывает на общность мифо-религиозной системы осетин с аналогичными системами индоариев и иранцев, и приходит к выводу о том, что: «<...> Сафа соотносится с ведийским Рудрой, божеством грома и молнии. <...> Рудра, согласно гимнам Ригведы “владеет силой изобилия”, покровительствует домашнему очагу. К нему обращались с просьбой о возрождении через потомство. <...> Сафа — патрон надочажной цепи — имеет прямое отношение к сотворению мира на уровне строительных ритуалов. Выступая специализированным божеством Неба, он является громовержцем, соединяет Небо и Землю, покровительствует плодородию» [3,108-109].

Символизм образа *Сафа*, в котором соединяется земное и небесное, ярко прослеживается в обрядах, совершаемых вокруг человека, пораженного молнией. Ритуальная хореография, пение в особой манере, словесный текст, обращенный к «грозовому» божеству осетинской мифологии — *Уацилла*, — все это должно было способствовать пробуждению к жизни человека, в которого ударила молния. Характерен также образ «живой цепи», который красной нитью проходит через характеристики этого обряда этнографами. Так, Б. Гатиев отмечает: «Во время этого пения присутствующие, образовав цепь, ходят вокруг покойника в продолжении трех дней. Поют они в той надежде, что Илья¹, услышав их вопль, воскресит мертвого» [1,30].

К. Хетагуров в своей статье «Помощь пораженному молнией» приводит более детальное описание обряда: «Если пораженный молнией не убит наповал, то его этим «*цоппай*» всегда можно спасти. Процедура эта происходит следующим образом: первые, прибежавшие на тревогу, торопливо становятся вокруг пораженного и, держа друг друга за руки, образуют живую цепь и, быстро вращаясь, выкрикивают «*цоппай*» для более равномерного вращения. Это хотя и делается бессознательно, но такой способ помощи при поражении молнией даже с научной точки зрения, несомненно, заслуживает серьезного внимания. Живая цепь, кружась вокруг пораженного молнией, постепенно выделяет из него электричество, и он через два-три часа такой манипуляции совершенно оправляется» [4,257-258].

¹ Здесь Б. Гатиев отождествляет св. Илью и *Уацилла*, к которому обращались во время молитвы.

Культ *Сафа* играл важную роль в обрядах, связанных с рождением ребенка и его приобщением к духам-покровителям дома. Так, В. Миллер отмечал: «В очень еще недавнее время, осетины, укладывая своих детей, поручали их покровительству *Сафы*. Поглаживая голову ребенка и обводя рукою цепь у очага, они произносили слова: “*Сафа*, помилуй моих бедных детей, укрепи их жизнь твоей твердой силой навсегда, храни их от нечистых и злых сил”. Чтоб предохранить здоровье детей, ими изготовлялись амулеты в честь *Сафы*» [2,432]. Считалось, что касание цепи нечистыми руками может обернуться для ребенка заболеванием кожи [2,433].

Обряд *обхода очага* являлся центральным актом осетинской свадьбы. В работе Х. В. Дзуцева и Я. С. Смирновой находим следующее описание обряда: «Выводу невесты из дома обязательно предшествовал один из центральных компонентов малой свадьбы — обряд прощания с родительским очагом. Смысл его в том, что божество домашнего очага — надочажный *Сафа*, отпустило невесту и благословило ее на новую жизнь. Для этого невеста должна была обойти вокруг очага и прикоснуться к надочажной цепи (местами трижды), в то время как старший из присутствующих, а затем шафер читали молитвы» [5,114-115].

Исследователи следующим образом объясняют смысл обряда: «Переходя из родной семьи в чужую, осетинская девушка оставляет духа-покровителя родного домашнего очага и поступает под ведение такого же домашнего патрона дома мужа. Поэтому она должна проститься с родным очагом и получить от домашнего патрона благословение на уход» [5, 476].

В ходе обрядовых действий данный ритуал совершался дважды: первый раз — в доме невесты, второй раз — в доме жениха. В доме родителей невесты обряд имел характер ее прощания с родным домом и его сакральным центром — очагом, и совершался после свадебного пира и обряда одевания невесты. В доме жениха при вводе невесты в дом ее также первым делом вели к очагу и обводили вокруг него. Поскольку в современных постройках очаг отсутствует, обряд либо перестает существовать вовсе, либо переносится за пределы жилых помещений — в летние кухни, сараи, т. е. места, где традиционно хранилась надочажная цепь.

Приведем некоторые описания этого старинного обряда традиционной осетинской свадьбы по этнографической литературе. По свидетельству Б. Каргиева, относящемуся к традициям Куртатинского

общества, невеста обходила вокруг очага один раз, после чего целовала надочажную цепь [6,72].

Согласно описаниям Д. Шанаева, у жителей Тагаурского общества до 60-х годов XIX века невеста в сопровождении шафера обходила очаг трижды, после чего шафер читал молитву, а невеста должна была дотронуться до цепи, которая висела над очагом [7,25].

Еще в 40–50-х годах XX века обряд обхода надочажной цепи существовал в Осетии повсеместно и имел в целом сходную структуру. Варианты обряда по различным местностям заключались числом совершаемых обходов (от одного до трех раз), а также составом ритуальных действий и их распределением между участниками обряда. Например, прикасаться к цепи над очагом мог как шафер (шашкой либо рукой), так и невеста (рукой или губами). К. Хетагуров описывал: «Шафер с известными уже приемами обводит три раза вокруг очага молодую. <...> Все присутствующие, не исключая старух и стариков, становятся в круг, берутся под руки и начинают танец вокруг очага с песней и припевом «ой–алай», хлопаньем в ладоши и в доску» [8,39].

Близкие сведения почерпываем в работе Х. В. Дзуцева и Я. С. Смирновой, где после достаточно подробного описания указывается песня, завершающая обряд: «После этого [обхода очага. — Д. Д.] все присутствующие, не исключая стариков и старух, становились в круг, танцевали и пели древнюю свадебную песню “Алай”» [5,114-115].

Как выяснилось в процессе изучения исследовательской литературы, обряд обхода вокруг очага имеет два в равной степени распространенных названия — по имени божества надочажной цепи *Сафа* и по ритуальной песне *Алай*. Так, например Т. А. Хамицаева, исследовавшая семейно-обрядовую поэзию осетин в 1970-е годы, описывала обряд следующим образом: «Заключается современный обряд «алай» в том, что шафер ведет невесту в «хадзар» (кухню), где находится печь. Здесь происходит прощание невесты с домом, с близкими, родными, во время которого, старший или старшая из родственников произносит традиционную речь, с наставлениями и пожеланиями» [9,141].

Свадебная песня «Алай», являясь обязательным элементом обхода очага, в разных ущельях могла быть приурочена к различным ситуациям и этапам данного обряда, чаще завершая и закрепляя его. В более позднее время песня потеряла ритуальное значение, и ее ста-

ли петь девушки, встречавшие свадебный поезд при подъезде к дому жениха.

Варианты песни «Алай» заметно отличаются друг от друга, но «основная идея во всех вариантах одна — воспевание идеальной невесты, такой, о которой мечтал и жених, и родня жениха. Пелась она с верой в словесную магию, которая должна вызвать в жизни то, о чем пели во время обряда «Алай»» [9,145].

*Ой, алай, ой, алай,
Ой, алай, ой алай!
Ой, алай, невестин алай,
Невестин алай, ой, алай!
Мы такую невесту ведем,
Ведем, ой, алай!
Сказочно прекрасной /нартвской/ ее назовем,
Назовем, ой, алай!
Кожа белая, щечки пухлые,
Щечки пухлые, ой, алай!
Живая и жизнерадостная,
Жизнерадостная, ой, алай!
С лебединой шеей и широкой грудью,
С широкою грудью, ой, алай! <...> [10, 249].*

Поэтический текст «Алай» также развивал мотивы наставлений невесты на жизнь в новой семье и благопожеланий в ее адрес:

*(Й)алай алай благословенный день,
Ой алай, уа алай!
Благословенный и счастливый день,
Ой алай, уа алай!
Чтоб [свекру как солнце светила],
Ой алай, уа алай!
Чтоб была послушна свекрови,
Ой алай, уа алай!
Людям чтоб ласточкой была,
Ой алай, уа алай! [11].*

В следующем тексте наряду с величанием невесты описываются дары невесты родне мужа (обычно в практике осетинской свадьбы эти дары передает один из родственников девушки в день перевоза приданого):

В счастливый и благостный день,
 Уай, алай, уай, алай!¹
 Ласковое солнышко, как в безветренную погоду,
 Ласточку, любимицу людей,
 Мы ведем в дом <...>.
 Будет в сундуке невесты
 Подарок свекрови и подарок свекру.
 Белый шелк на бешимет,
 Тонкая шерсть на черкеску,
 Для младших — чудеса,
 Штрипки, учкуры,²
 Из грубой шерсти — учкур,
 Для револьвера — золотой шнур [12,76].

В характеристике невесты используются традиционные символы, воспевающие образ девушки-женщины. Точеные зеркала как постоянная поэтическая формула красоты широко используются в свадебной песенности, а точеные колыбели являются символом материнства. Весьма характерно для традиционной песенной поэтики уподобление девушки-невесты небесным светилам:

С ее правой стороны — точеные зеркала,
 С ее левой стороны — точеные колыбели.
 Такой чудесной невесты никто никогда не видывал!
 С груди ее солнца сияют,
 Глаза ее — звезды,
 Со лба ее смотрит фарн,³
 С макушки головы луны светят [10, 247].

Значительная часть вариантов текстов «Алай» включала в себя упоминания святых как помощников и покровителей невесты, вступающих в песенном тексте в качестве участников свадебного действия. Это прежде всего образы *Мады Майраэм* (покровительницы женщин и женской плодовитости) — советницы невесты, и *Уастырджи* (покровителя мужчин, путников и воинов) — в роли шафера. Поезжанами невесты часто выступали и герои национального эпоса — *Сатана*, *Сослан*, *Уырызмæг*:

¹ Далее припев повторяется после каждой строки.

² Штрипки — тесьма в виде петли, пришитая в нижней части брюк; учкур — шнурок, продеваемый в мужские штаны.

³ Фарн — (с осетинского) небесная благодать.

*Вот счастье пришло!
Еще скажем: вот счастье пришло!
В счастливый день невеста отправляется!*

<...>

*Шафер ее — светлый Татартун,
Подруга ее — красавица из красавиц,
Мада Майран — ее советница;*

<...>

*Нарт Урузмаг — старший /среди гостей,
Таких красивых гостей никто никогда не видывал!
Чудесный свадебный ужин готовят! [10, 247].*

Самая последняя из известных нам записей «Алай» была обнаружена в архиве Северо-Осетинской государственной телерадиокомпании «Алания» и датирована 1990 годом. Она была сделана во Владикавказе от жительницы селения Гизель Пригородного района Северной Осетии Хадзараговой Дарьи (данные о возрасте исполнительницы отсутствуют). В этом образце сохраняются основные поэтические мотивы «Алай», в частности, благопожелания и наказания невесте, а также упоминаются святые-помощники. Хорошо известный приговор «*Семь сыновей и одна дочь!*», произносимый в различных моментах осетинской свадебной обрядности, также получает развитие в данном песенном тексте:

*Ой Алай, уæ алай,
Ой алай, уæ алай.¹*

<...>

*Чтоб в состоянии была прощать старших,
А младших чтоб могла любить,
Наша невеста будет хорошей,
Этого захочет покровитель мужчин,
Чтоб Мады Майрæм благословила ее.
Чтоб родились у нее семь сыновей,
И еще одну дочку пусть им родит,
Ой алай, уæ алай.
Ой алай, уæ алай [11, 032].*

В большинстве образцов возглас «Алай» вводится в начале и в конце песни, создавая арочную композицию и тем самым утверждая

¹ Далее припев повторяется после каждой строки.

смысл текста. Входя в рефрен как компонент песенного текста, этот возглас также может повторяться до 2-х и даже 4-х раз, а также входить в составные структуры с элементами зеркальной симметрии, например:

*Ой, алай, ой, алай,
Ой, алай, ой алай!
Ой, алай, невестин алай,
Невестин алай, ой, алай!* [10, 249].

В некоторых вариантах рефрен еще более укрупняется, составляя самостоятельный, структурно-обособленный раздел песенной композиции, имеющий заклинательный характер:

*Алай, алай скажите!
Благостный, счастливый алай!
Благостный, счастливый алай!*

*Из Адил, Адила невеста едет,
Такой невесты никто не видывал!
На правом ее плече — солнечные лучи,
На левом ее плече — точеные зеркала,
На голове ее — точеные колыбели.
Такой невесты никто не видывал!*

*Алай, алай скажите!
Благостный, счастливый алай!
Благостный, счастливый алай! <...>* [13,141].

Одним из главных опознавательных признаков песни является наличие характерной лексической единицы — собственно слова «алай». Как указывают исследователи, значение его было утрачено еще в конце XIX века. Так, Д. Шанаев в своей работе «Свадьба у северных осетин» писал: «Алай, алай! Уой алай, алай! алай, булай, ой алай, алай ! <> это, кажется, припев, не имеющий значения, по крайней мере, я не знаю смысла этих слов» [7,24].

Вплоть до 70-х годов XX века ни в одной этнографической работе не было сделано даже попытки раскрыть значение этого слова. Первой, кто попытался объяснить его этимологию, стала Т. А. Хамицаева. Она сопоставила значение «Алай» с осетинским «ала» в значении копоть [9,143]. Исследовательница указывала на то, что культ огня у предков осетин — алан, а также у иранских народов, к чьей языковой группе относятся

осетины, существовал издревле. Лингвист В. Абаев также связывал осетинское «ала» с арабским «алау» в значении 'пламя' [14,43].

Характерно, что текст песни, исполняемой над пораженным молнией, также включает произнесение благопожеланий и лексему *Алай* вкупе с возгласом *Цопнай*:

О, алай, о, алай!
Алай-цопнай всему краю во благо!
О, алай!
Алай-цопнай всему краю во благо!
О, алай! [15, 1].

В этом ритуале оказались зафиксированы фольклорные тексты, где упоминаются святые, в первую очередь громовержец *Уацилла*:

<...>Ой, цопнай, о, алай,
 Ой, цопнай, о алай!
 Ой, (для) алдара цопнай, алдар Уацилла!
 Ой, цопнай, уæ, алай,
 Ой, цопнай, уæ алай!
 Ой, (для) доброго ангела цопнай <...> [10, 307].

О более развернутых текстах в обряде *Цопнай* писал Б. Каргиев: «Поющие по именам перечисляют все те места и тех людей, кои были поражены громом. «Тазарет ой алдары — цопнай, Тазарбек ой... (два брата пастуха, убитые громом вместе со своими стадами) Сафа — дурр ой... Ганаы — дур ой..., Ахсит — дур ой...» и т.д.» [1,141].

Припев «Алай» встречается также в песнях эротического содержания, исполняющихся на свадьбе. Они достаточно редко записывались собирателями, преимущественно в середине XX века. Как известно по этнографическим данным, эти песни исполнялись в темное время суток, преимущественно стариками, в конце праздничного застолья. Образная система подобных песен связана с глубокой символикой свадебной игры как действия, направленного на соединение мужского и женского начала для продолжения рода.

Вот как описывает одну из ситуаций исполнения песни эротического содержания М. Н. Берзенов: «Когда пар от браги и араки забрался в головы пирующих, они затянули песню. Один импровизировал, прочие напевали: *уой алай, чиндз-алай*.¹ Песня это слышится обыкновенно на свадьбах и состоит из следующих фраз:

¹ Производно от чиндз — невеста, т.е. буквально 'невестин алай'.

«В эту ночь чем накормили нашу новобрачную?
Чем, как не красным шашлыком из мяса зайца.
На небе летит ворона, у ней во рту солома.
К чему эта солома?
К тому, чтобы устроить гнездо и вывести в нем пташек.
А пташки на что?
На то, чтоб они выросли и предвещали смерть людей.
Выпьем же, пока не отошли в ту сторону, отколь
не возвращаются.
Кони наши быстры, мечи остры —
ломай их о грудь врагов!» [16,117].

Существуют и другие образцы с более ярко выраженным эротическим подтекстом. Например, текст, записанный в 1960 году Тамарой Козыревой от уроженки Туальского ущелья Северной Осетии Гаджиевой Маруси, построен по принципу «ритмико-синтаксического параллелизма»: [17,191].

Алай-булай сделаем!
Вот косарь [работает] посменно,
У него его смена его излишек,
Девушка на его деньги обиделась,
Ей ее «вспахивание» для нее особенное [особенней],
Ой, Алай-булай сделаем!
У нас на чердаке мышинная бичевка,
У новой невесты дырка широкая,
У нас на чердаке деревянная терка,
Новой невесте <...> [18,2].

Найденные в архивах СОНИИ записи эротических песен имеют припев «Алай-булай». В песнях, записанных позже, этот припев был заменен, например, на «Уайра-уайтау», что объясняется утратой символического значения припева и забвением исходного смысла слова «Алай».

По сведениям, полученным от Б. Газданова, срамные песни «Алай-булай» пелись в кругу, взявшись под руки и пританцовывая [19,019]. Пение под танцевальные движения в свадебной обрядности и ритуальная пляска вокруг пораженного молнией имели схожую хореографическую форму — движение по кругу, взявшись под руки, а также сопровождалось ритмичными ударами в доску и хлопки, т. е. действие

имело синкретический характер. Это объясняется тем, что все рассматриваемые выше обряды имеют общую смысловую доминанту — они представляют собой синкретическое обрядовое действо, возрождающее или зарождающее жизнь. Как отмечает Э. Л. Королева в своей работе «Ранние формы танца»: «Из спонтанно возникшей как наиболее удобной формы массового танца он [круг. — Д. Д.] становится символом Солнца и Луны, наделяется магическим значением. Имитация геометрической формы небесных тел привела к исполнению замкнутых круговых танцев с разнообразными видами соединения рук» [20,141].

Типологические параллели с образной системой фольклорных текстов, включенных в свадебный обряд и ритуал пробуждения к жизни от удара молнии, обнаруживаем и в родильной обрядности осетин.

Особого внимания здесь заслуживает ритуал первого укладывания новорожденного в колыбель. Колыбель по-осетински — *авдаен*, что буквально означает 'для семи', поскольку в поверьях осетин «полной» считалась та семья, в которой было семеро детей. Сама колыбель считалась священной — ее нельзя было качать пустой, держать в углу или в отдаленных частях *хадзара*.¹ Для первенца брали колыбель из семьи, в которой было много детей, а новую не делали из опасений, что она не будет счастлива. После этого устраивали праздничное застолье. Приведем описание В. Ф. Миллера: «*Авдаенбаэттаен* — привязывание к колыбели. Под цепь домашнего очага приносят отдельно ребенка, колыбель с пеленками, и три *чъирита*»² Сафе с *араком*.³ Старуха, держа *чъирита* в руках, произносит следующую молитву: «*Уæларт Сафа!* Ребенок да будет твоим гостем. Домашний патрон, дай ему свою милость; пошли ему счастье». Затем ребенка привязывают к колыбели и относят к матери» [2,141].

В полевых материалах, записанных А. Толасовым в Махческе в 1927 году, был зафиксирован обрядовый диалог молодой матери и женщин, пришедших провести родиху. «Когда рождается ребенок, собираются женщины, и завязывают его в люльку, люльку ставят рядом с матерью и говорят ей:

¹ Хадзар — главное жилое помещение традиционного осетинского жилища. Оно представляет собой просторное помещение с очагом, разделявшим хадзар на две половины — мужскую и женскую. Важнейшей принадлежностью хадзара был очаг с неугасающим огнем и спускающаяся над ним цепь — *рæхыс*.

² Чъири — пирог с начинкой.

³ Арахъхъ — арака (самогон).

«Покачай своего ребенка».

И она его качает, приговаривая:

Мать:

«Боллай-боллай,

Пусть Бог сделает место для твоей могилы на поле Бузуна».

Другие женщины:

«Олай-Олай,

Бог сделает место для его могилы на поле Бузуна» [21, 168].

Смысл выражения «поле Бузуна» в какой-то мере проясняют материалы, зафиксированные К. Казбековым в этом же селении Махческ в 1940 году. «Рядом с ущельем Нарха, в вышине есть одно поле, и мы его застали от наших предков, его название «Бузуни хум». Этот участок земли, наверное, служил Бузуну пашней, а когда Бузун умер, его прославленная пашня осталась и потому как она была прославленная, поэтому из нее сделали кладбище [вероятно, кладбище для уважаемых, прославленных людей. — Д. Д.]. Когда усыпляют ребенка, приговаривают:

«Булла-булла,

На поле Бузуна

для твоей могилы чтобы место было» [22, 53].

Обращают на себя внимание возгласы *Боллай-боллай* и *Олай-Олай*, которые представляются ничем иным, как иначе записанными вариантами припевных слов, отмеченных выше в свадебных эротических песнях — *Алай-булай*. Включение в ткань повествования мотивов погребения младенца вероятней всего связано с темой обмана смерти, способствующей оберегу новорожденного в колыбели, а использование тех же слов-символов, что и в свадебную обрядность, выполняло роль противодействия смерти.

Таким образом, актуализация отношений «человек — род» непосредственно связана с культом *Сафа* — покровителем домашнего очага, вокруг которого концентрируются различные обряды, связанные с рождением человека и свадьбой. Их общность сказалась в использовании в фольклорных текстах характерной лексики, производной от образов, восходящих к священному огню — *Алай*. На этой же основе произошло отождествление бога домашнего очага с богом-громовержцем, в результате чего обряд, направленный на возвращение к жизни человека, пораженного молнией, использовал возглас *Алай*. В результате эта характерная лексическая единица объединила фольклорные тексты триады

«рождение — свадьба — смерть». Разнообразные по приуроченности песни и приговоры с возгласом *Алай* воплотили сходные ритуально-магические функции, направленные на возобновление жизни в новом качестве и ее репродуцирование. Таким образом, *Алай* выступил в качестве некоего общего корня некогда существующего древа единых религиозно-мифологических представлений предков осетин.

Примечания

1. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX. Тифлис, 1876.
2. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. М., 1881.
3. Газданова В.С. Традиционная осетинская свадьба: Миф, ритуалы и символы. Владикавказ: Иристон, 2003.
4. Хетагуров К. Помощь пораженному молнией // Полное собрание сочинений: В 5 т. Т. 4. Орджоникидзе, 1961.
5. Дзуцев Х.В., Смирнова Я.С. Жизнь осетинской семьи. Владикавказ, 1993.
6. Каргиев Б.М. Осетинские обычаи. Владикавказ, 1991.
7. Шанаев Д. Свадьба у северных осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. IV. Тифлис, 1870.
8. Хетагуров К. Особа. Владикавказ, 1999.
9. Хамицаева Т.А. Семейная обрядовая поэзия осетин // Вопросы осетинского литературоведения. Т. XXXIII. Орджоникидзе, 1974.
10. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992.
11. Личный архив экспедиционных аудиоматериалов Дзлиевой Д.М.: Дзлиева ЭАФ -001.
12. Научный архив СОИГСИ. Ф. Г. Дзагурова. Д. 76.
13. Научный архив СОИГСИ. Ф. Г. Дзагурова.
14. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
15. НА СОИГСИ: Аудиоархив, 126.
16. Берзенов М. Н. Очерки об Осетии. Чиндз — ахсав. Сой — сой // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 3. Цхинвали: Иристон, 1981.
17. Уарзиати В. Избранные труды: Этнология, Культурология, Семиотика. Владикавказ: Проект-Пресс, 2007.
18. НА СОИГСИ: Аудиоархив, 129.
19. Личный архив экспедиционных видеоматериалов Дзлиевой Д.М.: ЭВФ-002.
20. Королева Э.Л. Ранние формы танца. Кишинев, 1977.
21. НА СОИГСИ. Ф. 15. П. 8-2.
22. НА СОИГСИ: Ф.110. П. 88.

Е.Б. ДЗАПАРОВА
к.ф.н., н.с. СОИГСИ

**АВТОРИЗОВАННЫЙ ПЕРЕВОД
КАК СРЕДСТВО ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ**

*(на материале перевода рассказа М. Цагараева «Мады зарæг» —
«Материнская песня»)*

Авторизованный (авторизированный) перевод как проблема является практически не изученным не только в осетинском, но и в русском литературоведении. Теоретически под авторизованный перевод могут попадать: 1) переводы, полностью сделанные профессиональным переводчиком и лишь на заключительном этапе формально утвержденные автором оригинального текста; 2) переводы, сделанные при относительно равноправном участии автора и переводчика; 3) переводы, осуществленные при исключительном участии автора и фрагментарном — переводчика, «контролирующего», прежде всего, лингвистическую сторону перевода [1:22]. В авторизованном переводе автор оригинального текста полностью соглашается со всеми изменениями, которые переводчик вносит в его текст, и считает, что переводчик внес собственный вклад в его творческий замысел. При этом сам автор оригинального текста должен в совершенстве знать язык перевода.

Авторизованный перевод в осетинской литературе появляется в 1950-х гг., когда выходят художественные переводы романа Д. Джигоева «Непобедимая сила», рассказов Д. Мамсурова, пьес А. Токаева, стихотворений Д. Дарчиева, Г. Кайтукова. Авторизация особо популярной в осетинской литературе становится в 1960-1980-е гг. Из-под пера русских переводчиков выходят один за другим переводы произведений М. Цагараева, Т. Джатиева, Л. Албека, М. Булкаты, Гафеза, В. Малиева, С. Марзойты, Л. Харебаты, Г. Цагараева, А. Галуева, Д. Дарчиева, С. Джанаева, Г. Дзугаева, К. Маргиева, Б. Муртазова, М. Цирихова и др. В числе переводчиков были Л. Либединская, Ю. Либединский,

Б. Рунин, Н. Атарова, М. Дальцева, М. Бланкова, А. Дмитриева, Г. Фролов, Б. Авсарагов, А. Рохович, Л. Албек, А. Вольнов, Г. Чапчачова, В. Устинова, И. Законов, А. Щербаков, М. Максимов, Н. Козлов, Н. Горохов, А. Греков и другие.

Особую популярность среди русских переводчиков имело творчество М. Цагараева. Почти все его произведения были переведены ими на русский язык: повести «Пастух Черной горы» (перевод М. Бланковой), «Осетинская быль» (М. Дмитриева), «Когда пробуждаются камни» (Н. Атаров, М. Дальцева); рассказы «Памятник в горах» (Л. Либединская), «Рождение песни» (Ю. Либединский), «Чужой» (Н. Атаров), «Украденная песня» (Ю. Либединский), «Дым родного очага» (Б. Рунин), «Наследники Аузби» (Л. Либединская), «Благодарность» (Б. Рунин) и другие; горские этюды «Дубок на скале», «Мать», «В горах» в переводе Н. Атарова и М. Дальцевой.

Рассказ «Мады зарæг» — «Материнская песня» занимает в творчестве М. Цагараева определенное место. Он входит в цикл послевоенных рассказов. Авторизованный перевод рассказа «Материнская песня» выполнен Б. Руниным [4:443-474; 2:308-336].

Интерпретация является неотъемлемой частью процесса и результата художественного перевода. Переводчик, осмысливая оригинальный текст, преобразует и «подгоняет» его под новую, родную аудиторию. В своей работе на основе сравнительно-сопоставительного анализа оригинала и перевода мы попытаемся выявить сходства и различия содержания текстов, отдельных элементов, степень соответствия друг другу.

Прежде всего необходимо обратить внимание на перевод эпиграфа. Эпиграф, взятый Цагараевым из песни, сохранен, и перевод адекватный, в нем есть лишь небольшое внесение — прилагательное «далекая». Приведем пример эпиграфа в оригинале и в переводе:

*Кæйдæр рыст хъуыдытæ —
Пусть чужая обида далекая
Мæ нывæрзæн базæн.
Мне подушкою ляжет под голову,
Кæйдæр рыст хъуыдытæн —
И пусть сердце мое одинокое
Мæ зæрдæ сæ авдæн...
Убаюкает злобу ту голую...*

В произведении писатель использовал композиционный прием «рассказ в рассказе». Основное повествование сливается с воспоминаниями главного героя из прошлого. Сюжетно рассказ можно разделить на несколько частей. Каждая из этих частей повествует об определенном этапе жизни героя.

В первой части произведения М. Цагараев показывает нам современную автору действительность. Вот перед нами концертный зал. На сцене стоит девушка и играет на скрипке. М. Цагараев описывает игру девушки на скрипке, ассоциируя волшебные звуки с утренним пробуждением природы. С присущей ему детализацией описывает он картины природы, игру солнечных лучей, шум горной воды, звуки пастушьей свирели. Мелодия скрипки уносит зрителей в самое лоно природы.

Что перед нами в переводе? В переводе данные отрывки оказывают такое же адекватное эстетическое воздействие на читателя, какое оказывают аналогичные отрывки оригинала. Для убедительности приведем примеры из оригинала и соответствующие примеры из перевода.

Оригинал: «Райсомы таенаг фæлм йæхи систа хæхты цъуппытæй, фыдæлтыккон мæсгуыты ихсыд фæрстæй, кæмтты нарджытæй. Хуры фыццаг тынтæ сæхи найыны æхсæрдзæнты фыццаг уылæнты, худыны дидинджыты æртæхæй æхсад къусджыты, бæлæсты уымæл сыфтæртыл... Дард кæмдæр дидинджытæй стахтысты фиййауы уадынды сагъæсджын зæлтæ, дымгæ сæ хæхты цъуппытыл ахаста, систа сæ мæсгуыты хæлд тигътæм, хъæуы ныхасмæ, æхсæрдзæны уылæнтæм, кæмтты фæзилæнтæм.

Æхсæрдзæны нæрын, дымгæйы къуыззит, дидинджыты сусæг ныхас, хæхты азæлд, ныхасы даргъ таурæгъ — æппæт дæр баиу уадынды мыртимæ, чызджы алыварс, гыццыл фæндыры дзураг хъистыл» [5:176].

Перевод: «Предраассветная мгла уже рассеялась над горными вершинами, отступив к облупившимся стенам старинных башен, но все еще клубится над узкими ущельями. Первые лучи солнца купаются в кипящих струях водопадов, заглядывают в умытые росой чашечки цветов, переливаются на мокрых листьях деревьев... Где-то вдали возникают, словно из луговых цветов, звуки пастушьей свирели, а ветер уносит их к вершинам гор, к развалинам башен, к водопаду в ущелье, к нихасу в ближайшем ауле — этому традиционному месту сходов сельских жителей. И тайный шепот цветов, и свист ветра, и шум водопа-

да, и раскаты эха в горах, и печальные звуки свирели, и даже нескончаемые людские пересуды на нихасе — все это чудесным образом вобрали в себя струны маленькой скрипки» [4:444].

Как видим, для создания эстетически адекватного художественного текста переводчик бережно выбирает словесные средства. Они образны, выразительны, читаются на одном дыхании. Приведенный текст, безусловно, труден для перевода. В тексте оригинала встречается немало образных средств языка: метафор, сравнений, эпитетов, олицетворений. Сложность перевода заключалась в том, чтобы суметь добиться у русскоязычного читателя адекватного восприятия описываемых картин природы, т.е. в коннотативном и эстетическом отношении того же восприятия, которое понятно и тем, кто читает произведение по-осетински.

Описываемый пейзаж показан через призму воображения главного героя — старика Афая. Игра внучки Дзерассы (в переводе — Заремы) уносит его в далекое прошлое, на заполненный односельчанами нихас. Афай вспоминает, как впервые увидел там свою будущую жену Азаухан Слонову, как покорила она его сердце своей волшебной игрой на фандыре, вспоминает и преграды, которые стояли на пути к их счастью.

Есть в данной части текста места, интересные для интерпретации процесса перевода. Так, в тексте встречается немало реалий, характеризующих быт, культуру осетинского народа. Например: «фандыр» — «гармоника», «хъæу» — «аул», «гаджидау» — «возгласы», «хъазт» — «пляски», «хъама» — «кинжал», «арахъхъ» — «арака».

Как показывают приведенные нами примеры реалий и их аналогии в русском тексте, переводчик стремился максимально сохранить их в переводе, так как осознавал их значение в тексте. Переводчик стремился, наряду с предметным значением (семантикой) реалии, передать и колорит (коннотацию) — ее национальную и историческую окраску. В одном случае он переводит реалии как обычное слово: «фандыр» — «гармоника», «хъæу» — «аул», «хъама» — «кинжал», в другом — транслитерирует — «арахъхъ» — «арака», хотя, на наш взгляд, здесь следовало бы переводчику дать пояснение реалии, обозначающей алкогольный напиток осетин. Для описания жизни осетин в не столь далеком прошлом переводчику необходимо было сохранить наличие реалий, с чем он успешно справился. Ему достаточно было фоновых знаний, чтобы адекватно перевести ту или иную реалию.

Но неудачен, на наш взгляд, перевод реалий «гаджидау» — «возгласы», «хъазт» — «пляски». Известно, что «гаджидау» — это не просто «возгласы», а тост, имеющий очередность произнесения во время осетинского застолья. В слове «хъазт» передал лишь общее понятийное содержание реалии. Лучше было бы употребить в тексте перевода более подходящий лексический вариант — «танец», а не «пляски».

Отрадное впечатление оставляет перевод реалии «ныхас» — «нихас». Здесь переводчик использует описательный перевод и для русскоязычного читателя раскрывает значение слова при помощи развернутого пояснения — традиционное место сходов сельских жителей.

Очень сложной проблемой для перевода является передача с исходного языка на переводящий фразеологизмов, паремий (поговорок, пословиц). С этим блестяще справился переводчик осетинского текста. В процессе перевода, желая донести до читателя национальную специфику фразеологического образа того или иного фразеологизма, переводчик прибегал к его адекватной замене. Например: «цæстытæ ныссагътой» — «пялят глаза», «цæсгом арт суагъта» — «лицо его вспыхнуло», «дæ цард мæ къухты ис» — «твоя жизнь в моих руках». В другом случае переводил относительными эквивалентами, когда сохраняется значение, но имеются различия в плане выражения: «сæ хъустæ сдардтой» — «затаили дыхание», «хуыссæджы цъыртт нал федта» — «сон не шел к нему», «куыстытæй йæ сæр схъил кæнын йæ бон нæу» — «работает не разгибаясь». Также отказывался от перевода фразеологизма, а ограничивался ярко коннотированным объяснением значения данного фразеологизма или переводил буквально. Для убедительности приведем примеры: «цæстмæ митæ кæнынц» — «каждый старается привлечь внимание», «йæ мондæгты рохтыл фæхæцъыдысты» — «держали взаперти», «йæ удай арт цагъта» — «старалась», «йæ маст аныхъуырда» — «ничего не сказал обидчику».

Аналогичная схема перевода наблюдается и в случае с пословицами, поговорками, пожеланиями. Например, перевод паремий: «Фæсмын дзабыр хæдбыны хуызæн нæ фидауы къахыл». — «Чувякам из домотканого сукна далеко до городских сапог»; «Искæй къух, сусæг фæнд». — «Наброситься из засады»; «Искæй зондæй мыггагмæ нæ фæцæрдзынæ». — «Неужели надеешься прожить больше, чем уже прожил?»; «Бæлас йæ гыццылæй куынæ ртасын кæнай, уæд...» — «Дерево можно согнуть пока оно молодое». Пожелания (арфæтæ): «Хорз

амонд да хай» — «Желаю тебе счастья»; «Йа сызгъарин къухта фæрнæй фæдар». — «Чтобы ее золотые руки всегда приносили людям радость»; «Нæ фыдæлты фæрнæй хайджын у» — «Пусть снизойдет на тебя благодать наших предков».

Как показали рассмотренные нами примеры переводов паремий и пожеланий, Б. Рунин старался сохранить их образность и найти в переводящем языке языковую единицу с близкой коннотацией, обеспечив этим высокую степень адекватности всего текста перевода. Если же не находил адекватной замены, старался переводить с помощью лексических эквивалентов или эквивалентных по семантике свободных сочетаний слов.

Далее автор опять нас переносит в современность. Перед нами концертный зал, внучка Афая, ее бенефис. Афай не решается подойти к Дзерассе. Много лет старик не общается с матерью внучки. Но в чем причина? Ответ на этот вопрос читатель узнает из последующих воспоминаний Афая. Они уносят его в прошлое, в молодые годы. У него уже трое детей: Заира, Изета и младший сын Таймураз — любимец родителей. Однажды, в праздник Пасхи, дети Афая заигрались на улице и с младшеньким Таймуразом случилась беда. По нелепой случайности мальчик попал под колеса машины, управляемой парнем из рода Савлаевых. С давних пор ненавистен род Савлаевых Афая.

А далее была война, фронт, смерть любимой супруги Азаухан. Калекой пришел из фронта Афай, одному пришлось растить дочек. Но никогда не жаловался Афай, мужественно переносил все невзгоды. Опять судьба нанесла очередной удар. Старшая дочь Афая, его умница и красавица Заира, решила выйти замуж за парня из рода Савлаевых. Не смирился с этим Афай, перестал общаться с дочерью. Женился во второй раз, обзавелся семьей, родились два сына. Новая жена Афая хорошо ладила с младшей дочерью Афая Изетой, они во всем понимали друг друга.

В этой части рассказа есть явные расхождения оригинала с переводом. В переводе отсутствует эпизод кражи у Хангуассы, жены Афая, золотых украшений. Виновницей кражи Хангуасса обвинила Изету. Не вполне идентичен оригинал с переводом и в момент повторной встречи Заиры с возлюбленным. В подлиннике встреча произошла случайно на улице, в переводе же их свела его сестра, однокурсница Заиры. Но вышеуказанные расхождения в текстах никак не нарушают целостный смысл переводного текста, его идейно-эстетическое содержание.

Есть другие интересные моменты, характеризующие мастерство переводчика. В данной части текста также имеется немало идиом, адекватно переданных в переводе. Например, фразеологизмы: «*ны-хас кæræдзи дзыхæй скъæфынц*» — «перебивая друг друга», «*цæстмæ кæнын*» — «пыль в глаза пускает», «*маст исын*» — «поквитаться с тобой», «*зæрдæйы ныссагътой сæ дзæмбытæ*» — «терзали ему сердце», «*нæ мыггаджы сæрты нын ахызт*» — «стояли нам поперек дороги», «*йæ цæст йыл нал æрхæцыд*» — «скрылась из глаз». Фразеологизм «*марг тадзын*» в контексте «*сæ марг тадзын байдæдтой Азауханы сыгъдæг зæрдæйы*» перевел соответствующим данному устойчивому выражению аналогом из переводящего языка — «родственники погибшего стали по каплям травить ядом наговоров невинную Азаухан». Ввиду бессмысленности буквального перевода находил в русском языке замену «*тугтæ йыл æрæмысыдысты*» — «возводили напраслину на нее». Фразеологизм «*уалдзыгон бон аскъуыд йæ зарæг*» переводит адекватно «оборвалась их песня». Фразеологизму «*авд æвзаджы кæуыл базайы, ахæм у*» есть эквиваленты в русском языке — «зубы заговаривает», «вешает лапшу на уши». Но ввиду того, что русскоязычные аналоги не слишком удачно вписываются в контекст, переводчик решил заменить переводимую единицу оригинала по смыслу подходящим фразеологизмом — «пускает пыль в глаза».

Нет перевода фразеологизмов «*йæ хур аныгуылд*», «*зæрдæ фæтæхы*», переводчик «растворяет» их в тексте. За отсутствием аналога в переводящем языке переводил фразеологизм как обычное слово или заменял словами, близкими по смыслу: «*масты фæндагыл куы ацæуа*» — «решил мстить», «*йæ маст райста*» — «посчитался», «*сæ цæстйтæ йыл æрæвæрдтой*» — «оборачивались».

Приведем примеры переводов паремий: «*Кæд цæфæй нæ мæлыс, уæд та дын рахуыст*» — «Если уж суждено человеку быть убитым, то для смерти безразлично — кинжалом его проткнут или дубинкой огреют»; «*Мады фарн мæрдтæм нæ цæуы*» — «Материнское достоинство сумели унаследовать». Перевод этих паремий адекватен по содержанию, а не по форме. Также находил подходящие аналоги, эквиваленты и использовал в переводе действительно существующие поговорки, пословицы в русском языке. Например: «*Æнæбары бæх дыгæйттæ хæссы*» — «Подневольный конь двойную поклажу тянет»; «*Ног цъылын мæрзаг у*» — «Новая метла хорошо метет», «*Цард цъайы дон нæу. Иу ран нæ лæууы*» — «Жизнь — не вода в колоде, на месте не стоит». Перевода поговорки «*Хорз ма ракæн, æмæ фыд*

ма ссарай» нет ввиду отсутствия данного отрывка в переводе. Нет и перевода поговорки «Хойы зæрдæ æфсымæрмæ, æфсымæры зæрдæ — хъæдмæ» («Сердце сестры к брату тянется, сердце брата — в лес»), хотя здесь можно было ограничиться буквальным переводом. В этом случае контекст оказал переводчику значительную помощь. Рунин описывает смысл данной паремии.

Последняя часть рассказа повествует о душевной дилемме Афая. Как поступить? Переступить через гордость, пойти в дом к Савлаевым и поздравить внучку с успехом? Или же возвратиться обратно в село? Тут перевод тождествен с оригиналом. В переводе Афай «реши-тельно зашагал к дому Савлаевых» [4:473].

Самой яркой отличительной чертой художественного текста является активное использование эпитетов, метафор, олицетворений, сравнений. Они помогают раскрыть ряд дополнительных признаков в объекте, обогащают художественное впечатление. Не обделен ими рассказ М. Цагараева. Текст изобилует индивидуально-авторскими метафорами, оценочными эпитетами, точными сравнениями и олицетворениями. Приведем примеры олицетворений из текста: «зылакк чызджы уæхсчытыл скафыд» — «полоса света затанцевала на... девушке», «хуры тынтæ сæхи найыны æхсæрдзæнты» — «лучи солнца купаются в струях водопадов», «дымгæ ахаста зæлтæ хæхты цъуппытыл» — «ветер уносит звуки к вершинам гор», «сау мигътæ сæхи æруагътой дидинджытыл» — «черные тучи нависли над ущельем», «уылæнтæ сæхи хостой» — «волны бились», «мæй йæхи надта Терчы» — «луна резвилась на самой середине реки». При переводе олицетворений переводчик осетинского текста нигде не прибегает к невыразительным, тусклым копиям, а мастерски воссоздает на родном языке поэтику оригинала, его дух и своеобразие.

Соответствующие образные эквиваленты подбирает и при переводе метафор. Например: «дидинджыты сусæг ныхас» — «тайный шепот цветов», «банцад зал» — «в зале воцарилась тишина», «рудзгуйтæ зыр-зыр кæныны æмдзæгъдæй» — «аплодисменты сотрясают зал», «хуры тынтæ хохи цъуппытыл ахуыссыдысты» — «на вершинах погасли солнечные лучи», «арв ныскъуыдтæ» — «небо разорвалось с треском», «дыууæ зæрдæйы уарзондзинадæй пиллон арт ныггуыпп кæны» — «любовь двух сердец вспыхивает ярким пламенем», «зарæг бæлæсты къалиутыл аскъуыд» — «песня исчезла», «йæ фæдыл уыгæрдæнты згъордта чызджыты худын» — «за ним еще долго гнался по цветущему лугу девичий смех», «ацыд уæззау къахдзæфтæй» —

«пошел тяжелым шагом». В тех же случаях, когда в русском языке не было образной единицы, аналогичной по смыслу, переводчику приходилось либо создавать дословный эквивалент, либо прибегать к помощи описательного перевода.

Сравнения так же и переводит: образ — тем же образом: «*лæджы цард... йæхи мидæг хуылыдз æхсæлыы къалиуау басудзы*» — «жизнь человека тлеет, как сырой можжевельник», «*бирæгъы цæстæй нык-каст Афаймæ*» — «по-волчьи посмотрел на Афая», «*зæрдæ риуы гуыдыр дзæккорæй хойæгау хоста*» — «сердце выскакивало из груди». Часто приходилось искать образные выражения, совпадающие по смыслу, но на основе другого образа: «*хылкъахæг фыдуаг лæппуйы каст кодта*» — «смотрел на Афая глазами побитой собаки», «*минуттæ ныддаргъ сты сывæллоны фынау*» — «время тянется как в томительном сне». Или переводит одним словом: «*йæ цæсгом миты къæрттау ныффæлурс*» — «бледный», «*зилгæдымгæ райсомы сыгъдæг уæлдæфы куыд æрбайсæфы, афтæ æрбайсæфтысты*» — «развлеклись».

Как средство художественного изображения в тексте в качестве сравнения употребляется имя одного из героев Нартского эпоса Сырдона. Образ этого героя ассоциируется у осетинского читателя с определенными качествами человека — хитростью, лукавством. И здесь находит выход переводчик! В этом случае он не транскрибирует имя нартского героя, а, учитывая контекст, передает как «сказочный жулик», что вполне, на наш взгляд, правильно. В осетинском тексте встречается и более развернутое сравнение: «*Аууоны бирæ чи фæлæууы æмæ хуры тынтæм йæ рæсугъд базыртæ чи сисы, ахæм дидинаæгау йæ хуыз скалдта Хангуассæ дæр*» — «Хангуасса сразу ожила, словно цветок, который долго рос в тени и вдруг оказался на солнышке». Перевод данного сравнения адекватен.

При переводе эпитетов Б. Рунин использует богатые образы родного языка и умело подбирает нужные слова: «*æрттиваг дзыккутæ*» — «блестящие волосы», «*цъæх-цъæхид стъалытæ*» — «зеленые звезды», «*сау мигътæ*» — «черные тучи», «*диссаджы фæндыр*» — «волшебная скрипка», «*хъуынтъыз фæззыгон изæр*» — «хмурый осенний день», «*уæнгджын, къабазджын чызг*» — «крепкая, плечистая Хангуасса».

При переводе метафор, сравнений, олицетворений и эпитетов в полной мере проявился талант переводчика, талант находить в своем родном языке эквиваленты таким образом, чтобы перевод представлял собой полноценный художественный факт родной переводчику

литературы. При переводе сохранена эмоционально-оценочная (коннотативная) функция данных образных средств языка, их переводы оказывают такое же эстетическое воздействие на русскоязычного читателя, какое оказывают их аналоги.

Известно, что в произведении писателя нет мелочей: каждое слово стоит на своем месте и выполняет определенные ему автором функции. Не составляют исключения и имена собственные. Личные имена в тексте передаются путем транскрибирования, но, будучи чужеродными для носителя переводящего языка, они не «утяжеляют» текст. Только в одном случае переводчик прибегнул к замене. Вместо имени внучки главного героя *Дзерассы* в переводе дано другое — *Зарема*, но вполне знакомое и осетиноязычному читателю. Переводчик отказался от перевода топонима «*Фæсрагъ*». В этом случае можно было перенести в перевод этнокультурный компонент осетинского оригинала также путем транскрибирования.

Проведенный анализ рассказа М. Цагараева «Мады зарæг» («Материнская песня») в сопоставлении с его переводом позволяет сделать некоторые обобщения. Изображенная автором действительность передана переводчиком со значительной степенью адекватности. Передан не только денотативный компонент текста, но и коннотативный, в чем мы убеждаемся при сопоставлении образных словесных выражений. В каждом отдельном случае выбор способов передачи той или иной единицы перевода определяется Б. Руниным художественной спецификой всего текста, его эстетической направленностью.

Примечания

1. Жук Д.Ю. Авторизованный перевод как средство интерпретации художественного произведения: Роман В. Набокова «Дар» / «The Gift» // Автореф. дисс... канд. филолог. наук: 10.01.01. СПб., 2002.
2. Цагараев М. Материнская песня // Антология осетинской прозы / Составители Тотров Р.Х., Ходов К.Х. Орджоникидзе: Ир, 1983.
3. Цагараев М. Материнская песня // Цагараев М. Наследница. Повести и рассказы. М.: Советский писатель, 1983.
4. Цагараев М. Материнская песня // Цагараев М. Осетинская быль. Повести. Рассказы. Этюды. Авторизованный перевод с осетинского. М.: Советский писатель, 1975.
5. Цагараты М. Мады зарæг // Цæгæраты М. Равзæрст уацмыстæ. 2 т. 2-аг том. Орджоникидзе: Ир, 1976.

Ф. А. ЦАРИКАЕВА
к.п.н., СОГУ

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ СЛОЖНОПОДЧИНЕННОГО ПРЕДЛОЖЕНИЯ

На всех этапах развития лингвистической науки, начиная с XVII века, она сводилась к классификации «придаточных предложений», т.е. придаточных частей СПП [сложноподчиненные предложения], что, прежде всего, связано с понятием придаточного «предложения» как структурной части сложноподчиненного предложения.

Значимость проблемы классификации сложноподчиненных предложений в настоящее время объясняется сосуществованием по крайней мере трех разных классификационных подходов: традиционного, формально-грамматического и структурно-семантического, последний из которых я попытаюсь рассмотреть в данной работе.

При дифференциации сложноподчиненных предложений, согласно этому подходу, учитывается набор следующих структурных признаков: 1) соотносительность придаточной части с одним словом в главной или со всей главной частью (нерасчлененность / расчлененность); 2) характер союзных средств связи; 3) характер и функции коррелятов (соотносительных слов); 4) позиция придаточной части; 5) парадигма сложноподчиненного предложения.

Ведущим в ряду описанных выше структурных признаков, мотивирующим все остальные и определяющим существенные особенности строения и семантики сложноподчиненного предложения, является признак расчлененности / нерасчлененности (т.е. все сложноподчиненные предложения подразделяются на два больших разряда, характеризующиеся своими особенностями строения и значения).

Первым опытом классификации сложноподчиненных предложений на основе установления структурно-смысловых соотношений между их главной и придаточной частью в русской грамматической традиции была классификация, намеченная В.А. Богородицким [2, 230], предлагавшим исходить из того, к чему относится придаточная

часть, какие формальные слова применяются (также и другие средства — интонация и т.п.), какие смысловые оттенки в каждом отдельном случае принадлежат самим «придаточным предложениям, а не тому или другому члену главного предложения» [2, 230]. Однако в этом случае В.А. Богородицкий опирался не столько на структурно-семантические, сколько на смысловые отношения между главной и придаточной частями.

Наиболее полно основы структурно-семантической классификации впервые были изложены в трудах Н.С. Поспелова [5, 321 — 337; 6, 48 — 77; 7, 19 — 27], выделившего на основе установления структурно-смысловых отношений между главной и придаточной частями два типа: 1) **двучленные структуры** (сложноподчиненные предложения, в которых придаточная часть менее тесно связана с главной, соотносится с ней в целом), 2) **одночленные структуры** (сложноподчиненные предложения с меньшей расчлененностью обеих частей; придаточная часть прикрепляется к какому-либо члену главной части, которая как бы вбирает в свой состав первую). Предложения с двучленными структурами включают в себя конструкции, выражающие причинно-следственные, временные, условные и уступительные отношения. К одночленным структурам относятся присубстантивно-определятельные (придаточная часть служит для определения какого-либо имени существительного в главной части), местоименно-соотносительные (в главной части имеется указательное местоимение, в придаточной — относительное местоимение) и присказуемость-изъяснительные (придаточная часть своим содержанием дополняет сказуемое главной части).

Основной дифференцирующий признак, лежащий в основе классификации Н.С. Поспелова, в сравнении с концепцией В.А. Богородицкого, — полное переосмысление «формального обозначения» [2, 229] связей между частями сложноподчиненного предложения и построение своей классификации на основе структурных особенностей сложноподчиненного предложения в целом. Однако в ней отражается недостаточно четкое различие синтаксического и лексического планов, что в значительной мере объясняется неопределенностью понятия структурно-семантического типа.

По справедливому замечанию В.А. Белошапковой, «согласиться с предложенным Н.С. Поспеловым делением сложноподчиненных предложений на двучленные и одночленные нельзя» [1, 114]. Принцип, выдвинутый Поспеловым, раскрывает в предложениях с одной

и той же придаточной частью (но с разной отнесенностью ее к главной части) не варианты одной структуры, а, напротив, совершенно разные структуры. Кроме того, данный принцип требует считать разновидностями одночленного типа как предложения, в которых отнесенность придаточной части к одному слову главной составляет обязательную черту их структуры, так и предложения, в которых такая отнесенность составляет отклонение от типичных соотношений.

Вызывают критику и наименования терминов двух структурных типов СПП.

Так, В.А. Белошапкова предлагает первую группу сложноподчиненных предложений именовать нерасчлененными, а вторую — расчлененными, учитывая при этом степень спаянности частей (связь придаточной с каким-либо конкретным словом главной части или всей главной частью в целом). Ср.: *Как только рана зажила, Балашов уехал в Ленинград* (К. Паустовский); *Я говорю не с вами, а с тем, кого я на углу ждала* (Б. Ахмадулина). Данная терминология утвердилась во многих учебных пособиях, научных исследованиях, в том числе и Грамматике — 80 [4].

В основе концепции В.А. Белошапковой лежит признак, выбранный Н.С. Поспеловым для различия двух основных классов сложноподчиненного предложения. Однако В.А. Белошапкова не согласна с мнением Н.С. Поспелова, что можно противопоставлять синтаксические связи предложения в целом и связи его предикативного центра.

На второй ступени классификации нерасчлененные предложения получили различную дифференциацию, которая во многом зависит от характера связи между главной и придаточной частью. Так, В.А. Белошапкова разграничивает предложения «с присловной» и «корреляционной» (местоименно-соотносительные) связью, в Грамматике — 80 [4] нерасчлененные предложения делятся на предложения «с союзной связью» и «местоименной связью», С.Е. Крючков и Л.Ю. Максимов противопоставляют «местоименно-соотносительные» и «местоименно-союзные» предложения.

Класс расчлененных сложноподчиненных предложений традиционно делится на два типа: 1) **детерминантный** (придаточная часть относится к предикативному центру главной части: одному или с относящимися к нему членами предложения или к центру этой конструкции), 2) **относительно-рапространительный**. Главное отличие этих двух типов заключается в том, что относительно-распространительные предложения, являющиеся внутренне цельным классом,

имеют грамматическое средство связи — **союзное слово**. Придаточная часть в таких сложноподчиненных предложениях всегда постпозитивна, и иногда при осложнении главной части полупредикативной конструкцией (причастным и деепричастным оборотами) стоит в интерпозиции, например: *А деревья всерьез начали стрелять, как бывает только в самый сильный мороз* (М. Пришвин).

Среди детерминантных предложений (грамматическое средство связи — семантические союзы) по семантике союзов выделяются:

— Предложения **обусловленности**, которые в свою очередь делятся на: **а) причинные**: *Фамилия Трифона была одновременно и его прозвищем, потому что точнее ничего придумать и нельзя* (В. Астафьев); **б) условные**: *Если смерти не случится, проживу еще сто лет* (А. Твардовский); **в) целевые**: *Нужна была сильная власть над собой, чтобы кипение не прорывалось наружу* (В. Каверин); **г) уступительные**: *Пускай, как он, я чужд для света; но чужд зато и небесам!* (М.Ю. Лермонтов); **д) следствия**: *Заряжают их [орудия] чересчур медленно, так что между выстрелами проходит три минуты* (А. Новиков-Прибой).

— **Временные предложения**: *Потом уж об этом говорить будем, как ты свое обещание исполнишь* (П. Бажов).

— **Сравнительные предложения**: *До слуха доносится странный звук, будто кто-то стряхнул с себя влагу* (Г. Федосеев).

— **Предложения соответствия** (с союзами *по мере того как, чем... тем*): *Чем ближе подходит дневная съемка к концу, тем ворчливее и бесцеремоннее делается землемер* (А. Куприн).

Перечисленные классы детерминантных предложений не являются чисто семантическими, а являются структурно-семантическими разрядами, т.к. характеризуются рядом структурных особенностей: разным кругом возможных в них сочетаний модально-временных планов частей, т.к. основа структуры этих предложений (союз) предъявляет к соединяемым в сложное предложение предикативным единицам определенные требования (разные в разных семантические группы союзов).

Данные группы расчлененных предложений отражены и в Грамматике — 70, и в Грамматике — 80 [3, 4].

Средствами выражения связи частей являются также семантические союзы и союзные слова (для предложений расчлененного типа), асемантические союзы и анафорические местоимения, которые однородны с асемантическими союзами, соотносительные или опорные

слова в составе главной части (для предложений нерасчлененного типа). Соотносительные или опорные слова в главной части предполагают «определенное распространение их придаточной частью либо соотнесенность с нею, так что самый факт наличия и характер строения придаточной части диктуются составом главной части» [8, 753]. Итак, расчлененные и нерасчлененные сложноподчиненные предложения организуются различными видами подчинительной связи, связь в нерасчлененных предложениях носит предсказующий характер, а в расчлененных — непредсказующий. В этом и заключается «самая суть грамматического различия между расчлененными и нерасчлененными предложениями» [8, 753].

Анализ представленных классификаций еще раз подтвердил мысль о том, что в основу обучения СПП должна быть положена структурно-семантическая классификация, т.к. она в большей степени помогает осмыслить значение, структуру и функцию этой синтаксической единицы, понять роль придаточной части, увидеть особенности СПП в ряду соотносительных конструкций, научить учащихся уместно использовать каждую из них в соответствии с речевой ситуацией.

Примечания

1. Белошапкова В.А. Сложное предложение в современном русском языке (некоторые вопросы теории). М.: Просвещение, 1967.
2. Богородицкий В.А. Общий курс русской грамматики. 5-е изд. М.-Л.: Соцэкгиз, 1935.
3. Грамматика современного русского литературного языка / Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Наука, 1970. 767 с.
4. Грамматика современного русского литературного языка / Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Наука, 1980. 780 с.
5. Поспелов Н.С. О грамматической природе сложного предложения // Вопросы синтаксиса современного русского языка / Под ред. В.В. Виноградова. М.: Просвещение, 1950.
6. Поспелов Н.С. О различиях в структуре сложноподчиненного предложения // Исследования по синтаксису русского литературного языка: Сб. статей / Под ред. В.П. Сухотина. М.: АН СССР, 1956.
7. Поспелов Н.С. Сложноподчиненное предложение и его структурные типы // Вопросы языкознания. 1959. № 2.
8. Современный русский язык. Учеб. для филол. спец. ун-тов / В.А. Белошапкова, Е.А. Брызгунова, Е.А. Земская и др. / Под ред. В.А. Белошапковой. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа, 1989.

Б.К. БУРАЕВА
соискатель СОГУ

КАЙСЫН КУЛИЕВ И МУЗЫКА

*«Печальна и чиста
Как жизнь, людьми любима,
Как жизнь, ты не проста,
Как жизнь, непостижима,
Музыка!»
Кайсын Кулиев*

«Друзья — соперники» — назвал поэзию и музыку видный советский музыковед А. Сохов, так определив сложные взаимоотношения между этими древними, но вечно юными видами художественного творчества, равно прекрасными и поистине удивительными способами выражения человеком своих эмоций, мыслей, представлений о мире.

Поэзия и музыка словно родились под знаком Близнецов. И хотя совершенно очевидно, что «рождение» этих искусств было вовсе не одновременным, оба означены постоянным тяготением друг к другу. Тайны тут нет: оба эти рода искусства выросли из одного зерна, вышли из одного лона — народного музыкального поэтического искусства» [1,18].

Творчество балкарского поэта, лауреата Государственной премии СССР, народного поэта Кабардино-Балкарии Кайсына Кулиева — одно из самых интересных явлений в современной литературе, «достигшего высот мировой поэтической культуры» [2, 3]. «Кайсын был простым и общительным горцем по складу характера», — пишет Н. Джусойты в «Книге друзей» (своих сочинениях последних лет).

Родился К. Кулиев 1 ноября 1917 года в горном, старинном балкарском ауле Верхний Чегем, в Чегемском ущелье, ровно за неделю до легендарного залпа «Авроры», возвестившего людям о рождении нового мира.

Высокие горы и разноцветные скалы. Под аулом с юга на север мчится река Чегем, а с запада на восток с гор несется речка Жилги — приток Чегема — всю эту красоту родного края не мог не воспеть Кулиев в своих замечательных стихах и песнях. Так же часты у него

образы утра, первых весенних и летних зорь, картин весело пробуждающейся природы («Ласточка», муз. А.Шахгалдяна, «Взгляни, блестит луна», муз. Н. Османова и др.). Обращение поэта к пейзажам вызвано не просто любованием природой, а стремлением видеть человека в его неотделимости от окружающего мира, от родного края.

Вместе с беспредельной любовью к родной земле в его творчество вошла и восторженная любовь к музыке, к народным песням. Об этом он ярко говорит в своей песне «Музыка» (1964 г.):

*Везде, в любом краю,
Летишь ты с губ и клавиш.
Свистящую змею
И ту застыть заставишь,
Музыка!*

*На свете каждый миг
Мелодия рождается,
Ты — сладостный язык
Дождя, ручья и птицы,
Музыка!*

*Ты — и весенний гром,
И хлябь ночей ненастных,
Ты стала языком
Счастливых и несчастных,
Музыка!*

*Ты — немота светил,
Молчание тумана,
Боль тех, кто долго жил,
И тех, кто умер рано,
Музыка!*

*Пусть в мире прижилась
Лишь часть твоих мелодий,
Твоя безмерна власть
Над теми, кто свободен,
Музыка!*

По словам самого Кулиева «поэзия служила, служит и будет служить добру. Это хорошо понимали и понимают все крупные художники. Творчество не может служить злу, ибо оно должно служить

жизни. То, что рождается ради злобы, не может быть поэзией. Самый суровый и могучий, самый героический из мировых художников — Бетховен — говорил, что он не признает в человеке других преимуществ, кроме доброты» [3, 18]. Об этом «суровом» и «могучем» человеке К.Кулиев пишет в своем стихотворении «Бетховен» (1963):

*Он так писал, как будто по ночам
Ловил руками молнии и тучи
И тюрьмы мира в пепел превращал
В единый миг усилием могучим.*

*Как будто сам всходил на высоту
Воздвигнутых им гор, добыв победу.
«Ценю всего превыше доброту!» —
Он говорил, пройдя сквозь мрак и беды.*

Он посвятил много красивых строк и другим великим музыкантам, например, Баху — «Органист», Шопену — «Играют Шопена», перед творчеством которых он преклонялся и воспевал.

Хоронят бойцов — тех, кто пал за свой гордый народ.

*И ветер о скорби притихшим деревьям поет.
Над бездной времен — безучастных снежинок полет:
Играют Шопена.*

К. Кулиеву принадлежит ряд ценнейших и поучительных высказываний о современном европейском и русском музыкальном искусстве. В них он обнаружил глубокое понимание музыки, серьезный взгляд на ее значение и общественную роль.

«Знакомясь с сокровищами музыкальной культуры России и европейских композиторов, постигая русскую поэзию, вслушиваясь в ритмы поэзии других народов страны, он лелеял в душе музыку родной речи, безыскусные напевы и слова балкарских народных песен, вспоминал то и дело строки полюбившихся стихов Кязима Мечиева и своих сверстников — балкарских и карачаевских поэтов» [4, 204]. Сопоставляя и сравнивая их поэзию, он загорался желанием открыть всему миру красоту родной поэзии и родного края.

Когда Кайсын Кулиев говорит, что «люди никогда не жили без поэзии», он не повторяет чужие слова, он делится собственным наблюдением. В дошкольном детстве у него помимо посильной и обязательной для горского мальчика работы — пастьбы и подсобного участия в ежедневной сельской страде — было два любимых занятия:

исполнение народных песен и езда на лошадях. За ловкую джигитовку его прозвали «шкурой коня», а за виртуозное пение — маленьким ашугом. Много поэтических слов Кайсын посвятил народной песне: **«Горец без песни — что всадник бездомный», — Издавна в наших местах говорят».**

В раннем детстве примером жизненного предназначения для него стал настоящий горец — ашуг Исмаил Этеев, поэт и остролов. Он первым открыл своему маленькому ученику и почитателю волшебство родной речи, убедил в том, что песня — голос сердца и совести, голос правды. Что человек с песней — это летящий всадник на сказочном коне, а без нее — вечно пеший, согбенный под игом забот.

Песенному слову, по признанию Кулиева, его учили природа горного края, люди родного аула. Он создал такие песни, как «Весенняя песенка» (муз. М. Жеттева), «Небо родимого края» (муз. В. Молова), «Хлеб и роза», «Ласточка» (муз. А.Шахгалдяна). В «Песенке горной речушки» пишет:

*Я — горная речка,
Всю жизнь я тороплюсь.
Эй, где же ваша кружка?
Попробуйте на вкус!»*

«Мальчиком я знал много народных песен и очень любил петь. На свадьбах и разных пиршествах тамада сажал меня рядом с собой и заставлял петь, что я делал с большим удовольствием. Очень часто взрослые девушки просили меня петь для них любовные песни. Я стеснялся и убегал, но они все же ловили меня и вынуждали исполнить их желание. Я, прикрыв глаза, пел им горячие песни о любви. Молодые горянки, которые тосковали по своим любимым, оказались самыми лучшими слушателями. Почувствовав это, я со временем перестал стесняться и убегать, с радостью соглашался петь и в награду получал самые ласковые слова, поцелуи, а также конфеты и платочки. Так я в детстве был вроде маленьким ашугом», — вспоминает поэт.

Ярко выраженная особенность художественного становления Кулиева — страстный интерес к фольклору. Старинные горские песни постоянно останавливают его внимание.

Как говорит сам поэт, «сила народных песен, их огромное значение заключается в том, что в них отражены все стороны жизни народа, они остаются правдивейшим выражением человеческой души, всех её переживаний» [5, 304].

К. Кулиев дружил со многими осетинскими писателями: с Гришем Плиевым, Камалом Ходовым, Хаджи-Муратом Дзуццати, и особенно — с Нафи Джусойты. В своих воспоминаниях «Книга друзей» Нафи ярко описывает свое отношение к К. Кулиеву как к поэту и личности; он пишет: «Мне в жизни выпала завидная доля — почти тридцать лет имел счастье встречаться с ним, разделять с ним суету и маету нашего литературного бытия с его разлитым морем неизбывного труда и мучительных исканий» [6,124].

Нафи особо подчеркнул, что «Кайсын несказанно любил балкарскую народно-героическую песню и в поэтическом, и в музыкальном ее облики, и пел эти песни великолепно». В 1975 году они вместе составили книгу «Песни народов Северного Кавказа». Нафи вспоминает: «Тогда особенно охотно напевал Кайсын свои любимые песни слегка хрипловатым, но исключительно выразительным голосом». В комментариях к этой книге Нафи и Кайсын писали: «Важнейшей составной частью песенного творчества народов Северного Кавказа являются песни исторические и героические» [7,12]. В них воспевалась отвага людей, способных пожертвовать всем, т.е. жизнью ради Родины. Горцы считали, что таким образом в молодых людях воспитывается любовь к родной земле и подвигам, формируется героический характер.

В военные годы, вдали от родины (годы репрессии), Кулиев создает большой цикл стихов в духе народных песен. У раннего Кулиева эти стихотворения были своеобразным непосредственным изложением своей реакции на народные песни. Литературный язык Кулиева складывается на основе глубокого творческого проникновения в образное содержание этих песен, в их характерные интонационные и структурные особенности.

Первое стихотворение цикла «Песни горных ущелий» — «Над старой книгой горских песен» — тоже выдержано в этом стиле. Книга горских песен, о которой здесь говорится, фольклорный сборник, составленный Эфенди Капиевым — «Песни горцев». Поэт читает горские народные песни и о своих мыслях, чувствах, переживаниях, вызванных этими песнями, рассказывает нам. Так, поэт проникся глубоким уважением к горянке, страдает ей, любит ее поэтическим обликом; ему представляется картина рождения песни:

*Глядя на горы, залитые светом
Луны, и косы опустив,
Считаю звезды и шепча при этом
Родное имя, сердцем загрустив.*

*Горянка песни многие сложила.
Я знаю песни девушки-красы,
Что сердца боль в стихи свои вложила,
И волосы сложила в две косы.*

«Песни горных ущелий» — своеобразная повесть о жизни, судьбах горцев в прошлом. За песней Кулиев видит жизнь родного народа. Стихотворение «Над старой книгой горских песен» можно назвать вступлением к этой *повести*.

Песни народ создавал потому, что не мог не создавать, не мог не петь. В них он осмысливал свою жизнь, выражал свое отношение к ней. «Когда-то наши крестьяне сказали, — говорит Кайсын, — «Быть без песни — бездомным быть». А бездомными они быть не хотели. Они всегда слагали песни, пели их на свадьбах, и во время обычного застолья, пели пастухи на пастбищах, путники в дороге, девушки за рукодельем. Не было дня, чтобы в горах не звучала песня. Думаю, что нет на свете народа, который бы не пел, иначе он был бы подобен глухонемому. Горцы любили и любят петь» [5,300].

Мотивы песен проникают почти во все сочинения писателя, — они неизменные участники событий, выразители чувств и переживаний его героев, они естественно входят в красочные описания быта и картин балкарской природы. В одной из своих песен (муз. И. Шериева) «Танец» (1963) он описывает состояние души и красоту движений во время танца:

*Танец гор хмельной и сладкий,
Как, в какой далекий год
Выдумал тебя не падкий
На веселье мой народ?*

*Может, он, забравшись в выси,
В блеске радостного дня
Этот ритм из сердца высек,
Словно искру из кремня...*

*... Зрители устали хлопать,
А танцующий джигит
Вновь взлетает, словно пропасть
Он вот-вот перелетит.*

*Но, на миг прервав круженье,
Замер он и сделал вдруг*

*Чуть заметное движенье,
Приглашающее в круг.*

*Слушаясь беспрекословно,
Вышла девушка — и в пляс,
Распростерла руки, словно
В облака взлетит сейчас.*

Яркую картину горского быта и черт национального характера находим в «Песне охотников».

*Ветер холодный морозит нам кожу,
Скользки дороги зимой.
Бог Абсаты нам в пути да поможет,
С ветром мы справимся, хой!*

*Если сойдем со своей мы дороги,
С чем возвратимся домой?
Где б ты не прятался, тур круторогий,
Пули найдут тебя, хой!*

*Жены в селеньях глаза проглядели,
Матери плачут в ночи.
Пусть наши бороды обледенели,
Были б сердца горячи.*

*Кто полагает, что путь наш не страшен,
Воля судьбы не крива?
Но лучше песня о гибели нашей,
Чем о бесславье молва.*

Песни о судьбе трудящегося человека, о его мечтах и надеждах, борьбе за лучшую жизнь, о человеческой радости и горе составляют золотой фонд изустной поэзии горцев.

К. Кулиев, почувствовав трудолюбивую черту характера своего народа, раскрыл ее в реалистических бытовых картинах. Тут встретились традиции балкарского фольклора и реалистической поэзии. Поэт использовал старую песенную форму — ийнар. Строятся ийнары по принципу свободных параллелей. Песни отличаются более стройной композицией. Они имеют одновременно и повествовательный, и оценочный характер.

Размером ийнара К. Кулиевым написаны «Мельничиха Аминат», «Кузнец Карабаш», «Сапожник Мухаммат».

Нет на свете песен человечней и прекрасней колыбельных. «Мне кажется, что истоком всей мировой лирики была колыбельная песня. В ней материнское сердце, которое вместило всю радость и все горе мира, всю нежность и все тревоги на земле... Я сижу, прикрыв глаза, повторяя колыбельную песню, и ко мне возвращается мир моего детства» [5, 313]. Всю свою любовь, всю нежность к этим песням он показал в своих стихотворениях, таких, как «Колыбельная песня», «Зимняя колыбельная» и др.

*Я знаю: песен лучших не бывает, —
Все в песню колыбельную влилось.
В ней — радость и тревога вековая,
И сладость молока, и горечь слез...*

*Нет в мире песни колыбельной лучше,
Она рождается снова каждый раз.
Ее ни грохот битвы не заглушит,
Ни песня бед, ни скорбный плач о нас.*

Таким образом, творчество Кайсына Кулиева и музыка тесно связаны между собой. Безмерно любящий свой народ, свою культуру, он написал много, как мы уже сказали выше, прекрасных песен. «Поэзия подлинной жизнью живет только на том языке, на котором она создается — сказал Кулиев, — ... Сила народных песен, их огромное значение заключается еще и в том, что в них отражены все стороны жизни народа, они остаются правдивейшим выражением человеческой души, всех ее переживаний».

Сама поэзия К. Кулиева, можно сказать, стала музыкой, звучит симфонией глубоких чувств и возвышенных мыслей.

Примечания

1. Петрушанская Р.И. Музыка и поэзия // Искусство. М., 1984. №12.
2. Байрамукова Н. Кайсын Кулиев. М., 1975.
3. Кулиев К. Лицо другу // Литературная Россия. 1965. №45.
4. Алиева С. Мир смотрит добрыми глазами // Звезда. 1987. №3.
5. Кулиев К. Поэт всегда с людьми // Песни горцев. М., 1986.
6. Джусойты Н. Книга друзей // Кайсын и его нравственные уроки. Нальчик, 2003.
7. Джусойты Н., Кулиев К. Песни народов Северного Кавказа. Л., 1976.

IV. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

**Г.Ф. ГЕБЕКОВ,
к.и.н., м.н.с. УРАН ИИАЭ ДНЦ РАН
г. Махачкала**

ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СВЕТСКИХ ОСНОВ ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДАГЕСТАНЕ

Основной конфликт российской современности часто определяется как конфликт светского и религиозного [1]. Этот конфликт, как бы его не классифицировали, — основной, не основной — действительно существует. Острота этого духовного, интеллектуального противостояния в России XXI в. заключается в том, что никогда в ее истории эти две стороны не имели таких, почти равных, условий и возможностей для противодействий [2,5-6].

С начала 90-х гг. XX в. по настоящее время духовенство не оставляет попыток воздействовать на систему светского образования. Его представители неоднократно обращались и продолжают обращаться к высшему политическому истеблишменту с просьбой о введении в учебные программы теологических предметов. Они мотивируют

свои действия необходимостью оздоровления морально-нравственного состояния общества, профилактикой правонарушений и т. д.

В ноябре 2002 г. тема введения теологии в школьное образование получила новое развитие. Министерство образования РФ разослало в регионы примерную программу содержания учебного предмета под названием «Основы православной культуры» [3,104]. Фактически Минобразования России разрешило факультативное преподавание богословских дисциплин в светских учебных заведениях [3,109].

В 2003 г. Министерством образования РФ был издан ряд документов, в которых рекомендовалось введение в школах предметов по религиозной тематике — «Основы православной культуры» (ОПК) и «История мировых религий» (ИМР). В результате было разрешено преподавание религии в школе на добровольной основе, в качестве факультатива. Так, ОПК до 2006 учебного года преподавался как предмет по выбору, предполагающий предоставление школьникам альтернативного курса, не обязательно связанного с религией. Однако на деле такого «выбора» в ряде регионов школы практически не получили. Например, в общеобразовательных школах Брянской, Белгородской, Владимирской, Калужской, Курской, Орловской, Ростовской, Рязанской, Самарской, Смоленской областей и ряда других регионов по инициативе местных органов образования предметы на религиозную тематику, в частности, ОПК, стали включать в основную «сетку часов» регионального образовательного компонента. Особо следует подчеркнуть, что, несмотря на утверждение представителей РПЦ о том, что «Основы православной культуры» — предмет сугубо культурологического характера, а значит — светский, по мнению ряда специалистов, на уроках ОПК происходит зачастую религиозное обучение [4,105-106]. Подобным образом обстоят дела и в Ингушетии, Чечне, Дагестане, Татарстане с предметами, связанными с исламом и «Историей мировых религий».

С 2006 г. по региональной учебной квоте в школах четырех областей России, а именно в Белгородской, Калужской, Брянской и Смоленской, был введен курс «Основы православной культуры» как обязательный предмет общеобразовательной школьной программы, как в начальных, так и в старших классах. Вместе с тем, во многих регионах России эти предметы уже преподаются на факультативной основе. В этой связи, представителями некоторых неправославных религиозных организаций, а также рядом различных общественных объединений и рядовыми гражданами страны было выражено край-

нее неудовлетворение взаимодействием между светскими образовательными учреждениями и представителями религиозных организаций. Следует подчеркнуть, что протестная реакция общественных объединений и граждан основана на положениях Конституции РФ [5] и Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» [6], согласно которым государство обязуется обеспечить светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Введение в школах предметов на религиозную тематику в обязательную программу вызвало определенное социальное напряжение в обществе [7].

Несмотря на все протесты общественности и дискуссии по данной проблеме, руководством страны было принято решение о введении, начиная с 2010 г., в систему школьного образования «Основ духовно-нравственной культуры». 21 июля 2009 г. на совещании под председательством президента РФ Д.А. Медведева решались вопросы преподавания в средних учебных заведениях основ религиозной культуры и светской этики, а также введения в вооруженных силах РФ института армейских и флотских священнослужителей.

Открывая встречу, Д.А. Медведев сообщил, что в его адрес поступили два обращения от руководителей конфессий. Одно из них касается преподавания основ религиозной культуры в средней школе, второе — введения в вооруженных силах РФ института армейских и флотских священнослужителей. В своем выступлении президент отметил: «Я принял решение поддержать оба эти предложения». Но при этом он обратил внимание на то, что каждый нормативный акт, регулирующий поставленные на совещании вопросы, должен пройти общественное обсуждение, поскольку они затрагивают весьма деликатную сферу индивидуальной и социальной жизни человека.

В настоящее время речь идет о проведении в восемнадцати российских регионах эксперимента по преподаванию основ духовно-нравственной культуры, заявил президент, отметив, что ученики и их родители могут выбирать предмет: это могут быть основы православной, мусульманской, иудейской, буддийской культуры, или же общий курс по истории религий или основы светской этики. Далее Д.А. Медведев отметил необходимость преподавания ОПК светскими педагогами, но услышит ли это духовенство — вопрос спорный. По итогам эксперимента в регионах, преподавание данного курса, скорее всего, получит распространение на всей территории России предположительно к 2012 г.

Новый предмет в российских школах, в рамках которого ученики смогут получать знания по основам религиозной культуры, истории мировых религий, светской этике, будет называться «Духовно-нравственное воспитание», пояснил министр образования и науки России А. Фурсенко. Преподавателей по вводимым дисциплинам требуется более 40 тысяч. Готовить их будут, прежде всего, из учителей-гуманитариев, но вполне могут быть привлечены и педагоги по естественным предметам [8,3].

Проблемные взаимоотношения светской и религиозной систем образования, проблематика соотношения светского и религиозного факторов в государственной и религиозной системах образования так же, как и сейчас, имели место в дореволюционном и советском Дагестане. Образовательные системы, функционирующие в современном Дагестане, имеют схожие черты с дореволюционным и советским периодами истории, что позволяет нам проводить историко-сравнительный и социологический анализ мировоззренческой проблематики в сфере образования.

Еще в дореволюционный период модели школьного образования в Дагестане выделялись, исходя из мировоззренческих, конфессиональных, этнических и педагогических признаков. Широко были представлены следующие типы арабо-мусульманских и светско-русских образовательных учреждений: религиозные мусульманские школы (мектебы, медресе); школы при еврейских синагогах; православные церковно-приходские школы; мусульманские училища с преподаванием русского языка; уездные училища в составе трех классов; четырех- и пятиклассные училища; городские окружные школы; школы военных воспитанников при полках и линейных батальонах; горские школы в статусе уездных и первоначальных училищ; гимназии и прогимназии; профессиональные школы и училища; сельские школы с общежитиями (в статусе двухклассных училищ); частные женские школы с 6-летним курсом преподавания; начальные женские училища; женские гимназии и прогимназии» [9,10]. Следовательно, были распространены такие модели национального образования, как «арабская школа», «казенная школа», «церковная школа», «туземная школа», «горская школа» и другие. По мировоззренческому принципу образовательные учреждения Дагестана делились на «религиозные» и «светские»; по конфессиональному — на мусульманские, православные, иудейские, армяно-григорианские; по этническому принципу — на арабские, русские, этнически дагестан-

ские (аварские, даргинские, кумыкские и другие), горско-еврейские, армянские. По педагогическому принципу школы подразделялись в зависимости от набора учебных дисциплин в учебных планах, которые в свою очередь определяли содержание образования в конкретном образовательном учреждении [10,10].

Начало XX в. характеризуется расширением светского образования. Это были русские одноклассные школы с небольшим контингентом учащихся. В 1915 г. их количество выросло до 93. Программа начальной школы ограничивалась рамками элементарного курса русского языка, математики и, как это ни парадоксально, религии [10,53-54]. Получается, что русская школа в Дагестане была светской, т.е. в преподавании русского языка, литературы, истории, географии, математики, естествознания преобладало светское начало. При этом во всех учебных заведениях, в которых наряду с местными жителями обучался хотя бы один ученик русской национальности, преподавался Закон Божий. Формально горские учащиеся могли не посещать занятий по этому предмету, хотя посещение их поощрялось, а зачастую и навязывалось [10,16].

Декретом Советского правительства (январь 1918 г.) церковь была отделена от государства, а школа — от церкви. Однако в Дагестане этот декрет был проведен значительно позднее. Как отмечал А. Тахо-Годи, долгое время возглавлявший Наркомпрос республики, «советская школа в течение ряда лет изживала здесь из своих недр Коран и изжила его примерно к 1924 г., сохранив, однако, в своих стенах учителей-арабистов» [11,108].

Проблемы, связанные с противостоянием религиозных и светских факторов в образовательном пространстве, возникали и в советское время. Причем в первые годы советской власти противостояние было более ожесточенным.

Создание светских школ столкнулось с открытым и скрытым сопротивлением значительной части мусульманского духовенства. Даже такой авторитетный в Дагестане и известный шейх, как А.Г. Акушинский, и тот не поддержал открытия школы в своем родном ауле Акуша [12,105]. В 1924 г. под влиянием духовенства джамаат сел. Каякент принял решение о закрытии школы и открытии медресе [13,152]. Такие случаи имели место и в других аулах.

Однако, вопреки агитации духовенства, все больше дагестанцев изъявляло желание обучать своих детей в светских школах и отказывалось отдавать их в медресе. При этом, учитывая значительное

влияние на крестьянские массы мусульманской религии, советская власть не препятствовала открытию религиозных школ, преподаванию Корана. Попытки административными мерами запретить обучение детей мусульманскому вероучению пресекались. На основании директивы ЦК юго-восточное бюро РКП(б) 17 мая 1924 г. разослало циркуляр Дагестанскому и другим обкомам партии, в котором предлагалось «не чинить препятствия групповому преподаванию мусульманского вероучения в мечетях детям, окончившим светскую школу 1-й ступени или же достигшим 14-летнего возраста, с тем, чтобы такое преподавание происходило во внеучебное время» [14,106].

Светская система образования в первые годы советской власти утверждалась не путем ее административного насаждения и запрета на религиозное обучение, а в результате проведения атеистической работы с верующими, убеждения их в необходимости дать детям современные знания. Политика партии и государства основывалась на том, что полный переход от духовного образования к светскому должен быть осуществлен лишь после того, как основная масса почувствует, поймет целесообразность такого перехода.

О таком наметившемся повороте настроений масс свидетельствует корреспонденция учителя школы сел. Кумторкала Махачкалинского района, опубликованная в газете «Красный Дагестан» под красноречивым названием «Советская школа победила медресе». В ней сообщалось о переходе из местного медресе в светскую школу 90% учащихся и далее: «Учащиеся заявляют, что они осознали ложь «науки» в медресе, которая им ровным счетом ничего не дает в жизни. Из 130 учащихся, обучающихся в советской школе, насчитывается до 30 девочек, и новые ученики все продолжают прибывать» [15,106].

В 1931 г. областной комитет партии принял решение начать культсанпоход по ликвидации в кратчайший срок неграмотности и культурной отсталости населения, мобилизации трудящихся вокруг вопросов культурной революции.

У кулачества и духовенства успехи культурно-санитарного похода вызывали яростное сопротивление. Советская школа подвергалась нападкам со стороны «реакционного духовенства».

Г.Ш. Каймаразов в исследовании «Очерки истории культуры народов Дагестана» пишет, что «... хотя ко времени проведения культсанпохода авторитет духовенства был в значительной степени подорван, оно все же продолжало оказывать влияние на отсталые слои населения. И духовенство всячески старалось использовать это вли-

яние в борьбе против мероприятий Советской власти, направленных на подъем культурного уровня трудящихся. Кулачество и духовенство прибегали к всякого рода уловкам и запугиванию. В Цумадинском районе, например, духовенство требовало, чтобы обучающиеся в ликпунктах не заносили в жилые комнаты свои книги и тетради, так как они могут «осквернить» дома мусульман. Таким путем реакционное духовенство рассчитывало помешать учебе. В некоторых районах классово-враждебные элементы, пытаясь сорвать мероприятия культсанпохода, злобно портили помещения ликпунктов, избивали культармейцев и ударников учебы. В 1932 г. в сел. Мочох Хунзахского района был убит заведующий школой Абдуразаков, один из лучших учителей района. В 1932 г. покушение на убийство заведующего школой совершено в сел. Харачи того же района» [16,17]. С другой же стороны, подобные реакции были спровоцированы реакционными и несправедливыми действиями советской власти, которая уничтожала цвет мусульманской интеллигенции.

Исследователи отмечают, что активизация реисламизационного процесса в Дагестане приходится на конец 80-х гг. XX в. В этом отношении Дагестан заметно выделялся среди всех регионов распространения ислама в РФ и даже в СНГ. По мнению проф. М.В. Вагабова, по уровню проявления в сознании, психологии, в быту и соблюдению мусульманской суннитской обрядности Дагестан является форпостом ислама [17,63].

В 90-е гг. XX в. в России, отталкиваясь от идей гуманитаризации образования, в общеобразовательных и профессиональных учебных заведениях стали, наряду с новыми предметами национального компонента, вводиться и такие учебные дисциплины, как «История мировых религий», «История религий», «Правоведение», «Основы рыночной экономики». Предметы по истории религии предполагалось вести как светские дисциплины с религиозоведческих позиций. Тем самым закладывались основы неконфессионального принципа образования при изучении учащимися основ различных религий.

В 2008 г. нами был проведен социологический опрос. Общее количество опрошенных респондентов в Республике Дагестан составило 850 человек. По результатам обработки эмпирического материала, а также на основании теоретического, историко-социологического научного анализа общероссийской и региональной социологической, исторической, философской и педагогической литературы мы пришли к следующим выводам:

1. Как в городской, так и в сельской среде, чем моложе возраст и ниже уровень социально-образовательного статуса респондентов, тем выше степень положительного восприятия тенденций, связанных с отходом от принципов светскости образования.

2. В светской образовательной системе современного дагестанского города и села имеет место относительный мировоззренческий конфликт между профессорско-преподавательским составом вузовских работников, педагогами общеобразовательных учебных заведений, с одной стороны, и учащейся молодежью вместе с их родителями, с другой стороны. В этом конфликте преподаватели вузов и учителя школ в большей степени являются носителями светской идеологии, а учащиеся и их родители более восприимчивы к идеям реформирования государственного образования в соответствии с религиозными ценностями.

3. Духовенство нашей страны не ставит перед собой никаких ограничений в своих компетенциях, считая естественным для себя постоянно расширять зону своего мировоззренческого влияния. Чем больше федеральные и региональные власти идут на уступки представителям религии, тем больше, прямо пропорционально, возрастают их просьбы, в частности, направленные на нарушение светского характера общеобразовательной и профессиональной школы.

4. Более половины опрошенных респондентов согласны с существующей в нашей стране ситуацией, когда школа отделена от церкви (69,8 %). Однако, несмотря на это, ряд инициатив, выдвигаемых религиозными деятелями по внесению изменений в учебный процесс светских образовательных учреждений, находит поддержку у значительной части населения республики, но не у большинства. Среди них такие инициативы, как введение богословия (44,6 %) или отмена преподавания теории эволюции Дарвина (29,2 %). Вместе с тем, более половины респондентов (63,3 %) отрицательно относятся к заявлениям Духовного управления мусульман Дагестана и части светской интеллигенции о необходимости раздельного обучения лиц противоположного пола в государственных учебных заведениях (школах, училищах, институтах и т. д.), функционирующих на территории Дагестана.

5. В 90-е гг. XX в. в России закладывались основы неконфессионального принципа образования при изучении учащимися основ различных религий. В современных же условиях с попустительства высшей федеральной и региональной властей имеет место постепен-

ная, несомненно, регрессивная тенденция смены неконфессионального принципа образования конфессиональным.

6. В сельских районах республики в сфере образования работают относительно больше педагогов, подверженных влиянию религиозного мировоззрения в сравнении с городскими учителями. Подверженность религиозному мировоззрению некоторых учителей общеобразовательных учебных заведений, а также недостаток профессионализма способны приводить к необъективности в подаче знаний учащимся.

7. Учитывая современное состояние религиозного сознания, сложившееся в Дагестане, мы считаем неприемлемым преподавание основ ислама в общеобразовательных и профессиональных учебных заведениях. Нельзя игнорировать то немаловажное обстоятельство, что на сегодняшний день в республике распространены различные мусульманские течения в различных частях Дагестана. Опасность ситуации состоит в том, что, возможно, часть преподавателей будет обучать учащихся просуфийской позиции, другие преподаватели будут склоняться к салафизму. Хотя педагогов, которые станут открыто демонстрировать свои салафитские убеждения, на первоначальном этапе, вероятно, и не будут допускать к учебному процессу. Однако они, скрывая свои взгляды, смогут и сами просочиться в общеобразовательные и профессиональные учебные заведения.

Преподаватели, являясь представителями различных мусульманских течений (сунниты, шииты, суфии и т. д.), станут обучать в духе своих собственных восприятий религиозного учения. Причем учащиеся, в свою очередь, могут придерживаться религиозных взглядов, которые будут противоречить тому, чему их станут обучать преподаватели. При этих обстоятельствах свое недовольство могут выразить и родители обучаемых.

Несомненно, что многие преподаватели будут культивировать идеи, согласно которым ислам — самая правильная религия в мире, а все остальные религиозные учения (христианство, буддизм, иудаизм и т. д.) являются ложными. Нельзя не учитывать и то обстоятельство, что подобного рода проблемы могут возникнуть и в целом по России. Правда, в отличие от ислама, в Дагестане православие — более единое религиозное направление. Однако и в России есть люди, придерживающиеся иных течений христианства.

В силу этих и других причин мы считаем неподходящими для России, в том числе и для Дагестана, не только конфессиональные, но и

неконфессиональные формы организации обучения религии в государственных образовательных учреждениях. Наиболее приемлемым представляется секулярный принцип образования, предполагающий исключение религиозной компоненты из общеобразовательной программы.

Знакомство же с религиозным мировоззрением может происходить в рамках различных гуманитарных, общественных и естественных наук. К примеру, на занятиях по истории, мировой культуре, обществознанию, философии, биологии, физике и т.д. При этом современные общеобразовательные и профессиональные школы не должны преследовать цели формирования негативного отношения к религии, как это имело место в советской школе.

Нравственным воспитанием учащихся общеобразовательных учебных заведений можно заниматься на уроках русской, советской и дагестанской литературы, «Культуры и традиций народов Дагестана», а также на классных часах. Причем нравственное воспитание личности не должно базироваться исключительно на религиозных, светских, атеистических или на национальных началах.

8. В постсоветский период было очень много сделано для религиозной пропаганды в обществе. Серьезным недостатком, по нашему мнению, является то, что не ведется атеистическая пропаганда. Распространение религиозных идей необходимо сочетать с популяризацией атеистического, научного мировоззрения, чтобы не допустить перекосов ни в одну, ни в другую сторону. Поэтому в современных условиях органы государственной власти должны принять меры по пропаганде в обществе научного мировоззрения, в том числе через государственную систему образования.

Примечания

1. Право выбора. Новый взгляд на истоки религиозных конфликтов // НГ-Религии. 2000. 29 ноября.

2. Абдулагатов З.М. Ислам в массовом сознании дагестанцев. Махачкала, 2008.

3. Абдулагатов З.М. Проблемы и тенденции становления современных государственно-конфессиональных отношений в России и Дагестане. Махачкала, 2004.

4. Родионов С.Н., Шевцов Р.П. О религиозной тематике в школьном образовании // Социол. исслед. 2008.

5. Конституция РФ. Ст. 1, 7, 14, 28. М., 1993.

6. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ О свободе со-

вести и о религиозных объединениях (с изменениями от 26 марта 2000 г., 21.03.02 — 25.07.02 г.).

7. Мchedлов М.П. Образование и духовность // НГ-религии. 1998. № 11.

8. Основы духовно-нравственной культуры будут преподаваться в школах уже в 2010 году // Наука и религия. 2009. № 8.

9. Мамедов С.И. Становление и развитие светского образования в до-революционном Дагестане: Автореф. дис. ... к. пед. н. Махачкала, 2000. Цит по: Магомедов Г.И., Шурпаева М.И. Национально-региональный компонент в системе образования Республики Дагестан: теория и практика. Махачкала, 2003.

10. Магомедов Г.И., Шурпаева М.И. Национально-региональный компонент в системе образования Республики Дагестан: теория и практика. Махачкала, 2003.

11. Просвещение национальностей. 1931. № 1. С. 55. Цит. по: История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х томах. Т. 2: История Дагестана в XX веке / ИИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2005.

12. История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х томах. Т. 2: История Дагестана в XX веке / ИИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2005.

13. Алиев А.И. Исторический опыт строительства социализма в Дагестане. Махачкала, 1969.

14. Османов А.И. Осуществление новой экономической политики в Дагестане. С. 191. Цит. по: История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х томах. Т. 2: История Дагестана в XX веке / ИИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2005.

15. Красный Дагестан. 1924. 30 декабря. Цит по: История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х томах. Т. 2: История Дагестана в XX веке / ИИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2005.

16. Каймаразов Г.Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. С. 206-207. Цит. по: Баймурзаев А.Б. Формирование социалистического правосознания народов Дагестана. Махачкала, 1984.

17. Алимь и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001. С. 146. Цит. по: Джалилов А.Б. Особенности социализации и пути самоопределения молодежи г. Махачкалы // Рукописный фонд Учреждения Российской Академии наук Института Истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии наук (УРАН ИИАЭ ДНЦ РАН). Ф. 3. Оп. 2. Д. 991.

А.А. БАЛАЕВА
соискатель СОИГСИ

СМИ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ИМИДЖА РЕГИОНА (На примере СКФО)

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

Средства массовой информации (СМИ) являются необходимым условием для нормального функционирования современного общества. Они занимают важное место в жизни как отдельного человека, так и больших социальных групп. За последние несколько десятилетий потребление сообщений средств массовой информации превратилось в повседневное занятие для большей части населения планеты. Практически обо всех значимых событиях, происходящих в мире, аудитория узнает из материалов СМИ, воспринимая реальность сквозь призму их мнения.

За средствами массовой информации устойчиво закрепилось понятие «четвертая власть», что свидетельствует о всеобщем признании СМИ в качестве самостоятельного субъекта, способного управлять массами наравне с законодательной, исполнительной и судебной ветвями власти. Такая способность СМИ влиять на общественное мнение вызывает в мировом научном сообществе множество дискуссий, затрагивающих разные тематические и дисциплинарные уровни знаний.

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

События последнего десятилетия, связанные с межнациональной напряженностью и даже конфликтами в стране, нередко перерастающими в акты терроризма, неоднократно демонстрировали роль прессы, телевидения и других информационных средств в укреплении или ослаблении общественной стабильности. Вот почему сегодня, по нашему мнению, представляется весьма актуальным выяснение того, как, при каких обстоятельствах национальная система массовой коммуникации (НСМК) может полнее реализовать свой ресурс упрочения общегосударственных ценностей, раскрыть политический потенциал возрождения и сотрудничества народов Российской Федерации, способствовать созданию консолидированного общества, с четкими гражданскими позициями, в том числе и в вопросах борьбы с терроризмом.

Следовательно, хотелось бы подчеркнуть исключительную важность прессы, электронных средств массовой информации как преобразующих факторов в области массового сознания, как действенных участников формирования зрелого гражданского общества.

Когда СМИ «работают» с данными этнополитики, иногда проявляется эффект манипулирования общественным этническим сознанием. В этих условиях при подготовке материалов из «горячих точек», где имеется опасность проявления террористической активности, особенно возрастает, на наш взгляд, роль квалифицированного, политически ответственного, понимающего национальную политику страны, журналиста. Безусловно, эти возможности осознаются СМИ, недаром они называют себя «четвертой властью», подчеркивая тем самым свою роль, значимость и влияние.

Считается, что средства массовой информации создают и транслируют образы, влияющие на отношения и поведение людей. Поми-

мо этих функций, выполняемых средствами массовой информации, специалисты выделяют и ряд других. «Среди них:

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

Очевидно, что многие из названных функций предполагают осуществление влияния на свою аудиторию, т.е. они оказывают огромное воздействие на формирование общественного мировоззрения, на оценку происходящих событий. Поэтому невозможно недооценивать роль СМИ в создании атмосферы нетерпимости в обществе к любым проявлениям терроризма, независимо от его идеологической подоплеки. Восприятие терроризма как абсолютного зла — одна из важнейших целей в деятельности средств массовой информации в этом направлении.

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

Исследователи данной проблемы выделяют два основных психологических механизма влияния СМИ.

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

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

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

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

Согласно нашей точке зрения, все перечисленные методы психологического воздействия на аудиторию используются комплексно. Довольно часто границы между ними носят условный характер. Наивысшей точкой оперирования массовым сознанием является мифологизация окружающего мира и формирование у массовой аудитории образа «врага» или «друга». «Эти методы психологического воздействия широко используются современным терроризмом (сеть Internet) и, учитывая глобализацию информационных процессов в современном мире, представляют огромную угрозу для национальной безопасности в масштабах государства» [3,13].

Учитывая универсальность данных методов и тесное переплетение информационных потоков в современном мире, главной задачей средств массовой информации является, на наш взгляд, противодействие идеологии терроризма, стремление к формированию у массовой аудитории объективного восприятия происходящих событий.

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

Имидж региона — один из наиболее действенных социально-психологических региональных регуляторов. Имидж, определяющий характер наших взаимоотношений с объектами, обладает высочайшей степенью эффективности. «И если мы в сегодняшнем информационно ориентированном мире откажемся или не научимся эффективно использовать социально-психологический региональный регулятор, который может служить и для привлечения инвестиций, и для выравнивания экономического уровня регионов, и для взаимодействия с региональными властными структурами, и

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

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

Согласно нашей точке зрения, на протяжении последнего десятилетия некоторыми средствами массовой информации вольно или невольно формировалось мнение, что Северный Кавказ является источником зла, антикавказские настроения становились порой чуть ли не доминантой, определяющей характер многих политических и экономических событий. Почти ежедневно СМИ информировали нас об очередном теракте, взрыве, захвате заложников и т.д. Зритель, читатель, лишь услышав об этом, практически не сомневался в том, что это дело рук «кавказцев».

Все это способствовало формированию в общественном массовом сознании отрицательного имиджа Северного Кавказа в целом. Но в настоящее время ситуация резко изменилась в лучшую сторону. Так, например, российские СМИ сделали немало для того, чтобы прекратить античеченскую кампанию и отказаться от таких

формулировок, как «чеченские бандиты», «чеченские террористы». Одна такая фраза на центральном ТВ сводила практически на нет долгий труд как журналистов северокавказских республик, так и представителей общественности. Российские средства массовой информации должны всячески противодействовать формированию негативного образа Кавказа в сознании общества, препятствуя созданию мифов типа того, что Кавказ изначально конфликтотогенен в силу его этноразнообразия, а кавказские, особенно северокавказские народы, не способны к мирному сосуществованию, и т.д.

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

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

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

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

По нашему мнению, необходимо способствовать формированию восприятия данного региона как региона, в котором имеются не только различия между населяющими его этносами и народами, но существует и объединяющая их система ценностей, ведущая к сохранению социокультурного единства Кавказа. А в формировании восприятия Кавказа как единого организма в мировоззрении рос-

сийского общества большая роль, на наш взгляд, должна отводиться именно средствам массовой информации.

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

Особое внимание, как отмечалось выше, средства массовой информации должны уделять воспитанию подрастающего поколения, так как это стратегическая задача нашего общества. Поэтому СМИ, являясь одним из важнейших общественных институтов и одним из основных на сегодняшний день агентов социализации молодого поколения, должны акцентировать внимание аудитории на настоящих гуманных ценностях, лучших культурно-исторических традициях нашей многонациональной Родины.

Примечания

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

А.Т. БЕРЕЗОВ
аспирант СОГУ

РОЛЬ МАЛЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ В РАЗВИТИИ РЕГИОНА СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Развитие регионов России показывает неоднозначность происходящих перемен, например, в росте дифференциации показателей социально-экономического развития. Так, разрыв между регионами России с наибольшими и наименьшими показателями валового регионального продукта на душу населения составил 21,5 раза (Москва — 643733,1 руб., Республика Ингушетия — 29903,7руб.) [1, 361-362].

Это свидетельствует о том, что экономическое и социальное пространство страны чрезвычайно различается по уровню развития регионов, что приводит к росту напряженности в обществе. Особенно сложное положение складывается на Северном Кавказе и Дальнем Востоке, которые фактически все больше отстают по уровню своего развития от центральной части России.

Современная теория и мировая практика подтвердили, что рыночный механизм не свободен от недостатков и противоречий, и это не позволяет ему обеспечивать максимальную эффективность использования ресурсов и справедливость распределения экономических благ [2, 178]. Однако стратегические подходы к региональному развитию способны в значительной мере обеспечить устойчивость и эффективность, что заложено в недавно разработанной и принятой Стратегии социально-экономического развития Северо-Кавказского федерального округа до 2025 года [3].

В Республике Северная Осетия-Алания вопросам развития малого предпринимательства придается особое значение, потому что это наиболее массовый и доступный вид деятельности, решающий многочисленные социально-экономические проблемы.

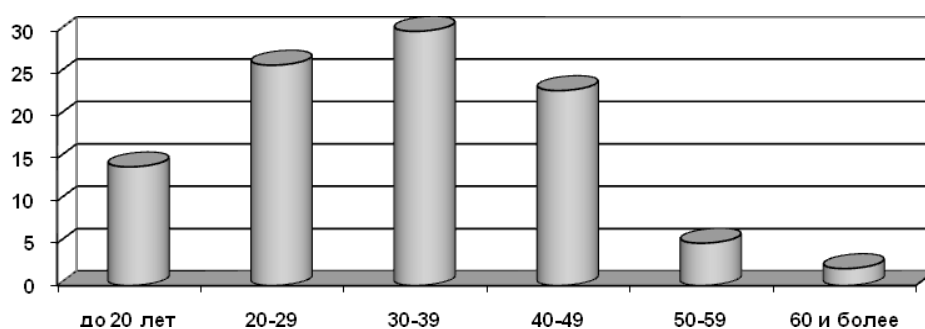
Создание в республике большого количества малых предприятий и обеспечение их эффективной организации труда и производства является одним из возможных направлений повышения уровня совокупных доходов и повышения качества жизни населения.

Развитие небольших предприятий в условиях трудоизбыточного региона, каким является РСО-А, должно стать фактором вовлечения в производство значительных трудовых ресурсов. Кроме того, сформировав сферу малого предпринимательства, республика одновременно будет способна пополнить кадровую базу для современной рыночной деятельности и создания сети конкурентоспособных структур.

Автором статьи проведено социологическое исследование состояния малого предпринимательства в Республике Северная Осетия-Алания, проведенное в 2010-2011 гг. Было опрошено 600 человек, проживающих в г. Владикавказе и районах республики. В качестве респондентов выступили три категории населения: сотрудники администрации; предприниматели (действующие и потенциальные); жители населенных пунктов.

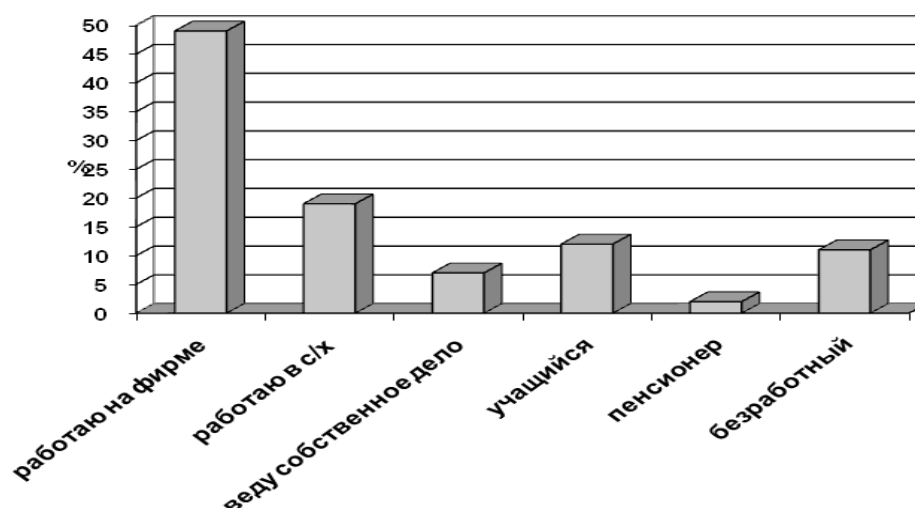
В исследовании приняло участие 60% мужчин и 40% женщин — жителей, постоянно проживающих в республике и ее районах.

Структура возраста участников исследования представлена на диаграмме 1:



В основной массе участники исследования находятся в трудоспособном возрасте (98%). Они работают на производстве, заняты в сельском хозяйстве, ведут собственное дело, учащиеся (училище колледж, вуз). Часть жителей являются пенсионерами и безработными.

По роду своих занятий респонденты распределились следующим образом (диаграмма 2):



Жители по уровню доходов относят себя к следующим категориям населения (в %):

- бедной — 22;
- малообеспеченной — 26;
- среднеобеспеченной — 39;
- в целом обеспеченной — 11;
- высокообеспеченной — 1.

Существенным средством поддержания доходов на уровне прожития они считают земельные участки, которые обеспечивают жителей продуктами питания.

У большей части из них нет возможности откладывать часть денежных средств для будущего вложения в какое-либо прибыльное дело (80%). Всего 17% респондентов показывает, что небольшую часть своих доходов можно и отложить. Без большого напряжения для семейного бюджета 2% респондентов могут отложить денежные средства.

Почти 90% жителей считают, что социально-экономическое положение требует существенного улучшения.

Свое положение респонденты оценивают неоднозначно. Примерно 14% из них считают, что их материальное положение и доходы в 2010-2011 гг. заметно выросли (6%) или выросли немного (8%). У других доходы остались прежними (43%), немного уменьшились (27%) или заметно уменьшились (16%). Эта часть населения нуждается в улучшении жизни и требует активных действий со стороны органов власти республики и России.

Оптимизм респондентов на краткосрочную перспективу имеет тенденцию к росту. Жители предполагают, что их материальное положение и доходы в ближайшие 1-2 года изменятся следующим образом:

- заметно возрастут — 11;
- возрастут, но незначительно — 31;
- останутся прежними — 41;
- немного уменьшаться — 8;
- заметно уменьшаться — 9.

Повышение «доли оптимизма» в настроениях респондентов связано с улучшением ситуации в России и с надеждой на позитивные изменения, которые может реально выполнить руководство республики.

Социально-экономическое положение республики отражается на ее демографической ситуации. Жители охарактеризовали демографическую ситуацию в районе следующим образом. Часть жителей (22%) считает, что демография хорошая, численность населения не уменьшается, молодежь имеет возможность трудоустройства.

Другая часть жителей (21%) считает ситуацию в целом нормальной. Есть отдельные проблемы с трудоустройством молодежи, но они решаются.

Значительная часть жителей (57%) считает положение неудовлетворительным, численность населения уменьшается, молодежь не может найти работу и уезжает в другие регионы.

Респонденты достаточно критично относятся к деятельности предпринимателей. Так, например, по мнению 63% из них, предприниматели недостаточно заинтересованы в расширении своей деятельности и создании новых рабочих мест.

Респонденты считают, что необходимо менять сложившееся положение с поддержкой и развитием предпринимательства в республике. По их мнению (63%), если сохранятся современные условия, то нельзя рассчитывать на то, что предпринимательство наберет силу и решит имеющиеся социально-экономические проблемы. При этом считают, что современные условия не позволяют предпринимательству активно развиваться (37%), и без серьезного улучшения ситуации предпринимательство не может решить социально-экономические проблемы населения (46%).

Часть респондентов (32%) предполагает, что предпринимательство может решить часть проблем, связанных с уменьшением безра-

ботицы и т.п. Оптимисты (4%) считают, что улучшение произойдет обязательно, потому что предпринимательство республики развивается.

Респонденты выразили свое мнение к условиям открытия своего дела в районах республики. Они считают, что в районах имеются условия для того, чтобы любой желающий мог открыть собственное дело и обеспечить себя работой, следующим образом:

- да — 16%;
- нет — 62%;
- не знаю — 22%.

По их мнению, реально начать свое собственное дело можно на основе ряда действий.

1. Следует рассчитывать только на себя, поэтому нужно вкладывать в дело собственные средства — 11%. Однако значительная часть населения не обладает достаточными средствами для открытия собственного дела.

2. Можно взять в долг у знакомых, привлечь средства своих родственников и друзей — 6%. Этот вариант, по их мнению, является вполне реальным способом консолидированного сложения средств для создания малого предприятия.

3. Следует взять кредит в банке — 12%. Данный способ требует залога или гарантий, поэтому в настоящее время для большинства желающих открыть свой бизнес он мало приемлем.

4. Это задача государства, поэтому можно получить государственную помощь в виде субсидий и других видов поддержки — 4%. Возможно получение средств на основе инвестиционных проектов и вхождения в федеральные или республиканские программы. АМС районов должны отработать механизм привлечения средств по данному направлению.

5. Следует обратиться с предложением в Администрацию района, которая окажет содействие — 1%.

6. В настоящее время собственное дело открыть нельзя — 59%. Доля пессимистов за последние годы увеличивается, так как, по их мнению, не созданы реальные механизмы поддержки малого предпринимательства.

Респонденты отметили основные препятствия, которые затрудняют предпринимательскую деятельность в республике и ее районах. Считают, что трудно получить кредиты и инвестиции, нет залога и гарантий 55%. Высокая аренда помещений, и сложно найти свобод-

ные помещения 21%. Отсутствие государственной поддержки отметили 48%. Наличие административных препятствий и коррупции со стороны регулирующих органов — 29%. Воздействие криминала — 13%. Другие препятствия указали 9%.

Респонденты показали, какие направления предпринимательской деятельности, на их взгляд, являются наиболее перспективными и могут способствовать повышению уровня жизни (в %):

- сельское хозяйство — 29 (в том числе животноводство — 11; производство молока и продукции из него — 9);
- переработка продукции сельского хозяйства — 12;
- лесное хозяйство — 2;
- добыча и продажа сырьевых ресурсов — 3;
- алкогольная продукция — 7;
- минеральная вода — 8;
- производство промышленной продукции — 4;
- торговля привозными продуктами питания — 41;
- торговля привозными товарами — 23;
- освоение потенциала гор (туризм, курортное лечение, отдых и пр.) — 12;
- другое — 4.

На вопрос: «Какой конкретно вид продукции по вышеуказанному направлению предпринимательской деятельности можно производить?», респонденты затруднились ответить и в большей части обозначили отрасль (сельское хозяйство, переработка, промышленная продукция и т.п.), что свидетельствует о недостаточном знании ими потребностей рынка (недостаток информации). При выдвижении предложений жители исходят из своих потребностей, которые связаны, прежде всего, с проблемами в области питания и свидетельствуют о низком жизненном уровне (направленность на удовлетворение первичных физиологических потребностей). Этим объясняется отсутствие в перечне предложений респондентов видов продукции (работ, услуг), связанных с высокотехнологичным производством, качественным досугом и отдыхом и т.д.

С респондентами выяснялся вопрос о возможности вложения ими свободных денежных средств через специальные фонды, накапливающие денежные средства населения, для вложения в высокоприбыльные проекты. Рискнули бы вложить свои средства 12% при условии гарантии возврата средств через определенный период с дополнительным процентом дохода, при условии ежегодного получе-

ния определенной прибыли согласны участвовать во вложении своих средств 5%, и не желают рисковать 83% респондентов.

Респонденты считают, что в республике имеется значительный потенциал развития малого предпринимательства. Для воплощения своего желания в жизнь потенциальные предприниматели располагают определенными возможностями. Так, у 54% есть хорошая коммерческая идея, но она не обоснована расчетами и экспертизой. Другие (12 %) имеют выполненные расчеты или бизнес-план идеи, что подтверждает, по их мнению, коммерческую ценность идеи. Показали наличие результатов маркетинговых исследований по проблеме своей идеи 4 % потенциальных предпринимателей.

Имеют финансовые возможности (полные или частичные) для реализации своей идеи 11% потенциальных предпринимателей, располагают помещениями 2%, земельными участками — 4%, и другими возможностями — 9%.

Однако предполагают создать свое предприятие полностью за счет только собственных средств 3% потенциальных предпринимателей.

Собираются создать предприятия за счет средств возможных участников 12%. Таким образом, менее 20% потенциальных участников предпринимательской деятельности имеют самостоятельные материально-финансовые возможности для создания предприятий. Данное обстоятельство свидетельствует о необходимости государственных механизмов поддержки малого предпринимательства. Одновременно данное положение показывает невысокую инициативную роль сотрудников АМС в создании организационных условий для вовлечения населения районов республики в самостоятельный бизнес.

Предполагаемая сумма средств, необходимая для реализации бизнес-идеи, по мнению потенциальных предпринимателей, находится в диапазоне от минимальной суммы в 60 тыс. руб. до максимальной суммы в 3 млн. руб. В среднем на создание одного предприятия, по мнению респондентов, необходимо примерно 800,0 тыс. руб.

Структура основных потребностей, необходимых для реализации идей потенциальных предпринимателей, выглядит следующим образом, в %:

- кредит банка или инвестиции — 31;
- помещения в аренду — 14;
- помощь специалистов — 9;

- земельный участок — 19;
- оборудование в лизинг — 8;
- разработка бизнес-плана — 6;
- маркетинговое исследование — 4;
- консультации по экономике и управлению — 6;
- другое — 3.

Возможный профиль деятельности будущего предприятия, по мнению респондентов, должен быть связан с торговлей (33%), услугами различного вида (28%), производством (13%), сельским хозяйством (12%), строительством (9%), другими направлениями (4%).

В числе возможных видов продукции, работ и услуг указаны: прачечная, товары народного потребления, услуги населению (в том числе по уборке домов и огородов, оформлению праздников), услуги по торговле, овощи и другие сельхозпродукты, товары детского питания, мясо, молоко, швейные изделия, зерновые.

Свою продукцию предприниматели предполагают реализовать преимущественно в г. Владикавказе, в других районах и городах РСО-А. Реализация данного положения позволит заметно расширить как налогооблагаемую базу для пополнения бюджета районов, так и количество занятых в бизнесе.

Возможная численность персонала создаваемых предприятий имеет следующую структуру:

- до 10 человек — 57%;
- от 10 до 50 человек — 32%;
- более 50 человек — 11%.

Набирать сотрудников для своего предприятия 71% потенциальных предпринимателей намерены полностью из местного населения, частично из приглашенных со стороны — 29%.

Потенциальные предприниматели показывают, что их продукция будет ориентирована: на все категории населения — 62%; на богатую, высокообеспеченную часть населения — 7%; на среднеобеспеченных — 36%; на относительно слабообеспеченную часть населения — 5%. Продукцию, которую оно производит (16,1%).

Потенциальные предприниматели считают, что затраты на создание предприятия могут окупиться в срок до 1 года (32%), за 1-2 года (35%), за 3 года (24%), за период более 3 лет (7%), за другие сроки — 2%.

Потенциальные предприниматели ожидают реальную поддержку от администраций районов республики по следующим направлениям (указано три предложения по порядку их важности):

- помощь в получении кредитов и привлечении инвестиций — 68%;
 - решение проблемы с помещениями — 24%;
 - различные (маркетинговую, снижение налогов) — 18%.
- Примерно 15% не ожидают никакой помощи от АМС.

Примечания

1. Регионы России. Социально-экономические показатели. 2010: Стат. сб. / Росстат. М., 2010. 996 с.
2. Курс экономической теории: Общие основы экономической теории. Микроэкономика. Макроэкономика. Основы национальной экономики / Рук. авт. коллектива и науч. ред. А.В.Сидорович; МГУ им. М.В.Ломоносова. М.: Дело и Сервис, 2007. 1040 с.
3. Распоряжение от 6 сентября 2010 г. №1485-р «Об утверждении Стратегии социально-экономического развития Северо-Кавказского федерального округа до 2025 года».

Е.Т. КЕЛОЕВА
аспирант СКГМИ (ГТУ)

АНАЛИЗ СОСТОЯНИЯ НАРКОМАНИИ В РЕСПУБЛИКЕ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ

**(Статья посвящена вопросам пагубного влияния
на человека природных и синтетических веществ,
вызывающих наркоманию (на примере Республики
Северная Осетия-Алания))**

Среди социальных аномалий наибольшую опасность для общества представляет наркомания. По сути, она является глобальным бедствием, которое несет угрозу государству, калечит и уничтожает генофонд наций. Состояние наркотизма в стране и регионе характеризуется рядом показателей: смертность от причин, связанных с потреблением наркотиков; количество и уровень зарегистрированных потребителей наркотиков и наркоманов, количество и уровень преступлений, связанных с наркотиками, структура потребляемых наркотических средств и т.п. Рассмотрим динамику некоторых показателей за последние годы в Республике Северная Осетия-Алания.

Согласно официальным данным, количество состоящих на учете лиц, употребляющих наркотические средства, в 2010 году составило 2425 человек, в том числе 874 — с диагнозом «наркомания», 1551 — употребляющих наркотические средства с вредными последствиями. По сравнению с прошлым годом показатель наркоупотребления увеличился на 4%. При этом среди лиц с диагнозом наркомания наблюдается рост на 1%, а среди лиц, эпизодически употребляющих наркотические средства, наблюдается рост на 6%. Динамика больных, состоящих на учете с диагнозом «наркомания», отражена на рис. 1.

Из числа лиц с диагнозом «наркомания» 239 в возрасте до 30 лет, из них 47 женского пола; 308 в возрасте от 30 до 39 лет, из них 44 женского пола; 316 в возрасте от 40 до 59 лет, из них 22 женского пола; и 11 в возрасте 60 лет и старше, из них 1 женского пола.

Основным видом потребляемых наркотических средств в Северной Осетии являются опиоиды, их употребляют 805 человек, или 92%, остальные 8% — 69 человек — потребляют каннабиоиды.

Динамика больных, состоящих на учете с диагнозом «наркомания» в Республике Северная Осетия-Алания (1990-2010)

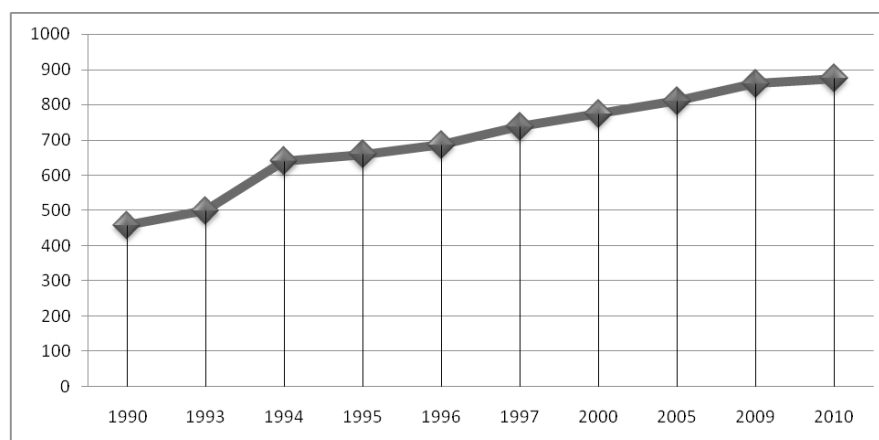


Рис. 1

Динамика числа преступлений, связанных с незаконным оборотом наркотиков в Республике Северная Осетия-Алания, отражена на рис. 2. Мы видим постоянный рост регистрируемых преступлений, начиная с 1993 года. Их уровень в республике вырос с 1993 по 2010 г. в 3 раза. Правда, следует отметить, что столь значительный рост этого вида преступлений объясняется не только их реальным увеличением, но и повышенной активностью полиции. Среди преступлений, связанных с незаконным оборотом наркотиков, 69,6% — регистрируемые преступления, связанные с незаконным изготовлением, приобретением, хранением, перевозкой, пересылкой, либо сбытом наркотических средств или психотропных веществ, из которых каждое четвертое — с целью их сбыта.

Численность осужденных по приговору судов, вступивших в законную силу, по преступлениям, связанным с наркотиками, в Республике Северная Осетия-Алания в 2000 году составило 774 человека, что составило 20% от общего числа осужденных, в 2005 году — 999 человек, или 34% от общего числа осужденных, в 2006 году — 945, или 33%, в 2007 году — 800, или 31%, в 2008 году — 688, или 38% от общего числа осужденных.

Динамика числа преступлений, связанных с незаконным оборотом наркотиков в Республике Северная Осетия–Алания (1993–2010)

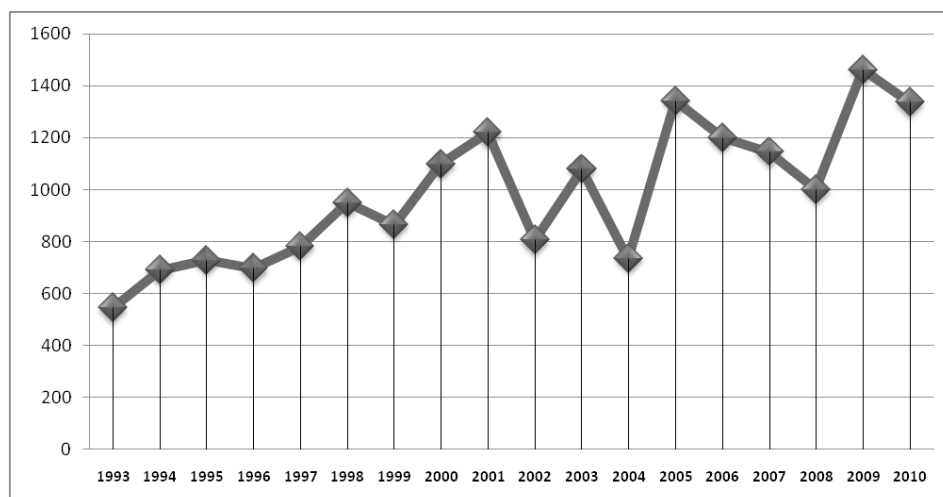


Рис. 2

Отразить динамику смертности от наркотиков весьма сложно, по причине того, что она ведется, но весьма скудно, и имеются данные только по смертности, связанной с передозировкой наркотиками. Данные о смертности от наркотиков в Республике Северная Осетия–Алания и других субъектах Северо-Кавказского федерального округа отражены в табл. 1.

Таблица 1

Годы	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Республика Дагестан	4	5	3	2	1	0
Республика Ингушетия	0	1	0	0	0	0
Кабардино-Балкарская Республика	14	6	7	1	11	6
Карачаево-Черкесская Республика	11	8	7	6	4	3
Республика Северная Осетия-Алания	25	13	13	9	9	6
Ставропольский край	144	145	70	55	49	64
Чеченская Республика	0	0	0	5	0	0

Вышеизложенные данные лишь отчасти отражают истинную ситуацию состояния наркотизма в Республике Северная Осетия–Алания, так как латентность наркотизма очень велика, и это необходимо учитывать, используя данные официальной статистики. Но даже ис-

ходя из этих данных видно, что ситуация в республике требует скорейшего принятия жестких и решительных мер по спасению населения от пагубных привычек.

Наркотики сами по себе не составляют сущности проблемы. Злоупотребление ими — это симптом глубоких противоречий, с которыми сталкивается личность в попытках преодолеть стрессовые жизненные ситуации, в поисках положительных межличностных контактов в виде понимания, одобрения, а также эмоциональной и социальной поддержки. В наркомании видят бегство не только от жестких условий существования, но и от всеобщей стандартизации, регламентации, запрограммированности жизни в современном обществе. На личностном уровне «уход» в наркотики — результат, прежде всего, социальной неустроенности, исключенности, неблагополучия, «заброшенности» в этом мире, утраты или отсутствия смысла жизни. Можно утверждать следующее: если у человека нет смысла жизни, осуществление которого сделало бы его счастливым, он пытается добиться ощущения счастья в обход осуществления смысла, в частности с помощью природных и синтетических веществ.

В настоящее время в цивилизованном мире наблюдается переход от политики «войны с наркотиками» (*«War on Drugs»*) к политике «меньшего вреда» (*«Harm reduction»*). Большинство зарубежных ученых придерживаются мнения о том, что потребление наркотиков и наркозависимость не исчезнут при системе запретов, нельзя научить человека вести здоровый образ жизни под угрозой уголовного наказания. Внушение стыда, если оно не переходит в клеймение, служит наилучшим средством социального контроля. На наш взгляд, самым правильным было бы сочетание запрета с антинаркотической пропагандой, социальной и медицинской помощью лицам, имеющим физическую и психическую зависимость от наркотических средств.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

В соответствии с поручением Президента Российской Федерации Д.А. Медведева по итогам встречи с членами Российской Академии наук 15 декабря 2009 г. (от 29 января 2010 г. Пр-175) Российской Академии наук выделены дополнительные ставки для приема на работу молодых ученых — кандидатов и докторов наук. В соответствии с распоряжением «О распределении дополнительных ставок для приема на работу в научные организации РАН молодых ученых — кандидатов и докторов наук» в результате конкурсного отбора новыми сотрудниками СОИГСИ стали доктор исторических наук Б.В. Туаева, кандидат исторических наук Б.А. Синанов, кандидат филологических наук Л.Дзапарова. Все они прошли научную подготовку в СОИГСИ.

На собрании молодых ученых СОИГСИ избран новый председатель Совета молодых ученых СОИГСИ Борис Синанов. Б.А. Синанов — выпускник аспирантуры СОИГСИ, успешно защитил кандидатскую диссертацию, принят на должность научного сотрудника в результате конкурсного отбора на основании распоряжения «О распределении дополнительных ставок для приема на работу в научные организации РАН молодых ученых — кандидатов и докторов наук».



«Молодые ученые в решении актуальных проблем науки». Под таким названием 14 марта в Северо-Осетинском государственном университете им. К.Л. Хетагурова состоялась II международная научно-практическая конференция. Организаторами конференции выступили Совет молодых ученых при Главе РСО-А и Министерство РСО-А по делам молодежи, физической культуры и спорта в сотруд-

ничестве с Владикавказским научным центром РАН и Правительства РСО-А. В рамках конференции действовало 6 секций, в том числе и секция «Гуманитарных наук», в работе которой приняли участие молодые ученые СОИГСИ: старший научный сотрудник отдела этнологии, кандидат исторических наук К. Р. Дзалаева и научный сотрудник отдела истории, кандидат исторических наук Б. А. Синанов. Камила Дзалаева представила доклад на тему «Факторы формирования осетинской интеллигенции (вторая пол. XIX — нач. XX вв.)». Борис Синанов, выступая на конференции, осветил вопросы формирования новой культуры быта и досуга северо-осетинского студенчества в 1920-е годы.

5 мая в Северо-Осетинском государственном университете им. К. Л. Хетагурова на заседании Диссертационного совета по историческим наукам при СОГУ состоялось вручение дипломов кандидата исторических наук соискателям и аспирантам, успешно защитившим кандидатские диссертации в 2009 — 2010 годах. Из рук Председателя Диссертационного совета А.А. Магометова дипломы получили выпускники аспирантуры СОИГСИ Т. Г. Судакова и Б. А. Синанов. Вручая документ государственного образца о присуждении ученой степени, Ахурбек Алиханович поздравил молодых исследователей и пожелал успехов и профессионального роста. В свою очередь молодые выпускники СОИГСИ выразили благодарность директору Института и своему научному руководителю — доктору исторических наук, профессору С. А. Хубуловой за поддержку и профессиональную помощь в период обучения в аспирантуре.

22 июня 2011 года в рамках научно-образовательного проекта СОИГСИ «Гуманитарные науки: история, современность, перспективы» с целью интеграции академической и вузовской науки, содействия научному творчеству молодых, изучению современной методологии гуманитарных и международных исследований прошла VI Ежегодная всероссийская методологическая школа-конференция «Современная методология гуманитарного исследования».

Научное мероприятие ориентировано на аспирантов и молодых ученых, исследующих актуальные проблемы истории России и Осетии.

тии, этнологии и филологии. Традиционно школа-конференция привлекает молодых ученых не только из Северной Осетии, но и из соседних регионов.

В подготовке и работе очередной 6-ой школы участвовали доктор наук М.А. Мусаев (г. Махачкала, ДНЦ РАН), А. Д. Магомедов, Э.М. Далгат (г. Махачкала ИИАЭ ДНЦ РАН) С.М. Акачиева (г. Карачаевск, КЧГУ), М. Р.-О. Кулиев (Нахичевань), Ш.М. Батчаев (г. Карачаевск, ГА КЧР), С.С. Магомадов (г. Грозный, АН ЧР), Л.М. Гарсаев (г. Грозный, АН ЧР), Д.М. Дасания (г. Сухум, АИГИ АН Абхазии), С.Р. Чеджемов (Владикавказ, СОГУ), Л.А. Чибиров, Т.А. Гуриев, Е.И. Кобахидзе, Ф.Х. Гутнов, С.А. Айларова, И.В. Мамиева (Владикавказ, СОИГСИ).

Для участия в работе школы были приглашены и приняли участие студенты Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, молодые ученые Южной Осетии, Дагестана, Чечни, Абхазии, Карачаево-Черкесии.



Для участников школы-конференции провели мастер-классы начальник отдела использования архивных документов и научно-исследовательской работы Центрального Государственного архива РСО-А М.Р. Ленник, директор музея истории Владикавказа Е.Р. Габоева заведующий отделом источниковедения и информационных технологий Ф. Х. Гутнов, ведущий научный сотрудник СОИГСИ Е. И. Кобахидзе,

ведущий научный сотрудник СОИГСИ И. В. Мамиева. Широкая проблематика мастер-классов включала в себя такие темы, как «Методика работы с архивными документами и методы научного исследования для историков», «Этно-



педагогический ресурс осетинского фольклора и аналитическая работа с текстом литературного произведения для филологов».

Конференция продолжилась в двух секциях — «истории» и «филологии». Несмотря на молодой возраст участников, озвученные темы поднимали широкий круг актуальных проблем отечественной науки. Всего было заслушано и обсуждено более 30 докладов.

Доклады молодых ученых, одобренные экспертными советами, рекомендованы к публикации в пятом и шестом выпусках журнала «Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых».

Подводя итоги школы-конференции, участники экспертного совета отметили высокую степень подготовки молодых исследователей, сделали ценные замечания и выразили пожелания дальнейших успехов в науке.



23 июня 2011 года при грантовой поддержке целевого конкурса РГНФ для молодых ученых 2011 г. № 11-31-00503 Г/М была проведена Всероссийская научная школа-конференция «Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность». Руководитель проекта



— молодой ученый, старший научный сотрудник СОИГСИ К.Р. Дзалаева.

Цель работы конференции — содействие научному поиску и сотрудничеству молодежи в области изучения генеалогии

кавказских народов, особенностей их этнокультурных связей. Среди основных задач, выдвигаемых организаторами школы-конференции, важное место занимали вопросы состояния, методики и методологии современного генеалогического исследования, обсуждение проблем развития генеалогической мысли на Кавказе.

В работе школы-конференции приняли участие как молодые ученые, аспиранты, так и известные генеалоги-кавказоведы, архивные и музейные работники. Особую радость организаторов вызвало участие в конференции учащихся СОШ, студентов вузов и их преподавателей.

Материалы конференции приняты к печати и будут изданы в виде научного сборника.

За высокий уровень организации и проведения конференции дирекция СОИГСИ объявила благодарность руководителю проекта к.и.н., ст.н.с. К.Р. Дзалаевой, зав. сектором генеалогических исследований И.Т. Марзоеву и ученому секретарю Э.В. Хубуловой.



**ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ
ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**
ВЫП. 5

Научный журнал

Компьютерная верстка — *А.В. Черная*

Подписано в печать 26.11.2011

Формат бумаги 70×108 ¹/₁₆. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Minion»

Тираж 100 экз. Заказ №252. Усл.п.л. 17,41

Отпечатано в ИПО СОИГСИ им. В.И. Абиева ВНЦ РАН и Правительства РСО–А
362040, РСО–Алания, г.Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@ mail.ru