

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

ВЫП. 7 (46) 2012

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

ДАРЧИЕВА С.В. ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА ПАРТИЙ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В ХОДЕ ИЗБИРАТЕЛЬНЫХ КАМПАНИЙ В ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДУМУ РОССИИ (1907, 1912 гг.)	3
ЦОРИЕВА И.Т. ОСЕТИНОВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ	14

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛОГИЯ

ДАРЧИЕВ А.В. БАТРАЗ-МУРАВЕЙ (ОБ ОДНОМ МОТИВЕ НАРТОВСКОГО ЭПОСА)	26
НЕЙКОВА Р. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ ПОВОЛЖЬЕМ И БАЛКАНО-КАВКАЗСКИМ ПРОСТРАНСТВОМ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНОЙ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ)	38
БЕСОЛОВА Е.Б. ОБ ОБЩЕКАВКАЗСКОМ СУБСТРАТЕ В ОБРЯДОВО-ФОЛЬКЛОРНОЙ ЖИЗНИ СЕВЕРОКАВКАЗСКИХ НАРОДОВ	64

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ

ФИДАРОВА Р.Я. МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМ ИСТОРИИ ОСЕТИНСКОЙ ЭКСПЛИЦИТНОЙ ЭСТЕТИКИ	77
--	----

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

ЧИБИРОВ Л.А. ВАЛЬДЕМАР ПФАФ – ПРЕДШЕСТВЕННИК В.Ф. МИЛЛЕРА В НАУЧНОМ ОСЕТИНОВЕДЕНИИ	88
КАРПОВ Ю.Ю. АЛЕКСАНДР НУРИД: ГОРЕЦ НА СЛУЖБЕ ИМПЕРИИ	95
ГОСТИЕВА Л.К. ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДАНИИЛА ЧОНКАДЗЕ	105

ИСТОЧНИКИ

КОБАХИДЗЕ Е.И. «НУЖНЫ РЕШИТЕЛЬНЫЕ АДМИНИСТРАТИВНЫЕ МЕРЫ...»	113
ПЕРЕПИСКА С УПРАВЛЯЮЩИМИ МАМИСОНСКОГО, ДИГОРСКОГО, ТАГАУРО-КУРТАТИНСКОГО И ДРУГИХ УЧАСТКОВ ОБ ОБЯЗАТЕЛЬНОМ БРАКЕ В ЦЕРКВИ, О ЗАПРЕЩЕНИИ ДВОЕЖЕНСТВА, ЗАПРЕЩЕНИИ МАГОМЕТАНАМ ЖЕНИТЬСЯ НА ХРИСТИАНКАХ	119

НОВЫЕ КНИГИ

ГУРИЕВ Т.А. РЕЦЕНЗИЯ НА: ОСНОВОПОЛОЖНИК РОССИЙСКОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО КАВКАЗОВЕДЕНИЯ АКАДЕМИК АНДРЕЙ МИХАЙЛОВИЧ ШЕГРЕН. ИССЛЕДОВАНИЕ. ТЕКСТЫ. М., 2010. 952 с.	134
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

СИНАНОВ Б.А. ШКОЛА-СЕМИНАР МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ «СОВРЕМЕННАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ»	139
ЛЫСЕНКО Н.Н. ОТЧЕТ ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ СОИГСИ-РГТЭУ «МОНГОЛЬСКАЯ АРИАНА» В СЕВЕРО-ЗАПАДНУЮ МОНГОЛИЮ В 2011 г.	141
АННОТАЦИИ СТАТЕЙ	152
НАШИ АВТОРЫ	156
ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСИ	158

IZVESTIYA SOIGSI

2012 ISS. 7 (46)

CONTENTS

HISTORY

- DARCHIEVA S.V.** THE POLITICAL STRUGGLE OF PARTIES IN THE NORTH CAUCASUS DURING THE ELECTION CAMPAIGNS INTO THE STATE DUMA OF RUSSIA (1907, 1912) 3
- TSORIEVA I.T.** THE OSSETIAN STUDIES IN HISTORICAL RETROSPECTION 14

FOLKLORE AND ETHNOLOGY

- DARCHIEV A.V.** BATRAZ THE ANT (ON ONE MOTIF OF THE NARTA EPIC) 26
- NEYKOVA R.G.** ETHNO-CULTURAL PARALLELS BETWEEN THE VOLGA REGION AND THE BALKANS-CAUCASIAN TERRITORIES (ON FOLKLORE FUNERAL AND MEMORY RITES) 38
- BESOLOVA E.B.** ON THE OVERALL-CAUCASUS SUBSTRATE IN THE RITUAL AND FOLKLORE LIFE OF PEOPLES OF THE NORTH CAUCASUS 64

PROBLEMS OF METHODOLOGY

- FIDAROVA R.Y.** METHODOLOGY OF RESEARCH OF THE PROBLEMS OF OSSETIAN EXPLICIT AESTHETIC HISTORY 77

HISTORICAL PORTRAITS

- CHIBIROV L.A.** VALDEMAR PFAF – V.F. MILLER'S PREDECESSOR IN THE ACADEMIC OSSETIAN STUDIES 88
- GOSTIEVA L.K.** ENLIGHTENMENT ACTIVITIES OF DANIIL CHONKADZE 95
- KARPOV Y.Y.** ALEXANDER NURID: A MOUNTAINEER ON THE SERVICE OF EMPIRE 105

SOURCES

- KOBAKHIDZE E.I.** «DECISIVE ADMINISTRATIVE ACTIONS ARE NECESSARY...» 113
- CORRESPONDENCE WITH THE HEADS OF MAMISON, DIGOR, TAGAURO-KURTATIAN AND OTHER DISTRICTS RELATING TO OBLIGATORY CHURCH MARRIAGE, PROHIBITION OF DUOGAMY, PROHIBITION FOR MUSLIMS TO MARRY CHRISTIAN WOMEN 119

NEW BOOKS

- GURIEV T.A.** REVIEW ON: FOUNDER OF RUSSIAN ACADEMIC CAUCASOLOGY ACADEMICIAN ANDREI MIKHAILOVICH SHEGREN. RESEARCH. TEXTS. M., 2010. 952 p. 134

ACADEMIC LIFE

- SINANOV B.A.** YOUNG SCIENTISTS WORKSHOP «MODERN METHODOLOGY OF HUMANITARIAN STUDIES» 139
- LYSENKO N.N.** REPORT ON HISTORICAL-ARCHAEOLOGICAL EXPEDITION OF THE NOIGSR-RSMEU «MONGOLIAN ARIANA» TO THE NORTH-WEST MONGOLIA IN 2011th 141
- SUMMARIES OF ARTICLES 154
- OUR AUTHORS 157
- RULES FOR ARRANGING OF MANUSCRIPTS 158

ИСТОРИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА ПАРТИЙ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В ХОДЕ ИЗБИРАТЕЛЬНЫХ КАМПАНИЙ В ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДУМУ РОССИИ (1907 И 1912 гг.)

С. В. ДАРЧИЕВА

Изучение политической истории России в начале XX в. остается одной из ключевых тем в российской и зарубежной историографии. Именно в этот период начинается активное формирование и становление общероссийских, региональных, национальных партий и движений. Научное изучение российской многопартийности начала XX в. становится особенно необходимым сейчас, когда мы имеем дело с вхождением во второй этап развития многопартийности после перерыва в советское время. Изучение основных политических партий Северного Кавказа в период выборов в III и IV Государственную думу способствует переосмыслению всего комплекса национальных, конфессиональных и региональных процессов и проблем в этот период.

События, произошедшие в России в связи с роспуском второй Думы и изменением избирательного закона, в либеральной историографии получили наименование «третьеиюньского переворота». Император имел полное право сужать и расширять им же дарованные стране права и учреждения. Однако новый закон о выборах, обнародованный третьего июня 1907 г., явно нарушал положение консти-

туции, запрещавшее использование статьи 87 для «введения изменений в положения о выборах в Совет или Думу» [1, 249]. Чтобы обойти это ограничение, изменения в избирательный закон были проведены путем издания Высочайшего манифеста, как того требовали дела насущной государственной важности.

Весьма лояльно относившийся к самодержавию лидер меньшинства земцев Д. И. Шипов усматривал в актах 3 июня признаки государственного переворота. По его убеждению, грубое попираание Основных законов непоправимо подорвало авторитет и престиж монархической власти в глазах народа. Более того, оно вело страну к неминуемой политической катастрофе [2, 510-511].

Выделим наиболее принципиальные изменения в избирательной системе. Новое положение делило избирателей на четыре курии. По этой избирательной системе большую часть выборщиков (51,3%) избирала первая курия – землевладельцы, к ней примыкали выборщики первого разряда городской курии. Крестьяне выбирали только 22,4% выборщиков. Рабочая курия – всего 2,4% выборщиков. Всего активным избирательным правом пользовались

лишь 15% населения Российской империи [3, 189].

Избирательный закон 3 июня увеличил число выборщиков в земледельческой курии на 33%, уменьшив число выборщиков в крестьянской курии на 45%. С 26 до 5 сократилась численность городов с прямым представительством в Государственной думе (С.-Петербург, Москва, Киев, Одесса, Рига). Вводились также две городские курии по имущественному признаку. Следовательно, закон обеспечивал помещикам большинство на губернских избирательных собраниях. Именно дворяне-землевладельцы должны были определять политическое лицо третьей Думы.

Главная опора либеральной оппозиции – городские выборщики – искусственно выводилась из борьбы. Лишь в городах с прямым представительством они могли сказать свое слово [4, 162]. Правительство позаботилось и о том, чтобы создать оппозиции препятствия морально-психологического свойства. Общество придавили не прекращавшиеся репрессии против участников революции. В 1906-1907 гг. по приговорам военно-полевых судов казнили 1103 чел., а во время карательных экспедиций расстреляли 1172 чел. [5, 27]. Кроме того, правительство выделяло огромные суммы на увеличение и содержание сыскной полиции, причем это увеличение коснулось 59 городов национальных районов и 32 русских города. Правительство также санкционировало отпуск огромных средств на тюрьмы и тюремщиков, усиленно выдавало средства на укрепление административного и судебного аппарата, полностью поддерживая их действия и распоряжения [6, 386].

Ущемленными теперь оказались и права рабочих: число выборщиков от них сократилось с 268 до 113. В городах, сохранивших право самостоятельного представительства, не было рабочих курий отдельных от губернских. Здесь рабочие участвовали в выборах, если имели квартирный ценз. В целом, один выборщик приходился: в земледельческой курии – на 230 душ населения, в первом разряде городской курии

– на 1000, во втором разряде городской курии – на 15 тыс., в крестьянской курии – на 60 тыс., в рабочей курии – на 125 тысяч душ населения [7, 40].

Самое главное изменение, внесенное в избирательную систему законом 3 июня 1907 г., заключалось в перераспределении числа выборщиков между куриями. Этот закон имел целью «предоставление в губернском избирательном собрании большинства голосов, а, следовательно, и контроля над выборами представителям крупного владения, то есть в размере не ниже полного земского ценза» [8, 28].

Закон о выборах 3 июня 1907 г. сократил число членов Думы на 82 депутата (с 524 до 442) и привел к резкому ограничению представительства национальных регионов. В Манифесте о роспуске Государственной думы и об изменении порядка выборов от 3 июня указывалось: «Созданная для укрепления государства Российского, Государственная дума должна быть и русской по духу. Иные народности, входящие в состав державы нашей, должны иметь в Государственной думе представителей нужд своих, но не должны будут являться в числе, дающем им возможность быть вершителями вопросов чисто русских. В тех же окраинах государства, где население не достигло достаточного развития гражданственности, выборы в Государственную думу должны быть временно приостановлены» [9, 273].

В итоге по избирательному закону 3 июня 1907 г. представительство Польских губерний в III и IV Думах сократилось на 23 мандата (с 37 до 14), Кавказ потерял 19 из 29 депутатских мест, представительство Сибири и Дальнего Востока сократилось на 7 мест (с 21 до 14), а из 23 депутатов от Средней Азии и Казахстана самодержавные законодатели оставили только одно место для уральских казаков [8, 14].

При введении новых ограничений было существенно сокращено представительство национальных окраин, в особенности Кавказа и Польши. В результате оказывалось, что на Кавказе один депутат приходился на 700 тысяч населения, в Польше – на 750 тысяч, тогда как в европейской

части России один депутат – на 250 тысяч человек [3, 341].

Национальные группы в Государственной думе занимали своеобразное положение между оппозицией и правительственным большинством, оставаясь, как правило, демократически настроенными. Они поплатились за эти настроения потерей большей части своих мандатов. П.Н. Миллюков в своих мемуарах объясняет изменение состава III Думы именно исходя из Положения 3 июня. «Положение 3 июня, – пишет он, – уменьшило число депутатов от азиатских народностей и кавказских... На это ограниченное количество мест пришли депутаты, более консервативно настроенные, и обособились в отдельные группы от русских. Голосуя часто с оппозицией, они не хотели, однако, разрывать с правительством» [9, 9].

Общее ужесточение политики центральной и местной власти естественным образом отразилось на выборной системе. Народы Северного Кавказа фактически не были представлены в Думе, а там, где такая возможность была, значительно сокращали их представителей. По дискриминационной системе вовсе были лишены избирательных прав кочевые народы – калмыки, ногайцы, – презрительно названные в государственных документах «бродячими инородцами» [10, 472].

Одновременно особое привилегированное представительство было установлено для Кубанского и Терского казачьих войск. Чтобы справиться с революционной стихией, администрация использовала самые разнообразные методы, но главным являлось подавление вооруженной силой выступлений недовольного существовавшими порядками населения. Прежде всего, силовое воздействие использовалось против горцев, с которыми власти привыкли так обращаться. Все силы были привлечены к карательным операциям, но наиболее активно использовалось властями казачество. «Местная боевая задача казачества, – писала проправительственная газета «Кавказ», – не может считаться отжившей, так как население... сравнительно спокойно

держится лишь на присутствии силы» [10, 406].

7 июня 1907 г. был опубликован приказ наместника на Кавказе о введении в крае чрезвычайного положения. Все губернии и области Северного Кавказа были объявлены на военном положении или чрезвычайной охране. При этом в наиболее крупные города и на железнодорожные станции вводились дополнительные контингенты войск. В письме И.И. Воронцова-Дашкова Николаю II подчеркивалось: «Не могу скрыть, что за исключением казачьего населения, а в смысле верноподданности – и мусульманского, все остальные народности Кавказа, по меньшей мере, беспокойны, а некоторая часть из них – в полной революции...» [11, 486].

Почти во всех административных центрах «для безотлагательного водворения порядка» учреждались военные суды и должности временных генерал-губернаторов. Так, в Терскую область для наведения «должного порядка» и «прекращения» революционного движения был направлен начальник Эриванского губернского жандармского управления полковник Бабушкин. В короткие сроки полковник Бабушкин «улучшил обстановку в области», в частности, обнаружил существование во Владикавказе тайной типографии, которая распространяла «воззвания» и пропагандировала среди осетин и казаков от имени «Военной организации Терско-Дагестанского комитета» [12, 8-10].

Наиболее ощутимо репрессии коснулись активных участников революционного движения. Тысячами их бросали в тюрьмы и ссылали на каторгу. Бесперывно работали военно-полевые суды; приговор, вынесенный ими, вступал в силу не позже, чем через сутки. Широко практиковалась административная высылка.

Деятельность депутатов Думы от Северного Кавказа даже по истечении депутатского срока находилась под пристальным вниманием Департамента Полиции. Фонды этого отделения содержат подробные сведения об их политической «благонадежности» и влиянии на массы. Так,

бывший депутат первой Государственной думы А.П. Маслов, вернувшись в г. Грозный, продолжал заниматься политикой, придерживаясь позиции левых кадетов. Его недовольство роспуском Думы было столь активным, что власти даже арестовали его и заключили в тюрьму, вменив в вину тот факт, что «Маслов, обязанный подпиской невыезда из Грозного, появился 6 февраля во Владикавказе... и агитировал выборщиков в пользу революционеров». Эти обстоятельства повлекли немедленную высылку А.П. Маслова из Терской губернии. Его сторонники направили жалобы о возвращении А.П. Маслова в г. Грозный, за что к ним были приняты меры административного взыскания «за нарушение постановления о неразрешении сходок и всякого рода сборищ» [13, 100-105]. В Кубанской и Терской областях число административно репрессированных достигло 1100 чел. [11, 472].

Вся Терская область напоминала арену военных действий. Особые карательные отряды громили не только восставшие, но и «неблагонадежные» села. Победенные крестьяне чаще всего подвергались постоянным войскам и обременительным контрибуциям на сумму в 321,6 тыс. руб. [14, 124].

Жестоко преследовались со стороны местной власти социал-демократические организации, руководившие революционной борьбой рабочих и крестьян. Количественный состав их резко сократился. Так, число членов Екатеринодарской, Черноморской, Армавирской и Ставропольской организаций РСДРП уменьшилось с 1262 чел. в конце 1906 г. приблизительно до 430-530 чел. к началу 1908 г. [15, 16].

Во все города Северного Кавказа постоянно отправлялись запросы о наличии там подпольных революционных групп и организаций. Но в период спада революции таких сведений было очень мало. Так, на посланный в апреле 1910 г. запрос департамента полиции о том, в каких именно городах Северного Кавказа действуют военные социал-демократические группы, Кубанское и Терское управления ответили отрицательно.

Власть активно вмешивалась в процесс «делания» выборов, конфронтация еще больше усилилась на выборах в четвертую Думу, где, по признанию высших чиновников, «полицейские агенты правительства не только лишены избирательных прав в местах их службы, но им запрещено оказывать какое-бы то ни было давление на волю избирателей» [16, 32]. Однако на практике чересчур сложное избирательное законодательство часто нарушалось администрацией, не привыкшей к точному соблюдению законов. Администрация часто и произвольно вмешивалась в ход выборов, арестовывала неудобных избирателей и кандидатов, разгоняла собрания, агитировала за правых, кассировала выборы. Имели место различные махинации со списками избирателей. Зачастую эти злоупотребления оказывали решающее воздействие на исход выборов. В то же время были приложены все усилия, чтобы уполномоченными от казачьих станиц были лица, действительно представляющие интересы земледельческого класса. Так были устранены «за вредную деятельность» бывшие члены второй Государственной думы М.А. Караулов, Г.А. Горбунов и Т.Э. Эльдарханов, а также уполномоченные от коренного населения Терской области Коченов и Голиев [17, 98-99]. Не смог принять участие в губернском избирательном собрании, проходившем во Владикавказе, выборщик М.И. Кануков: причиной отказа послужило то, что М.И. Кануков состоял в слободе Нальчик под гласным надзором полиции, а по закону – ст. 10. п. 11 Положения – состоящим под гласным надзором полиции была «воспрещена всякого рода общественная служба и публичная деятельность» [18, 57-58].

Согласно новому избирательному закону от 3 июня 1907 г. неказачье население Кубанской и Терской областей и Черноморской губернии было объединено в один избирательный округ и выбирало одного депутата. По одному депутату выбирали казаки Терской и Кубанской областей и население Дагестана. Таким образом, теперь регион имел в Думе трех депутатов,

хотя количество выборщиков в целом не менялось. Изменения касались соотношения между куриями в пользу крупных собственников.

Выборы в третью Государственную думу были назначены на осень 1907 г. Лето 1907 г. стало временем определения партийных тактик в избирательной кампании в Думу. Партия социалистов-революционеров решила бойкотировать выборы. IV съезд эсеров региона принял специальное постановление «О проведении бойкота выборов в Думу по Северному Кавказу», в котором регламентировались действия партийных организаций на различных стадиях избирательной кампании. Во время выборов уполномоченных от сельских сходов следовало добиваться принятия приговоров об отказе выбирать уполномоченных, тем самым лишит сход законного состава. По отношению к выборам уполномоченных от станиц надо было стремиться к созыву полных сходов с участием и иногородних для совместного выражения отрицательного отношения к Думе. Избирателям городской курии рекомендовалось подавать бюллетени с надписями «бойкотирую». В качестве основных выдвигались лозунги, раскрывающие сущность избирательного закона, в том числе и правил о выборах по Кавказу, дворянский характер Думы, призыв к Учредительному собранию [19, 337].

РСДРП на конференции в июле 1907 г. приняла решение об участии в выборах. Избирательные соглашения не допускались в рабочей и на начальных стадиях выборов в других куриях. На последних стадиях блоки разрешались в следующей очередности: социал-революционеры, трудовики, кадеты. Соответствующие резолюции приняли конференции Северокавказского союза и Кубанского комитета РСДРП в сентябре 1907 г. [19]

Усиление октябристов, связанное с вхождением в партию части правых кадетов и Союза Русского Народа, взявшего на себя обязанности защиты русских, беспокоило кадетов Кубани и Терека. В таких условиях они выдвинули идею избиратель-

ного блока прогрессивных людей и партий, депутат от которого представлял бы интересы всего населения региона, а не только узкопартийные. Идея нашла частичное воплощение на стадии выбора выборщиков во Владикавказе и Дагестанской области. Октябристы Кубани хотели видеть в Думе, названной учреждением для совместной работы царя, правительства и народных избранников, лишь людей, полностью разделяющих положения Манифеста 17 октября, а не социалистов и реакционных чиновников [19].

Каковы итоги избирательной кампании? Во-первых, по городской курии в выборщики, кроме Владикавказа, не прошли кадеты; во-вторых, по сравнению со второй Думой кадеты Новороссийска усилили свои позиции более чем в два раза, а Екатеринодара – в полтора; в-третьих, более существенным был рост – в 3-4 раза в Екатеринодаре – влияния октябристов, кроме того, был заключен блок октябристов с СРН во Владикавказе, отвергнутый прежде. В названных центрах участвовало в выборах соответственно 38, 33 и 30% избирателей. В Новороссийске и Пятигорске как беспартийные в выборщики вновь были избраны эсеры О. Прохоров и Г. А. Горбунов. Лишь в Грозном на повторных выборах 5 октября в выборщики прошел примыкавший к СРН городской голова Котров. Подавляющее большинство выборщиков от сельского неказачьего населения называло себя беспартийными, но явно тяготело к левым партиям. Так, подводя своеобразный итог избирательным кампаниям в I-III Думы, начальник Терской области отмечал, что от сельских обществ выборщиками избирались исключительно представители местной интеллигенции, сочувствующие левым партиям (к ним он относил и кадетов), а торговый класс и чиновники голосовали за кандидатов умеренных партий. Вместо 89 выборщиков было избрано 61, четверых из которых – Ф. А. Щербину, Гріднева, Г. А. Горбунова, Т. Э. Эльдарханова – избирательные комиссии исключили, причем последних двух – уже в ходе начавшихся собраний выборщиков в Екатеринодаре

12-13 октября 1907 г. [20]. В числе оставшихся преобладали социал-демократы и сочувствующие им. Депутатом 34 голосами был избран член РСДРП И. П. Покровский. От терского казачества депутатом избран октябрист Е. И. Тихонов, а от кубанского К. Л. Бардиж. Против последнего агитировало и войсковое начальство, предостерегавшее казачество от повторной ошибки. После выборов же от К. Л. Бардижа требовали, чтобы он перешел из партии кадетов в более правую и подал в недельный срок прошение об отставке. В Думе он возглавил казачью группу в составе 6 кадетов, 3 беспартийных, октябриста, мирнообновленца, прогрессиста. В Темир-Хан-Шуре 13 октября 1907 г. 22 выборщика из трех кандидатов депутатом избрали инженера И. И. Гайдарова, опередившего депутата II Думы А. А. Кардашева. Он считал себя социал-демократом и вошел в состав этой фракции, влившейся позже в мусульманскую фракцию; был членом рабочей и земельной комиссий [21].

Таким образом, из четырех депутатов Думы от региона два являлись левыми, один – кадетом, один – октябристом. В целом в Думе октябристы и разделявшие их убеждения имели большинство – 154 мандата из 442. Правые и националисты получили 147 мест, а кадеты – 52 и более 40 депутатов примыкали к ним. Социал-демократы были представлены небольшим числом – 19 мандатами. Такой состав Думы привел к существованию двух блоков – правооктябристского и октябристско-кадетского, в зависимости от позиции ведущей фракции – октябристов.

Деятельность Думы пришлась на время спада и кризиса общественно-политического и партийного движения. В таких условиях и с учетом низкой политической культуры населения, которое мало интересовалось работой парламента, Дума, особенно оппозиционная ее часть, не имела прежней поддержки извне.

Третьеиюньский избирательный закон сознательно создал два думских большинства: правооктябристское и октябристско-кадетское. Преобладающая роль в этой си-

стеме отводилась только одному – правому большинству. Эти два большинства и были тем инструментом, который должен был обеспечить создателям системы осуществление программы столыпинского аграрного и политического бонапартизма. И без того ограниченные права Думы постоянно урезывались правительством. Налицо было нарушение прав законодательной инициативы. В третьей Думе из ее ведения фактически изымалась разработка законопроектов. Лишь в исключительных случаях законодательная инициатива могла быть проявлена самой Думой. Но правительство, не желая признавать даже этого исключительного права, использовало его в том смысле, что Дума не имела права разрабатывать законопроект, если правительство взяло его разработку на себя. Самодержавие намеревалось проводить буржуазные реформы таким образом и в таком объеме, чтобы полностью сохранить свое политическое всевластие. Буржуазия же, наоборот, добиваясь реформ, стремилась разделить власть с царизмом на основе конституционной монархии.

Основные задачи, поставленные III Государственной думой, заключались в укреплении экономического положения государства и производительных сил страны, расшатанных русско-японской войной, а также восстановлении внутреннего порядка и законности во всех сферах жизни. В этом отношении новая политика имела успех и была поддержана значительным большинством Думы. Октябристы, кадеты и другие депутаты, сочувствующие П. А. Столыпину, надеялись, что он совершил переворот для того, чтобы хотя бы в такой форме укрепить народное представительство. Но по мере работы Думы даже их отношение к деятельности премьер-министра становилось все более и более оппозиционным.

Подготовка к выборам в IV Думу началась задолго до их проведения. 12 января 1912 г. Министерство внутренних дел разослало всем губернаторам циркуляр, в котором запрашивало сведения о группировке общественных сил в губерниях и о

возможном исходе выборов и недвусмысленно интересовалось: «...Приняты ли уже Вашим превосходительством или только намечены какие-либо меры на различных их ступенях и в конечном их исходе» [22, 199]. Кавказский наместник спешил заверить центральные власти в том, что «...Кавказ находится накануне прочного успокоения» [23, 5]. Далее в своем донесении И. И. Воронцов-Дашков указывал на то, что «население Владикавказского, Назрановского, Веденского округов, Пятигорского отдела проявляет полное равнодушие, за исключением туземной интеллигенции, сочувствие которой было, несомненно, на стороне левых партий. Заметное оживление замечалось исключительно среди казачьего населения, потому что этому населению законом предоставлено право выбора особого депутата» [24, 17].

Чтобы не допустить в новую Думу политически «неблагонадежных» депутатов, правительственная администрация на местах организовала ряд превентивных мер. В губерниях с «иностранческим» населением практиковалось назначение неудобного для избирателей дня выборов или организация голосования в пункте, слишком отдаленном от места их проживания. Нередко оповещение о выборах делалось за день до голосования, когда люди уже фактически не могли добраться до избирательного участка.

Министерство внутренних дел стремилось через местные органы непосредственно влиять на ход и итоги выборов. Так, в день выборов усиливался наряд полиции для предотвращения «нежелательной» агитации, а также «не допущения никаких сборищ» [25, 83].

В губерниях со смешанным населением, согласно ст. 38 «Положения о выборах», создавались избирательные участки по национальному признаку, когда «...образование одного общего участка из русского и туземного населения ни в коем случае не допускается» [26, 36]. На таких национальных избирательных участках нередко были случаи отмены намеченных выборов или аннулирования состоявшихся.

Предпринятые меры дали ожидаемый результат: в IV Думу так же, как и на предыдущих выборах, было уменьшено число выборщиков от крестьян. Внутри самой земледельческой курии условия избирательной кампании способствовали перевесу более крупных землевладельцев. Ценз для непосредственного личного участия в съезде землевладельцев был увеличен вдвое: с 3 руб. 30 коп. до 6 руб. 60 коп. в Терской и Кубанской областях, и с 15 до 30 руб. в других губерниях и областях Кавказа. Соответственно повышалась и величина той 1/10 полного ценза, которым нужно было обладать, чтобы принимать участие в съезде землевладельцев, хотя бы через уполномоченных. Управляющие и арендаторы также были лишены права участия в выборах по земледельческой курии.

В ходе предвыборной кампании в IV Думу в тактических установках партий изменений не произошло. Партийный состав 70 выборщиков от Кубанской области выглядел следующим образом: октябристов – 17, социал-демократов – 10, кадетов – 9, правых – 17, националистов – 6. Достоверно известно, что в областном центре (приняло участие в выборах 49,5%) в выборщики прошли кандидаты демократического блока (с-д А. Пухлимский и беспартийные демократы Кабаненко и Михайленко), получившие 66% голосов, в то время как списки кадетов (Рындин, Литовкин, Кара-Мурза) и октябристов (Милонидов, Орехов, Курочкин) получили соответственно около 8 и 3,7%, что было в 1,5 и 2 раза меньше по сравнению с октябрём 1907 г. Предложение октябриста Д. Подчищаева голосовать за кадетов не было поддержано. Лидер кадетов Н. Н. Николаев был избран выборщиком от Туапсинского округа, октябристы и стоявшие правее их – в основном от казачества и земледельческой курии, от которой к 20 сентября в числе уполномоченных было 128 землевладельцев и 87 священников. Именно на них надеялся Екатеринодарский комитет октябристов, когда 25 сентября сообщал в ЦК партии, что теперь в Думу не пройдут социал-демократы или кадеты [27, 267].

Удалось установить партийную принадлежность половины выборщиков от Черноморской губернии (социал-демократ, кадет, монархист, трое беспартийных) и невойскового населения Терской области (по три социал-демократа, кадета, беспартийных и монархиста). Во Владикавказе (голосовал 31% избирателей) повторилась ситуация прошлых выборов, и на этот раз блок социал-демократов и кадетов (Чепелюгин, Цирюльников) получили около 82% голосов. Чепелюгин стал единственным из кадетов, избравшимся выборщиком всех четырех Дум. А в Новороссийске список кадетов (Лир, Гомолицкий, Ф. А. Щербина) получил чуть более 5%, что почти вчетверо меньше по сравнению с выборами в III Думу. За кандидатов левых голосовало 70% избирателей. Социал-демократами были выборщики от рабочей курии – И. Ф. Раинский (завод «Стандарт» в Новороссийске) и А. Ф. Кравцов (завод Гусника в Екатеринодаре). Среди 72 выборщиков от невойскового населения Кубани, Терка и Черноморской губернии был примерный паритет сил между социал-демократами, кадетами и октябристами – по 17-19 человек. Октябристы блокировались с правыми и выдвигали кандидатом в депутаты Ненашева.

Между социал-демократами и кадетами была достигнута договоренность о том, что в случае угрозы правых они вместе выступят против нее и после предварительного голосования определяют проходимость кандидатуру. Однако этого сделать не удалось, поскольку в предварительном голосовании приняли участие не все. Выборы 20 октября 1912 г. показали, что силы примерно равны, когда Ненашев, И. П. Покровский (с-д), Н. Н. Николаев (к-д) получили соответственно 32, 31, 30 голосов, депутата определил повторный тур. Им стал Н. Н. Николаев, получивший за – 43 и против – 29 голосов. За и против И. П. Покровского высказалось по 36 выборщиков, а Ненашева поддержал 31 выборщик из 72. Социал-демократы победу Н. Н. Николаева объяснили соглашением кадетов с правыми. Сами кадеты считали, что при равенстве сил им удалось выиграть, заручив-

шись поддержкой беспартийных горских прогрессистов. Ненашев же заявил, что они поддерживали кадетов, чтобы не прошел социал-демократ.

Четвертый раз подряд казачество Кубани избрало депутатом К. Л. Бардижа, но на этот раз он прошел с минимальным перевесом (за – 22, против – 21). В Терской области казачество выбрало прогрессиста М. А. Караулова [21, 420].

Политическая направленность выборщиков в Дагестане была менее выраженной, где из 33-х 28 назвали себя беспартийными, трое – прогрессистами, один – октябристом. Здесь избирательная кампания прошла под лозунгом отхода от узкопартийности, не отвечавшей потребностям пробуждающегося Дагестана. По мнению издателя газеты «Заря Дагестана» Сайда Габиева, депутат от области должен был отвечать следующим качествам: знать историю народов Дагестана и их общественно-правовой быт, любить край, разбираться в политических и государственных вопросах, обладать научной и общественной подготовкой, владеть ораторским искусством. Это, возможно, является объяснением того, что депутатом был избран назвавшийся прогрессистом М. М. Далгат, в течение шести лет являвшийся членом Владикавказской организации кадетов и бывший там же 16 лет гласным городской думы. За него голосовало 22 выборщика и он намного опередил бывших депутатов А. А. Кардашева и И. И. Гайдарова, получивших соответственно 5 и 7 голосов [28].

Итак, из четырех депутатов от Северного Кавказа в Думу прошли два прогрессиста и два кадета. Впервые не был представлен левый спектр политического движения, но все же оппозиция преобладала. В IV Думе усилило свои позиции консервативно-охранительное направление. Несколько потеряли октябристы, имевшие 98 мандатов; кадетам и социал-демократам досталось 59 и 14 мандатов соответственно. В ходе избирательной кампании активно заявили о себе прогрессисты, которые получили 32 места и вместе с примыкавшими к ним их фракциями насчитывала 48 человек. Они заняли

центристские позиции, делая ставку на совместные действия с кадетами. У них совпадали основные положения программы думской деятельности (формирование ответственного думского министерства, реформа Госсовета, демократизация избирательного закона). Корректировку в тактический курс, особенно после смерти П.А. Столыпина, внесли и октябристы, которые чаще стали голосовать совместно с кадетами и прогрессистами по ряду законопроектов. Это способствовало созданию предпосылок для формирования Прогрессивного блока. Северокавказские депутаты являлись членами соответствующих фракций и принимали участие в думских прениях при обсуждении разных проблем. М.М. Далгат выступил с предложениями, учитывающими особенности Дагестана в решении земельного, религиозного, судебного вопросов. М.А. Караулов говорил о реформировании станичного судопроизводства с целью введения бессословного суда. Н.Н. Николаев был членом комиссии по запросам. К весне 1914 г. в его адрес поступило 9 наказов и 2 наказа М.А. Караулову. В них преобладали просьбы социально-экономического характера. До начала первой мировой войны депутаты практиковали такую форму связи с избирателями, как их ознакомление с итогами работы Думы после каждой сессии [29].

В начале войны либеральные фракции также призвали к единству действий правительства и общества. С этой целью летом 1914 г. были созданы Всероссийский земский и городской союзы, сосредоточившие в своих руках дело помощи раненым и больным воинам, беженцам, снабжение армии, а в 1915 г. – военно-промышленный комитет. Филиалы названных организаций возникли и на местах, где возглавлялись в основном кадетами. Так, Владикавказским комитетом союза городов руководил Ф. Чепелюгин, а военно-промышленным комитетом Ю. Кашкин. В Екатеринодаре городской голова Сквориков стал председателем ВПК. К.Л. Бардиж руководил Кубанским областным комитетом помощи беженцам, работавшим в тесном контакте с общероссийским союзом Земгор [30, 17-19].

Однако с весны 1915 г. в связи с неудачами на фронтах, ухудшением экономического положения внутри страны, неспособностью правительства менять ситуацию либеральные фракции вновь начали переходить в оппозицию к власти. Летом 1915 г. ими был выдвинут лозунг создания правительства, пользующегося доверием Думы, которому надлежало обеспечить победоносное завершение войны, а также осуществить ряд политических и социальных реформ, позволяющих стабилизировать обстановку в стране и избежать новой революции. Важным шагом в этом направлении явилось создание в августе 1915 г. Прогрессивного блока с умеренной программой, но она была отвергнута. В ответ прогрессисты стали на позиции ответственного думского министерства, с ноября 1916 г. поддержанного и кадетами. С данного времени лозунг за «создание объединенного правительства, из лиц, пользующихся доверием страны» становится лозунгом всей либеральной оппозиции.

Деятельность Думы, вопросы войны и партийного строительства были главными темами лекций и бесед во время поездок в 1913-1916 гг. по Северному Кавказу (Екатеринодар, Армавир, Владикавказ, Ставрополь) членов кадетского ЦК Н.А. Гредескула, Ф.И. Родичева, А.В. Тырковой, А.И. Шингарева.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать ряд выводов.

Во-первых, в силу ряда объективных и субъективных обстоятельств политические партии Северного Кавказа сравнительно слабо были связаны не только с соответствующими классами и социальными группами, но и с избирателями вообще, которые в подавляющем большинстве были общественно не развитыми и политически инертными. По существу, политическим партиям не удалось наладить связи с избирателями.

Во-вторых, в регионе не было четкого политического размежевания между либералами и революционерами. Межфракционные споры велись в узком кругу лидеров партии, а среди народных масс пропаган-

дистская работа осуществлялась совместно либеральными и социалистическими партиями.

В-третьих, общее ужесточение политики центральной и местной власти естественным образом отразилось на выборной системе. Репрессии коснулись активных участников революционного движения: революционные организации были обескровлены арестами, широко практиковалась административная высылка.

В-четвертых, власть часто и произвольно вмешивалась в ход выборов, арестовывала неугодных избирателей и кандидатов, разгоняла собрания, агитировала за правых, кассировала выборы.

В-пятых, все политические партии Северного Кавказа понимали необходимость участия в выборах в Государственную думу. Либеральные партии (кадеты, октябристы) стремились к разрешению назревших проблем парламентскими средствами. Поэтому после 17 октября 1905 г. они сосредоточились на парламентской тактике. Но выборы в регионе показали, что их итоги во многом зависели от поведения социалистов. В случае бойкота, как было в первую избирательную кампанию, успех сопутствовал кадетам. Явную

победу левые одержали на выборах во II Думу. Опережали они и кадетов, и октябристов и по результатам следующей избирательной кампании. Лишь в IV Думе не был представлен левый спектр политического течения, однако и в ней преобладала оппозиция (прогрессисты и кадеты). Очевиден стал явный провал СРН, причем наблюдалась следующая закономерность: левых главным образом поддерживали иногородние в казачьих областях, в Дагестанской области (кроме IV Думы) и Ставропольской губернии, а также большинство городских избирателей. Кубанское казачество отдавало предпочтение кадетам, симпатии же Терского делились между кадетами и октябристами. Горское крестьянство, помимо Владикавказского округа, в общем также голосовало за кадетов. Но фактом является то, что во всех четырех Думах большинство имели партии левее октябристов.

При всех недостатках избирательной системы результаты выборов в Думу, на наш взгляд, могут служить показателем моральной поддержки определенной концепции развития страны, и при этом в годы революции предпочтение отдавалось нелиберальной модели.

1. *Пайнс Р.* Русская революция: Агония старого режима. М.: Захаров, 2005. Книга 1.
2. *Шилов Д. Н.* Воспоминания и думы о пережитом. М.: РОССПЭН, 2007.
3. Государственная Дума в России: Сборник документов и материалов/Ф. И. Калинычев. М.: Госюриздат, 1957.
4. *Гоголевский А. В.* Русский либерализм в последнее десятилетие империи. Очерки истории 1906-1912 гг. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2002.
5. *Дякин В. С.* Самодержавие, буржуазия и дворянство в 1907-1911 гг. Л.: Наука, 1978.
6. *Кузнецов Н. Д.* Третья Государственная Дума и национальная политика царизма на Кавказе: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1950.
7. *Шевырин В. М.* Государственная Дума в России (1906-1917 гг.). Научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1996.
8. *Демин В. А.* Государственная Дума России (1906-1917 гг.): механизм функционирования. М.: РОССПЭН, 1995.
9. *Милюков П. Н.* Воспоминания. М.: Современник, 1990. Т. 2.
10. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.)/Отв. ред. А. Л. Нарочницкий. М.: Наука, 1988.
11. *Дякин В. С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – нач. XX вв.). СПб.: ЛИСС, 1998.

12. ГАРФ. ДП. Ф. 102. Оп. 105. Д. 20 (ч. 63).
13. ГАРФ. ДП. Ф. 102. Оп. 144. Д. 8686.
14. *Дзидзоев В. Д.* Экономическое и общественно-политическое состояние Северной Осетии в начале XX в. (1900-1917 гг.). Владикавказ: СОГУ, 2002.
15. *Шигабудинов М. Ш.* Борьба рабочих Северного Кавказа накануне и в период революции 1905-1907 гг. Махачкала, 1964.
16. Избирательный закон в Государственную Думу по Кавказу. Общие положения. Баку, 1912.
17. ЦГА РСО-А. Ф. 215. Оп. 1. Д. 22.
18. ЦГА РСО-А. Ф. 215. Оп. 1. Д. 11.
19. *Каранетян Л. А.* У истоков российской многопартийности: Северо-Кавказский регион (конец 90-х гг. XIX в. – февраль 1917 г.). Краснодар: Краснодарский университет культуры и искусств, 2001.
20. Терек (Владикавказ). 1907. 29-30 сен.; 9, 11, 19 окт.
21. *Боиович М. М.* Члены Государственной думы. Четвертый созыв. М., 1913.
22. Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906-1917 гг.: Сб. док. и мат./Сост. Л. А. Ярмаева. Уфа, 1998.
23. Всеподданнейший отчет за восемь лет управления Кавказом генерал-адъютанта Воронцова-Дашкова. СПб., 1913.
24. ЦГА РСО-А. Ф. 216. Оп. 1. Д. 36.
25. ЦГА РСО-А. Ф. 215. Оп. 1. Д. 22.
26. ЦГА РСО-А. Ф. 215. Оп. 1. Д. 10.
27. ГАРФ. Ф. 115. Оп. 1. Д. 53.
28. Терек (Владикавказ). 1912. 23, 24 окт.
29. ЦГА РСО-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 30.
30. Депутаты от Северного Кавказа в Государственной думе Российской империи (1906-1917 гг.): Энциклопедический справочник/Автор-составитель С. В. Дарчиева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009.

ОСЕТИНОВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

И. Т. ЦОРИЕВА

Важнейшим периодом в истории становления осетиноведения, одного из региональных вариантов российской науки, в рамках которого вырабатываются и систематизируются объективные знания об истории, экономике и культуре Осетии и осетин, является вторая половина XIX в. Но формирование гуманитарных научных знаний, закладывавших фундамент осетиноведения, происходило гораздо раньше, еще в XVIII в. Важнейшим фактором, способствовавшим поступательному развитию этого процесса, стало присоединение Осетии к России, сопровождавшееся глубокими социально-экономическими и культурными переменами в общественной жизни осетинского народа. Включение Осетии в российское цивилизационное пространство, приобщение к русской и мировой культурной традиции, формирование системы образования и просвещения раздвигали привычные границы восприятия окружающей действительности, обеспечивали переход на новый уровень научного познания мира.

Начало научному изучению Осетии и ее народа было положено трудами российских и иностранных ученых и путешественников, оставивших немало ценных свидетельств о хозяйственной жизни осетинских обществ, о материальной культуре, об обычаях и религиозных верованиях. Среди первооткрывателей, проявивших интерес к изучению истории осетин, был действительный член Российской Академии наук Г. Миллер, первым высказавший мысль о родстве осетинского языка с иранской группой языков. Позднее эта позиция ученого получила поддержку в трудах П. Палласа, зафиксировавшего принад-

лежность осетинского языка к индоевропейской семье языков. Во второй половине XVIII в. трудами того же Г. Миллера, а позднее И. Потоцкого и Ю. Клапрота, был поставлен вопрос о скифо-сармато-аланском происхождении осетинского народа.

Заметный вклад в формирование научных представлений об истории, традициях, хозяйственном укладе кавказских народов внесли кадровые офицеры русской армии. «Дневник путешествия...» Л. Штедера представляется одним из наиболее достоверных описаний Осетии второй половины XVIII в. Не менее важные сведения о социальном устройстве и традиционной культуре осетин были собраны научно-геологическими экспедициями С. Вонявина, А. Батырева, И. Гюльденштедта, организованными Российской Академией наук на Кавказе в конце 60-х – начале 70-х гг. XVIII в.

В первой половине XIX в. по мере все более глубокого встраивания в административно-политическую и хозяйственно-экономическую структуру российского государства интерес к истории народов Кавказа неуклонно возрастает. Обширные материалы историко-этнографического и географического характера содержались в фундаментальном труде «Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г.» академика П. Г. Буткова. Существенно расширяли представление об истории, культуре и быте кавказских народов, в том числе осетин, сведения, собранные Ю. Клапротом во время путешествия по Кавказу в 1807-1808 гг. Ученый подробно охарактеризовал социально-экономические отношения осетин в начале XIX в., дал обсто-

ятельное описание многих сторон их культуры.

Рассматриваемый исторический период – это время значительных перемен в общественном и культурном развитии края. Распространение письменности, создание системы просвещения, формирование образованных кадров из представителей коренной национальности являлись теми «кирпичиками», на которых базировался фундамент будущего осетиноведения. На рубеже XVIII-XIX вв. **формируются первые кадры осетинской интеллигенции.** Одним из наиболее ярких представителей национальной творческой интеллигенции был И. Ялгузидзе. В 1802 г. на основе грузинской графики он составил осетинскую азбуку и по поручению властей перевел на осетинский язык «Положение о временных судах и присяге». В 1821 г. в Тифлисе напечатан первый осетинский букварь, составленный И. Ялгузидзе на основе грузинской графики [1, 7]. Подвижниками на ниве просвещения и творческой деятельности являлись священники А. Колиев, М. Сохиев, дьякон А. Аладжиков, учителя Е. Караев и Г. Кантемиров, освещавшие в своих работах разные проблемы истории, языка и культуры народа. С. Жускаев был первым осетинским этнографом, публиковавшим статьи и очерки об истории, традициях, быте и нравах осетин в кавказской периодической печати [2, 304].

Крупным явлением в культуре Осетии стала научная деятельность выдающегося лингвиста академика А. Шёгрена. Ученый усовершенствовал графику осетинского языка, написал «Осетинскую грамматику», снабдив ее кратким осетино-русским и русско-осетинским словарями. Грамматика А. Шёгрена положила начало научному осетинскому языкознанию. Ее появление вызвало интерес к осетинскому языку, подтолкнуло его научное изучение и практическое использование. Уже после А. Шёгрена изучением осетинского языка, составлением практической грамматики, русско-осетинского словаря и букваря занимался И. Чепиговский. При этом русские исследователи всегда находили искреннюю по-

мощь и поддержку в лице пока еще малочисленной, но достаточно образованной для своего времени национальной интеллигенции.

Вторая половина XIX в. стала временем значительных позитивных сдвигов в духовной и культурной жизни Осетии, становления подлинно научного осетиноведения. Огромный вклад в развитие этого процесса внесли выдающиеся русские ученые В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский. Первый из них по праву признан основоположником осетинского исторического и теоретического языкознания. Три тома «Осетинских этюдов», изданные в 1880-е гг., принесли ученому мировую славу. Они сделали достоянием мировой научной общественности язык, фольклор, религию, этнографию, археологию и историю маленького кавказского народа. Было научно установлено, что осетины с их культурой представляют собой своеобразное историко-лингвистическое явление в кавказской этнической среде [3, 12]. Под влиянием В. Ф. Миллера исследованием проблем истории народов Кавказа стал заниматься М. М. Ковалевский. Материал, собранный им во время поездок по Осетии, лег в основу его двухтомного исследования «Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении». Благодаря широкой постановке изучаемой проблемы, а также привлечению сравнительно-исторического материала, работа до настоящего времени вызывает пристальный интерес исследователей, занимающихся изучением материальной и духовной культуры, религиозных представлений народа.

Научно-исследовательская и просветительская деятельность русских ученых имела огромное влияние на формирование национальной интеллигенции. Во второй половине XIX в. сложилась целая плеяда замечательных деятелей осетинской культуры и общественной мысли. Среди них Ц. Амбалов, А. Кайтмазов, И. Кануков, С. Кокиев, А. Кубалов, И. Собиев, С. Туккаев, А. Цаллагов, братья Шанаевы и др. Их тесное творческое сотрудничество с рус-

скими учеными служило развитию просвещения и науки в Осетии. О созидательной роли такого взаимодействия не раз говорил В. Ф. Миллер. Он отмечал, что «без самих осетин, без ревностного участия осетинской молодежи не только в собирании памятников языка и словесного творчества, но и в деятельной консультации путем писем и личных бесед, он никогда не сумел бы довести своей работы до желательного конца» [4, 26].

Национальная научная и творческая интеллигенция активно занималась исследовательской деятельностью. В периодической печати публиковались материалы о народном творчестве, о социальном устройстве, хозяйственном и домашнем быте осетин. Такие публикации во многом способствовали пробуждению интереса осетинской общественности к истории и культуре своего народа, к вопросам формирования национального самосознания осетин.

На рубеже XIX-XX вв. в рамках кавказоведения и осетиноведения произошел своеобразный прорыв в научном осмыслении действительности. Одним из тех, кто совершил этот прорыв, был А. А. Гассиев – публицист, общественный деятель, первый осетинский философ. Опираясь на опыт своих предшественников в науке и используя достижения современного ему естествознания, он объяснял сложнейшие проблемы мироздания и отвергал религиозно-мистическое толкование явлений действительности. А. Гассиев выступал активным поборником просвещения и образования народов Кавказа. Он сформулировал целый ряд принципов организации образовательно-воспитательного процесса в школе, в том числе национальной: создание программ, учитывающих интересы учащихся коренной национальности, нацеленных на раскрытие умственных способностей; соблюдение принципа наглядности в процессе обучения; развитие творческого и соревновательного характера обучения; формирование эстетических вкусов, уважения к труду и т. д. Для русских школ им были написаны два учебника грамматики русского языка.

Другим видным представителем кавказоведения является А. Г. Ардасенов. Его исследование «Переходное состояние горцев Северного Кавказа» признано одним из лучших в русской социологической науке того времени. Глубокое знание экономико-социологического материала, касавшегося народов Северного Кавказа, позволило ученому всесторонне проанализировать состояние переходной экономики и жизненного уклада горских народов. Научные наблюдения и выводы, сделанные А. Г. Ардасеновым во второй половине XIX в., до сих пор не потеряли своей актуальности.

Конец XIX – начало XX вв. – время впечатляющих сдвигов в развитии научной и общественной мысли Осетии. Решающую роль в их обеспечении играли представители нового поколения национальной интеллигенции: Г. В. Баев, Е. Ц. Бритаев, М. К. Гарданов, Г. Б. Дзасохов, М. С. Туганов, Х. А. Уруймагов, Г. М. Цаголов, А. Т. Цаликов и др. Отличительной особенностью осетиноведческих исследований в рассматриваемый период является их практический, прикладной характер. Острота социального противостояния объясняла полемическую заостренность исследований по истории и культуре народа. В научно-публицистических работах рассматривались злободневные вопросы социально-экономической и культурной жизни горцев, обсуждались политические события на Кавказе и в России. В начале XX в. предпринимаются первые попытки написания истории осетин. Книги А. Кодзаева «Древние осетины и Осетия» и В. Темирханова «История осетин» представляли патристическую концепцию осетинской истории.

Новый этап в развитии науки в Осетии начинается с установлением советской власти. Открытие высших учебных заведений гуманитарного и естественно-технического профиля, создание научно-исследовательских учреждений закладывали основу для формирования единого научного пространства, обеспечивавшего решение экономических, политических, этнокультурных и этносоциальных задач нового времени.

В апреле 1919 г. при Осетинской учительской семинарии во Владикавказе было создано Осетинское историко-филологическое общество. Инициатором учреждения Общества и его первым председателем выступил Г.А. Дзагуров. Помимо него в первое правление вошли Б.А. Алборов, написавший Устав организации, а также Г.Г. Бекоев, А.З. Кубалов, Н.З. Джанаев. В перечне научных учреждений нового советского государства Общество значилось как «первое научное учреждение горских народностей для собирания и изучения исторических памятников» [5, 26]. Члены Общества видели своей задачей организацию систематического изучения истории, этнографии, языкознания и искусства осетинского народа, а также совершенствование методики преподавания в национальной школе. Научно-исследовательская, просветительская и организационная деятельность Общества обозначила начало важнейшего этапа формирования осетиноведения как комплексного междисциплинарного научного направления. В 1925 г. на базе Общества был создан Осетинский научно-исследовательский институт краеведения, переименованный затем в Северо-Осетинский научно-исследовательский институт (в настоящее время Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева).

Параллельно шел процесс создания научных учреждений в Южной Осетии. В 1922 г. при содействии Осетинского историко-филологического общества было создано Научно-литературное общество, на базе которого в 1928 г. был открыт Институт краеведения, переименованный в 1938 г. в Институт языка, литературы и истории. В 1944 г. это научное учреждение было реорганизовано в Юго-Осетинский научно-исследовательский институт.

Создание научно-исследовательских институтов сыграло положительную роль в развитии гуманитарных наук в Осетии. Государственное финансирование, наличие постоянного штата сотрудников в институтах позволяли на качественно новом уровне развивать дореволюционные

традиции по сбору и записи произведений устного народного творчества; проводить работу по поиску и собиранию рукописей и печатных книг по осетиноведению и кавказоведению; осуществлять мероприятия по охране и реставрации памятников культуры; инициировать написание мемуаров.

В 1920-1930-е гг. по всей стране развернулась масштабная экспедиционная, научно-исследовательская и издательская деятельность. Научно-исследовательские учреждения Северной и Южной Осетии работали в тесном контакте с российскими академическими институтами, научными учреждениями Грузии и соседних северокавказских республик. В ежегодно проводимых комплексных научных экспедициях в горные аулы и равнинные села Осетии наряду с местными учеными и энтузиастами-любителями (Б.А. Алборовым, З.Н. Ванеевым, Б.А. Галаевым, Г.А. Дзагуровым, В.И. Долидзе и др.) участвовали сотрудники ведущих научных центров страны (А.А. Миллер, Б.А. Куфтин, Е.Г. Пчелина, И.П. Щерблякин и др.). Собранные в ходе экспедиционных поездок материалы по археологии, этнографии, поэтическому и музыкальному фольклору значительно обогащали представления об истории и традиционной культуре народа. Результаты экспедиций (отчеты, научные исследования, документальные материалы) наряду с документами, извлеченными из архивных фондов, публиковались в «Известиях» Северо-Осетинского и Юго-Осетинского институтов, издавались отдельными сборниками.

Большим событием в осетинской фольклористике и культурной жизни Осетии в 1925-1941 гг. было издание пяти томов серии «Памятники народного творчества осетин». Ценность опубликованных сборников состояла в том, что они явились первым опытом издания произведений осетинского народного творчества в подобном объеме. Они представляли почти все жанры осетинского фольклора, были снабжены параллельным русским переводом, комментариями и содержательным предисловием [6, 63]. В эти же годы публи-

куются «Материалы по истории Осетии», «Материалы по истории осетинского народа», а также сборники документов, посвященные вопросам переселения горцев в Турцию во второй половине XIX в., революционному движению на Тереке, истории населенных пунктов и т. д. Значительным событием в развитии лексикографии явилось издание Академией наук СССР в Ленинграде трехтомного «Осетино-русско-немецкого словаря» Всеволода Миллера. В подготовке словаря к изданию участвовали А. А. Фрейман (руководитель), В. Абаев, Ц. Амбалов, М. Гарданов, Г. Дзагуров.

Наряду с собиранием и публикацией документальных источников по истории и культуре Осетии шло формирование отраслевых направлений осетиноведения. В языковедческих и литературоведческих работах Б. А. Алборова, М. Туганова, А. Тибилова исследовались вопросы грамматики и орфографии осетинского языка, проблемы письменной графики, формирования единого литературного языка. Значительное место в молодой осетинской фольклористике отводилось изучению нартского эпоса. Первые работы, посвященные этой теме – «Кто такие нарты?» М. Туганова, «К вопросу о происхождении нартских песен» А. Кубалова, «Термин «нарт» Б. Алборова, – содержали ряд оригинальных положений, которые были использованы и развиты последующими исследователями осетинского эпоса.

С начала 1920-х гг. одним из приоритетных направлений исторического осетиноведения стала история революционного движения на Кавказе и в Осетии. Революционная тематика активно разрабатывалась в работах С. А. Дзитоева, Г. К. Мартиросиана. Однако «политическая востребованность» научной проблемы не спасла, более того, послужила поводом для политических репрессий в отношении ученых в 1930-е гг. Такая же участь постигла видного политического деятеля, талантливого экономиста, ученого и практика, организатора науки К. С. Бутаева. В его работах содержалась всесторонняя оценка политической ситуации, расстановки классовых сил в

Осетии в революционные дни и в период социалистической реконструкции. Большой интерес представляли экономические исследования К. С. Бутаева, посвященные анализу переходного хозяйства, сущности новой экономической политики, планов индустриализации и коллективизации [7, 10].

Становление гуманитарных наук в Осетии во второй половине XIX – начале XX вв. во многом происходило благодаря подвижнической деятельности прогрессивных представителей национальной интеллигенции. Однако очевидно, что в реалиях нового времени одного энтузиазма и любви к истории и культуре своего народа было уже явно недостаточно. Для перехода на новый, более высокий уровень научного осмысления действительности требовались профессиональные кадры историков, этнографов, языковедов, фольклористов и т. д. Для решения этой проблемы в 1930 г. в Осетинском НИИ открылась аспирантура. В 1934 г. состоялся первый выпуск пяти аспирантов с правом заниматься научной работой. Аспирантуры имелись и в вузах Северной Осетии. Большую помощь в подготовке профессиональных кадров оказывали также научные учреждения и вузы Москвы, Ленинграда. Среди первых профессиональных осетинских ученых-филологов В. И. Абаев – ученик Н. Я. Марра, внесший огромный вклад в изучение языка, литературы, фольклора, истории, культуры и быта иранских народов. Первым профессиональным историком-осетином, первым среди северокавказских народов удостоенным степени доктора исторических наук, был Г. А. Кокиев. Его трудами заложены научные основы изучения проблемы русско-кавказских, русско-осетинских отношений в XVI-XVIII вв. Профессиональным историком, внесшим неоценимый вклад в изучение истории Осетии и формирование профессиональных кадров историков, был Б. В. Скитский, стоявший у истоков высшей школы в Северной Осетии, один из основателей исторического факультета Северо-Осетинского госуниверситета. Для научных консультаций, решения научных

задач нередко приглашались специалисты из научных центров Москвы, Ленинграда, Тбилиси. Среди них В. Ахвледiani, С. Бушуев, Г. Касаев, Е. Крупнов, Е. Пчелина, А. Фрейман и др.

Необоснованные репрессии 1930-х гг., а затем Великая Отечественная война нанесли тяжелый урон научному, кадровому потенциалу осетиноведения. Но, несмотря на огромные трудности, исследовательская работа в области гуманитарных наук продолжалась. В работах Г. Кокиева, Б. Скитского, Л. Семенова, К. Дзокаева изучаются проблемы развития экономики, культуры, социальной структуры осетинского общества. В 1943 г. публикуются сборник статей «Оборона г. Орджоникидзе» и брошюра В. Гальцева «Немецкие оккупанты на территории Северной Осетии». В 1944 г. была издана монография, подводившая итоги социально-экономического и культурного развития Северной Осетии за годы советской власти.

Годы войны знаменовались возросшим интересом к этнической культуре народа, его традициям, фольклору. Приоритетным направлением в осетинской фольклористике становится осетинский эпос. Изучению эпоса придавалось государственное значение. Под руководством созданного еще в 1940 г. Нартовского комитета в январе-марте 1941 г. были организованы экспедиции в горные и равнинные села Осетии. К работе были привлечены ученые (В. Абаев, Л. Семенов, Б. Скитский), писатели (С. Бритаев, Х. Ардасенов, И. Джанаев, Д. Мамсуров, Г. Плиев, Х. Плиев), художники (М. Туганов, А. Хохов). В ходе экспедиционных поездок, а также отбора текстов из публиковавшихся прежде источников и рукописного фонда Северо-Осетинского НИИ к концу года было собрано более 150 авторских листов текстов нартских сказаний. Они составили основу книги «Сказания о нартах» на осетинском языке, изданной в 1946 г. В Южной Осетии подобная работа осуществлялась Юго-Осетинской нартской бригадой. Здесь еще в 1942 г. в Сталинире (Цхинвале) были изданы нартские ска-

зания на осетинском языке с иллюстрациями М. Туганова.

Наряду с собиранием, систематизацией и подготовкой текстов к печати велось научное изучение эпоса. Одно из первых обстоятельных исследований нартского эпоса – «Нарты кадджыта» – принадлежит перу талантливого осетинского поэта Нигера (И. Джанаева). Нартовский эпос как исторический источник для изучения древней и средневековой истории осетин одним из первых исследовал З.Н. Ванеев. Крупным событием в нартведении явилась монография В. И. Абаева «Нартовский эпос», увидевшая свет в 1945 г. Она представляла оригинальную концепцию эпоса, получившую дальнейшее развитие в другой работе «Осетинский язык и фольклор», опубликованной через четыре года. Поставленные В. И. Абаевым вопросы о национальной и социальной принадлежности эпоса, о времени его создания, о взаимосвязи сказаний (проблема циклизации), о смысле образов и отношении их к реальному миру, происхождении имен героев эпоса и самого термина «нарт» на многие десятилетия определили вектор исследовательских поисков в научном нартведении [8, 135].

К середине 1950-х гг. в изучении нартского эпоса был накоплен значительный исследовательский опыт и поставлены новые проблемы, требовавшие своего решения. Рассмотреть эти вопросы были призваны научные конференции, организованные в 1956 г. в Орджоникидзе и в 1963 г. в Сухуми. На этих форумах нартский эпос был определен как памятник мировой культуры мирового значения, как один из немногих циклов эпических сказаний, сложенных еще в доклассовом обществе. Научные встречи значительно расширяли проблематику нартского эпоса. Одним из направлений научных изысканий в этот период становится изучение связи осетинского нартского эпоса с эпосами других народов. Наряду с уже известными учеными (В. Абаев, Б. Алборов, К. Гагкаев и др.) в нартведении в эти годы появляются новые имена (З. Абаева, А. Бязыров,

С. Габараев, Т. Гуриев, К. Гутиев, Б. Калоев, Н. Мамиева и др.).

В 1950-1980-е гг. наука в Осетии развивалась в двух направлениях: оказание научно-практической помощи производству и расширение фундаментальных исследований в области естественных и гуманитарных наук. Решение этих задач было возможно только при наличии квалифицированных научных кадров, подготовка которых приобретает с середины 1950-х гг. особый размах. Одним из каналов, обеспечивавших такую подготовку, были возобновившие деятельность аспирантуры в местных вузах и научно-исследовательских учреждениях. Но решающая роль в формировании профессиональных кадров специалистов принадлежала ведущим научным центрам страны. Через систему аспирантуры и докторантуры академических институтов и вузов Москвы, Ленинграда, Киева, Тбилиси, Ростова-на-Дону, институтов и факультетов повышения квалификации прошли многие известные кавказоведы и осетиноведы. Среди них – историки и археологи (М. М. Блиев, Ю. С. Гаглойти, В. В. Дегоев, Е. И. Крупнов, В. А. Кузнецов, Б. Х. Ортабаев, Б. В. Техов, В. Х. Тменов, Г. Д. Тогошвили и др.), этнографы и фольклористы (А. Х. Магомедов, Т. А. Хамицаева, Л. А. Чибиров, В. С. Уарзиати и др.), языковеды и литературоведы (Т. А. Гуриев, Н. Г. Джусойти, А. А. Хадарцева, З. М. Салагаева, З. Н. Суменова и др.). Активное участие не только в разработке проблем осетиноведения, но и подготовке научных кадров осетиноведов принимали В. И. Абаев, В. К. Гарданов, Б. А. Калоев, М. И. Исаев и другие осетины, работавшие в центральных научных учреждениях страны. Большую работу по подготовке кадров экономистов проводил профессор МГУ Н. А. Цаголов. В целом, созданная и функционировавшая в 1950-1980-е гг. система целевой подготовки в аспирантурах, а также система повышения квалификации на базе ведущих вузов и академических учреждений страны позволяли успешно решать проблему пополнения и совершенствования профессиональных

научных кадров для национальных регионов.

Сложившаяся образовательная политика благотворно влияла на совершенствование научного пространства Северной и Южной Осетии. Центрами осетиноведения выступали Северо-Осетинский и Юго-Осетинский научно-исследовательские институты, Северо-Осетинский госуниверситет и Юго-Осетинский пединститут. Благодаря совместным организованным усилиям их сотрудников были достигнуты значительные успехи во всех отраслях осетиноведения. В 1950-1960-е гг. была издана фундаментальная двухтомная «История Северо-Осетинской АССР с древнейших времен до наших дней». В 1987 г. состоялось второе, переработанное и дополненное, издание первого тома «Истории Северо-Осетинской АССР». В 2003 г. увидела свет «История Северной Осетии. XX век». Среди обобщающих историй народов Северного Кавказа по времени выполнения и публикации это была первая монография, представившая проблемы такого временного охвата [9, 42].

Важнейшими исследовательскими направлениями в исторической науке являлись вопросы этногенеза осетин, особенностей социально-экономического развития, присоединения нерусских народов к России. Проблема развития русско-осетинских, русско-кавказских отношений, места Осетии в системе общественных отношений Кавказа и России в период XVIII-XIX вв. разрабатывались в фундаментальных трудах М. М. Блиева, В. В. Дегоева. Значительное место в историческом осетиноведении занимали проблемы революции, гражданской и Великой Отечественной войн, социалистической трансформации осетинского общества. Особое внимание уделялось анализу динамики социальной структуры осетинского общества, формирования и развития рабочего класса. Эти и многие другие вопросы истории Осетии и осетин освещались в монографиях и статьях А. К. Джанаева, Г. В. Казбекова, Н. Д. Малиева, М. С. Тотоева, Ф. В. Тотоева, А. К. Ха-

чирова, Т.И. Худалова, Г.И. Цибирова, Х.С. Черджиева и др.

Наряду с научными исследованиями ведется источниковедческая работа. В 1960-1980-е гг. совместными усилиями исторического отдела Северо-Осетинского НИИ, исторического факультета Северо-Осетинского госуниверситета и Центрального государственного архива СО АССР публикуются сборники документов и материалов по истории русско-осетинских отношений в XVIII в., революционного движения и гражданской войны на Кавказе, партийных и советских организаций, культурного строительства и т.д.

Успешно продвигалось археологическое изучение Осетии. Местные ученые работали в тесном контакте с сотрудниками Института археологии АН СССР, Государственного исторического музея, Государственного музея этнографии народов СССР. Хронологически диапазон исследований охватывал время от эпохи палеолита до позднего средневековья, территориально – и горы, и равнину. В.А. Кузнецовым, В.И. Марковиным, Л.Г. Нечаевой, В.Х. Тменовым проводились фиксация и обследование разновременных памятников, изучение различных археологических объектов, в том числе одного из крупнейших на Кавказе (на территории Карачаево-Черкесии) аланских городищ – Нижне-Архызского, являвшегося центром Аланской епархии и раннефеодального Аланского государства. В конце 1960-х гг. В.А. Кузнецовым и В.Х. Тменовым исследовался один из самых значительных склеповых некрополей («Город мертвых») у сел. Даргавс. Материалы проведенных изысканий легли в основу изданных впоследствии многочисленных статей и монографий по археологии, древней и средневековой истории Северной Осетии [10, 126-127].

В 1971 г. по инициативе сотрудников Северо-Осетинского НИИ в г. Орджоникидзе состоялись первые Крупновские чтения, превратившиеся со временем в представительный научный форум. С тех пор они регулярно проводятся в разных городах России и отражают состояние раз-

вития археологической науки на Северном Кавказе.

В развитии этнографической науки местным специалистам существенную помощь оказывали ученые Москвы, Ленинграда, Тбилиси. Исследованием проблем традиционной и современной этнографии занимались З.Д. Гаглоева, В.К. Гарданов, Б.А. Калоев, А.Х. Магомедов, В.К. Тотров, Я.С. Смирнова, Л.С. Чибиров и др. В работах ученых был рассмотрен широкий круг вопросов, связанных с изучением земледелия и скотоводства у осетин, древних верований, поселений и жилищ, этнического состава населения Северного Кавказа, нартовского эпоса.

Нартоведение оставалось одним из главных направлений научно-исследовательской деятельности в осетинской фольклористике. Результатом многолетней работы явилось издание в Москве в 1989-1991 г. в серии «Эпос народов СССР» осетинского героического эпоса «Нарты» в трех книгах, подготовленное Т.А. Хамицаевой и А.Х. Базыровым. В 1960-1980-е гг. расширяется изучение других жанров устного народного творчества – семейно-обрядовой, календарно-обрядовой поэзии осетин, историко-песенного и детского фольклора.

Развивается лингвистическое осетиноведение. Разработка теоретических основ осетинского языкознания позволила в 1956 г. осуществить выпуск «Синтаксиса осетинского языка». А в 1960-е гг. издана «Грамматика осетинского языка» в двух томах под редакцией Г.С. Ахвледиани. Велась лексикографическая работа. В 1950 г. был издан «Русско-осетинский словарь» В.И. Абаева, в 1952 г. – «Осетинско-русский словарь» (составители Н. Кулаев, Б. Бигулаев, К. Гагкаев, О. Туаева).

Крупнейшим достижением осетиноведения 1950-1980-х гг. является издание четырех томов пятитомного «Историко-этимологического словаря» В. Абаева, в котором исследована этимология и история осетинских слов на материале 190 языков мира и связи осетинского языка с иранскими и индоевропейскими, а также тюркски-

ми, финно-угорскими и другими языками. Фундаментальный труд ученого получил признание научного мира, а третий том в 1981 г. был удостоен Государственной премии СССР.

Позитивные сдвиги наблюдались в осетинском литературоведении. Основные этапы и достижения в развитии художественной литературы были показаны в «Очерках развития осетинской литературы. Дооктябрьский период» (1959), в «Очерках истории осетинской советской литературы» (1967) под редакцией Х.Н. Ардасенова, в двухтомной «Истории осетинской литературы» (1981; 1985) Н.Г. Джусойти. Неисчерпаемый исследовательский потенциал включает в себе творчество основоположника осетинской литературы К.Л. Хетагурова. Внимание ученых привлекали проблемы народности и революционного демократизма, его социальной непримиримости и патриотизма. В исследованиях Н. Джусойти, З. Салагаевой, З. Суменовой, А. Хадарцевой раскрывались мировоззренческие, историко-этические взгляды поэта, изучались драматургическое наследие и театральная деятельность Коста. В 1951 г. было осуществлено первое научное издание его произведений в трех томах. Это был коллективный труд ученых и писателей: Х.Н. Ардасенова, А.С. Гулуева, Т.А. Епхиева, Л.П. Семенова, А.А. Хадарцевой. Продолжалось изучение творчества и других писателей: Нигера, А. Коцоева, М. Камбердиева, Д. Туаева.

На 1970-1980-е гг. приходится становление социологии – самой молодой из общественных наук в Северной Осетии. Среди первых профессиональных осетинских социологов Х.В. Дзуцев, К.С. Дзагоев, А.Б. Дзадзиев, З.Т. Каряева, Х.Х. Хадиков и др. Проводимые ими социологические исследования были нацелены на изучение социально-психологических и этнокультурных особенностей формирования духовного мира человека, определяемых регионально-этническими условиями социальной среды. Другим исследовательским направлением была проблема семьи и брака. Анализировались изменения брачно-семейных

отношений в североосетинской этнической среде, прослеживалось взаимовлияние и взаимодействие семейно-бытовых традиций разных этнических групп в многонациональной республике. Исследовались закономерности формирования социально и национально-смешанных браков и семей. К отмеченному периоду относится становление нового направления социологических исследований – этнопсихологического и этнопедагогического изучения личности в системе национальных отношений.

Системный кризис, охвативший с распадом советской державы все сферы общественной жизни, тяжело сказался на научной инфраструктуре региона. Резко ухудшилась материальная база науки, прерваны годами складывавшиеся научные связи, частично утрачены или перепрофилированы научно-исследовательские учреждения. В противовес угрожающей тенденции распада исследовательских коллективов зародился процесс самоорганизации научного сообщества. Поиск форм деятельности, адаптированных к новым экономическим и финансовым условиям, был болезненным. Но предпринятые меры позволили в некоторой степени смягчить последствия кризиса. По некоторым направлениям удалось установить сотрудничество с Российской Академией наук, был создан ряд научно-исследовательских институтов под научно-методическим руководством РАН. Устанавливались контакты с ЮНЕСКО.

19 июня 2000 г. было подписано совместное Постановление Президиума РАН и Правительства РСО-Алания о создании Владикавказского научного центра Российской академии наук и Правительства Республики Северная Осетия-Алания. Решением Правительства РСО-А по согласованию с РАН Владикавказскому научному центру были делегированы функции республиканского органа управления в сфере науки и техники. В его состав вошли одиннадцать научных подразделений, в том числе Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева и Центр скифо-аланских исследований им. В.И. Абаева.

Центр был призван координировать исследования по междисциплинарным, фундаментальным и прикладным проблемам науки. В качестве одного из приоритетных направлений исследовательской деятельности определялось вовлечение в мировой научный обиход духовно-культурного наследия осетинского народа, уникального скифо-сармато-аланского наследия и выход на этой основе к современным гуманитарным и обществоведческим исследованиям, «уделив особое внимание вопросам гармонизации межэтнического взаимодействия как во всем кавказском регионе, так и в РСО-А» [11, 560-561].

Сложные, разноречивые социально-политические процессы 1990-х – начала 2000-х гг. имели неоднозначные, порой негативные последствия для развития осетинovedения. Вместе с тем, освобождение от утвердившихся идеологических догм, освоение новых методологических подходов, открытие недоступных прежде архивных источников дали новый импульс развитию гуманитарных отраслей знания и способствовали значительному расширению диапазона исследовательской тематики.

Сегодня ведущим центром осетинovedения остается Северо-Осетинский институт социальных и гуманитарных исследований, представляющий все направления осетинской гуманитаристики. Институт является инициатором и организатором регулярно проводимых (один раз в два года) Миллеровских чтений. На базе института ежегодно проходят Летние и Зимние историко-филологические школы-конференции молодых ученых. В стенах института под именем В.И. Абаева сложилась научная школа, объединяющая исследователей разных научных дисциплин, разрабатывающих проблемы традиционной культуры осетинского народа и его истории. За последние годы изданы десятки монографий и сборников научных трудов, представляющие результаты исследовательской деятельности осетинovedов по проблемам археологии, этнологии, истории, языкознания, литературоведения, фольклористики.

Древняя и средневековая история Кавказа и Осетии, сарматы и аланы в греко-латинских источниках, аланы в Западной Европе, проблемы этногенеза народов Кавказа являются объектом пристального научного интереса М.П. Абрамовой, Ю.С. Галгойты, В.М. Гусалова, Ф.Х. Гутнова, Р.Г. Дзаттиати, Ю.А. Дзиццойты, В.А. Кузнецова, С.М. Перевалова, В.Л. Ростунова, Э.Б. Сатцаева, Б.В. Техова, В.Х. Тменова, А.А. Туаллагова и др. Полученные в ходе экспедиций материалы изменили представления об ареале расселения и обитания скифов и сарматов в Центральном Предкавказье. Новые археологические находки подтвердили точку зрения ряда ученых о заселении аланами высокогорных территорий нынешней Северной Осетии задолго до нашествия монголов. Эти открытия актуализировали изучение проблемы этногенеза осетин.

Различные аспекты традиционной материальной и духовной культуры осетин, динамики культурно-исторических процессов, проблемы социальной и культурной антропологии получили освещение в исследованиях Е.Б. Бесоловой, В.С. Газдановой, З.В. Кануковой, И.Т. Марзоева и др. Процесс эволюции религиозных верований, праздничная обрядность, аграрная культура, традиционный этикет и грузино-осетинские этнокультурные контакты – эти вопросы разрабатываются в трудах Л.А. Чибирова. Анализ духовно-религиозных процессов, выяснение религиозной ситуации в Осетии в XIX в. представлен в работах Т.Е. Дзеранова.

Исследованию проблем социально-экономической, политической и культурной модернизации во второй половине XIX-XX вв., развития общественной мысли народов Северного Кавказа посвящены работы Е.И. Кобахидзе, Г.И. Цибирова, И.Т. Цориевой, А.К. Хачирова. Целостную концепцию хозяйственно-экономических воззрений северокавказских просветителей конца XIX – начала XX вв., поставивших в своих трудах общенациональную задачу формирования новой, отвечающей современности, хозяйственной культу-

ры, представляют труды С. А. Айларовой. Изучению исторического опыта жизнеустройства и современного состояния диаспорных групп в Осетии, вопроса сохранения этнокультурной идентичности в полиэтническом окружении посвящены работы З. В. Кануковой. Перспективным направлением в кавказоведении является исследуемая Г. В. Чочиевым проблема турецко-кавказских отношений в прошлом и настоящем, формирования и социально-политической эволюции северокавказской диаспоры в Турции и других странах Ближнего Востока.

Особую актуальность в контексте 1990-2000-х гг. приобрела тема русско-кавказских отношений. Значительным вкладом в исследование политической истории, войны и дипломатии на Кавказе в XVI-XXI вв. являются монографии М. М. Блиева, В. В. Дегоева. Историко-политические аспекты развития межнациональных отношений, причины межнациональных конфликтов, вопросы национально-государственного строительства на Центральном Кавказе рассматриваются в исследованиях В. Д. Дзидзоева, И. Б. Санакоева, А. А. Цуциева.

С начала 1990-х гг. в осетиноведении остро обозначилась проблема сохранения и дальнейшего развития осетинского языка и осетинской школы. Практические и теоретические аспекты этой темы получили освещение в работах Т. Т. Камболова, Р. С. Бзарова и ряда других исследователей. Одновременно Л. Б. Гацаловой, Л. К. Парсиевой ведется лексикографическая работа. Осуществлено издание русско-осетинского, осетинско-русского словарей, орфографического словаря. В настоящее время Юго-Осетинским НИИ издан второй том четырехтомного «Толкового словаря осетинского языка» под редакцией Н. Я. Габараева и готовится к изданию третий том.

Расширяется и углубляется проблематика литературоведческих исследований. В трудах Н. Джусойти, З. Салагаевой, Ш. Джикаева, Р. Фидаровой, И. Мамиевой и других изучаются проблемы теории и ме-

тодологии литературоведения, теоретико-литературного наследия XIX-XX вв., истории осетинской литературы. В 1999-2001 гг. было осуществлено издание полного собрания сочинений основоположника осетинской литературы К. Л. Хетагурова в пяти томах, подготовленное Ш. Ф. Джикаевым (главный редактор), З. Н. Суменовой, З. М. Салагаевой, А. А. Хадарцевой.

Всплеск интереса к этнической культуре на волне перестройки весьма благотворно сказался на развитии фольклористики, расширении и углублении исследовательской проблематики. Вопросы сравнительной мифологии, сравнительно-исторического изучения осетинской волшебной сказки получили освещение в работах Д. В. Сокаевой. Необыкновенно богатый и притягательный мир детства в фольклорной традиции осетин исследуется Д. Г. Тменовой. Проблема развития религиозных воззрений, выяснение исламских мотивов в фольклоре осетин находят отражение в работах Ф. М. Таказова.

В 1990-е гг. началось планомерное научное издание произведений народного творчества. Возобновляется выпуск серии «Памятники народного творчества осетин». В 1992, 1998 и 2000 гг. были изданы шестой, седьмой и восьмой выпуски ПНТО. Помимо текстов трудовой обрядовой поэзии, сказок о животных, загадок, они включали также переводы и научные комментарии. В начале 2000-х гг. Ученым советом Северо-Осетинского института гуманитарных исследований было принято решение о подготовке многотомного научного издания осетинского нартовского эпоса. С 2003 по 2011 гг. опубликовано уже шесть томов, готовится к изданию седьмой том.

В новых общественных реалиях 1990-2000-х гг. повышается значение социологической науки. Развитие социологии идет по двум основным направлениям: проведение сугубо прикладных исследований и разработка фундаментальных теоретических проблем, обусловленных социально-экономическими и политическими потребностями общества и государства. Этносоциологические

исследования, изучение проблем национально-государственного строительства, конфессиональной ситуации и религиозного сознания населения, молодежной проблематики и этнических взаимоотношений, проводимые Х.В. Дзуцевым, Н.Г. Каберты, Ф.Б. Цогоевой, Г.Г. Павловец, Е.В. Федосовой и другими, позволяют не только анализировать современные проблемы общественной жизни полиэтнического и поликонфессионального Северного Кавказа. Ценность этносоциологических исследований в том, что они служат материалом для научного анализа и прогнозирования динамики социально-политических процессов в регионе, характеризующемся высоким уровнем социальной напряженности, вызванной негативной экономической конъюнктурой, и для поиска оптимальных путей выхода из кризисной ситуации.

Как видим, картина осетиноведения многопланова. За многие десятилетия становления и развития оно прошло путь от простого накопления научных знаний об истории и культуре Осетии и осетин до комплексного междисциплинарного научного направления, которое включает фундаментальные и прикладные исследования в области истории, археологии, этнологии, социологии, социальной и культурной антропологии, искусствоведения, литературоведения, языкознания и фольклористики. Современный этап в развитии осетиноведения неразрывно связан с планами модернизационного развития страны. Исследовательская деятельность научного сообщества Осетии направлена на решение важнейших задач социально-экономического, политического и культурного развития, на обеспечение межнационального и межконфессионального мира в регионе.

-
1. Тотоев М. С. Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Орджоникидзе, 1957. 364 с.
 2. Блиев М. М., Бзаров Р. С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. М., 2005. 351 с.
 3. Гагкаев К. Е. В. Ф. Миллер (био-библиографическая справка) // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Орджоникидзе, 1964. Т. 24. Вып. 1. С. 9-22.
 4. Калоев Б. А. В. Ф. Миллер как этнограф осетинского народа // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Орджоникидзе, 1964. Т. 24. Вып. 1. С. 23-33.
 5. 50 лет советской исторической науки. М., 1971.
 6. Хамицаева Т. А. Итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // Северо-Осетинскому институту гуманитарных исследований 70 лет. Владикавказ, 1995. С. 61-84.
 7. Цибиров Г. И., Гадзаов Б. М. Революционер, ученый, публицист // Казбек Бутаев. Избранное. Владикавказ, 2003. С. 3-16.
 8. Цориева И. Т. Культура и власть в Северной Осетии (середина 1940-1960-х гг.). Владикавказ, 2008. 281 с.
 9. Тотоев Ф. В. Историческое осетиноведение и СОИГСИ // 80 лет служения отечественной науке. Владикавказ, 2005. С. 12-47.
 10. Тменов В. Х. Археология и этнография Северной Осетии: история изучения, проблемы и задачи // Северо-Осетинскому институту гуманитарных исследований 70 лет. Владикавказ, 1995. С. 122-139.
 11. История Северной Осетии. XX век. М., 2003. 631 с.

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛОГИЯ

БАТРАЗ-МУРАВЕЙ

(об одном мотиве нартовского эпоса)

А. В. ДАРЧИЕВ

В нартоведческих исследованиях Батраз характеризуется обычно как славный витязь железного века, действующий только открытой силой и не прибегающий в противоборстве с врагами к уловкам и хитростям [1, 182-183]. Однако существуют, на наш взгляд, основания для уточнения этих устоявшихся представлений. Речь идет о способности Батраза к оборотничеству, которая имплицитно, в виде разнообразных тропов, прослеживалась и ранее, но в некоторых текстах (как опубликованных относительно недавно, так и ожидающих еще своего издания) о ней говорится вполне определенно. В частности, Батраз превращается в муравья. Далее мы рассмотрим этот необычный для нашего героя мотив и попытаемся выявить его мифологическое содержание.

Превращение Батраза в муравья в четырех из пяти известных нам случаев встречается в сказаниях о молодом герое Арахцау (Арахдзау, Арахса, Ерахцау), которые образуют автономный малый цикл [2, 106-108], но также органично включаются в сюжетную группу сказаний об осаде Сосланом неприступной крепости [3, 105-258]¹. Рожденный от чудесного бра-

ка или, по другим вариантам, адюльтера, Арахцау усыновлен Деденагом/Бедзенагом (не нартом). Право имянаречения принадлежит Сослану, поэтому, возмужав, Арахцау отправляется к нартам. Но заставить Сослана дома ему не удастся, потому что все нарты находятся на пиру. Арахцау не знает туда дороги, и Шатана дает ему в провожатые малолетнего Батраза. Прибыв к месту пиршества, Батраз превращается в муравья, проникает внутрь крепости/дома и, незаметно подобраться к самому уху Сослана, просит его выйти наружу. Сослан выходит, нарекает сына Деденага именем Арахцау и приглашает его принять участие в нартовском веселье². Приводим эпизоды о превращении в рассматриваемых вариантах.

1. «Деденаг».

В сказании о Деденаге мотив превращения в муравья встречается дважды. Снача-

ни был ответ на этот вопрос, в силе остается замечание Ж. Дюмезиля: «Боги-громовержцы не существуют без богов солнца. Рядом с Батразом мы находим Созырыко» [5, 76]. Указанные сюжетные группы в обоих циклах весьма близки, поэтому, рассматривая «муравьиный» эпизод в контексте сказания об осаде крепости Сосланом, мы сочли возможным привлечение данных из аналогичных сказаний о взятии крепости Батразом.

² На пиру юношу оскорбляет Челахсартаг (или замещающий его персонаж), и разгневанный Арахцау покидает нартов. Тому, кто вернет обиженного гостя, Челахсартаг обещает отдать в жены свою дочь. Сослан исполняет просьбу, но, поскольку Челахсартаг вероломно укрылся с дочерью в своей крепости, ему не остается ничего другого, как штурмовать эту неприступную твердыню.

¹ Аналогичная сюжетная группа существует и в цикле сказаний о Батразе («Как Батраз сокрушил крепость Хыз, Сайнага») [2, 69-70]. Этот весьма примечательный факт вновь возвращает нас к непростому вопросу о соотношении двух виднейших персонажей нартиады. Следует ли видеть в них «специализированные перевоплощения первоначально единого мифологического типа»? [4, 47]. Каким бы

ла муравьём оборачивается младенец из рода Ацата: *«Поздно ночью мальчик выбрался из колыбели и пошел в школу. И превратился в муравья. Заполз [вверх] по стене башни, спустился внутрь башни, зашел в девичью комнату и остался там с девушкой» [3, 118]¹. Родившийся от этой связи мальчик стал приемным сыном Деденага. Когда подошло время, сын Деденага отправляется к Сослану, но тот находится на пиру в доме Борафарныга, куда нартровский гость дороги не знает. Провожатым сыну Деденага стал юный Батраз. В пути изматанный золой оборванец неоднократно показывает надменному сыну Деденага свое превосходство в силе и ловкости, но самое удивительное происходит по прибытии к дому Борафарныга: *«Батраз превратился в муравья, заполз на Сослана и говорит ему: – Твой аталычный [воспитанник] пришел к тебе, выгляни к нему» [3, 120].

2. «Сказание о Сослане, Саууае и Арахцау».

Батраз провожает Арахцау к Сослану, который находится на пиру у Борафарныга: *«Юноша и Батраз добрались [до места]. Батраз превратился в муравья, заполз на Сослана и говорит ему на ухо: «Твой аталычный [воспитанник] зовет тебя». Сослан вышел и поздоровался с сыном Деденага: «Приветствую тебя, сын Деденага Арахцау». В этот момент Сослан и нарекает имя мальчику» [3, 176].

3. «Сын Бедзенага Арахцау».

Мальчик, копошащийся в золе (фаэныкгуыз), т. е. Батраз, провожает Арахцау к Созырыко, пирующему в доме Алагата. Здесь, в отличие от предыдущих вариантов, необходимость превращения в муравья получает ясную мотивировку: двери большого дома Алагата закрыты, а крики вновь прибывших гостей не слышны шумно пирующим нартам. Поэтому-то Батраз и проявляет свою неоценимую способность: «Мальчик превратился в золотого муравья. Какими-то [путями] прополз через семь дверей и подполз к уху Созырыко. Созырыко выскочил наружу: – «Здрав-

ствуй, Арахцау! Бедзенага сын Арахцау!»» [3, 194].

4. «Нартровский Сослан и красавица Салха».

Батраз, выступающий здесь под именем Фаэныкгуыз, провожает гостя к Созырыко, находящемуся на пиру у Алагата: *«Тем временем они добрались [до дома Алагата]. Мальчик говорит гостю:

– Ты постой пока здесь, прежде я наведаюсь к ним.

Фаэныкгуз превратился в золотого муравья, по подъему стопы Сослана заполз к самому его уху и говорит:

– Твой друг стоит у входа.

Сослан вскочил и быстро вышел к гостю» [3, 239].

5. «Нартровский Хамыц».

Нарты задумали убить старого Хамыца и пригласили его на пир. За ним отправляется Созырыко в сопровождении юного сына Хамыца, который выступает здесь под именем Алымбег, но по-прежнему наделяется своим специфическим эпитетом – фаэныкгуыз («сидящий у золы»). Прибыв к месту пиршества, мальчик превращается в муравья: *«Созырыко и мальчик зашли во двор, мальчик превратился в муравья, заполз на Хамыца и говорит ему на ухо:

– Я твой сын, не бойся теперь, но там [во дворе] твой нартровский друг Созырыко тебя зовет.

Он вышел к нему твердой походкой. Тем временем нартаты уже приготовили колья, полагая, что он зашатается [от выпитого], и они убьют его» (сказитель Иналук Гусов (сел. Нарт); 31.01.1941 г. записал А. Дзодзиков) [6, 422]. В этом комбинированном сказании с причудливым соединением мотивов и необычной расстановкой персонажей смысл превращения объясняется необходимостью проникнуть незамеченным в стан противника и помочь выбраться из него Хамыцу, хотя дальнейшее повествование показывает, что все могло обойтись и без превращения.

Всего лишь пять не вполне мотивированных эпизодов могут показаться случайностью в полотне героических деяний Батраза. Однако настораживает именно

¹ Здесь и далее звездочкой * отмечены выполненные нами переводы осетинских текстов.

внешняя нелогичность действия, как правило, являющаяся признаком весьма архаичного элемента, смысл которого уже не осознается, но необходимость в повествовании не подлежит для сказителя сомнению. Среди основных нартовских персонажей превращение в муравья, насколько нам известно, приписывается только Батразу (не считая младенца из рода Ацата). В то же время известно, что многие специфические деяния и способности Батраза объясняются его особым положением как эпической ипостаси древнего грозного божества и часто находят близкие соответствия в образе и деяниях древнеиндийского Индры [5, 71, 73]. В попытке объяснить смысл столь необычной для Батраза метаморфозы обратимся и на этот раз к ведийской мифологии.

Индра, ведийский бог грозы и войны, являет собой воплощение воинской силы, мужества и безудержной ярости к врагам. Однако использует он не только оружие, в частности, знаменитую громовую палицу ваджру, но и хитрость. Подобно своим противникам асурам, Индра владеет магической силой – майя (māyā) и способен обезвредить или перехитрить враждебное колдовское искусство [7, 153]. Обладание силой майя означает, прежде всего, способность к перевоплощениям, которую Индра неоднократно проявляет в борьбе с демоническими противниками. В одной из своих трансформаций Индра принимает образ муравья. В «Ригведе» (I, 51, 9) находим:

Отдавая во власть тому, кто следует обету, тех, кто против обета,

Пронзая с помощью союзников тех, кто не союзники, Индра,

Прославляемый (в виде) муравья преодолел насыти

Стремящегося к небу, возросшего уже и растущего (еще врага)¹.

Практически все исследователи видят здесь отголосок мифа об одной из метаморфоз Индры в борьбе с демонами: он превратился в муравья, чтобы незаметно

проникнуть во вражескую крепость, пробив ее стены или забравшись на них [10, 57; 7, 153; 11, 49; 12, 15]. «Муравьиная» тема в связи с Индрой проявляется еще в нескольких местах «Ригведы» (IV, 19, 9; X, 99, 5, 12).

Мифологическая сущность мотива о превращении Индры в муравья блестяще раскрыта в специальной статье В.Н. Топорова [13]. Ученый рассматривает его в контексте так называемого основного индоевропейского мифа, где «идея превращения «разыгрывается» во всей полноте вариантов (как предельно контрастных, так и последовательно градуальных), реализующих такие темы, как противопоставление большого и малого, неба и земли и связь между ними путем серии переходов» [13, 327]. В рассматриваемом ведийском мотиве обыгрывается одна из тех бинарных оппозиций, которые составляют структурную основу большинства архаичных мифов: «малое – большое». Одолеть «стремящегося к небу», «возросшего и растущего (еще) врага» Индра сумел при помощи не аналогичного (хотя его способность возрастать, наполняя собой вселенную, известна из других мест Ригведы: см., например, IV, 18, 5), а прямо противоположного действия – уменьшения до предельно малого вида.

Включая ведийский мотив в контекст основного мифа, В.Н. Топоров приводит ему аналогии из других индоевропейских мифологических традиций. Согласно древнегреческой этиологической легенде, Зевс явился в виде муравья к Эвримедузе. Родившийся от этой связи Мирмидон (от др.-греч. μύρμηξ «муравей») стал родоначальником мирмидонян, «муравьиных» людей. Исследователь видит здесь полную аналогию ведийскому мотиву (Громовержец Зевс превращается в муравья), хотя и с иным, романическим, обоснованием превращения ([13, 330-331]; см. также: [14, 282]). Мотивно более точной параллелью, согласно В.Н. Топорову, является русская сказка «Хрустальная гора»: Иван-Царевич (трансформация Громовержца) превратился в муравья, сквозь маленькую трещинку заполз в хрустальную гору, убил Змея и освободил похищенную им царевну [13,

¹ Здесь и далее Ригведа цитируется по изданию Т.Я. Елизаренковой: [8; 9]

331]¹. Похожий мотив известен и в русских былинах о Вольге (Волхе), который превращает себя и своих воинов в муравьев, чтобы проникнуть в неприступную крепость [13, 331; 18, 109; 19, 74].

Теперь этот ряд аналогий может быть дополнен примерами из нартского эпоса, которые, учитывая известную близость образов Индры и Батраза, становятся серьезной поддержкой для реконструкции и более полного понимания соответствующего элемента основного мифа (муравьиной метаморфозы Громовержца).

Одним из главных космогонических деяний Индры является освобождение солнца (шире – огня в виде солнца и света), укрываемого демоном в глубинах хтонического мрака [20, 30]. По мнению А. Бергена, муравьиная трансформация Индры имеет

¹ В качестве аналогии автор приводит известный в германском фольклоре мотив пронесения муравьями в темницу шелковых ниток для плетения веревки, при помощи которой узник выбирается на волю [13, 338]. В романе Дж. Р. Р. Толкиена «Властелин колец», созданном под сильным влиянием германо-скандинавской мифологии, рассматриваемый мотив (в трансформированном виде) получает потрясающую по своей масштабности разработку, исполняя роль базовой сюжетной линии, вокруг которой разворачиваются все остальные действия и ситуации эпопеи. На хоббитов, представителей самого малорослого в сказочном Средиземье народа, возложена труднейшая задача проникнуть незаметно в неприступную крепость Темного Властелина, уничтожить кольцо всевластья и спасти тем самым мир от неминуемой гибели. Мотив муравьиной трансформации у Толкиена отсутствует, однако, желая подчеркнуть малость и подвижность хоббитов, он иногда сравнивает их с муравьями. См., например: «Жители Заячьих Холмов суетились, словно муравьи у разоренного муравейника» [15, 194]. Интересно отметить, что название малоросликов – «хоббиты» – исследователи творчества Толкиена производят от староанглийского *hob*, означающего в английском фольклоре маленького шаловливого эльфа [16, 33]. В одном из вариантов сказания о женитьбе Хамыца, встреченного им малорослого охотника из Донбеттыров (здесь они замещают Быценов) зовут Гоба [17, 278]. Случайное созвучие?

отношение именно к этой части его подвигов. Сопоставив сообщения античных авторов об индийских муравьях, откапывающих золото, с упомянутыми пассажами «Ригведы» об Индре и муравьях (IV, 19, 9), о превращении Индры в муравья (I, 51, 9), ученый пришел к выводу, что в основе тех и других лежит один и тот же архаичный индоевропейский миф об освобождении солнца (огненно-светового начала), символически обозначаемого золотом, от власти похитившего его демона [21, 33–37]². Мнение А. Бергена было поддержано Дж. Дарместетером [14, 282] и, в определенной степени, Л. Шрёдером, который также допустил, что, по крайней мере, в одном месте «Ригведы» (IV, 19, 9) речь может идти о солнце, освобождаемом Индрой от власти демона, правда, с иной оценкой и расстановкой основных персонажей [23, 102]³.

Все варианты, содержащие мотив о превращении Батраза в муравья, относятся к одной сюжетной группе – об осаде Сосланом крепости (Гори, Хыз, Сайнага) [2, 30–31]. Сказания данной группы имеют отчетливую солярную мифологическую

² Статья А. Бергена представляет собой отзыв на книгу Фредерика Ширна «Происхождение легенды об откапывающих золото муравьях», в которой мифические насекомые отождествляются с горными золотостарателями из племени дардов. Соглашаясь с возможностью такого рационального толкования, А. Берген отмечает, что при этом остается без ответа вопрос о том, каким образом эти люди получили название муравьев. По мнению А. Бергена, миф о муравьях, добывающих золото, существовал уже в ведическую эпоху. Во всяком случае, он был хорошо известен древним индийцам, которые, узнав о старателях, добывавших золото на пустынном плато в Тибете, именно здесь его и локализовали. Отметим, что и новое толкование, идентифицирующее муравьев-золотокопателей с разновидностью сурков [22, 200–203], также не объясняет причину предполагаемой путаницы, по которой сурков в легенде заменили муравьи.

³ Согласно Л. Шрёдеру, демоническим персонажем является муравей, насыпи которого пробивает Индра (I, 51, 9) и освобождает солнце из его крепости, т. е. из муравейника (IV, 19, 9).

основу и изобилуют солнечными символами и аллегориями, важнейшие из которых заключаются в том, что «солнечный» герой Сослан/Созырыко осаждает крепость, чтобы вернуть похищенную у него невесту/жену – Дочь Солнца. [5, 77; 1, 173; 24, 199-206]. Неудивительно, что включенный сюда эпизод с превращением Батраза в муравья также содержит явные «солнечные» элементы и находит объяснение в свете солнечной трактовки сюжета.

Прежде всего, наш герой оборачивается не простым, а золотым муравьем [3, 194, 239], об известной же в мифологии связи золота и солнца, очевидно, нет необходимости говорить отдельно. Дальнейшие действия золотого муравья и здесь подтверждают наличие подобной связи: он не только незаметно проникает в закрытое место, где происходит нартовское пиршество, но и заползает к уху Сослана/Созырыко и просит его выйти наружу. Иначе говоря, усилиями золотого муравья солнечный герой выходит из запертой крепости. Напомним также, что к месту закрытого пиршества нартов Батраз попадает в качестве проводника Арахцау, который не знает, где найти Сослана. Не стремясь к излишне рациональному толкованию этого момента, все же отметим установленную в мирмекологии способность муравьев к солнечно-компасной ориентации, т. е. определению положения солнца даже в тех случаях, когда оно закрыто плотными тучами [25, 173, 175, 177; 26, 289-290].

В том, что Батраз-муравей выводит Сослана из крепости/дома, где пируют нарты, кажется, нет элемента противоборства и, соответственно, освобождения солнечного персонажа. Однако анализ сказаний данной сюжетной группы позволяет выявить некоторые важные детали, характеризующие отношение места, где пируют нарты, к той крепости, которую очень скоро после пиршества будет штурмовать Сослан. В одном случае Батраз в виде золотого муравья пробирается незаметно в запертый дом Алагата через семь дверей [3, 194], которые, вернее всего, означают семь оград, окружающих место пиршества. Такой же

фортификационной особенностью характеризуются крепость Челахсартага, похитившего жену Созырыко, дочь Солнца Фатимат [17, 182], и замок, где Даут-алдар укрывал свою дочь, не желая, вопреки обещанию, отдавать ее в жены Созырыко [17, 193]. В обоих случаях неприступная твердыня сокрушена Батразом, и невеста/жена возвращена Созырыко. Наконец, в трех вариантах рассматриваемой группы и одном комбинированном варианте из Батразовского цикла место пиршества и осаждаемая Сосланом крепость совпадают: нарты пируют в крепости (Хузми, крепость Сайнаджы алдара, Гори), которую затем из-за вероломного поведения хозяина осаждают Сослан [3, 133, 224, 227; 17, 481]. В мифологическом смысле результат проникновения Батраза-муравья в крепость также совпадает с итогом осады крепости Сосланом: выведение/освобождение из укрытия солнечного персонажа.

Уже в «Ригведе» возрастание противника Индры наполняется не только мифологическим [27, 96], но и определенным этическим смыслом. Так, демон-змей Вритра, обладающий способностью разрастаться (III, 30, 8), вызывает на поединок самого Индру (I, 32, 6) в пьяном задоре, т. е. заносчиво. Примечателен в этом смысле предложенный А. Хиллебрандтом перевод I, 51, 9, по которому Индра в виде муравья преодолевает насыпи не «возрастающего», а «Заносчивого, Высокомерного» (Übermütigen) противника [7, 248-249]. В нартовских текстах нет указаний на физическое возрастание Бурафарныга/Борафарныга, Челахсартага или Сайнага. Однако Бурафарныг, по меткому замечанию Ж. Дюмезиля, представляет собой тип «спесивого богача» без элементарного чувства чести [5, 174], да и весь его род – Бората – тщеславные богачи [5, 19]. Противник Батраза богат, и, если можно говорить о социальной иерархии у нартов, то он, несомненно, принадлежит к ее верхушке. В то же время Батраз – почти всегда копошащийся в золе маленький мальчик. Как видно, противопоставление «малый – большой» выражается в эпических текстах через оппозиции возрастного

(«мальчик – мужчина»), имущественно-го/социального («бедный – богатый») и, как следствие, этического («униженный – высокомерный») характера¹.

Муравьиная тема в ведийской мифологии не исчерпывается приведенными пассажами из «Ригведы». Речь идет о мифе, наиболее полная версия которого изложена в «Шатапатха-брахмане» (XIV, 1, 1-14). В основных чертах он заключается в следующем. В установленное время боги совершали жертвенную церемонию, для того чтобы достичь наибольшего могущества и славы. Было заключено соглашение: тот, кто первым завершит жертвоприношение, будет признан наиболее могущественным. Победу одержал Вишну, но он не смог сдерживать в себе жажду славы. Взяв свой лук и три стрелы, он покинул собрание с явным презрением к остальным. Боги окружили его, но не осмеливались напасть из-за его лука и стрел. Тогда муравьи в обмен на обещанную богами способность находить воду и пищу повсюду, где бы они ни находились, перегрызли тетиву лука Вишну. Концы лука резко распрямились и отсекали голову Вишну. Взметнувшись высоко в небо, она превратилась в солнце. Боги бросились к Вишну, но первым оказался Индра. Он прильнул к его телу и завладел всей его славой [28, 441 ff.].²

Ведийский Вишну по преимуществу выступает как солярное божество, поэтому неслучайно здесь голова Вишну идентифицируется с солнцем [30, 168]. Но для нас особенно важен тот факт, что появление на небе солнца (= головы Вишну) является результатом муравьиной «диверсии». Сопоставление сюжета о муравьях и Вишну

со сказанием об осаде Сосланом крепости выявляет, на наш взгляд, определенные элементы сходства.

1) Жертвоприношение на Курукшетре происходит как состязание богов. На пиру среди нарттов также разгорается состязание, главным образом, в танцевальном искусстве, и, кажется, нет нужды доказывать, что нарттовские танцы носят, скорее, ритуальный, нежели развлекательный характер. Результаты состязания в обоих случаях становятся мотивом, провоцирующим все последующие действия. Одержав победу, Вишну возгордился и покинул остальных богов. В пуранической версии Вишну покидает собрание богов, нарушая договор [31, 633]. В большинстве вариантов главный противник Сослана, выступающий под разными именами (Борафарный, Челахсартаг, Челахсартон и др.), нарушает договор и укрывается в неприступной крепости. В одном варианте победитель состязания и противник, крепость которого осаждает Созырыко – одно и то же лицо [3, 105-106].

2) Боги окружили возгордившегося и покинувшего их Вишну, но не осмеливались напасть из-за его грозного оружия – лука и трех стрел. Оружие Челахсартага (или замещающих его персонажей) – три чудесные стрелы, представляющие главную опасность для Сослана и его боевых друзей при осаде крепости [3, 110, 114, 124-125, 153, 165, 179, 186, 207, 242].

3) Славный Вишну, победивший всех великих богов ведийского пантеона, сам был повержен малыми насекомыми. Муравьи перегрызли тетиву его лука, который, резко распрямившись, оторвал ему голову и взметнул ее в небо³. Там, в небесной вышине, голова Вишну стала сияющим солнцем. В некоторых версиях мифа Вишну замещается одним из своих воплощений – Хаягривой, божеством с головой лошади [31, 633], истоки образа которого связывают с древнеарийским культом коня [32,

¹ Полное этическое переосмысление этой древней мифологической оппозиции («малый – большой») происходит в христианстве и выражается в заповедях самого Спасителя: «Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:11-12).

² Интересную реконструкцию с попыткой связать воедино этот сюжет «Шатапатха-Брахманы» с «муравьиными» пассажами «Ригведы» см.: [29, lv-lix].

³ Согласно другой версии, Индра сам превращается в муравья и перегрызает тетиву лука. Правда, Вишну здесь замещается Рудрой [7, 416; 29, lxi].

9-10]. Наделение солнечного Вишну чертами этого животного объясняется тем, что у индоиранцев образ коня очень тесно связывался с почитанием солнца и выступал его главным символом [33, 44-45].

В нарттовском сказании нет муравьев, перегрызающих тетиву лука, но есть малолетний помощник Сослана, совершающий деяние, удивительное во всех отношениях. Перед штурмом осажденной крепости Сослан поручает ему присматривать за своим не в меру строптивым конем. И малыш справляется с заданием: пригнув к земле самое высокое в лесу дерево, он привязывает к нему сосланова коня и отпускает, так что конь оказывается на вершине распрямившегося дерева [3, 113-114, 143, 229, 241-242, 251, 254-255]. При всех внешних различиях привязывание коня к вершине дерева по своему мифологическому содержанию может быть сопоставлено с мотивом о муравьях, перегрызающих тетиву лука Вишну. Подобно тому, как пружинящая сила освобожденного муравьями лука возносит в небо солнечное светило, т. е. голову Вишну (которую, согласно пуранической версии, ему заменяют головой коня), в нарттовском сказании согнутое в дугу дерево, распрямляясь, поднимает на свою вершину коня, солярное значение которого очевидно уже из его принадлежности Сослану. Важность этого деяния столь велика, что Сослан, увидев своего коня на вершине дерева, отпускает войско, ведь в нем нет необходимости при таком помощнике [3, 178]. Речь не столько о физической мощи малыша, сколько о проявленной нашим маленьким героем способности освободить похищенного солнечного персонажа, точнее – вернуть похищенное солнце на небо.

Как верно отметил В.Н. Топоров, мифологические представления о муравьях определяются такими их природными свойствами, как малость, множественность, подвижность, коллективность, неприхотливость, приспособляемость и способность к освоению среды обитания (отсюда богатство и процветание), строительные и воинские таланты, самая высокая в животном мире скорость обучения.

Отсюда и те качества, которыми муравьи наделяются в разных мифологических традициях: коллективность, трудолюбие, смекалка, хитрость (приходящая на помощь малости), яростная воинственность. Все эти свойства позволяют уяснить появление образа муравья в схеме основного мифа [13, 330].

Малость муравья¹ как наиболее очевидная причина превращения в него героя (чтобы не быть замеченным противником) все же представляется недостаточным или, во всяком случае, не единственным основанием для принятия этого образа в контексте поединка Громовержца и его противника, ведь мир насекомых представляет мифопоэтическому воображению большое разнообразие иных видов, способных выступить символом предельной малости. Очевидно, выбор муравья в данном случае обусловлен и другими приписываемыми ему свойствами, а именно быстротой, смелостью и яростной воинственностью. Кроме того, в древнеиндийской традиции муравьи выступают и как змееборцы. А. Губернатис сопоставил рассматриваемый пассаж «Ригведы» (I, 51, 9) об Индре, в образе муравья сокрушающем демона, с сюжетом из «Панчатантры» (III, 5) в котором муравьи борются со змеей. Она убивает многих из них, но их число столь велико, что змея, в конце концов, побеждена муравьями ([35, 372], см. также: [36, 215]). В греческой традиции уже упоминавшиеся мирмидоняне («муравьиные люди») во главе с Ахиллом проявляли чудеса военной отваги под стенами Трои и в то же время были образцом воинской дисциплины, организованности и беспрекословного подчинения своему военачальнику, словом, являли собой пример идеального воинства.

¹ Согласно В.Н. Топорову, мотив предельной малости муравья объясняет вовлечение этого образа в кумулятивные сказки. Среди приводимых автором фольклорных примеров упоминается и осетинская сказка «Мышь, муравей и блоха» [13, 336]. Этот осетинский пример можно дополнить еще одной похожей сказкой о золотом муравье и мыши «Зæрин мулдзуг æма мистæ» [34, 35-36].

Мотив воинственности муравьев присутствует и в осетинской сказке «Медведь и муравей» [37, 27]. Здесь обыгрывается уже упоминавшаяся оппозиция «малый – большой» с положительным значением «малого», но прекрасно организованного персонажа. При этом малость муравья становится важнейшим качеством, необходимым непосредственно в схватке с противником огромной величины¹. Малость, поддержанная такими его свойствами, как коллективность, многочисленность и способность жалить, помогает муравьям одолеть медведя, обидевшего их товарища.

В осетинских пословицах и поговорках муравей признается силачом, поскольку может нести груз, равный или даже превышающий его собственный вес: *«Муравей несет [груз], равный его собственному весу» [39, 248]. Иногда о его смелости и силе говорится в ироничном смысле: *«Муравей, говорят, [хвалился]: “Я сильнее слона – он на меня наступил, а я и не почувствовал”» [39, 248].

Представление о воинственности муравья и его отношении к военной сфере, очевидно, объясняет тот факт, что некоторые процессы жизнедеятельности муравьиного коллектива рассматривались у осетин как предзнаменования военного характера. Так, 87-летняя жительница сел. Кадгарон Зарета Бегизова вспоминает: *«В начале лета 1941, утром я вышла на полевые работы и в поле увидела, как из-под большого желтого камня выползли черные муравьи. Их было много, и они растянулись, как лента шириной в один метр и длиной в два-три метра. Я долго стояла и смотрела на них, даже опоздала на работу. Когда пришла, рассказала об этом нашему бригадиру Хутинаеву Татари (лет 50 ему было тогда), на что он воскликнул: “Ох, непременно война начнется!”» [40]. Возможно, предзнаменование в

¹ Тот же мотив превосходства малого персонажа перед огромным противником составляет основу легенд о малорослом осетинском силаче Гоцъи, который одолел в поединке огромного персидского богатыря [38, 380-381].

данном случае основывается на ассоциации муравьиного потока с движущимся воинством².

При всей положительности рассмотренных выше характеристик и свойств муравья он все же связан с землей и выступает в мифологических текстах классификатором нижней сферы мироздания. Поэтому его связь с Громовержцем, который занимает в структуре основного мифа противоположную, верхнюю космическую зону, требует дополнительного объяснения. Муравьи (как и насекомые вообще) зачастую играют в мифологических системах роль медиаторов, посредников, связующих противопоставленные зоны мироздания. В.Н. Топоров в связи с этим упоминает широко распространенное представление о «муравьином» пути, идущем с земли на небо, а также другие примеры [13, 332], которые можно дополнить приведенным выше эпизодом о чудесном мальчике из рода Ацата. Превратившись в муравья, он забирается вверх, по стене башни, выступающей здесь зримым образом оси, соединяющей две противопоставленные зоны: верх и низ. Причастность малыша-муравья к обеим сферам выражается и следующей его характеристикой: *«В роду Ацата такой [чудесный] родился мальчик, который днем бывает с небожителями, а ночью – с чертями» [17, 118].

Еще А. Губернатис отметил, что в «Махабхарате» *valmika* служит обозначением не только муравейника, но и змеиной норы в земле [35, 372]. Впоследствии В.Н. Топоров, со ссылкой на Ф.Б. Я. Кейпера, показал, что в древнеиндийской традиции подземное жилище владыки нижнего мира Варуны идентично обиталищу змей и име-

² Сравнение движущегося войска с муравьиной массой присутствует в «Шахнаме»: «муравьино-бесчисленный строй» (10230), «не войско идет – муравьи, саранча» (13811) [41, 320, 431]. При этом муравьям всегда уподобляются враги иранских героев, что, очевидно, является отголоском зороастрийских представлений, согласно которым муравей – дэвовское насекомое, подлежащее уничтожению (Видэвдат 14, 5; 16, 2; 18, 73) – см.: [42, 214, 230, 231, 251].

ет сходным образом описываемый вход. Более того, в одном из текстов этим входом является муравейник, что, согласно автору, отражает старый мотив о связи асуров с муравьями. Асуры хранят под землей ценности, подобно муравьям в разных мифологических системах. Поскольку муравьи связаны с нижним миром Варуны, они могут производить воду (т. е. находить ее). В итоге В. Н. Топоров констатирует связь муравьев как с Индрой, так и с владыкой нижней зоны мироздания Варуной [13, 334].

Пытаясь объяснить особую связь Громовержца и муравьев, относимых в древнеиндийской традиции к миру асуров, вновь обратимся к одному из тех гимнов «Ригведы», где, как отмечалось выше, проявляется тема муравьиного превращения Индры (X, 99, 5). Здесь неоднократно подчеркивается способность Индры изменять свой облик для овладения крепостями: «в измененном виде он овладел имуществом стовратного¹» (X, 99, 3), «он овладел крепостями в измененном облике» (X, 99, 11). Но для нас особенно важны имеющиеся здесь указания на природу этой способности Индры. В 10 стихе автор гимна называет Индру «обладающий силой превращений как Варуна», т. е. в своей способности к превращениям он подобен главе асуров, владыке нижнего, подземного/водного мира Варуне. Сравнение не случайное, поскольку магическая сила и способность к превращениям являлась характерной чертой асуров, но не девов, возглавляемых Индрой [7, 153]. Наконец в гимне есть главное указание, раскрывающее происхождение магических способностей у Индры – он обладает «природой асуры» (X, 99, 2). Стало быть, он обладает майей, не завоевав или отобрав ее, но, по своей внутренней сущности, имевшей нечто от асуров.

Все вышесказанное наводит на мысль о некоем хтонизме в природе Индры. Вывод не столь неожиданный, как могло бы показаться на первый взгляд, ибо он подтверждается теми же аналогиями из индоевро-

пейского ареала, которые уже приводились выше в связи с темой муравьиных превращений. Так, древнегреческий Громовержец Зевс соединял в древнейшие времена функции жизни и смерти, властвовал не только над землей, но и под ней, верша суд над мертвыми. Отсюда происходит и его эпитет – Подземный (Хтоний) [43, 111, 118]. Способность к звериному оборотничеству и другие чудесные способности русского былинного героя Вольги (Волха) еще более отчетливо объясняются его происхождением: Вольга рожден киевской княжной от Змея, и, «будучи сыном Змея, он унаследовал от него «хитрости-премудрости» и, в частности, умение прятаться от врага, оборачиваться в другие существа» ([18, 109]; см. также: [44, 42]).

Нартовский Батраз своим происхождением, без всякого сомнения, связан с представителями нижней, хтонической зоны мироздания. Его отец – прославленный нарт Хамыц, а мать из рода малорослых людей (в разных вариантах они выступают под разными именами: Быцены, Камбадата и т. д.), живущих под землей. Для нашей темы особую важность представляет один из вариантов сказания о женитьбе Хамыца, по которому входом в их подземное жилище является муравейник. Хамыц встречает охотника из племени малорослых людей Камбадата и, пораженный его силой и ловкостью, желает породниться с ним, взяв в жены девушку из этого племени. Маленький охотник соглашается и объясняет Хамыцу, как найти его жилище: *«Когда доберусь до чистого поля, отведу в сторону ногу и поеду, оставляя ею борозду вплоть до самого муравейника. Вот там, под землей, и находится мой дом» [17, 447]. В назначенный день нарты отправились к подземным жителям за своей невестой: *«Пошли они по борозде и добрались до муравейника. Остановились там, как и было им сказано: только стали слезать они с лошадей, как из-под муравейника выпрыгивала к ним молодежь Камбадата, забрали их бурки, ружья и прочие [вещи] под землю, затем открыли двери и завели туда лошадей и самих [нартов]» [17, 448].

¹ Л. Шредер видит здесь аллгорию муравейника, имеющего множество входов: см. [23, 101].

Возможно, в эпосе существовало прямое отождествление малорослых подземных жителей с муравьями, что в известной степени подтверждается и теми их свойствами, которые определенно соответствуют «муравьиным»: они малы, но обладают невероятной физической силой и ловкостью [17, 24, 31, 40-41], мудры и проницательны, способны даже читать мысли [17, 8, 11], но в то же время вспыльчивы, гневливы и не терпят обиды [17, 5, 6, 9].

Отнесенность муравьев к нижнему миру означает одновременно их связь с идеей богатства и плодородия. Многочисленные и убедительные подтверждения имеются в разных мифологических традициях, как в индоевропейском ареале, так и за его пределами (см., например: [45, 171, 175]). Мотив богатства и благополучия рефлексивно проявляется в самой теме муравьиных метаморфоз Индры: муравьишка подкрепляет великого Индру, но и сам получает от него благополучие, усиление, хорошее жилье («Ригведа» X, 99, 12) [13, 329]. Кроме того, в древнеиндийской мифологии муравьи способны производить (находить) воду, а следовательно – обеспечивают плодородие [46, 156, 158; 29, lv-lix].

В нарттовском эпосе подземные жители Быцента близки обитателям и владыкам водной стихии Донбеттырам, которые в сказаниях о женитьбе Хамыца нередко заменяют Быценов [17, 42, 64, 278, 414, 586], а иногда и отождествляются с ними [17, 290, 431-433]. Идея достатка, богатства и благополучия, приходящего к нартам от Быценов, и в частности – от матери Батраза, прослеживается вполне отчетливо. Во многих вариантах Хамыц отправляется на охоту вследствие начавшего у нартов голода [17, 443, 461, 475], а в одном случае указывается и его причина: сильная жара, выжегшая все нарттовские поля с урожаем [17, 23]. Маленький охотник, повстречавшийся Хамыцу, добывает голодающим нартам огромное количество дичи, а молодая жена Хамыца (сестра маленького охотника) показала настоящие чудеса портняжного искусства, с невероятной быстротой сшив для каждого нарты по несколько комплек-

тов превосходной одежды [17, 51, 52, 58, 65, 66]. И в этом одно из проявлений ее способности приносить изобилие, о которой она сама говорит своему мужу: *«К чему я притронусь, того уже не убудет» [17, 471].

Соответствующий комплекс представлений о муравейнике как источнике плодородия сложился у разных народов мира [13, 335]. В древнеиндийской традиции и в приведенном выше сказании о женитьбе Хамыца и рождении Батраза муравейник выступает как вход в подземный мир. В нарттовских сказаниях мы встречаем еще одно упоминание муравейника, но уже в связи с приключениями Сослана/Созырыко: в споре за шкуру черной лисицы (или чудесной косули) он рассказывает удивительную историю о муравейнике, на котором оживают умершие [3, 410, 419, 442]¹. Хтоническая зона всегда несет на себе отпечаток потустороннего, а потому подземный мир в мифологии – это зачастую и царство мертвых. Неудивительно, что муравьи оказываются связанными и с миром мертвых [13, 332, 335], при этом в мифопоэтических представлениях о жизни и смерти они выполняют спасительную (целительную) функцию [13, 333], а муравейник, как мы видим, наделяется чудесным свойством оживления, таким образом и здесь выступая в качестве места перехода из одного мира в другой.

Подведем итог. Мотив о превращении Батраза в муравья находит аналогии в иных индоевропейских традициях и представляет собой фольклорную трансформацию того фрагмента основного индоевропейского мифа, в котором Громовержец принимает облик муравья для сокрушения своего возрастающего противника и освобождения укрываемого им солнца.

Очевидно, в Батразе следует видеть не только стального «забияку», который добывается всего неистовой силой, но и героя, наделенного магическими способностями, что значительно обогащает и усложняет этот образ.

¹ В фольклоре некоторых африканских народов муравьи также наделяются способностью оживлять умерших – см.: [47, 55].

1. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Абаев В. И. Избранные труды. Владикавказ: Ир, 1990. Т. I. С. 142-242.
2. Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. Кн. 3. 175 с.
3. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2004. Т. II. 896 ф.
4. Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ: Ир, 2003. 196 с.
5. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. Владикавказ, 2001. 280 с.
6. НА СОИГСИ. Фольклор. Оп. 1. П. 23. Д. 56 (II).
7. Hillebrandt A. Vedische Mythologie. 2-te, veränderte Auflage. Breslau: Verlag von M & H. Marcus, 1929. Bd. 2. 446 s.
8. Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1999. 768 с.
9. Ригведа. Мандалы IX-X. М.: Наука, 1999. 599 с.
10. Geldner K. R. Der Rigveda. Übersetzt und erläutert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923. T. I. 442 s.
11. Oldenberg H. Rigveda. Textkritische und exegetische Noten. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1909. Bd. I. 438 s.
12. Lommel H. Der arische Kriegsgott. Frankfurt-am-Mein: Vittorio Klostermann, 1939. 76 s.
13. Топоров В. Н. Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии – Индра-муравей // Древняя Индия. Историко-культурные связи. М.: Наука, 1982. С. 327-341.
14. Darmesteter J. Ormazd et Ahriman: leurs origins et leur histoire. Paris: F. Vieweg, 1877. 360 p.
15. Толкиен Дж. Р. Р. Хранители: Летопись первая из эпопеи «Властелин Колец»/Пер. с англ. А. Кистяковского и В. Муравьева. М.: Детская литература, 1982. 335 с.
16. Bramlett P. C. I am in fact a hobbit: an introduction to the life and work of J. R. R. Tolkien. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2003. 254 p.
17. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2005. Т. III. 712 ф.
18. Иванов В. В., Топоров В. Н. Волх // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 108-110.
19. Пронн В. Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е, испр. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 604 с.
20. Кейпер Ф. Б. Я. Основополагающая концепция ведийской религии // Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. С. 28-37.
21. Bergaigne A. Schiern, Origine du conte des fourmis qui déterrèrent l'or // Revue critique d'histoire et de littérature. 1874. № 29. (18 Juillet). P. 33-37.
22. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира/Пер. и исслед. А. Г. Юрченко. СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002. 400 с.
23. Schroeder L. von. Herakles und Indra. Eine mythenvergleichende Untersuchung. Wien: A. Hödler, 1914. 110 s.
24. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2001. 315 с.
25. Длусский Г. М. Муравьи рода Формика (hymenoptera, formicidae, g. formica). М.: Наука, 1967. 236 с.

26. Кипятков В. С. Мир общественных насекомых. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. 408 с.
27. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, 1995. Т. I. 875 с.
28. The Śatapatha-Brāhmana. Translated by Julius Eggeling. Part V // The Sacred Books of the East. Ed. F. Max Müller. Delhi-Patna-Varanasi, 1966. Vol. 44. 596 p.
29. Oliphant S. G. Fragments of a Lost Myth – Indra and the Ants // Transactions and proceedings of the American philological Association. 1910. T. 41. P. lv-lix.
30. Gonda J. Aspects of early visnuism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. 270 p. (reprint).
31. Parmeshwaranand S. Encyclopaedic Dictionary of Purānas. New Delhi: Sarup & Sons, 2001. Vol. 2. 636 p.
32. Gulik R. H. van. Hayagriva: the Mantrayānic aspect of horse-cult in China and Japan. Leiden: Brill, 1955. 103 p.
33. Charpentier J. Kleine Beiträge zur indoiranischen mythologie // Uppsala Universitets Årsskrift. Uppsala: A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1911. Bd. I. S. 1-87.
34. Ирон адамон сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. Т. II. 655 ф.
35. Gubernatis A. de. Die Thire in der indogermanischen Mythologie. Leipzig: Verlag von F. W. Grunow, 1874. 675 s.
36. Панчатантра. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1958. 376 с.
37. Ирон аргъæуттæ. Орджоникидзе: Ир, 1983. 359 ф.
38. Ирон таурæгътæ. Орджоникидзе: Ир, 1989. 498 ф.
39. Гуытгъиаты Хъ. Ирон æмбисæндтæ. Орджоникидзе: Ир, 1976. 352 ф.
40. Полевой материал автора.
41. Фирдоуси. Шахнаме. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1960. Т. II. 645 с.
42. Авеста. «Закон против дэвов» (Видэвдат). СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. 301 с.
43. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С. 5-680.
44. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Исторические реальности и былинная фантазия // Духовная культура славянских народов: литература, фольклор, история: Сб. ст. к IX Международному съезду славистов. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. С. 39-58.
45. Иванова-Казас О. М. Беспозвоночные в мифологии, фольклоре и искусстве. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. 211 с.
46. Meyer E. H. Indogermanische Mythen. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Harwitz und Gossmann, 1883. Т. I. 244 s.
47. Котляр Е. С. Мифы бантуязычных народов Тропической и Южной Африки // СЭ. 1967. № 3. С. 47-58.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛЛИ МЕЖДУ ПОВОЛЖЬЕМ И БАЛКАНО-КАВКАЗСКИМ ПРОСТРАНСТВОМ (по материалам фольклорной похоронно-поминальной обрядности)*

Р. НЕЙКОВА

II. Каменные гробницы

Каменные гробницы/костницы являются специфической обрядовой реалией похоронно-поминальной обрядности на землях Северного Кавказа и среди болгар на Балканах. Предварительно скажу, что это параллельное проявление, уцелевшее на ограниченном территориальном ареале, – пережиток сходных этнокультурных уровней и древнего типа религиозности. В античном и средневековом Балкано-Кавказском ареале каменные гробницы (подземные и наземные, с типологически сходной архитектурой) сооружались, как правило, для социальной верхушки. В период VII-IX вв., в районе р. Кубань гробницы возводились для знати под влиянием Средней Азии и Ирана (по Р.Р. Рудницкому [1], с литературой, аналогичные данные у В.М. Батчаева о Балкарии [2, 55]). Хронологической вехой для такого типа сооружений в Поволжье является Измерский Ананьинский могильник, датированный VIII в. до н.э., где Е.П. Казаков предполагает наличие «наземных надмогильных построек типа домов мертвых (на «погребениях с трупоположением»)» [3]. В Волжской Булгарии наземные купольные мавзолеи появляются в эпоху средневековья

(XIV-XV вв.) в столице Болгар, с аналогами на Закавказье, в Крыму и Малой Азии. Некоторые исследователи считают, что они соотносятся «типологически и стилистически с мусульманским Востоком» [4, 37-38, 71]. «Мусульманский Восток», однако, накладывается на иранскую купольную архитектуру, известную по ранним персидским, буддистским и зороастрийским храмам и даже по жилищным постройкам. В этом направлении интерес представляет утверждение Л.Р. Кызласова о храмовых строениях в Средней Азии (на землях киргизов в период IX-X вв.), возникших в период и под влиянием манихейства – как мост между зороастрийскими и исламскими сооружениями-мавзолеями [5]¹. Не являются ли мавзолеи волжских болгар позднего средневековья продолжением более старой, как кавказской, так и местной, традиции, осмысленной в новой религиозной ситуации после X века? Именно в это время старая традиция еще жива, и арабские наблюдатели сообщают, что «когда у них умирал некий знатный, они собирают прислугу его и людей его свиты и, дав им наставления, сжигают их вместе с покойником, говоря: *Мы их сжигаем на этом свете, но зато они не будут гореть в другом мире.*

* Начало статьи см.: Известия СОИГСИ. Вып. 6 (45). С. 40-58.

¹ «Принятие манихейства, а не воздействие среднеазиатского ислама... привело к появлению мавзолеев из сырцового кирпича в Барабинской и Кулундинской степях...»

Или же *выкапывают большое подземелье*, в которое вместе с мертвым заставляют войти его жену и людей его свиты (курсив мой. – Р. Н.)» (ал Масуди, X век). Почти такие же сведения приводит ал Бекри (цит. по: [6, 102]). В. Бешевлиев там же высказывает сомнения относительно правдивости этих описаний из-за кремации мертвых, которая не была характерной для болгар. Однако «глубокое подземелье» предполагает гробницу и корреспондирует с каменной надписью кана Омортага, правившего Дунайской Болгарией в период 814-831 гг.: «Кан сюбиги Омортаг, оставаясь в своем старом доме, воздвиг преславный дом на Дунае. И измерив (расстояние)... между двумя всеславными домами, *воздвиг в середине гробницу* (в иных переводах – «насыпал курган», что не приемлется В. Златарски – Р. Н.)... И сам гроб (склеп) всеславен. И измерив землю, установили эту надпись. Человек, даже если и хорошо живет, умирает и другой рождается...» (см.: [7, 445], с сокращениями). На территории современной Болгарии не обнаружено ни одного могильного сооружения или захоронения представителя знати (кана, боярина) эпохи т.н. «язычества». При наличии десятков подземных фракийских гробниц (часть из которых с уникальным инвентарем) отсутствие подобных болгарских находок раннего средневековья и позднее предполагает *надгробные сооружения/гробницы* для знати, которые, как известно, беспомощны перед вторжением кочевников и религиозных фанатиков. По всей вероятности, они были подвергнуты тотальной разрухе, судя по судьбе (по сохранившимся фундаментам и субструкциям) древних болгарских храмов, на которых впоследствии строились церкви.

Традиция захоронений в *склепах* на Северном Кавказе (наземных, подземных, полуподземных – балк. *кешене*, осет. *зæппадз*, ингуш. *малхара каш*) рассматривается как местное позднекобанское наследие [8, 107]. На протяжении веков их социальный код расширяется; в позднем средневековье (XV-XVII вв.), приблизительно до конца XIX в., в них кладут как «князей», так и

представителей более выдающихся фамилий у балкарцев, карачаевцев, осетин, чеченцев, ингушей¹. Параллельно почти в каждом ауле имелось и общее кладбище, где хоронили людей без семейного склепа [9, 255]. В балкарских селах, по словам моих информаторов, в конце XIX и начале XX в. окончательно переходят к похоронам в подземных, оформленных каменными плитами, могилах.

Специфической для дигорских склепов в Осетии является небольшая *могильная яма*, устроенная «в нижнем уровне сакральных камер... обложенная каменными плитами... куда... сбрасывались кости погребенных» [10, 143-144]. Это старая традиция, судя по археологическим находкам поздней скифской культуры, восходящая к концу II в. до н.э. [11]². На индоиранские корни этой практики указывают и некоторые более поздние данные. Совсем скудно, к сожалению, К. Йеттмар упоминает о *вторичном захоронении* в Южном Кафиристане, «при котором очищенные кости промывают в воде и помещают в яму (курсив мой. – Р. Н.)» [12, 353]. В некоторых дигорских склепах также специфичной является и крыша, «увенчанная каменным шишаком фаллической формы» ([10, 143; 13, 16; 14, 184] – каменные, «заостренные и грибообразные наверху») (Фото 1).

¹ Мертвых помещают в гробницы через небольшое прямоугольное отверстие в нижней части, которое закрывается монолитной каменной плитой; они располагаются на каменных, реже на деревянных плитах/полочках по обеим сторонам камеры – одного кладут рядом с другим, реже – одного непосредственно над другим. В гробницах меньшего размера, особенно балкарских подземных, покойников клали на землю. Большие надземные гробницы внутри оформлены двускатно и имеют по две или даже по три каменных или деревянных полочки, расположенных одна над другой. Со временем тела истлевают, и кости смешиваются на полу гробницы.

² В некрополе Неаполя (Центральный Крым) «при повторных захоронениях кости ранее погребенных складывали или в ногах последующих, или в специальной ямке на дне могилы (курсив мой. – Р. Н.)».



Фото 1. Надземный склеп, с. Камунта,
Дигорское ущелье, Северная Осетия.
Внизу – яма-костница под погребальной
камерой (Р. Н., 2010).

Параллелью кавказским склепам в болгарской обрядовой традиции являются **общесельские костницы**, где складываются кости умерших после т.н. «раскапывания» или вторых, «настоящих», похорон покойника. У болгар это самое характерное проявление представлений о *постепенном переходе* покойника, которое рассматривается как «заключительный этап похоронной обрядности» [15, 56]. В зависимости от местной традиции «настоящие похороны» совершаются повсеместно на *третьем, пятом или седьмом* году после смерти, *весной или осенью*, во время характерных поминальных периодов: в юго-западных краях – в субботу перед Пятидесятницей; в субботний день – около Димитриевого дня, в *ноябре*, «очень редко весной» [16, 38; 17, 175], в юго-восточных краях – во время Великого поста («в один из субботних дней – чаще всего перед Вербным воскресением или пред самым Воскресением Христовым» [18, 37]), в Юго-Западной Болгарии (в Раз-

ложской области) раскапывали до конца 70-х годов XX века (Архив Р.Н., 1984):

Близкие покойника раскапывают могилу, вынимают кости, обмывают их вином и оливковым маслом, в котором вымочен базилик, кладут в особо приготовленный ящик или мешок, причем на *череп мужчины надевают колпак, а на череп женщины – платок*. Раскрытая могила не должна оставаться «незанятой», потому что она «требует жертвы». Если нет нового покойника (из того же рода), гроб надо отдать «чужому». Согласно локальной традиции, кости ночуют в домах близких или в местной церкви – день, неделю или 40 дней; затем их оставляют в *общей костнице* или в *гробнице* (в некоторых местах хоронят в том же гробу, что стадially является более поздней практикой). Везде вторые похороны содержат основные моменты первых. В прошлом подобная обрядность была знакома и другим балканским народам. Румыны раскапывают: ребенка через три года, парня/девушку – через пять лет, пожилого человека – через семь (см. о юго-западных болгарских краях с XIX в.: [19, 39; 20, 544]; см. также: [16, 38; 17, 175-177; 15, 52-57; 18]; Архив Р.Н.).

Костница всегда и везде была самостоятельной постройкой, которая, по наблюдениям Вакарельского, лучше всего засвидетельствована в западных болгарских землях. Кости умерших помещают *под полом, «беспорядочно... и с ними больше вообще не занимаются»* (курсив мой. – Р.Н.)» [17, 175-176]. В кратком описании, относящемся к концу XIX в., Ст.Н. Шишков приводит подобные сведения о южной Болгарии: «Во всех болгарских селах в Родопах возле церквей построены особые здания: один этаж над землей и один глубоко в земле, в которые собирают и складывают кости умерших, которые вынимают из могил через три года после их смерти. Эти здания имеют особое имя – гробницы, и внутри них постоянно зажигают лампы и свечи» [21, 10]. Родопские общесельские костницы в архитектурном отношении «похожи на однефные церкви с *двухэтажной структурой*». Надземный этаж

используется для богослужения по вынутым из гробов костям, после чего в льняных или конопляных мешках их спускают в подполье и располагают на балках – по родам. Когда костница заполнится, возводят новую, а старую засыпают землей, причем сверху ставят крест или воздвигают часовню. До конца XIX в. «эти культовые строения всегда находились... в центре селения и во многих случаях они были древнее самих церквей... Именно такие древние храмы, воздвигнутые над погребениями в подземельях, являются моделью двухэтажных церквей – гробниц». В XX в. костницы постепенно выносятся на сельские кладбища, поблизости от церквей, причем в средних Родопях они функционируют и после середины века [22, 12, 15, 16]. Данные об этих погребальных «храмах» и обрядности очень скудны, и не ясно, когда сельские церкви перенимают их функцию и даже архитектуру. По различным источникам, костницы были сводчатыми [19, 9]¹.

Мое предположение о том, что болгарские одно- и двухэтажные костницы типологически и функционально сходны с северокавказскими склепами, требует дополнительных исследований. Это относится и к самой обрядности, которая как бы «отрицает» ингумацию и которая у болгар осмысливается как окончательный переход к *потусторонней жизни*. При достаточном внимании можно попытаться отыскать некоторые общие специфические реалии – пережитки схожего типа древней религиозности. По этому поводу обращаю внимание на одну общую конструктивную особенность обследованных сооружений, которую рассматриваю как концептуальное проявление погребальной обрядности, – конструирование внутреннего и внешнего пространства гробницы на **двух уровнях**, соответствующее солярно-хтони-

ческой оси. Этот конструктивный прием представляет склеп как микромодель мира, как вид святилища [13, 20, 24, 25; 23, 376²], и допускает превращение одного в другое – в кавказской и в болгарской фольклорной обрядности [24, 108-109]³. В болгарских гробницах/костницах это проявляется в самой двухэтажной структуре построек (с соответствующей обрядностью), в возведении могилы (увенчанной крестом, часовней); продолжающемся почитании уже засыпанной костницы наряду с новой не только в поминальные и похоронные дни, но и в праздничные.

Храм и реликварии, гробница-храм/святилище, как и их семантическое единство на уровне царской обрядности/религиозности и в массовой фольклорной практике, известны из индоиранской, в том числе и фракийской, древности. Архитектурное обособление верхней солярной и нижней хтонической полусферы Космоса присуще и некоторым фракийским подмогильным «гробницам-мавзолеям», по терминологии Г. Китова [25, 32-33], которые долгое время почитались как святые места. Большинство из них воздвигались в

² Там же об архитектурной близости между кавказскими склепами и святилищами (различающимися по глубине и размеру ниш, полок и др.), в том числе и внутри-пространственной.

³ «На некрополе селения Ваьрас-кхаьлла выделяются среди наземных гробниц-склепов 19 построек в виде лоджии – внутренняя камера выходит на фасад одним большим проемом. Две из них были двухэтажными... С внутренней стороны вдоль стен обычно выложены каменные сиденья... В специальной литературе получило довольно широкое распространение мнение, что они представляют собой отдельный тип наземных гробниц, возведенных над погребальной камерой, устроенной ниже поверхности земли. Однако ни в одной из этих 20 построек погребальная камера не была найдена. Очевидно, что изначально они были возведены как культовые постройки... Значительно позднее, вероятно, в результате каких-то изменений, происшедших в религиозных верованиях местного населения, некоторые из них были приспособлены под погребальные сооружения».

¹ Например, старая гробница в с. Райково «имеет свод и сверху засыпана землей так, что стала подобна высокой около 70 см. могиле. В южной части могилы установлен каменный крест с лампадой». По данным с конца XIX в. подземелье костницы в с. Еникей, Ксантийской области (Эгейская Фракия) было с «очень устойчивым и искусно построенным каменным сводом (курсив мой. – Р. Н.)», и др.

середине I тыс. до н.э. (VI-III вв.) для аристократической прослойки в соответствии с ее солярно-хтонической верой-обрядностью – т.н. *фракийский орфизм* [26, 311]¹. На самом архаическом уровне подземная купольная фракийская гробница является инвариантом «пещеры-утробы» – прохода между мирами, а также и пространством, в котором орфики наблюдали Священное таинство – гиерогамию Великой богини Матери с ее Сыном Солнцем/Огнем (*Загрей/Сабазий*) – через проникновение солнечного луча в «утробу» в определенное астрономическое время года². С созданием фракийских государственных объединений в середине I тыс. до н.э. «наскальная» орфическая вера «опускается» на равнины, где появляются подмогильные гробницы и храмовые сооружения. Орфическая аристократия, в особенности одрисская, сохраняет традицию мегалитных скальных святилищ, дополняя и актуализируя ее доктринально: в некоторых подмогильных фракийских храмах «проникновение солнечного луча в *утробу* визуализировано колонной» – от центра купола до пола (например могила Шушманец, гор. Шипка, V-IV в. до н.э. [27, 255-256; 28, 334, 353; 26, 176, 217-218; 29, 43-44]). В отличие от орфической Фракии гораздо позднее, в средние века, аланская вера принуждена мон-

голами «подняться» в горы, оказавшись в характерной пространственной ситуации – *пещерной*. Ее связь с циркумпонтийской верой-обрядностью может быть подтверждена будущими архео-астрономическими исследованиями и «пещерной» фольклорной обрядностью у осетин, которая, как мне кажется, содержит следы этого раннего духовного уровня.

Сходная стилистическая и пространственная символизация этих балканско-кавказских сооружений, разумеется, не сближает эзотерическую фракийскую обрядность с фольклорной северокавказской и болгарской, но предполагает *континуитет общей космогонической модели* и сходного типа религиозности, которая и в I тыс. до н.э., и в поздней фольклорной обрядности предусматривает *переход в новый статус* (Фото 2). На Северном Кавказе и



Фото 2. Фракийская гробница, гор. Лозенград (Кыркларелы), Беломорская/Восточная Фракия [91, 93]

¹ Например, в храме-гробнице в могиле Большая Арсеналка возле гор. Шипка (V в. до н.э.) «пол в круглой камере выложен большими каменными плитами, которые в центре пола образуют три концентрических пояса, в центре которых в камне выдолблен ботрос/яма, а верх купола же оформлен как солнечный круг» (о подобных объектах и их «мистериально-посвятельном предназначении» [26, 312]).

² Таковой является Родопская пещера Тънгардъ кая (Гулкий камень) в районе гор. Момчиловград, которая оформлена древними как *утроба*; ее глубина 32 м., ориентация С-Ю. В день зимнего солнцестояния солнечный луч проникает через щель над входом и падает сверху на каменный алтарь, оформленный как *vulva*. Возле пещеры обнаружены осколки керамики с письмом Linear A (первая европейская письменность), что подтверждает древность объекта.

в степях Северного Причерноморья специфическим аналогом *пещеры-утробы* являются подземные и подмогильные катакомбы со «сферическим сводом» эпохи древнего мира (со II тыс. до н.э.). Многие из них оформлены в виде «подземных сводчатых камер, к которым с поверхности вели шахты или узкие наклонные коридоры – *дромосы*». Ряд исследователей ведут их происхождение от культуры древних иранцев, а позднее – связывают с передвижением и присутствием скифов, сарматов, алан (подробнее см.: [30], с литературой). Другим

проявлением той же самой идеи является древнеиндийская *ступа*, в которой сохраняются священные человеческие реликты (в основном прах). Этот тип реликварий, по всей вероятности, – **очень древний феномен**, который с течением времени претерпевает разные архитектурные инновации и перемены. Судя по находкам и изображениям, самые ранние ступы (V-III в. до н.э.) имели полусферическую, «яйцевидную» форму (*anda*), каменный реликварий (внутри в центре, *внизу*); с *верха купола* перпендикулярно реликварию воздвигался *шест с белым флагом*, впоследствии трансформировавшийся в колонну с каменными зонтообразными элементами [31, 788, 803, 804; 32; 33, 114; 34; 21, 34¹] (Фото 3).



Фото 3. Ступа ([32], без данных к снимку)

Наверное, стоит поискать хотя бы даже и поздние фольклорные представления об этом типе редких склепов на Северном Кавказе и поразмыслить над их древней семантикой и обоснованностью (если

таковая сохранилась...) В данном случае я имею в виду уникальную фотографию группы ингушских памятников (20-х гг. XX в.), опубликованную Л. Семеновым [13, 19] (Фото 4).

Вероятно, купольные и сводчатые могильные сооружения на Балканах, к северу и к востоку от Понта, – это стадияльно позднее выражение ранних представлений о переходе/возвращении в *утробу* и возрождении в вечной жизни (*утроба/проход: ботрос – пещера – катакомба – гробница*). Строки Ферекида из Сироса (эллинский мифограф, VI в. до н.э.) являются

¹ Шест с белым флагом является типичной обрядовой реалией перехода (см. ч. I.), сохранившейся до XX в. на фольклорном уровне среди ингушей, осетин, болгар. По сведению Ст. Шишкова болгары в Ксантийско (Беломорская Фракия) при похоронах «несут белый флаг на шесте (болг. *пряпор*), так, как на свадьбе».



Фото 4. Группа памятников в с. Эгикал: святилище (слева), конусообразный склеп (посреди) и двускатный склеп (справа) [1, 19]

«типичным фольклорным сведением» о подобных верованиях в горных областях Юго-Восточной Европы. Он говорит «о глубочайших и самых отдаленных (горных) убежищах и о выдолбленных в скалах дырах (ямах, отверстиях, алтарях), и о пещерах, и о дверях, и о проходах, через которые (совершаются) рождения и отбытия (уход в Потусторонний мир) душ (прошу не путать с анимистическим *перерождением душ* – Р. Н.; текст приведен как цитата из Порфирия (III в. н.э.) = Porph. De antro nupharum 31 – [29, 21] (Фото 5)². В связи с этим также укажу на одну характерную обрядовую практику из поздней фольклорной культуры, которая, по моему мнению, является пережитком цитированного раннего уровня представлений. В Пиринско (Юго-Западная Болгария) говорят, что после вторых, «настоящих», похорон «мерт-

² Без какого-то бы ни было непосредственного сопоставления можно добавить, что подобный тип прохода-реликвария тленных останков является *dakhmeh* (башней молчания, где тела очищаются стервятниками и затем собираются в ямы-костницы в центре башни – в беспорядке (см. Фото 5); эта традиция усвоена зороастризмом и замирает с арабской инвазией в иранские земли. В данном случае можно лишь допускать древние, принципиально схожие и, вероятно, полицентрически возникшие модели веры-обрядности.

вый спасаю» [16, 38]. Аналогичное фольклорное выражение сопутствует другому специфическому обрядовому действию у болгар, в Поволжье и на Северном Кавказе, что, очевидно, обозначает одно и то же представление – об осуществленном *переходе* мертвых. У чувашей, когда роют могилу, первый ком земли выгребается оттуда, где осенью устанавливается постоянный памятник/*юпа*. Этот ком откладывается в сторону и после захоронения возвращается сверху на то же место; в южных районах это называют «*сăвап тăпри/земля спасения души*» [35, 175, 180-181]. В Северо-Восточной Болгарии «первую землю откладывают в сторону и после зарытия могилы кладут у *могильного креста* (курсив мой. – Р. Н.)», т.е. с восточной стороны, над головой [36, 293]. В Юго-Восточной Болгарии это совершается на 40-й день во время первого выравнивания могилы, причем там загребают и возвращают землю в место «над сердцем» (с. Българи, Р. Н., 2001). У осетин подобные действия предпринимаются по отношению к «раненым душам» тех, кто в ночь под Новый год взлетает в страну Курис, которая принадлежит и охраняется мертвыми; оттуда они приносят «сноп с горстью хлебных зерен», который является залогом богатого урожая в будущем году: «чтобы умирающий долго не мучился, приносили горсть земли *с межи* (как граничного пространства, ничьей земли – Р. Н.) и клали у изголовья больного. Называли это... *облегчающая душу (смерть) горсть земли* (курсив мой. – Р. Н.)» [37, 270-272; 10, 101-102, с литературой; 38, 188]¹. При мучительной агонии болгары,

¹ Осетинское поверье об обеспечении плодородия через некий вид ритуальной кражи имеет существенные аналоги в обрядовой традиции и в представлениях о трансцендентных способностях определенных фигур у чувашей и болгар, что не является объектом данного исследования. Здесь лишь упомяну, что у болгар, включительно до первых десятилетий XX в. «кража плодородия» была в руках ведунов-медиаторов (болг. *вѣщери* от древнеболг.

бошняки, сербы кладут возле умирающего «землю из дома или с родового земельного угодья», что определяется как «символические похороны на своей земле» [39, 99]. Не исключая подобного объяснения, я вижу иной семантический перевод этого рода обрядовых действий в цитированных материалах – давно забытое, символическое **открытие и закрытие прохода к потустороннему миру**, которые осуществляют *переход* и которые метафорически обозначены как *облегчающие смерть и спасающие душу*...



Фото 5. *Dakhme* – провинция Язд, Исламская республика Иран (Р. Н., 2010)

И болгарские, и кавказские/дигорские гробницы – это тип реликварий «чистых» тленных останков, оказавшихся в **беспорядке** – в низком ботросе, на дне – в результате эксгумации или истлевших со временем в гробнице и как бы **деперсонифицированных** (о давности данного обряда см. наблюдения Г. А. Брыкиной над среднеазиатскими *наусами/склепами* Ферганы, I тыс. до н.э. [40, 107²]). Очень осторожно позволю себе связать эту деперсонификацию (и сами гробницы) со стадияльно самым ранним, *хтоничным* уровнем представлений, предвидящих *переход в идеальное бессмертие* – как рождение в вечную жизнь по ту сторону. Впрочем, это тема следующей части, к которой я перейду с одним выражением из Странджанского села Выршило (Юго-Восточная Болгария), в котором пе-

вѣдати «знаю»), у которых, как правило, трудная, продолжительная агония.

² Там же, один из них имел купольное перекрытие; внутри, «очевидно, помещали очищенные от мягких тканей кости... скелеты разрозненные, и помещение заполнено беспорядочно лежащими костями».

реносили черепа мертвых в костницу, чтобы «снова увидели они белый мир» [22, 15].

II. Где продолжается жизнь. Фольклорные представления и вера-обрядность

Фольклорные представления о смерти и переходе в потусторонний мир «отправляют» человека после физической смерти в **двух направлениях. Совсем условно** их можно обозначить как **хтоническое** и **небесное**, и их рабочее дифференцирование должно было бы привести к различным уровням веры, которая предопределяет 1) «бытие» в параллельном мире, который устроен как земной и где люди продолжают жить семьями, родами и даже селениями (у предков; на кладбище), и 2) переход человеческого к божественному началу – у Бога, «на небе» (тоже с предками, см.: The Rig Veda [41: Book 10. Hymn 14, 15]). Эти два «пути» поведаны в той или иной форме в этиологических и мифо-рассказах, в обрядовых действиях и в представлениях, удивительно схожих у чувашей, карачаевцев, балкарцев, осетин-алан и у болгар на Балканах. Они относятся к: трехчастному вертикальному делению Мира и *расслоению его на уровни*, чаще всего на *семь* (отраженном еще в характерных «остановках для отдыха по дороге» к кладбищу ([20, 538; 42, 151-152; 43, 417¹; то же самое у осетин, см.: [10, 110, 245; 9, 255]); к земле как центру среди этих уровней; к космическим опорам (мировое древо и гора); к «географии перехода» и моста-разделителя, и др.

У болгар на Балканах: «Небо состоит из прицепленных один к другому врышних

¹ У болгар в юго-западных краях: «Этих опочивальных мест было, якобы, сколько небес, сквозь которые душа носимого проходила». Бессарабские болгары несут перед гробом кусок белого полотна, «который после каждой остановки передохнуть расстилают поперек дороги, и похоронная процессия проходит по нему. Это... те преграды, через которые покойник должен перейти». Останавливаются всегда на перекрестке, оставляют хлеб, монеты, разливают вино. В некоторых селах водой обливают колеса телеги (символ моста/реки? – Р. Н.).

ков (глиняная крышка. – Р. Н.). К самому нижнему – *первому небу*, прибита гвоздем земля. Этим небом управляет св. Илья... На небе находится то место, куда уходят души мертвых... Господь... живет на *седьмом*, самом верхнем небе... пекло тоже на небе, но ниже рая (курсив мой. – Р. Н.)» [44, 269, 290, 291, из гор. Трояна, из Тетевенско (р-на *Старая планина/Балкан*).

«Небо... это твердая, толстая корка и у него *семь складок*... на самой нижней складке прибиты звезды... Душа (после смерти) проходит сначала через пустое и темное поле, затем через тернистое поле, и доходит до широкой и глубокой реки, которая является границей между этим и потусторонним миром. Через реку перебираются на лодке, а на другом берегу проходят через дверь «стражницу»... Рай находится на первой складке неба, а выше, на верхних складках, находятся ангелы и святые, а на самом верху – Господь... Когда человек умирает, душа... уходит на небо» [45, 7, 224, 232-234].

В молитве-заклинании на среднеболгарском языке, на небольшой свинцовой пластинке-амулете написано: «...как *пророк Илья завязал семь небес* и не было дождя на земле три года и шесть месяцев, так, Христе, свяжи этого злодея... (курсив мой. – Р. Н.)». Пластинка обнаружена возле царского дворца на холме Царевец, гор. В. Търново; по археологическому материалу, сопутствующего находке, она датирована приблизительно XIII-XIV вв. [46, 241].

О семи богах и семи мирах известно в **осетинской мифологии** и о семичастном делении космоса – у индоиранских народов, что проистекает из ранних ведических представлений [47, 89-114]. Переход покойника у **осетин** тоже является семиступенным: после похорон душа «улетает на небо. Здесь ее заставляют пройти сквозь *семь звеньев цепи* (курсив мой. – Р. Н.)» [37, 295]. Может быть, кстати добавить, что, по данным Б.Х. Кармышевой [48, 148], «у таджиков Соха [Калъа] соблюдаемый женщинами срок траура, независимо от возраста умершего, равнялся семи годам».

Чуваши: В мифо-рассказах Вселенная состоит из *семи этажей* – три над землей, четвертый – это сама земная поверхность, и остальные три находятся под земной поверхностью. В некоторых вариантах у верхних и нижних миров по семь уровней. Срединный мир имеет четырех/восьми-угольное пространство, в центре которого находится гора *Ама ту*; на ее вершине растет мировое дерево. «Эти представления развиты из первоначальной трехчастной модели мира... Всевышний Тура вместе со своей свитой обитает в золотом дворце, на *высокой горе на седьмом небе...* (курсив мой. – Р. Н.)» [49, 116-117; 134]. «После смерти душа праведного человека переходит до потустороннего мира по радуге, созданной Богом» [35, 78].

У чувашей все, что приносится священному дереву Киремета (*киреметище*/святитище. – Р. Н.) – хлеб, фрукты, платки, серебряные/«белые монеты», часть жертвоприношения и др., уходит к мертвым: «Говорят, когда там птицы, собачки или волки кушают... через этих животных *уносят вверх к умершим*, умершим передают (курсив мой. – Р. Н.)»¹. По данным Г.Р. Столяровой [50, 114], на поминках самоубийц остатки пищи бросают собакам.

Балакарцы и карачаевцы: «По представлению древних балкарцев и карачаевцев, земля была *семислойной*, а небо имело *семь сфер* (курсив мой. – Р. Н.)» ([51, 626] – комментарий Хаджиевой; там же, с. 384-387, см. также сказание о «Сосруко под землей», где Нарт попадает последовательно на два различных подземных уровня, где жизнь устроена как земная).

В фольклорной похоронно-поминальной традиции **символизация небесного и хтонического экспонирована синхронно** в различных параметрах – в топосах, в кладках, в обрядовых действиях, представлениях и вещах, независимо от представлений, куда, точнее, уходит человеческая душа после смерти. На мифическом уровне одной из специфических фигур, персонифициру-

ющих симметрию *небесное-хтоническое* и концепцию о теле как проекции вселенной, является **великан** [52, 274-278²]. В балкарском Нартском эпосе небесный кузнец и великан Дебет, родоначальник Нартов, является детищем космического брака между небесным и земным Тейри; у болгар соединение неба и земли привело к плодородию и к рождению луны. В болгарских представлениях у великанов каменные головы (как метафора *небесного*), причем преобладают символические обозначения их хтонической природы. Например, они первородные (букв. «возникшие из земли») и антагонисты «змеев с неба»; они связаны с характерными *топосами перехода* – такими как могилы, курганы, колодцы, «старые кладбища с большими камнями... где были зарыты» и пр. (в сравнительном плане см.: [38, 142-146], с литературой). Их связь с нижней сферой передана и как *спотыкание=смерть*: «И даже если ему голова отрезана... исполин *умирает только после того, как споткнется и упадет*»; в одной болгарской песне исполин «может быть посеченным... (быть убитым. – Р. Н.) только *через ноги до колен*, где вообще наши жиды-исполины чувствуют себя слабее (курсив мой. – Р. Н.)» [53, 244, 247, 252]. «Нижний» телесный код великана корреспондирует и с болгарскими представлениями о людях нижнего мира, которые опоясываются по коленям, а также, вероятно, и с находками скелетов в древнеболгарских некрополях с завязанными или разрушенными нижними конечностями.

Чувашские *дӗӗн/ӗлӗн* (*дӗӗн, ӗлӗн*) были «людьми огромного роста, уже вымершие». Согласно поверьям, из земли, выпавшей из их лап, образовалось множество возвышений, которые северные и южные чувашы называют «землей великана» [54, 152³]. Ка-

² Там же о космогонии архаического типа в мифе о первоначальном гиганте в Ригведе, из чьего тела порождаются люди, животные, светила, боги и др., а из головы его – небо.

³ К примеру, могу привести сведения А.А. Трофимова о старом кладбище некрещеных чувашей у с. Сабакаево, Ульяновская обл., которое расположено на древнем кургане и на-

¹ Инф. Герман Ларшиников, с. Большое Буяново, Р. Н., 2002, Татарстан.

занские татары называют великана *алып*, и их поверье очень похоже на чувашское [35, 53]. Параллельно с этим в представлениях талышей (*толыш* – старое иранское население южных прикаспийских районов) курганы тоже образованы великанами-богатырями – «из брошенных ими нош земли» [55, 41-42]. Чувашские предания о великанах содержат и другой мифо-уровень – о Верховном Туре как об одном из них. В мифе он переходит *снизу вверх* и пробуждается как *Верховный бог-громовержец*. Таким образом, «история» теонима является и основным космогоническим мифом – о единстве и разделении земли и неба. Трансформация великана в бога осуществляется во время сна – как трансцендентного состояния, приводящего к новому *стасису*:

«Один Улап вернулся с охоты усталый, залез на небо как на полати и уснул. Через некоторое время вернулись четыре его брата, стали будить великана, но... не смогли. Тогда братья плечами подперли небо с четырех углов и подняли его высоко вверх. Спавший великан через некоторое время проснулся и пошел искать братьев. Под его ногами затрясся небесный свод, поднялся страшный грохот, посыпались искры. Так родились гром и молнии...» [49, 116]. В с. Наратасты (старое чувашское село в Башкортостане) камень, из которого вырабатывались постоянные надгробные памятники, называется «*небесный камень*», *посланный Верховным Туром* во время грозы [54, 169].

Вне поздних коннотаций об аде и рае в средневековых *стратифицированных об-*

зывается Улап теми/холм Великана. Там совершают поминовения каждую весну и осень, то есть место продолжает функционировать как урочище/святилище, независимо от того, что похороны прекращены в конце 30-х гг. XX в. Однако я не убеждена, что наличие таких «божественных» символов, как кладбища на возвышенном месте у реки (характерно для кладбищ болгар, чувашей, для средневековых захоронений болгар в Поволжье), небесных стрел и камней, и др. всегда означает «подъем (покойника) на небо», как предполагает сам А. А. Трофимов [54, 66].

ществах Поволжья и Балкано-Кавказского пространства обе «дороги» – *хтоническая и небесная* – предназначены *для различных уровней социума*. Согласно древнему закону, небесный периметр является привилегией *высоких личностей*, которые *a priori* имеют божественное происхождение. Это светская и жреческая власть, которая фокусирует и эмануирует политические и духовные ценности социума посредством представлений о Верховной силе/Творце, у болгар – через веру в Кана «от Бога владельца». Существует немало письменных сведений об этом со времени Первого болгарского канства/царства на Балканах [6] и Волжской Болгарии (о ритуальном удушении кана «при обряде обращения к Тантре» при определении годов его властвования – см.: [56, 22, 23, 25, 54]). На архаическом уровне повешение/удушение как «отсылание» к верхней сфере, к Богу, у волжских болгар описано ибн Фадланом:

«Ежели увидят, что кто-то энергичный и вещий человек, говорят: «Он имеет право служить нашему Государю (Верховному Богу. – Р. Н.)». Хватают его, накидывают ему на шею веревку и вешают его на дереве, пока (веревка) не оборвется... Переводчик царя мне рассказал, что некий человек из Синда (Средняя Азия. – Р. Н.)... попал в эту страну (Волжская Болгария. – Р. Н.), и некоторое время служил царю... Он отправился на корабле с группой купцов и те увидели, что он ловкий и сметливый. Посоветовались меж собой и сказали: «Этот годен служить нашему Государю, пошлем-ка его к нему». Сошли на берег, привязали ему на шею веревку, вздернули его на вершину высокого дерева, оставили там и уехали» [57, 64].

И на «царском», и на фольклорном уровне обозначение **головы** (и пространства вокруг нее) как медиативного **энергетического поля**, как **средоточия жизненной силы** (в фольклорном выражении – *души*) и как **эквивалента человека** является типичным **кодом «верхнего» мира**. Например, в болгарской похоронной обрядности это проявлено в «особом внимании» к месту, где лежала голова умершего (туда

после его выноса кладут «тяжелый камень, топор, разбивают глиняную посудину или черепицу»), как и в одном из локальных вариантов вторых похорон («В неких селениях, где имеются костницы, вынимается *только голова...* и после того как она некоторое время пролежит в церкви, ее уносят в костницу» [58, 494, 497; 18, 37]. В пяти гробах в средневековом болгарском некрополе у гор. Девня (VIII-X вв.) похоронены только черепа [6, 107]. Другим косвенным свидетельством являются некрополи «болгар-язычников» в Поволжье (в период VIII-X вв.), где имеются удлиненные гробы длиной 2-2,60 м (!), в которых к северу от головы отведено пространство «для жертвенного комплекса»; это массово представлено в некоторых позднесредневековых чувашских могильниках (Новоядринское, Мартыновское; данные у Г.И. Дроздовой [59]).

В космогонических представлениях болгар концепция о трехчастном вертикальном устройстве мира имеет своеобразный телесный код: на небе существует «такой же сущий мир, какой и здесь... где люди *опоясываются около шеи*. На земле, которая находится в середине мира, люди *опоясывают себе поясницу*, а под землей находится другой мир – нижний мир – и тамошние люди *опоясывают себе колени* (курсив мой. – Р. Н.)» [60, 49] (о подобных представлениях у абхазов см.: [61, 29]). С этой концепцией о *параллельно существующих мирах* хочу перейти к стадияльно самому раннему, с моей точки зрения, хтоническому уровню представлений об идеальном состоянии бессмертности – как «бытия» в *параллельном земной жизни измерении*, невидимом для остальных людей. Эта вера исключает всякие представления о рае и аде и о судьях над человеком, которые по письменным источникам сформированы в поздних Ведах – в образе *Yata* [62, 78-85]. Аналогии в этом круге являются другим важным основанием говорить об общих моделях в обрядности на исследованных территориях.

В XVII в. наблюдатели быта чувашей пишут, что «они *не верят в воскресение*

мертвых или в новую жизнь после здешней (курсив мой. – Р. Н.)» [63, 80]. То же самое документировано и в начале XX в.: «Самое нетронутое наследство я обнаружил в районе Вомпукассов в устах стариков... По их представлениям, *потусторонний мир размещается вне земли, в нем ад и рай не существуют*. Умерший, оставаясь невидимым для наших глаз, и после смерти тела *продолжает свою привычную на земле жизнь...* на кладбище около своей могилы с *остальными покойниками деревни* (курсив мой. – Р. Н.)» [35, 198]. У болгар (по сведениям XIX в.) «само состояние смерти народ представляет себе как *иную форму жизни...* (курсив мой. – Р. Н.)» [17, 24]; «загробная жизнь не что иное, кроме как *продолжение настоящей...* Душа... удерживает ту же форму, тот же образ мертвого тела... ту же одежду... и с ними останется навсегда... Мертвые и на том свете живут группами в селах, как и на земле... Есть ли преисподняя – мука, этого *никто мне не может объяснить* (курсив мой. – Р. Н.)» [60, 545-547]. Осетинское надгробное слово при посвящении коня указывает как на верное направление именно на *средний путь* – к *предкам* (в потустороннем мире перед покойником «расходятся три дороги; одна наверх к святым на небо; другая – в преисподнюю к злым духам, третья, средняя – прямо к нартам» (записано в начале XIX в. – [9, 261; 37, 155])).

На фольклорном уровне вера в «экстензию» человеческой жизни после физической смерти в параллельном измерении отражена и в **представлении о гробе/гробнице или другом типе надгробного сооружения как дома** (болг. *къшта*). Конструктивное подобие между домом и надгробием, которое давно известно этнографом, и сегодня можно увидеть в некоторых селах Южной Чувашии в т.н. *чартаке* – деревянном надгробном сооружении, название которого знакомо из древнеиранской культовой архитектуры [64, 404] (Фото 6). Подобные сооружения Г.Ф. Чурсин наблюдал почти сто лет тому назад у талышей: «В 1-1/2 км от сел. Дерьян... на вершине холма я встретил старое кладбище, на котором...



Фото 6. Надгробный дом/чартак,
с. Новое Аксубаево, Аксубаевский р-н,
Татарстан (Р. Н., 2002)

имелось 5 могил с деревянными постройками на них, наподобие двускатных крыш или небольших деревянных сарайчиков, около 2 м длины, 1 $\frac{3}{4}$ м ширины и 1 $\frac{1}{4}$ м высоты, надгробия в виде деревянных домиков имеются также на кладбище сел. Виссы» [55, 40]. Стопроцентное подобие дома мне удалось документировать на казахском кладбище в с. Ново Булгары Астраханской области¹ (Фото 7). Некоторые высокогорные осетинские склепы тоже являют собой нечто вроде дома (см. Фото 1). Фабула строения дома-гроба/гробницы (на высоком месте, с окнами в разные стороны) хорошо знакома и по болгарскому песенному фольклору; в разных районах Болгарии сам гроб называется *дом умершего*. Наверно, то же самое представление о «вечной жизни» обосновало и расположение семейных гробниц и самих кладбищ *вблизи домов, в центре или непосредственно у села*, выводящее семантическое единство «кладбище=селение». Нередко это можно увидеть во многих старых балкарских и осетинских аулах (о горных ингушах – [13, 25]) и на Балканах. Археологические исследования болгарского похоронного обряда пери-

ода VIII – XIV вв. в районе Родопских гор также доказывают обособление могил «по фамильному признаку» [65, 302-303]. До середины XX в. преимущественно горное население в Болгарии (Родопы, *Стара планина/Балкан*), как христиане, так и мусульмане, «предпочитали» хоронить на своем месте/в собственной земле – возле или под полом самого дома. Эта «архаическая форма похорон» (знакома в прошлом и у других балканских народов по отношению к самоубийцам и некрещеным детям) совершалась при наличии общих кладбищ – «не декларируя причин... и исключительных обстоятельств» (религиозные соображения, труднодоступная местность, неподходящий климат – [39, 88-99]).

Параллельно существующие пережитки этой похоронной обрядности/и типа сооружения на исследуемых территориях и до сегодняшнего дня олицетворяют представление о том, что кладбище, склеп вновь собирает и сохраняет целостность семьи и рода. В пользу устойчивости этой веры в балкарских и осетинских аулах свидетельствует факт, что больные и находящиеся при смерти (особенно во время эпидемий) *сами* уходили в склепы, чтобы умереть [9,



Фото 7. Гроб-дом, с. Ново Булгары, Астраханская область (Р. Н., 2002)

245-246]². Этим представлением мне объяснили христианские похороны «по старой

¹ Старое болгарское селение на острове вблизи устья р. Волга, основанное переселенцами из района Казани после политического переворота в России в 1917 г.; в наши дни со смешанным населением.

² Инф. Зворжан Б. Ульбашев, род. 1930 г., с. Шаурдат (Р. Н., 2005, с. В. Балкария, КБР).

традиции» среди некрещеных чувашей¹; часто на осетинских кладбищах вблизи склепов также можно увидеть как мусульманские, так и христианские захоронения.

Представления о вечной жизни – с предками на кладбище – воплощены в определенных **сакральных фигурах** – психопомпах, хранителях рода, селения, землища. Одной из ярчайших чувашских персонификаций параллельно продолжающейся «жизни» (на кладбище/у предков), является т.н. **масар пуçĕ, çăва поç/глава кладбища** [54, 193²]. В этой «должности» выступает первый из похороненных, как правило, «мудрый, уважаемый старец», которому подчиняются все покойники. Во время моих полевых исследований я попала и на *девушку – хозяйку кладбища* (с. Новое Аксубаево, Татарстан, Р. Н., 2002), что косвенно ведет к кругу нетрадиционных или *избранных* покойников, вероятно, «возглавлявших» кладбище когда-то в минувшие времена. В связи с этим интерес представляет легенда из чувашского села Старое Суркино (Альметьевский р-н, Татарстан) о девушке Матрене, ставшей «главой» нового кладбища [50, 98³]; интересны также данные из болгарского села Варвара (Южная Болгария, записанные коллегой А. Штърбановой, 2002 г.), где ожидали

смерти *молодого человека-холостяка*, чтобы устроить новое кладбище, равно как и захоронение на *своем собственном месте* либо главы семьи, либо тех, кто умер от *нестественной смерти*, – таким образом *возникает новое общее или семейное кладбище*.

В разных локальных проявлениях *масар пуçĕ* имеет одни и те же функции и права; он находится в позиции *владельца, мифического сторожа и психопомпа*. *Масар пуçĕ*, букв. «поднимается из кладбища к умирающему, своим ножом режет ему шею и забирает его душу в царство мертвых на кладбище... та земля – его земля»; у него могильщики выпрашивают место для каждого покойника, принося ему кусок хлеба и сыра на место будущей могилы: «Староста кладбища, дай землю!» [35, 46, 201]. При поминках ему прежде всего приносят хмельной напиток *сара* и «просят позволения» зажечь костер, «играть и танцевать после возведения новой юпы». *Его памятник выше остальных и обыкновенно находится в середине кладбища; это единственная юпа, которую живые обновляют, «как только старая изнашивается (курсив мой. – Р. Н.)»* [54, 146, 179]. На существование подобной фигуры у болгар указывает окуривание фимиамом и окропление могилы вином до ее выкапывания, что в общем истолковывается как одаривание или откуп без воспоминания *от кого*, равно как и специфика расположения памятника *в центре* многих кладбищ, *откуда начинали хоронить*. В Северо-Восточной Болгарии «это большой каменный столб или каменный крест, чаще называемый *урочный*» (болг. *оброчен, оброк* – святилище). Он отличается от более старых надгробных крестов «своими значительно более крупными размерами (курсив мой. – Р. Н.)» [17, 140]. В некоторых других областях Болгарии этот тип памятника отмечает «трапезу» – место, «где чествуют... покойников со всего кладбища... обыкновенно он крупнее и украшен богаче надгробных... Лицевые плоскости... исполнены заклинательными знаками... именами покойников (курсив мой. – Р. Н.)» [66, 141,

¹ При этих похоронах устанавливаются и юпа, и крест, причем последний всегда на восточной части могилы, в ногах покойника – «они же говорят, встают и крестятся» – с. Йерепкино, с. Н. Аксубаево и др. (Р. Н., Татарстан, 2002).

² *Масар* означает кладбище у южных чувашей, *сава* – у северных.

³ Там же, селение основано человеком по имени Серке/Сурка, пришедшим с левого берега Волги, под Казанью, с девятью сыновьями и дочерью Матреной. Она потерялась в лесу и погибла. Похоронили ее там же, где нашли, но душа ее блуждала и пугала людей. По совету старца три дня держали одного коня без еды, после чего выпустили его на волю; он отправился на север и там, где остановился (возле деревни), перезахоронили Матрену. Она стала «главой» нового кладбища язычников. Крестяне почитают ее во всех похоронно-поминальных обрядах – входя туда, называют ее имя и просят позволения на обряд.

161, с литературой]. Совсем скудно Л. Семенов описывает «столпообразный антропоморфный памятник... единственный в области» в ингушском селении Фуртоут: «Ясно обозначены: голова, плечи, верхняя часть рук. Лицо кругообразное, плоское; на нем грубо *вырезаны глаза, нос и рот...* Высота памятника спереди 2,07 м. (курсив мой. – Р. Н.)» [13, 12]. Подобное описание дает и А. Я. Кузнецова [67] о «надгробии *сельского старосты*» на кладбище карачаевского села Верхняя Мара (стела с завидной, необычайной высотой – «2 метра высоты и 70 сантиметров ширины»). Кроме подобных косвенных следов (включая и почитание нетрадиционных покойников и «святых» – хранителей селения) мне не удалось обнаружить конкретную фигуру в виде *главы кладбища* в кавказских материалах. По-видимому, там, где есть сравнительно хорошо обособленный Государь/Владелец Потустороннего мира, *глава кладбища* растворился в прошлом или имеет другое специфическое выражение. Вероятно, из этого раннего стадияльного уровня в похоронно-поминальных представлениях возникли фигуры *богов-психопомп* и Государей потустороннего (мир мертвых). В санскритских текстах «Yama, the judge of men and king of the unseen world, was the son of Vivasvat (the sun) and Saranya (probably the dawn), the daughter of Tvastri... Yama was the first of mortals who died, and, having discovered the way to the other world, is the guide of those who depart this life, and is said to conduct them to a home which is made secure for them forever. He is a king, and dwells in celestial light in the innermost sanctuary of heaven... In the Rig-Veda, Yama is *nowhere represented* (as he is in the later mythology) *as having anything to do with the punishment of the wicked* (курсив мой. – Р. Н.)» [62, 78-85].

В болгарской фольклорной обрядности эти два уровня психопомпа (1. как мифического прадеда, стража земли/селения/кладбища, и 2. как божественного или полубожественного персонажа) содержатся и контаминируют в специфической *группе святых*, которые сохраняют черты

предхристианских божеств [68, 34]¹. **Зимние празднества и образы св. Николая, Арх. Михаила, св. Петки/Петко, св. Дмитрия, св. Тодура/Тудора** и др. насыщены представлениями о смерти, мраке, темном, низком, холодном, белом как цвете потустороннего и пр. Обрядность в их честь включает и основные годовые поминки (Петковская, Димитровская, Архангеловская). В целом они персонифицируют *мертвый период* (позднюю осень и зиму – как *стасис* и *мир мертвых*), который находит обрядовое соответствие в *месяце юбы* (октябрь-ноябрь) у чувашей. Хтоническая сущность Арх. Михаила, св. Петки/Петко, св. Николая, св. Тодора проявлена в одном особенно характерном аспекте, известным своей архаичной мифологической основой, – **волчьем**. Можно предположить, что волчи «амулеты» в древнеболгарских погребениях в Поволжье [69, 108] как-то связаны с миром предков. **Осетинский удисаг**/извлекающий душу [10, 102] – тоже **волк**. В текстах Ригведы как служители, так и ипостась Yama – «two insatiable dogs, with four eyes and wide nostrils, which guard the road to his abode... These dogs are said to wander about among men as messengers (букв. «Yama's two envoys roam among the people». – Р. Н.) ... for the purpose of summoning them to the presence of their master (курсив мой. – Р. Н.)» [62, 78; 41, Book 10, Hymn XIV]. В болгарской похоронно-поминальной обрядности, как и вне ее, связь *волк=психопомп* и сама *волчья обрядность* представлены в образах упомянутых святых. Эмблематической фигурой среди них является **Архангел Михаил** – св. *Рангел*, который «велит умирать» (болг. *вадидушник*, *душовадник*). Так же, как и *амец*, св. Рангел – «мужчина с саблей или мечом в руке» либо его замеща-

¹ В болгарской фольклорной традиции функции и черты дохристианских божеств *сохраняются и мультиплицируются* в образах различных христианских *святых*. В результате формируются т.н. «близнецовые» двойные и тройные пары святых, которые группируются в общие семантические мифологические ядра. Их чествования организуют календарное время в двух полугодиях – весенне-летнем и осенне-зимнем. В науке это явление обозначено как «народное христианство».

ет «человек с саблей св. Рангела» [17, 27]. Он – один из «шести братьев богатырей, поделивших между собой небо, землю и мир. Ему достались *мертвые души*... и праздник справляется в честь умирания... дабы легче извлекать душу». Ноябрь месяц болгары называют *Рангеловским месяцем*, а *Рангеловские праздники – волчьими днями*; чаще всего они начинаются 10 ноября и длятся от одной недели до десяти дней [45, 518, 523, 524]. Другим психопомпом и «волчьим пастырем» является св. Никола/Николай Зимний; у сербов он «уводит с собой души покойников в потусторонний мир» [68, 44, 47, с лите-ратурой]. В болгарских фольклорных представлениях он связывается с *северным направлением и черным цветом* [38¹].



Фото 8. С. Дзивгис, Куртатинское ущелье, Северная Осетия (Р. Н., 2010 г.)

Интерес представляет обрядовая практика в Пловдивско (Южная Болгария) накануне волчьих праздников, когда хозяева «заделывают отверстие/уста печи, чтобы заткнуть пасть волка». Для этого кладут в печь *помет* (тряпку, которой обметают печь), *кочергу* и *лопату*, которой вынимают хлеб. «Берут затем цепь и завязывают ее над очагом, чтобы челюсти волка были связаны, а также и ноги» [45, 524]. Семантический ряд *печь/утроба-огонь-хлеб* является эквивалентом дома/семьи и в самом общем смысле реальной жизни; в болгарских представлениях, «если очаг провалится и на его полу появится дыра, кто-то из домашних умрет» [70, 12]; обратный ряд *пасть/темнота-холод-смерть/гроб* – выступает кодом иного мира и самого психопомпа, чье обрядовое «затыкание», вероятно, предотвращает

реальное прерывание жизни/дома. Можно только предполагать, что этот семантический подтекст находится за практической пользой обрядности, которая предохраняет скот и людей от волков. Так же, на семантическом уровне, приведенные данные с осторожностью можно сопоставить с осетинской похоронной практикой, закрывающей одновременно и дом, и склеп, после последнего умершего («после того, как умирал последний член семьи, котлы и надочажные цепи переносились в склеп», который запечатывают жерновым камнем [9, 246]; о таких находках X-XII вв. см.: [71]).



Одним из самых интересных и сложных фольклоризированных образов, сочетающих черты психопомпа и мифического стража земли/селения и кладбища, является **святой-всадник Тодор/Тудор/Тодур** – патрон одноименного *поминального периода и обрядности* в первую неделю после Масленицы (ниже основные сведения о св. Тодоре и об одноименной обрядности приводятся по Р. Попову [68, 83-115]). Во многих селах Северной Болгарии, а также и в Страндже, св. Тудор – **перевоплощенный мертвец**; он появляется на белом коне из кладбища и всю Тодоровскую неделю бродит ночью по селу как *вампир* или *вурдалак*, до первых петухов. Потусторонняя принадлежность святого обнаруживается и в его *обратном* внешнем виде: хромота (святой прихрамывает и носит с собой костыль), глухота, слепота, болезненность, чернота и отсутствие обоняния (он без носа); у него «волосатая рука», или же руки у него как «сальные свечи», зубы железные

¹ См.: О хтонической символике и идентичности между северным и черным в древнефракийских, болгарских, чувашских и некоторых азиатских представлениях [38, 155-158, 174-177].

или золотые, а одежда его белая, также и конь. Есть много общего в представлениях о св. Тодуре и о мифическом хозяине – хранителе сельского землища (Западная Болгария, Восточные Родопы), который тоже *всадник*. В некоторых селениях сам Он – конь, перевоплощенный *умерший прадед*, который по ночам обходит село и сторожит жителей.

Весь период исполнен рядом воздержаний и запретов, потому что он *черный, плохой*. Это позднее общеболгарское фольклорное представление, которое кодирует более ранний уровень почитания мертвых в обособленном обрядовом цикле. Это относится и к его мифологическому патрону – св. Тодуру, пониженному в опасного демонологического персонажа. В горной Родопской области (Южная Болгария) первым днем Тодоровой недели называют «закрытый» понедельник (болг. *похлупен*); тогда возвращаются обратно – в потусторонний мир – души мертвых, которые до того были выпущены на свободу. В некоторых добруджанских селах (Северо-Восточная Болгария) на «черную» пятницу, одну из двенадцати плохих пятниц в году, приходится *Тудоровская душиница/поминки* (см. также: [9, 77], со ссылкой на Г. Лиавхели¹). *Тодоровая суббота* (болг. *Тодоровден*) считается одним из *главных поминальных дней* по родственнику, *которому не исполнилось года со дня смерти*. Повсюду этот день празднуется и за здоровье коней, которые, как считают болгары, не боятся ночных демонов и злых сил. Одновременно, в *семантическом единстве святого и коня/хозяина и коня* – в честь св. Тодора и в похоронно-поминальной обрядности, ярко проявляется сакральный *хтонический аспект коня*. Сам св. Тодор является *покровителем и святым коней*, а по всей стране его праздник известен и как *Конская Пасха*. В этот день мужчины выводят коней на *кушию, тудорицу* (скачки). Это происходит всегда ранним утром *до восхода солнца/и перед восходом*, и в них принимают участие пре-

имущественно молодые мужчины. В Средней Западной Болгарии они *скачут из всех сил*, показывая свое умение – на конях ездят верхом на «голой спине», без нужных принадлежностей. Победителя в скачках награждают – коня чаще всего уздой, а его хозяина, называемого *царь*, – рубахой или полотенцем. В Радомирской области (Западная Болгария) *конь-победитель* получает прозвище *Тодорин*. В Добрудже и в Софийской области, как и среди бессарабских болгар, всадники начинают скачки после того как *три раза объедут вокруг сельского кладбища*, или же сама *кушия происходит около кладбища*. В других случаях конные скачки проходят «на краю села... там, где кончаются границы... усвоенного культурного пространства» [68, 96-97].

Святой-всадник Тудор – многопластовый амбивалентный персонаж, олицетворяющий «архаичную идею о переходе». По поверьям из Северной Болгарии, св. Тодор выходит по ночам «как домовый из кладбища» на белом коне и в *Нечистые Поганные дни* (от Рождества до Богоявления). В зимний Тодоровден «святой снимает свои девять шуб и отправляется к Богу просить его о лете» или же «вбивает горячую голову в землю и таким образом согревает ее... пробуждает к новой жизни. В семантическом плане это означает, что святой сам оплодотворяет землю (головня=фаллос)». Особого внимания заслуживают и *андрогинные перевоплощения* святого (как *святая Тудуричка* или *старуха Тудурица*), ведущие к близнецовым мифам (подробно у Р. Попова [68, 84, 89, 90-91, 109; 45, 382]). В этом медиативном поле естественно присутствуют и «бродящие ночью» нетрадиционные покойники: «зачатый или родившийся в Тодоровскую неделю ребенок... может превращаться как при жизни, так и после своей смерти в вампира, вурдалака или злого духа... По поверью, зачатый, родившийся или умерший в этот период бродит по ночам Нечистых и Тодоровых дней в облике *волка или собаки* (курсив мой. – Р. Н.)». Можно предположить, что подобные фольклорные представления определяли и специфику похоронной обрядности

¹ «В прошлом осетины не работали по пятницам, считая ее днем града».

в этот период¹. В это время нельзя выходить после захода солнца, потому что святой топчет запоздавших на дорогах, садится верхом на них, заставляет переносить его через брод или реку. Если кто-то нарушит этот запрет, как и запрет на работу, св. Тудор наносит удар «своей волосяной рукой», своим костью [68, 87; 44, 295²] или коном. Нанесенная рана плохо заживает, и человек чаще всего умирает, что ставит святого в позицию психопомпа. И на умершем, и на заболевшем в Тодорову неделю «подкова появляется вот здесь, на лбу... Так и говорили – ударенный коном святого Тудора... и надо, чтобы конь три раза обошел вокруг него в Тудорову неделю, чтобы он пришел в себя... Меня обходили с тремя конями»³. Этот *rag exellene* магический акт с «ударенным» типологически и функционально близок осетинскому «отправлению в путь»: при *Бахфæлдисын/посвящении коня*, перед тем как опустить покойника в могилу, его трижды обходят с конем, полностью снаряженным в «путь» ([9, 262]; то же у ингушей [23, 399]). У болгар триада покойник-путь/переход-конь сохранена в иносказательном виде. Например, «где-то по пути ящик/гроб превращался в седло, а крест – в коня, с которым он переходил некое тернистое поле» ([60, 530] – XIX в., Западная Болгария; в недавнем прошлом это все еще помнилось и в некоторых деревнях Восточной Болгарии. – Р. Н.). В Северной Болгарии (в Ловешской и Плевенской областях) целью самих конных скачек, которые проводятся в конце Тодорового периода, является «окончательное изгнание из села святого (курсив мой. – Р. Н.)» [68, 98-99]. В сущности, это обрядовое «провождение»

¹ В прошлом т.н. нетрадиционных покойников закапывали без надгробных обозначений вне кладбища и поселения. Как правило, такие могилы присутствовали в обрядовом комплексе против засухи.

² Таким образом Куцалан (последний из волчьей стаи – хромоу волк) наносит удар своим костью – наказывает того, кто работает во время волчьих дней [44, 295].

³ Инф. Янаки М. Прунчев, р. 1929 г., Р. Н., с. Хырлец, Врачанско, март, 2001.

содержит презумпцию скачек (болг. *кушия*) как метафорического перехода в *потусторонний мир*, как сопереживания и осуществления перехода-испытания. На Северном Кавказе этот путь проходят при каждом индивидуальном похоронно-поминальном цикле. Эти дорога и время – *агональны*.

Агон – древнегреческое слово для атлетических и театральных состязаний, но не только. Физический агон является и духовным. В древних мистериях посвящения ценностное испытание и усилие верующего ведут к новому внутреннему состоянию, к новому рождению в Боге (об обряде как *агоне/αἰών* и о *агональном времени-обрядности* у фракийцев, см. Фол Ал. [72, 12, 36; 26, 20, 106, 286, 294; 73, 165⁴]). Именно в своем духовном, обрядовом аспекте название является синонимом перехода и подходящим обозначением всех т.н. «конных скачек», являющихся органической частью северокавказской поминальной обрядности, а по старым данным – и чувашской, – в день юпы после возвращения с кладбища [74, 202]. То есть «мучительный» переход покойника [9, 271⁵; 10, 129-130, 247, 31-37, с литературой] переживается и живыми – как испытание (*галомирование, гонки* – в переводе с осетинского *дугъ/догъ* – [10, 247]). Такой тип поминальных «состязаний» известен по линии миграций из Средней Азии на Запад, но в данном случае важны и их индоевропейские корни у фракийцев:

Об одрисах (во время Севта II, одриского царя, умершего до 383 г. до н.э.), которые «похоронили своих, выпили много вина в память о них и устроили конные скачки» (Xenophontis, Hell. III 2, 2-5. [75, 97]).

«Погребение богатых среди них происходит следующим образом: умершего выставляют три дня и зарезывая всяческие

⁴ Об *агоне* в женских посвященных обрядах см. миф о локрийских девах, посвящаемых Артемиде Брауро – Eurip. Fr.767; Aristoph. Lemn. Fr.370; Lys. Fr.249.

⁵ Там же: Скачки «способствуют спасению душ покойников... устраивают как выкуп за душу покойника». У кавказских народов они признаются как скифо-аланское наследие.

жертвы, угощаются, оплакав его перед этим. Затем его хоронят... А как воздвигнут могилу, устраивают *всякого вида состязания*... Таковы похороны у фракийцев» (Herodotos. Histoires. V. 8, 1 [73, 221-222]).

В болгарском фольклоре фигуры Арх. Михаила, св. Николы, св. Тодора и др. имеют специфическую *астральную проекцию*. В зависимости от локальной традиции исчезновение и появление созвездия Плеяд (Наседка, Власы, болг. Квачка) связывается с зимним и летним празднованием св. Тодора, с днем св. Димитрия, Архангеловым днем или с зимним св. Николаем. Во время зимней Тодоровой недели фольклорное верование запрещает сажать кур на яйца, потому что выводок цыплят умирает; по поверью, если человек ступит на то место, где наседка распушила свои перья, он заболевает и умирает; на местах, где ступили цыплята, вылупившиеся из *тудуришских яиц*, не прорастает трава; если такой цыпленок перепрыгнет через мертвеца, душа последнего превращается в вампира, если же перелетит над человеком, он умирает, и др. Все эти поверья и запреты соотносятся с созвездием «мифической небесной птицы... Как только Наседка спрячется и начнет высидывать яйца, наступает период хаоса, нарушенного равновесия... и он продолжается до «вылупливания цыплят» и до очередного появления Наседки на небосводе...» [68, 101-106]. В древних мифах циклы являющихся и исчезающих небесных констелляций связываются с *приходящими* и *уходящими* божествами. В фольклорной традиции это сохранено в астральных аспектах священных персонажей (включительно в формах зимних и летних чествований), являющихся проекцией и мультипликацией космогонических моделей эпохи Древнего мира. В этом же направлении еще одним характерным фольклоризированным образом является **святой/святая – андроген Петко/Петка**. В своем мужском *хтоническом* аспекте он **волк** или мифический *предводитель волчьей стаи*. Женское начало проявлено в обрядах осеннего Петкова дня (14 октября), известных как *Куриная церковь*, *Божий дух*

и др. (данные по Д. Маринову [45, 515-516; 60, 85]). У них есть и *характерные топосы проявления* – на *высокой могиле/холме* вне села, на поляне со столетними дубами или другими, хранимыми змеем-хозяином, деревьями, у *каменного оброка/святилища, на кладбище* или на *перекрестке*. Там пожилые женщины жертвуют *черных куриц*, причем кровь птиц зарывается на вершине могилы, в корнях дерева или возле самого *оброка*. Хтонический аспект св. Петки проявлен и в фабуле о сооружении *мостов для мертвых душ*, что косвенно ставит ее в *позицию психопомпа*; в Юго-Западной Болгарии песня исполняется девушками-лазарками на *кладбище до восхода* во время Великого поста и в день самой *Лазарицы/Лазарового дня*. В некоторых селах Пиринского края тогда же совершают *второе погребение* [76, 36-50].

Совсем не нужно напоминать, что курица – древний мифический символ. Здесь можно вспомнить один из шедевров античного искусства – стелу Хадеса и Персефоны, где на коленях и под троном богини изображены эти птицы (Фото 9). В фольклорной культуре курица сохраняет свою древнюю функцию **медиатора**. Ее поведение чаще

всего истолковывается оппозицией *жизнь-смерть* и по нему судят судьбе домочадцев и дома. Эта обрядовая универсалия знакома и болгарам. Например, если *«если курица пропоет петухом к западу»*, это при-



Фото 9. Pinax of Persephone and Hades seated on their thrones.

Italy: 5th century from Locri in Calabria. Museo Nazionale Della Magna Graecia in Reggio di Calabria.

URL: <http://www.Mythinglinks.org/euro~west~greece~Persephone.html>

мета к смерти [45, 89; 77, 157-158]. Некоторые обрядовые действия ведут к забытому почитанию и приношению *хтоническому покровителю* (божеству?), позже конкретизированному как *смерть*: «У болгар есть обычай умиловать *смерть* черной курицей. Когда в одной семье в течение года умрут два человека, при вторых похоронах пожилые женщины зарезают черного цыпленка и тайно опускают в могилу. Целью этого магического акта является предотвращение третьей очередной смерти в семье» [68, 139-140]. «В с. Шишенци, Кульского р-на, говорят, что похороны совершались и с закапыванием целой живой курицы» [17, 139-140, 90]. В этом семантическом плане можно толковать и осетинскую практику посвящать *домовому* (мифическому прадеду, хранителю дома и семьи) черную курицу [10, 52]. В чувашской традиции, хотя и утерявшей более ранние смыслы и забывшей о значении определенного цвета, «обязательно» режут курицу при отправлении осеннего поминального культа (при установлении *юпы*). Птиц приносят в жертву на восходе у столба, подпирающего большие ворота дома; на нем находятся характерные *космогонические символы*, знакомые из индоиранской древности и воспринятые в различных культурах как храмовые и надгробные изображения (Фото 10).

Как в фольклорной похоронно-поминальной сфере, так и вне ее *куриные* и *волчьи* фабулы симметричны и представляют собой синхронно проявляющиеся мифические модели. Они известны из письменной истории о фракийской религиозности, в которой Сын Великой богини матери (*Загрей*) «становится Солнцем (в верхней) и Огнем (в нижней) полусфере» Космоса [26, 105]. Одной из ипостасей Сына в раннем фракийском орфизме является *Аполлон-Волк*, который в этом своем образе равнозначен *зимнему солнцестоянию* [78, 141-142]. Во фракийских и итальянских мистерияльных обрядах проявление Сына-Солнца/Огня обнаруживается и в семантическом ряду *волк-жар=волк-потустороннее солнце* (о ночной огненной орфической обрядности у

фракийцев, в «круглом храме на священной вершине» по описанию Макробия, о волке как о зооморфном образе Сына-Загрея и об Аполлоне-волке см.: [28, 349-350; 26, 280-282]; о *гирпиях/Hirpi* – волках-жрецах, которые е же г о д н о

чувствовали Аполлона у горы Соракт, недалеко от Рима, и проходили по «разгоревшимся углям» (по Плинию), см. комментарий М. Арнаудова: [79, 27]). В позднем фольклорном наследии эта традиция в отрывочном и иносказательном виде проявляется: в хтонической волчьей природе упомянутой выше группы святых (Тодора, Николы, Михаила, Петки/Петко), в распространенном среди болгар веровании, что волки плодятся, поедая «живые угли», притом в первые три *волчьих дня Тодоровой недели* (Северная Болгария), в *Поганое время* (от Рождества до Богоявления – в Страндже, Юго-Восточной Болгарии); по этой причине тогда не выбрасывают золу и угли из очага [68, 106; 80, 316].

Древнее понимание *огня/жара* как *эквивалента потустороннего солнца*, т.е. как *символа Верховного бога в Его хтоническом воплощении* лежит в основе одного общеизвестного обычая, распространенного на изучаемых территориях. Речь идет о следах огня и наличии углей под и возле тела погребенного, в насыпи над ним, отмечаемых в погребениях с древности до наших дней. Принимаю это в качестве су-



Фото 10. Один из столбов/юпа у больших ворот, где совершаются жертвоприношения у чувашей.

www.cap.ru/cap/foto/old-chuvashia/page_01.htm

щественного объединяющего фактора в похоронно-поминальной обрядности, возникшего на базе общих (исходных) космогонических и мифических представлений и их диахронных интерпретаций.

Обычай «бросать в могилу горящие угли... и еще чаще – в засыпку могилы» обнаружен в древнем Тлийском некрополе, в «савроматских погребальных памятниках VII-V вв. до н.э. Данная ритуальная особенность сохранилась у осетин до сего времени...» [81, 71, 74, с литературой]. «Угольная подсыпка под усопшими» была обычным явлением и в аланских погребальных памятниках Северного Кавказа (Змейский катакомбный могильник X-XII вв. в Северной Осетии), в Маяцком некрополе [82, 106, 108]. «Аналогичную картину можно наблюдать и в раннесредневековых каменных ящиках» [30]. Одна из ранних находок в «округлых в плане кострищах» в Поволжье относится к некрополю Измерского селища, VIII в. до н.э. [3]; на Северном Кавказе – в Нальчикской подмогильной гробнице III тыс. до н. э. (на полу похоронной камеры, у северо-восточной стены – следы «небольшого костра» [8, 1, рис. 14, 27].

Угли есть почти во всех болгарских средневековых некрополях (до XIV в.) – «около и под черепом, иногда около ног или перемешанные по всей насыпи... а в некоторых могилах или непосредственно возле них разводили костер как часть похоронного ритуала» [65, 304-308; 83, 285]. В некоторых случаях под скелетом или только под черепом, полностью обуглившимся, находится пласт углей (Северо-Восточная и Южная Болгария) [84, 414].

Опаление могилы, покойника огнем и разведение костра около могилы и над ней известно с ранней кавказской древности до XX в., в болгарской фольклорной обрядности, на землях современной Кабардино-Балкарии, Северной Осетии-Алании, Карачаево-Черкесии и др. «Очистительный» характер этой обрядовой практики, объясняемой «культом огня», стало клише, повторяемым почти всеми болгарскими и иностранными археологами. «Культом огня» и аналогично – «храмом огня», что является

религиозным алогизмом, введены в обращение ранними исследователями индоиранских общностей. Выражения вошли в массовое употребление, не будучи соотносены с мифологическим мышлением и социальными моделями древних и средневековых обществ. Они употребляются людьми, которые не знают по крайней мере двух вещей: в царской и в массовой фольклорной обрядности огонь имеет **два аспекта проявления** – как «**переносчик**»-медиатор и как эквивалент **потустороннего солнца**, т.е. как символ **Верховного бога в Его хтоническом проявлении**. В самом раннем санскритском источнике Агни является **приносителем жертвы и психопомпом** (the chosen Priest, Lord of Sacrifice, flesh-eater); именно в этом своем качестве (медиатора) он призывался во множестве инкантий во время приношений, как правило, в честь высокого божества [41, Book 1. Hymn I, XIII; Book 10. Hymn XX, XXI; Book 10. Hymn 16 и др.]. В погребальной и поминальной обрядности осыпание горящими углями есть своего рода **приобщение к иному миру**, унаследованное от античных представлений об огне как **метафоре потустороннего солнца**. «Пусть будет пред тобой» – говорят чувашки:

«В юна (поминки) чувашки по пути на кладбище проводится обряд... **мостом для покойного**. Мостик могли построить как до приезда кортежа со столбом, так и по приезду. Рядом, чуть повыше от моста, зажигают костер... Тут же устраивают стол и стул, предназначенные опять только для покойника. Далее следуют пение и пляска под аккомпанемент музыкальных инструментов (обычно – волынки)... Пляску открывает старуха: она оборачивается на полночь (к северу! – Р. Н.), подходит к огню, кланяется ему, затем бьет в ладоши и начинает плясать. За ней подключаются все... притом немощных и престарелых поддерживают другие. Впереди идет музыкант и играет... В конце делают три круга вокруг огня. Первый круг делают подальше от огня, второй – поближе, а в третий раз – вплотную у огня, при этом притоптывают огонь и окончательно гасят. Пляска завер-

шается словами, адресованными покойнику: «Пусть будет пред тобой» [85, 102-105, с сокращениями].

Огонь как метафора *потустороннего солнца* дает мне повод закончить этот текст другим фундаментальным представлением, относящимся к фольклорной похоронно-поминальной сфере. Оно заключается в том, что и цари, и простые смертные «переживают» свое потустороннее «бытие» в некоем *обратном, «перевернутом» мире* (в сравнительном плане см.: [38, 159, 171, с литературой]).

Чуваши: В легендах о сотворении, после всемирного потопа, когда Земля и Небо разделяются, «небо забирает половину от того, что на земной поверхности... и оно располагается *вершиной вниз, ветвями к Земле* (курсив мой. – Р. Н.)» [54, 101]. Радуга, созданная Богам, есть граница между мирами живых и мертвых, и если человек перепрыгнет через нее, меняет свой пол, потому что «*в мире мертвых все наоборот* (курсив мой. – Р. Н.)» ([49, 116-117, 134]; у болгар – [45, 16]).

Балкарцы: Тейри-Солнце летом отдает свое тепло земле, а зимой посылает часть тепла в мир мертвых, «чтобы греть их» [51, 302]. Миры живых и мертвых разделяются радугой (меч Тейри/меч жизни – *тейри къылыч/жан къылыч*), которая и является *метафорой* Бога¹; если человек перепрыгнет через нее, меняет свой пол, потому что *в мире мертвых все наоборот* (курсив мой. – Р. Н.) [86, 180-184; 140, 222].

Болгары: В некоторых болгарских селениях бытует представление о том, что небо из стекла, или что на нем укреплено огромное зеркало, в котором отражается *всякая тварь, весь мир* (курсив мой. – Р. Н.) [87, 13].

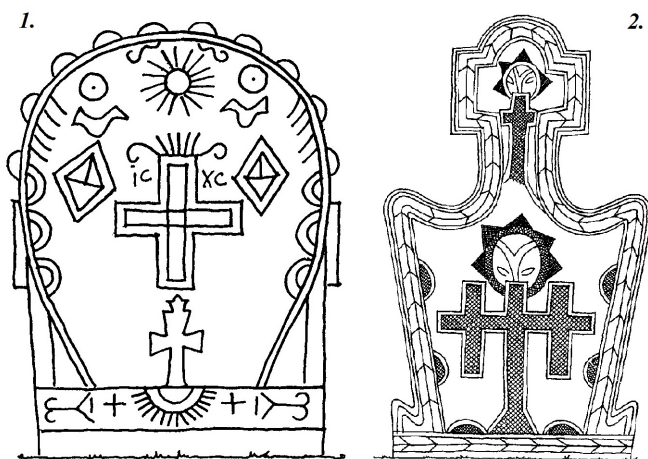
Вайнахи: Солнце освещает два мира: днем – реальный, а ночью – мир теней (земная ночь = потустороннему дню, и *vice versa*. – Р. Н.); *когда у них лето, в потустороннем мире зима* [88, 105, с литературой].

¹ Когда после грозы появляется радуга, балкарцы говорят: «Тейри улыбается/цветет» – инф. Амуш Б. Могаметович, р. 1927 г., с. В. Балкария, Черекский р-н. Р. Н., 2005, КБР.

Осетины: Подземный мир похож на земной, он освещается солнцем и луной после заката за горизонт [9, 244].

Чувашская юпа обрабатывается и вкапывается *комлем вверх*, что, по мнению различных исследователей, обозначает идею о сотворении (о всемирном древе, перевернутом ветвями вниз) или самое состояние «смерти» [54, 101]. Гипотетически этой концепцией можно объяснить зауженные книзу старые болгарские памятники с изображениями перевернутого полусолнца в их нижней части [66, №34, 63, 64, 82 а, б, 145, 148, 150, 163; 89, №9, 34, 36, 38, 113, 206, 224, 266, 268, 289, 355, 369, 530, 537] (Фото 11. 1, 2.), вывернутую наизнанку верхнюю одежду в болгарских поминальных практиках и др. В качестве характерного примера того же можно привести нетемперированную и нестабильную высоту звука оплакиваний на разных территориях – как способ проникновения и *перехода* в «перевернутом» мире. По «логике» этого Порядка *видимое становится невидимым, низкое является кодом высокого*, а сломанное, размешанное, вывернутое наизнанку – вещи, которые кладут в гроб или в гробницу именно таким образом, – *восстановится там в своей целостности*. В поздней фольклорной традиции после зарытия могилы болгары *разбивают глиняный сосуд*, потому что таким образом «умерший берет себе свое» [58, 494]. Осетины в изголовье покойника ставят «в путь» бутылку с аракой (водкой) и чурек. Старик, руководящий похоронами, «первую *разбивает о камень*, а вторую *кидает в сторону*, произнося...: Эта пища и это питье да будут, сколько бы ты их ни употреблял, неистощимы для тебя, пока не достигнешь центра рая» [90, 10-11]. Фото 11.

На рассматриваемых территориях это представление потустороннего прослеживается диахронно, по крайней мере, три тысячелетия тому назад, в археологических находках. Раннюю хронологическую ориентацию дает Нальчикская гробница (по датировке И.М. Чеченова – XXII в. до н.э.), содержащая как деформированные, так и непригодные к употреблению вещи (сосуды, золотые пластины, острия и др.),



1. Женский надгробный памятник, с. Говежда, Западная Болгария, с изображениями «верхнего» и «нижнего»/полусолнца – эскиз [6, 174]

2. Женский надгробный памятник, с. Девене, Врачанско, Средняя Западная Болгария, с «перевернутым» солнцем – эскиз [6, 158]

обработанные с «ритуальной целью» [8, 20, 21]. Среди инвентаря в женских аланских погребениях находятся «детали, часто сломанные в древности (или иногда, видимо, специально, при самом акте погребения). Заметим, что аланы вообще довольно часто предпочитали класть дефектные (?! – Р. Н.) экземпляры... вязальный крючок, боевой лук, стеклянный кубок или простую деревянную чашку» [71]. Та же самая концепция объясняет и сломанные сосуды, переломанное оружие и другие деформированные находки во фракийских некрополях, которые именно в этом виде были годными там для применения. Это типично и для многих раннесредневековых болгарских погребений на Балканах [6, 87; 65, 309]. Здесь я повторю и данные ал Масуди X в. о волжских болгарях, которые давали «наставления» до сжигания покойника (вместе с прислугой и людьми его свиты), говоря: «Мы их сжигаем на этом свете, но зато они не будут гореть в другом мире» [6, 102]; данные косвенно указывают о сущности мира мертвых, обратного земному. По моему мнению, представления о *перевернутом, обратном порядке* потустороннего сохранены в болгарских и кавказских гробницах-костницах, о чем свидетель-

ствует тип реликвариев тленных останков, собранных *в беспорядке и деперсонифицированных*, что предполагает их возрождение (в первоначальной целостности). Конечно, это исследовательское предположение, выдвинутое в поисках раннего религиозного подтекста, утеравшего вербализацию в фольклорной обрядности. В связи с этим особого внимания заслуживает деформирование покойника (проламывание, отчленение головы, конечностей и пр.) в обрядах ингумации, знаковых по упомянутому Измерскому Ананьинскому могильнику VIII в. до н.э., по некрополю болгаро-аланского Маяцкого городища IX-X вв., и по многим другим ранним памятникам. Фракийцы

с середины I тыс. до н.э. недвусмысленно завещали нам ранний уровень веры в орфическое обессмертивание, олицетворенной расчленением тела после смерти [26, 97-98]. Практика расчленения покойника, подобно «культу огня», массово толкуется как апотропейная – потому что надо было «помешать мертвецам выйти из могилы и причинять зло живым» ([6, 87] – о раннесредневековых болгарских некрополях на Балканах). И по сей день пожилые люди в селах могут рассказать о подобных действиях недавнего прошлого по отношению к покойникам, находящихся под угрозой злой метаморфозы. Подобная «борьба со злыми силами» и прочие успокоительные акции типичны для поздних фольклорных интерпретаций, функционирующих «в пользу чего-то...», а не «Во Имя Кого-то...», которые почему-то часто преподносятся в научных текстах от имени исследователей. Ну, если кто-то сочиняет и затем видит злых духов в своем кабинете, пусть прогоняет их апотропейно, как находит...

* * *

Оставляю открытым этот текст с несколькими заключительными словами, которые проистекают из самих полевых

материалов. Фольклорная традиция в восточно-европейском треугольнике является результатом многовекового синтеза культур. Очевидно, что тысячелетняя история на этих пространствах имеет свои более или менее изолированные зоны и периоды/этапы «консервации», которые определили как специфику традиционных наследий, так и их переплетение в одной монолитной духовной ценностной системе. Происхождение многих ее компонентов сложно установить точно, скорее, следует иметь в виду культурно-историческую амальгаму и разные обозначения и

перевоплощения родственных идей. Впрочем, этнокультурные и духовные постижения каждого народа состоялись именно благодаря способности продуцировать и воспринимать идеи. Это видно и в похоронно-поминальной обрядности, и в схожих погребальных сооружениях и даже в изобразительных элементах, которые функционируют в разных культурах и эпохах. Вряд ли древний мастер воспринимал это как нарушение «авторского права». И меня не столько интересует, на каком языке говорил он, а во что верили те, которые оставляли дары в могиле...

-
1. Рудницкий Р. Р. О зороастризме у алан в VII-IX вв. // Историко-археологический альманах. 2001. № 7. С. 75-86.
URL: <http://www.kroraia.com/alan/rudnickij.html>
 2. Батчаев В. М. Балкария в XV – начале XIX вв. М.: Институт археологии Кавказа, 2006.
 3. Казаков Е. П. Исследования раннеболгарской экспедиции в Приустьевом Закамье. URL: http://www.da.aaanet.ru/photogallery/photo_r_fr.htm
 4. Айдаров С. С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара // Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство. М.: Наука, 2001. С. 5-149.
 5. Кызласов Л. Р. Культурные взаимосвязи тюрков и иранцев в VI-XIII вв. (Язык, письменность, религия) // ЭО. 2004. №6. С. 3-13.
 6. Бешевлиев В. Първобългарите. Бит и култура. София: Наука и изкуство, 1981.
 7. Златарски В. История на българската държава през средните векове. София: АИ «Марин Дринов», 1994. Т. 1. Първо българско царство. (Фототипно издание от 1918 г.). Ч. 1.
 8. Чеченов И. М. Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1969.
 9. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008.
 10. Бесолова Е. Язык и обряд. Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.
 11. Дашевская О. Д. Поздние скифы в Крыму // Археология СССР. Свод археологических источников. 1991. Вып. Д 1-7.
URL: http://www.da.aaanet.ru/photogallery/photo_r_fr.htm
 12. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. Москва: Наука, 1986.
 13. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925-27 гг. Владикавказ: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1928.
 14. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1930-32 гг. Орджоникидзе-Грозный: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1935.
 15. Лозанова Г. Обичаят «второ погребение» у българите – съдържание и функции // Българска етнография. 1991. № 3. С. 52-58.
 16. Кауфман Н., Кауфман Д. Погребални и други оплаквания в България. София: БАН, 1988.

17. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София: БАН, 1990.
18. Попов Р. Някои особености на българските погребални обичаи (По материали от Странджа и Хасковско) // Българска етнография. 1992. №5-6. С. 35-40.
19. Шишков Ст. Н. Материали изъ Даръ-дерско. Пловдив: Дружествена печатница «Единство», 1892. Кн. 4. Родопски старини.
20. Шапкарев К. А. Сборник от български народни умотворения. София: Български писател, 1968. Том първи. Обредни песни. Народни обичаи.
21. Шишков Ст. Н. Няколко историко-археологически бележки и материали изъ живота на българите в Ксантийско. Родопски старини. Пловдив: Търговска печатница, 1890. Кн. 3.
22. Райчевски Ст. Родопските костници и погребалните обичаи в Южна Тракия // Българска етнография. 1992. №4. С. 12-18.
23. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1928-29 гг. Владикавказ: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1930.
24. Арсанукаев Р. Большой Каталог. Чеченские Петроглифы. 2005.
25. Китов Г. Куполните гробници при Равногор в Родопите // Археология. 1989. №3. С. 28-41.
26. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга трета. Назоваване и вяра. София: НБУ, 2002.
27. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1991.
28. Фол Ал. История на българските земи в древността до края на III в. пр. Хр. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1997.
29. Фол В. Мегалитни и скално-изсечени паметници в Древна Тракия. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2000.
30. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992.
URL: <http://iratta.com/alans/>
31. Encyclopedia of Buddhism. Volume One. Robert E. Buswell Jr., Editor in Chief. Ed. by Thomson, Gale. Macmillan Reference. USA, 2004.
32. Болганова М. Архитектура буддийских памятников Средней Азии // San'at №2. 2004. URL: <http://www.sanat.orexca.com/rus/>
33. Хижняк О. С. Строение буддийского психокосма и архитектура древнеиндийской ступы // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2003. Вып. 31. С. 113-116.
34. Литвинский Б. А. Буддизм в Средней Азии (Проблемы изучения) // Вестник древней истории. 2001. № 4.
URL: <http://annals.xlegio.ru/books/bsa1.htm>
35. Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000.
36. Генчев Ст. Семейни обичаи и обреди // Добруджа. София: БАН, 1974. С. 265-300.
37. Миллер В. Осетинские этюды. М.: Ученые записки императорского московского университета, 1882. Ч. II. Исследования.
38. Neykova R. Shamanhood and Bulgars. Studia Thracica 11. Sofia: «Prof. M. Drinov», 2009.
39. Миков Л., Лозанова Г. Погребение на свой имот // Български фолклор. 1996. №5-6. С. 88-100.
40. Брыкина Г. А. Погребальные сооружения и обряды Ферганы. I тысячелетие н.э. // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М.: Восточная литература, РАН. 2001. С. 102-111.
41. The Rig Veda. Ralph T.H. Griffith, Translator. Kotagiri (Nilgiri), 1896. URL: <http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/>
42. Державин Н. С. Болгарския колонии въ Росии (Таврическая, Херсонская и Бесса-

- рабская губернии) // Сборник за Народни Умотворения и Народопис. София: Министерство на народното просвещение. 1914. № 29. С. 151-152.
43. *Воденичарова А.* Обичаи и обреди при смърт и погребение // Ловешки край. Материална и духовна култура. София: АИ «М. Дринов», 1999. С. 405-422.
44. *Попов Р.* Народен светоглед // Ловешки край. Материална и духовна култура. София: АИ «М. Дринов», 1999. С. 268-292.
45. *Маринов Д.* СБНУ. София: Печатница на д-во Балканъ, 1914. № 28.
46. *Квинто Л., Дрангов Б.* Оловна пластинка с молитви и заклинание от Търновград (XIV) // Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. София: БАН, 1984. С. 239-245.
47. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: ИР, 1990.
48. *Кармышева Б. Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1986. С. 139-181.
49. *Егоров Н. И.* Чувашская мифология. Праздники и календарные обряды // Культура чувашского края. Чебоксары: Чувашское книжное издательство. 1995. Часть I. С. 109-146, 175-229.
50. *Столярова Г.* История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // ЭО. 2006. №2. С. 96-115.
51. *Нарты.* Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Восточная литература, 1994.
52. *Елиаде М.* История на религиозните вярвания и идеи. София: «Хр. Ботев», 1997. Т. 1.
53. *Илиев А. Т.* Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини // СБНУ. София: Министерство на народното просвещение. 1891. № 4. С. 231-256.
54. *Трофимов А. А.* Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: ЧНА, 1993.
55. *Чурсин Г. Ф.* Талыши (Этнографические заметки) // Известия кавказского историко-археологического общества (ИКИАО). Тифлис, 1926. Т. 4. С. 15-45.
56. *Бахши Иман.* Джагфар Тарихы. Свод Булгарских летописей. София: Огледало, 2001. Том I.
57. *Заимова Р.* Арабски извори за българите. Хрестоматия. София: Тангра ТанНакРа, 2000.
58. *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София: Наука и изкуство, 1977.
59. *Дроздова Г. И.* Погребальный обряд народов Волго-Камья XVI-XIX в. (по археологическим и этнографическим материалам): Автореф. дисс.... канд. ист. наук. Казань, 2007.
60. *Маринов Д.* Избрани произведения. София: Наука и изкуство, 1984. Том II.
61. *Лукьянов Ф.* Из космогонических поверий абхазцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). 1904. Вып. 34. С. 29-33.
62. *Wilkins W. J.* Hindu Mythology, Vedic and Puranic. Calcutta: Thacker, Spink & Co.; London: W. Thacker & Co, 1900.
63. *Олеарий А. Э.* (1599-1671). Как мы прошли мимо Козьмодемьянска, Чебоксар, Кокшай и Свияжска // Хрестоматия по культуре чувашского края. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2001. С. 78-85.
64. *Travel Guide to Fars.* Tehran: Rowzaneh Publication, 2006.
65. *Меламед К.* За някои средновековни погребални обичаи в Родопите // Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986. София: БАН, 1987. Доклади 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. С. 301-311.
66. *Любенова И.* И гробовете умират. София: АИ «М. Дринов», 1996.
67. *Кузнецова А. Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982.
- URL: http://brown.nord.nw.ru/susan/karachay/iskustvo/b_iskustvo.html

68. Попов Р. Светци близнаци в българския народен календар. София: БАН, 1991.
69. Денисов. П. В. Религиозные верования чуваш. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1959.
70. Шишков Ст. Н. Материали изъ Даръ-дерско. Родопски старини. Пловдив: Централна печатница на Ед. Дионе, 1887. Кн. 4.
71. Цуциев А. А. Погребальная обрядность сарматов, алан и осетин: археолого-этнографические параллели // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сб. научных статей. Владикавказ, 2009. URL: <http://iratta.com/materials/sarmaty>
72. Фол Ал. Тракийският Дионис. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1994. Книга втора: Сабазий.
73. Извори за Историята на Тракия и Траките (ИТТ). София: БАН, Институт по тракология, 1981. Т. I.
74. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I.
75. Извори за старата история и география на Тракия и Македония (ИТМ)/Съст. Г. И. Кацаров, Д. Дечев. София: БАН, 1949.
76. Нейкова Р. Лазаричките недели в Югозападна България // Българско музикознание. 1986. №4. С. 36-50.
77. Гъбъов П. К. Вярвания от гр. Видин и др. // СбНУ 36. София: Министерство на народното просвещение. 1926. С. 153-160.
78. Фол В., Нейкова Р. Огън и музика. София: АИ «Марин Дринов», Тилия, 2000.
79. Арnaudов М. Студии върху българските обреди и легенди // Сп. БАН. 1912. №IV. С. 1-122.
80. Гребенарова Сл. Календарни обичаи и обреди // Странджа. София: АИ «Проф. Марин Дринов». 1996. С. 305-350.
81. Техов Б. Тайны древних погребений. Владикавказ: Проект-Прес, 2002.
82. Винников А. З., Плетнева С. А. На северных рубежах Хазарского Каганата. Маяцкое поселение. Воронеж: Изд. Воронежского университета. 1998. «Археология России», 2005 [сайт]. URL: <http://www.archeologia.ru/Library/Book>
83. Ваклинова М. Проблеми на етногенеза на българите в Родопската област през средновековието // Втори международен конгрес по българистика. София, 1986. Т. 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. София: БАН, 1987. С. 279-293.
84. Въжарова Ж. Славяни и прабългари (по данни на некрополите от VI-XI в. на територията на България). София: БАН, 1976.
85. Салмин А. К. Мост в рай (фрагмент чувашских поминок) // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2003. Вып. 31. С. 102-105.
86. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1991.
87. Георгиева Ив. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983.
88. Кантария М. В. Вселенная в представлениях вайнахов и осетин // СЭ. 1990. №2. С. 104-111.
89. Енчев-Видю И. Български народен кръст. София: АИ «Марин Дринов», 1994.
90. Гатиев Б. Суеверие и предрассудки у осетин // ССКГ. 1876. Вып. 9. С. 1-83.
91. Филов Б. Куполните гробници при Мезек. София: ИАИ, 1937. №11.

ОБ ОБЩЕКАВКАЗСКОМ СУБСТРАТЕ В ОБРЯДОВО-ФОЛЬКЛОРНОЙ ЖИЗНИ СЕВЕРОКАВКАЗСКИХ НАРОДОВ

Е. Б. БЕСОЛОВА

Обрядово-культовая жизнь кавказцев содержит в себе **архаические обряды, обычаи, традиции, элементы духовной культуры**, отражающие религиозное мировоззрение и относящиеся к древнейшим пластам мировосприятия, мироощущения как ираноязычных, так и тюркоязычных народов.

В результате многовекового контактирования и смешения «...все народы Кавказа, не только непосредственно соседящие друг с другом, но и более отдаленные», оказались связанными «между собой сложными и прихотливыми нитями языковых и культурных связей» [1, 89]. О том, что «при всем непроницаемом многоязычии на Кавказе складывался единый в существенных чертах культурный мир», свидетельствуют также общие закономерности развития устного народного творчества, процессы эволюции фольклорных жанров, межкавказские фольклорные параллели и ритуальная жизнь Кавказа. Замеченные схождения представляются нам предметом особого интереса для осмысления, для выявления духа и существенных черт этой культуры.

Известно, что любой язык обладает способностью накапливать в семантической структуре культурный и исторический опыт народа, являющийся емким источником национально-исторической информации. С этих позиций хранителем опыта поколений выступает *обрядовый текст*, отражающий мир конкретного человека, его лингвоментальные модели и культурные ценности. Обряд является

компонентом сложного информационного языка народной культуры. Для его прочтения необходим весь культурный контекст; в системе обряда каждый предмет наделяется определенным семантическим статусом, а слова обыденного языка получают в языке культуры особые символические значения. Исследование обрядового текста невозможно без изучения фольклорных и этнографических фактов, но еще больший эффект дает, на наш взгляд, сравнительное изучение *фольклорно-этнографических традиций* соседствующих народов.

Одной из древнейших форм народной поэзии считались исследователями *трудо-вые песни*, зародившиеся в процессе выполнения определенной работы и ритм которых способствовал организации движения работающих. К. Бюхер считал, что «первая песня возникла во время труда...», причем «...составной частью исполняемой работы были не только ритм, но и музыка, и поэзия» [2, 47]. Одна из песен, сохранившихся не только в записях, но и в живом звучании, – песня женщин, валявших войлок для бурки.

Трудоемкий процесс выполнялся группой женщин, делавших одновременные и одинаковые движения руками. Синхронизации движений способствовал припев песни: «Уой, онай, онай». Т. А. Хамицаева замечает, что «смысл слова «онай» непонятен» [3, 6]. По предположению В. И. Абая, это, возможно, есть обращение к св. Иоанну как к солнечному божеству [4, 228]. Ближе к истине, нам думается, определение,

данное Т.М. Хаджиевой: «Инай (Онай) – это имя покровительницы шерсти и ткачества, функции которой со временем забылись, а имя стало восприниматься как песенный рефрен» [5, 34].

Это толкование подтверждается и мнением акад. Б. А. Рыбакова: «Имея дело с песенными рефренами, всегда необходимо было бы помнить об античном пеане, который был и гимном-молитвой, и именем божества» (курсив мой. – Е. Б.) [6, 394].

Песни «Инай» («Онай»), которые пелись во время тканья и изготовлении войлока, бурок, при валянии домотканого сукна осетинками, балкарками и карачаевками, относятся к числу древнейших трудовых песен. Они содержали жалобы на бесконечный тяжелый труд и призывы работать лучше; выражали желание, каким они хотят видеть свое изделие, и при этом обязательно предрекали, чтобы оно было счастливым:

Уой, онай, онай, онай,
 Это такого мужчины бурка,
 Который ночи напролет бродит,
 А днем одиночества боится,
 О нано, нано, ой, нано, нано!
 Моей душе уж невагому работать,
 трудиться!

Моей душе уж неволю днём и ночью
работать [3, 183].

Как железо, пусть будет прочным мое
изделие, хо, Инай,

Пусть эта бурка будет непромокаемой,
хо, Инай,

Пусть (никогда) в нее не попадет
пуля врага! [5, 38]

Песня «Онай» («Инай»), поддерживая рабочий ритм, являлась серьезным подспорьем в нелегком труде женщин. Многократное повторение *асемантических* слов и частиц «йе, гей, го́й, уай, уой, ой-ой, о» или «*пусть будет*» еще больше усиливает закликательное начало песни, а рефрен «уой, онай, уой» или «*хо, Инай (Онай)!*» придает песне четкий ритмический строй. «Чем песенный жанр древнее, – пишет Н. П. Колпакова, – тем его поэтика проще, строже, тексты меньше орнаментированы, прямее по своим стилистическим линиям» [7, 183].

Балкарки и карачаевки, сбивая масло, пели песню «Долай», посвященную мифологическому покровителю домашних животных Долаю: «Сбивание масла в бурдюке идет в ритме песенной мелодии, соответственно словам. Каждое слово определяет движение рук, взбалтывающих бурдюк, а комки твердеющего масла, ударяясь о стенки бурдюка, издают звук «дол-дол-дол», словно повторяя имя божества, по воле которого сметана превращается в масло» [8, 15].

По мнению Т.М. Хаджиевой, песня имела не только утилитарно-организаторскую семантику, обладала она также магической функцией, а со временем в некоторых вариантах песен «Долай» стали усиливаться и социальные мотивы [5, 36].

Эти песни перекликались с песнями, исполняемыми женщинами-осетинками при сбивании масла:

Обернуться тебе маслом,
Превратиться тебе в масло,
Обернуться тебе медом,
Больше бычьей головы,
Прозрачнее слезы [3, 187],

при приготовлении *дыкка* (национального блюда из сыра и сметаны); с песнями женщин, мелющих зерно ручной мельницей, во время общей работы, при расчесывании шерсти, при заквашивании пива. Песни жниц Дагестана (к примеру, рутулок, агулок и цахурок) сохраняют ритм труда, который определяет ритм мелодии и организует этим стих. Поэтизация труда посредством восхваления орудий труда встречается в рутульской песне жниц:

Жните, жните,
Слезы не лейте,
Серпы – серебряные,
Пальцы – золотые,
Гурии рая! [8, 47]

И у рутульцев была песня, возникшая в процессе сбивания масла. Правда, дошла она до сегодняшнего дня сильно измененной, а ее трудовое начало уже забылось, и сейчас она известна как детская рутульская песня «Къукъаныи» [2, 48]. И этому есть объяснение. Большинство лезгинок использовали традиционный ритм в других

шим культовым действиям. Семантика большинства вариантов «Тепена» – своеобразный синтез двух основных жанров свадебной поэзии «Орайды» и ритуальных благопожеланий (алгышей) балкаро-карачаевского фольклора:

*С доброй ногой, с доброй ногой (входи),
Как это (зерно) размножится,
Счастье приносящей невестой будь...*

пели, дав невесте на руки маленького мальчика и осыпая ее зерном перед вводом в дом. Эти ритуальные действия были связаны с профилактической и продуцирующей магией.

На приуроченность «Тепена» к тому или иному свадебному обряду указывают тексты песен. Например, в «Тепена» жениха и его дружков традиционной концовкой были слова:

*Хватит, (потанцевали), присядем,
Возьмем в руку киеу аякъ,
Пусть всегда будем благословенны.*

Песня-пляска «Тепена» в доме жениха носила заклинательно-магический характер. Хозяева обязаны были одарить ее исполнителей бараном (жертва для «Тепена»), с дарением барана – «Тепенаны» *согъуму* – связывалась реальная сила благопожелания.

Солист «Тепена», стоя у очага (костра) (участники хоровода кружатся вокруг очага, костра, где варится свадебный кърманлык, то вправо, то влево), регламентировал поведение пляшущих: «Направо, налево пляшите! Левую ногу поднимайте...». Организующий мотив – общее место песен-плясок «Тепена» – являлся реминисценцией какого-то, уже забытого, культового обряда. В этой песне-алгыше «Тепена» доминантной является также обрядово-магическая функция.

Первое упоминание о хороводном танце «Сандарак» (диг. *сандæрахъ*) мы нашли у народного художника Северной Осетии Махарбека Туганова в статье «Осетинские народные танцы», в которой пишется, что, как показывает самое название этого симда (*Сандрак*), танец пришел в Осетию откуда-то извне, от западных соседей. «Не смотря на его пришлость, он держался дол-

го в народе, подкупая, видимо, своей живостью и непосредственностью движений ног главным образом, т.к. руки оставались в обычном для симдов положении» [9, 79].

Старинный «Сандарак». Выстраивалась шеренга пар танцоров – А и Б. С началом музыки вся шеренга начинала танец на месте, почти не двигаясь ни вправо, ни влево, движение ног очень быстрое. Когда таким образом вся стена танцоров приходила на место в быстрое колыхание, первая пара начинала отделяться от общей шеренги, не теряя взятого в танце темпа, причем пятки почти касались друг друга, затем носки выбрасывались влево и вправо: носок правой ноги – направо, носок левой ноги – налево. В.И. Абаев отмечал: «Хороводный танец, исполнялся в старину в некоторых районах Дигории... движения танца сравнивались с движениями мечущегося в жару человека», посему «неотделимо от тюрк. *sandəraq* «бред», «бредящий в жару»» [10, 29], со временем этот «Сандарак» постепенно исчезает, появляется более поздний его вариант.

В карачаево-балкарской сатирической смеховой песне-пляске «Сандырак» (знач. *бред, бредить; дурачиться*) основная функция – развлекательная. В ней, как и в корильных свадебных песнях многих народов, высмеивались чьи-либо пороки, слабости: скупость, обжорство, трусость, бахвальство и т.п. «Сандырак» можно назвать песней с «подтекстом», понять который можно только при знании того ситуативного фона и обстоятельств, из которых она возникла. Тексты «Сандырак» изобилуют традиционными формулами угроз, переходящих нередко в проклятия. В некоторых его вариантах (т.е. в тех, которые оторвались от обряда и могли свободно контаминироваться) встречаются и проклятия. Антонимическая семантика алгышей и наигрышей еще отчетливее подчеркивает гротесковое начало песни.

Солист «Сандырак», веселя зрителей, мог довольно зло посмеяться над кем угодно, а свои шуточные угрозы в любой адрес мог без опаски превращать в проклятия, так как они никого не обижали, а, наоборот,

вызывали всеобщий хохот. Одни сказители считают *Сандырак* божеством смеха, другие предполагают, что *Сандырак* имеет непосредственное отношение к солнцу.

По утверждению Т.М. Хаджиевой, у балкарцев и карачаевцев первоначально это – обряд, связанный с проводами зимы, который у всех народов считался праздником в честь солнца и олицетворял его рождение.

В древности песни-пляски «Тепена», «Сандырак» были культовыми песнями. Со временем они, по причине их деритуализации и десакрализации, превратились в круговые песни-пляски с открытой композицией. В них, как и в некоторых других жанрах осетинского и балкарско-карачаевского фольклора, доминирующую роль стала играть импровизация. Изменение генетической основы культового обряда повлекло за собой изменение семантики текста и, конечно же, мелодического контура, ритмики этих песен, что способствовало их переходу из строго приуроченных культовых песен в другой обряд и в другую жанровую систему – смеховые песни. «Сандырак» стал популярной пляской пастухов, «Тепена» исполняли при строительстве новой сакли (дома), а «Чепена» не увидишь уже ни на одной, даже сельской, свадьбе.

По семантике и кинетическому строению анализируемые песни-пляски бывают сюжетными и бессюжетными. Последние (в частности, варианты «Сандырак») представляют собой как бы набор нелепиц. В большинстве этих песен встречаются формулы невозможного, ситуации логического парадокса, нонсенса. Их язык носит явно гротескный характер [5, 28].

Еще одна песня-пляска культово-синкретического характера связывает осетин с балкарцами и карачаевцами – «Цоппай».

«Цоппай», по В.И. Абаеву, «обрядовая пляска и пение вокруг пораженного грома»; «припев, повторяемый при совершении этого обряда», а также «обрядовое хождение по аулам во время засухи».

Обряд, с которым связан термин «цоппай», и самое «это слово являются достоя-

нием всего западнокавказского этнографического мира. Кроме осетин, они засвидетельствованы у черкесов, абазин, абхазов, балкарцев и карачаевцев». Ос. *цоппай*, черк. *чоппа*, балк.-карач. *чоппа*, абх. *чаунар*, *чона* представляют, разумеется, одно и то же слово.

Однако вопрос о том, какого происхождения *Цоппай*, и что оно собственно означает, остается пока открытым. В выражении «*æлдары цоппай*» первое слово есть осет. *æлдар* «князь», ср. абх. *At'lar-Çora* [11, 314-315].

В монографии М.Д. Каракетова «Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев», в которой исследуется обрядово-культовая жизнь карачаевцев, пишется, что «...сам образ Чоппы представляет собой непрерывный процесс творения, воплощенный, прежде всего, в аграрных, календарных ритуалах и культах», и поэтому «позволяющий людям сблизиться с вечным, творящим, невидимым миром» [12, 27].

Чоппа, по мнению ученого, бог плодородия, обозначение божественности, несущей в себе функцию Жизненного порядка [12, 162].

«Народу... приходилось всегда поддерживать данный миропорядок не только в повседневной жизни, но и посредством жертвоприношений, молитв, сопровождавшихся просьбой о непрерывном движении, позволявшем творить, рождать таких его держателей, как человек, стебель (трава, ствол, растения), гром, молния, Мировое Дерево, Древо Жизни, Мировая Гора, Мировая Мифическая Крепость и Крепость реальная...» [12, 163].

Движение присутствует и возле пораженного молнией: «...все жители селения собрались вокруг танцующего круга. Кружась в хороводной пляске...», и в кумыкском обряде вызывания дождя *земире*, и в балкарско-карачаевском обряде *чоппа*, и в обряде вызывания дождя осетин *цоппай*: «Группа мужчин определенного населенного пункта ходила вместе из одного селения в другое. Шествие сопровождалось специальными песнями, которые должны

были вызвать дождь. Участники несли с собой флаг из красной или белой материи. В пути, когда они проходили мимо рек, обливали друг друга водой» [13, 166].

Движение, танцы... Языческий ритуал немислим без музыки, пения, выкриков и громкого произнесения сакральных формул – они символизировали для язычника необузданные силы природы (гром, молнию, дождь), божественную стихию и само Божество, то гневное, то милостивое. Ритуал пытался воспроизвести не только акт божественного творения (звук – первотворение Божества), но и наделал звук глубокими неземными смыслами на основе разнообразных мифических образов, соединенных с метафорически значимыми жестами и танцами (телодвижениями) ... Язык, таким образом, первоначально выступал как чисто ритуальное начало, сплачивающее клан перед лицом Божества.

Понятие движения в древности считалось магическим. Оно метафорически соотносилось с движением огня, который символизировал неземную силу, и метафорой его было значение «богатство, приобретение». Танец в языческом миропонимании символизировал соитие, оплодотворение Небом-Божеством Матери-Земли, и возник как подражание движению сакрального огня, «танцам» языков священного пламени. Танец символизировал «брак» огня и воды (ср. др.-анг. *dān* «мокрый», осет. *don* «вода», алб. *kercej* «танцевать», но одновременно «лить» (семя на Мать-Землю): англ. *shower* «ливень» < **kur-* «penis» (буквально «любящий») < **kur-* «гнуть, нагибать, лить»; осет. *kuryn*) [14, 328]. Танец-соитие понимался как приобщение к божественной силе: ср. арм. *par* «танец», но англ. диал. *perry* «ливень» (дождь как божественное семя, проливаемое на Мать-Землю); и.-е. **reg-* «лить» (лат. *rigare* «лить», нем. *Regen* «дождь»); нем. *Rogen* «рыбья икра» (семя). Ср.: высказывание Д.Н. Овсяннико-Куликовского: «Нет сомнения, что в древности, как и в настоящее время, экстаз производился не только посредством опьяняющих напитков и посредством возбуждающего действия пения, или, вернее, ритма пения,

но также путем пляски, причем экстатическим образом действовал собственно ритм пляски, а также вращательное, круговоротное движение, составляющее, несомненно, неотъемлемую принадлежность танцев... «Кружение» в танце и «круг», образуемый пляшущими, являются непосредственной причиной экстаза, и в качестве такой причины должны ассоциироваться в уме и языке с представлением других причин экстаза, т.е. с опьяняющими напитками и с пением. Эту ассоциацию мы действительно и находим в данных языка» [15, 83]. Как видим, все говорит о сопричастности убиенной рукой божьей (Молнией Божественного огня) к миру вечному, божественному.

По М.Д. Каракетову, основа происхождения образа Чоппы тюрко-иранская, истоки термина Чоппа уходят в праязыковой ностратический период [12, 56].

По поверьям карачаевцев, человек рождается из грязи (*чоппа/чуппа*, где *чоп/чоб* «стебель, священная грязь»; *па (ба) пай, бай* «бог, владыка, богач, священный»). Но это грязь, идущая из мира подземного с помощью огня, воплощенного в молнии.

Дотрагиваясь до земли, люди, вероятно, принимали на себя ответственность перед молнией – «помочь ей ускорить процесс «обретения» Вселенной мирового порядка... и призывали к этому действию покровителя предков...» [12, 87].

Иной точки зрения придерживается Ю.А. Дзиццойты, замечая, что «корень **čar-*, легший в основу осетинского *цоппай*, мог быть омонимичным иранскому **čar-* «бить в ладоши» и иметь другое значение, например, «ходить кругами» или «ходить кругом»... Наконец, иранский корень **čar-* «танцевать» может восходить к более ранней форме **kar-* и представлять собой звуко-символическое образование со значением «прыгать, скакать» типа осет. *гæпп* «прыжок»» (курсив мой. – Е. Б. [16, 176].

В сборнике «Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов» [17, 83] читаем, что ««Цоппай» – осетинское слово, значение которого утрачено».

Существует еще одно объяснение семантики термина *Цоппай/Чоппа*.

Проф. Х. М. Халилова данное слово заинтересовало своим созвучием с лакским словом «цӀунар» «молния». Он предполагает, что в старину и лакцы обращались к божеству грома и молнии. Ученому представляется, что существует некая связь между лакским *цӀунар* и осетинским *цопнай*. Ведь, по утверждению Д. И. Лаврова, и в названии священной горы лакцев Вациллу усматривается влияние осетинского слова Уацилла, означающего святой Илья. На этой горе лакцы устраивали общественное моление и обращались к Всевышнему с просьбой о ниспослании дождя [18, 63].

Тесная связь наблюдается также между погребально-поминальным обрядовым текстом и текстами семейного и календарного циклов северокавказских народов, что мотивируется единой обрядово-культурной и языковой базой, о чем свидетельствуют приведенные ниже примеры.

В осетинском языке встречаются фразеологизмы со словом *галдзарм* «воловьей (бычьей) шкура», употребляются они как в разговорной речи, так и в устном народном творчестве (ср.: *Кæд ма дын галдзармыл бахæрон ард, æндæр дын мæ бон ницыуал у...* – «Кроме как еще клятвой на шкуре быка (вола), ничем другим, очевидно, я убедить тебя больше не смогу»; *Дæ галдзармыл дын ныллæууыд мыййаг...* – «На воловьей шкуре тебе наступил, что ли...»). В них обычай клятвоприношения на шкуре быка (вола) выступает залогом верности клятве. В древности бык (вол) считался для прaosетин жертвенным животным, и данное на его шкуре слово или произнесенная клятва преступать было невозможно.

В своей статье Ф. Ш. Алборов сетует на то, что поиски традиции клятвоприношения на воловьей (бычьей) шкуре оказались бесплодными даже за пределами этнокультурных рамок осетинской действительности. Ни у одного из соседних народов такой обычай не зафиксирован, причем «...даже отдаленного намека на обычай приносить клятву на бычьей шкуре обнаружить не удалось» [19, 24]. Но это оказалось не так.

В Дагестане у лакцев ряда аулов имелся в прошлом своеобразный обряд, не зафик-

сированный на другой территории Страны гор. В селах Аракул Рутульского района и Вихли Кулинского района и в других во время похорон молодая бездетная вдова могла стать на высохшую шкуру быка, барана, козла, чтобы совершить обряд под названием «*Къянкъа бурчуйн*» – *Ступить на высохшую шкуру*. Этим самым женщина давала обет до конца жизни не выходить замуж. Если ее родственницы в большинстве случаев пытались отговорить вдову от этого шага, то родственницы покойного мужа, наоборот, предлагали ей совершить это обрядовое действие.

В этом обряде ряд ученых усматривает отражение древнего культа – *поклонение тотемному животному* – быку, барану, козлу [18, 53]. Встав (прикасаясь ногами) на высохшую шкуру, молодая женщина как бы отдавала себя под покровительство тотема – властителя рода, чтобы в дальнейшем облегчить свою судьбу.

Лакские плачи сохранили этот обряд в словесном выражении.

Родственники жены провозглашали:

Не взбирайся на высохшую шкуру!

Высохнет земля на могиле,

Твое горе успокоится.

Ты еще молода, наша дочь.

Весной весна придет,

Прилетит и ласточка,

И твоя душа расцветет.

Растает и лед на душе твоей.

Не взбирайся на высохшую шкуру!

И солнце будет светить для тебя,

И солнце согреет тебя!

Родственники мужа в свою очередь настаивали исполнить обряд:

*Ты наша куропатка с обломанными
крыльями,*

Ты нами любимая!

Взбирайся на высохшую шкуру,

После вечера солнце не всходит,

Ушедшая вода не возвращается,

Не забывай ласкового своего,

*Не оскверняй память любимого
своего... [20, 176]*

Расстиланная воловьей (бычьей) шкура и сидение на ней имеется также в «искупительной» части погребального ритуала

в древнеиндийской традиции. Смысл этой «искупительной» части ритуала состоит в ликвидации для живых последствий похорон, в обретении своего рода успокоения. Суть этого успокоения состоит в разрыве связи с покойным и со смертью, в освобождении от той близости к смерти, которая неизбежна для участника обряда похорон, особенно ближайшего родственника. В древнеиндийской традиции *śāntikarmaṇ* в связи с этим совершается примерно десяток разных действий, среди них расстилание воловьей шкуры и сидение на ней» [21, 34].

Известно, что любой этнокультурный и этноязыковой контакт – всегда обмен, и, следовательно, всегда двусторонен, обоюд. Это значит, что сам акт обмена оставляет свои следы-результаты как на «принимающей» стороне, так и на «дающей» [22, 143].

Пример тому – *обрядовое изображение умершего* – *тул* – изготовление манекена или чучела (куклы) усопшего.

В Агач-Кале (VII-X вв.) был найден прекрасный резной сердолик, изображающий человеческое лицо с рассеянными взглядом широко расставленных глаз и уплощенным носом. Камень обрамлен в позолоченную обойму с крестообразными выступами. Его носили на груди. Однако пока неизвестно, местного ли происхождения эта вещь. Не выяснено ее назначение: являлась ли она украшением или была «*тулом*» – *изображением умершего* [23, 210].

В Осетии через неделю после Нового года, в ночь с воскресенья на понедельник (*къуырисæрæхсæв*), часть осетин устраивает поминки («ночь бдения мертвецов» – *Мæрдты бадæн*, или *Бадæнтæ*, или приглашение покойника на обед); другая часть осетин отмечает эту дату весной, за неделю до Пасхи, на *Зазхæссæн*, – в ночь на Вербное воскресенье [24, 46].

Ко времени сбора близких родственников и соседей заготавливалась крестообразная фигура из палок, на которую надевали специальный комплект одежды, чтобы сделать хоть приблизительно похожей на чтимого покойника: «Сделанное таким обра-

зом чучело олицетворяет собой покойника, и осетины верят, что в это время в куклу переселяется душа» [13, 135]. Сажали чучело на самое почетное место: у очага за трехножный стол с аракой, пирогами, дзыкка, кусками мяса, подавали напитки и выходили из комнаты. Этот обычай отдельного приема пищи объяснялся нормативными предписаниями, оппозицией «старшие – младшие». В данном случае старший – это покойник, а младшие – остальные члены семьи [25, 135].

Мы бы трактовали этот обряд как одну из форм жертвоприношения. О.М. Фрейденберг пишет, что «жертвоприношение родовой эпохи насквозь соединено с образом многотипового божества, умирающего и воскрешающего. Его обычная форма – кукла, чучело, помесь животного и человека. Эти существа в воде тонут и воскресают, в огне горят и обновляются, в земле бывают похоронены, но оживают, на дереве оказываются повешены и рождены сызнова. Их рождение, их брак и роды, их смерть и есть жертвоприношение» [26, 94].

Жертвоприношение обычно сопровождали элементы борьбы, действия, шествия, брака, еды. Вот чем можно объяснить тот факт, что многие индоевропейские слова со значением «есть, питаться» соотносятся со словами, имеющими значение «вещь», «предмет, вещество» (как воплощение божества, к которому человек приобщается, которое «входит» в человека после его поглощения): русск. *корм*, *кормить*, но англ. *thing* «вещь», но и.-е. **ues-* «есть, питаться»; ср. русск. *висеть* – жертвенные животные подвешивались на деревьях [14, 148].

«Вокруг скамьи раскладывают все любимые предметы покойного: его оружие, трубку с набитым в нее табаком, огниво, балалайку. Собравшись вокруг скамьи, на которой находится чучело, мужчины по одну сторону, женщины по другую, начинают плакать и сетовать... вопли, стон и рыдания, оглушая слух и раздирая сердце, сливаются в один отчаянный крик, суматоха продолжается всю ночь...» [27, 96-97]. По окончании поминального стола, про-

должавшегося до поздней ночи, «гостя» из Царства мертвых «укладывали» в постель. Утром инсценировали «умывание» куклы-манекена. В.С. Уарзиати отмечает, что во время сбора полевого материала ему не удалось зафиксировать специального названия для описанной куклы-манекена, информаторы заостряли внимание на том, что она была «человекоподобной» (*адаймаджы хуызæн*) [24, 194]. Отсутствие в осетинском языке названия для изготовленного временного вместилища души усопшего – своего рода заместителя умершего – привело ученого к мысли о возможной реальности такой номинации: представляется, что ее могло и не быть, ведь каждая такая кукла-манекен изготавливалась для конкретного лица и была его знаковой моделью.

Обычай изготовления временного вместилища души покойника известен, как оказалось, и кумыкам, причем с сохранившимся названием куклы-манекена, или чучела.

А.М. Аджиев пишет, что в причитаниях кумыков встречается слово *туламакъ* (*сделать тул, совершить тул*), первоначальный смысл которого со временем забылся [28, 97]. Но проведенный им сравнительно-исторический анализ показал связь этого слова с древнетюркским *тул* – символическим изображением покойного, его заместителем, представлявшим собою наряженного болвана или какие-либо принадлежности покойного: одежда, пика, камча, седло и т.п. «При перекочевке кыргызы, например, переносили *тул* покойного. В древнетюркских эпитафиях от имени покойного написано: «Моя княжна в терме *сделала тул*». Все это разъясняет древние истоки строк кумыкских текстов, где одинокий герой говорит о себе перед смертью: «Пусть вместо жены моя камча *сделает тул*», «некому по мне *совершить тул*» и т.д.» [28, 97].

Данный ритуал известен и другим народам Дагестана.

У рутулов, цахуров, агулов в каждом селе, как замечает Ф.М. Ибрагимова, имелись свои устоявшиеся традиции: «...

например, в селе Ихрек и ныне бытует интересный обряд, называемый «*зен*»... на 3-й день после смерти мужчины в его доме одеяло скатывают в фигуру человека и, надев на нее одежду покойного, каждую пятницу, в течение сорока дней его оплакивают. У цахуров же этот обряд совершают при оплакивании молодой женщины, что не характерно для жителей других сел» [2, 26].

Этот обычай сооружения «образа» покойного восходит к индоевропейским погребальным обрядам, восстановленным на основании совпадения древнеиндийских ритуалов («*Кости, оставшиеся после сжигания трупа, складывают в виде человеческой фигуры, у которой ставятся блюда с ритуальной пищей...*») [29, 828] с царским хеттским обрядом.

В древней хеттской традиции после сжигания трупа в течение двенадцати дней (согласно анатолийским представлениям, цельное человеческое тело состояло из двенадцати частей) совершались жертвоприношения домашних животных перед «образом», «изображением» (ALAM~ хет. *Ešri*) «умершего»: «Образ умершего подвозят на этой колеснице к «палатке»... снимают с колесницы... вносят в палатку и усаживают на золотой престол, после чего совершается обряд жертвоприношения» [29, 726]. В качестве позднейшего продолжения того же ритуала предлагается рассматривать римский обряд выставления трупа для прощального оплакивания, разобранный О.М. Фрейденберг, а также пример «восковой куклы вместо самого императора» [30, 18]. Семантика ритуала в том, что смерть рассматривалась, «прежде всего, как уничтожение тела человека, предстающее как достаточно пестрое соединение разнородных элементов, тогда как «душа» или соответствующие ей элементы переживает умершего».

Таким образом, «характер ритуала, где сооружается «образ» умершего (как у хеттов и в ведийских текстах), в известной мере диктуется необходимостью заменить непрочные составные части тела умершего новым его образом, тогда как душевная

субстанция наделена признаком бессмертия...» [31, 9]

Обычай изготовления временногоместилища души покойника известен, как мы уже отметили, дагестанским народам, причем с сохранившимся названием *куклы-манекена*, или *чучела* – тул, встречающимся ныне в осетинском именнике.

Но в осетинской погребальной обрядности существуют и предметы, замещающие усопшего. В частности, наиболее распространенным является – по принципу метонимии – *одежда* покойного, которая замещала его в обрядах оплакивания и погребения, если смерть случалась вдали от дома.

Такой же способ применяется и на поминках: одежду умершего раскладывают на расстеленной постели, придавая ей форму человеческого тела, в таком порядке, в каком ее надевают, в изголовье ставят фотографию покойного и в течение сорока дней голоса над ней. Сходные по семантике действия с одеждой известны также русскому и южнославянскому погребальному обряду [32, 72].

Но *кукла (чучело)* использовалась не только в погребальной обрядности, но и в календарно-обрядовой, в частности в обрядах вызывания дождя.

Во время обрядового шествия женщин-осетинок, посвященного молению о дожде, процессия несла с собой огромную куклу в женском одеянии. По окончании обхода села куклу бросали в воду со словами: «Хандзæ Гуасае уарун уарзуй! – (Хандза Гуаса дождь любит!) на случай, когда бывала сильная засуха, грозившая неурожаем полей» [24, 193]. Этнологические наблюдения ученых свидетельствуют о кукле в связи с магией плодородия и урожая полей. Ученые замечают, что сохранились сведения о том, что еще в первой половине XIX в. осетины весной делали куклу и поливали ее водой, выпрашивая у святых хороший урожай:

*...Старушки готовят тебе
жертвенные пироги,
Молодые девушки воду для тебя носят,*

*Лучшие из юношей имя твоё
превозносят,*

*...Мы под твоей защитой, славный
Уацилла!*

*С первого урожая тебе молимся!
Лучшим скотом тоже тебе молимся!*

[3, 193]

У даргинцев чучело (кукла дождя) называлось *κIatIakIuш*, что означало «лопатообразное лицо», у кубачинцев – лопаточная *Мана*, у цугнинцев – лицо лопаточной *Амины*, у цудахарцев – дождь приносящая *Халимат*, у харбукцев – кукла *Катакуша* [32, 47].

*Эй, чучело, чучело,
Пусть на поля дождь пойдёт,
Эй, марфагай (к.р.)
Нашим сусекам зерно нужно,
Да наполнятся зерном сусеки.
Эй, марфагай, марфагай!* [2, 24]

Кукла/чучело – фетиш – участвовала в исполнении магических процедур с целью вызвать дождь и при засухе.

Функции фетишей выполняли и деревянная лопата, атрибут мотыжного земледелия, и деревянный половник, символизирующий очаг, и деревянный посох, и лягушки с жабами, «хранительницы» дождя, и даже камень, который обладает способностью вызывать дождь при условии, что его обмакивают в воду, обрызгивают водой и вообще обращаются с ним надлежащим образом [33, 124]. Л. А. Чибиров пишет, что использование животных, камня и дерева в качестве фетишей восходит к глубокой древности [34, 281].

Обряд вызывания дождя *земире* у кумыков, по описанию С. Ш. Гаджиевой, совершался только девушками (в старину – и женщинами), которые несли изображение женщины, нарисованное на деревянной лопате углем или белой глиной [36, 323]. По всей видимости, оно олицетворяло божество дождя. Девушки распевали специальные песни.

Обряд вызывания дождя у кумыков в различных районах Дагестана имел расхождения. Например, в Маджалисе обряд совершали девушки. Ведущей в процессии была девушка-первенец, которая несла в

руках куклу Мургырек, представлявшую собою большую деревянную ложку (половник. – Е. Б.) с руками и ногами и повязанную платком. В других местах это была лопата, обмазанная глиной и украшенная осколками фарфоровых чашек разных цветов, или посох, состоящий из четырех кусков черного дерева, связанных тремя костяными кольцами [36, 148].

В Центральной Кумыкии ребята, совершающие обряд, пришивали к одежде одного из участников-ведущего стебли крапивы. Он держал в руках разноцветную, украшенную рисунками, доску вроде лопаты, которым клали чуреки в печь. Процессия ходила по дворам, распевая специальные песенки «Земире» [28, 56].

*Пусть дождь пойдет, пусть пойдет,
Пусть дождь прольется золотой,
Пусть вырастет трава для ягненка,
Пусть для трав появятся цветы!*
[32, 50]

У всех народов Дагестана существовал обычай готовить из травы и зеленых ветвей чучела и ходить с ними по аулу. Ср.: у лакцев для вызывания дождя существовал интересный обряд: «...одного из сельчан, как правило, как-то сакрально отмеченного... раздевали догола и обвязывали травой или зелеными ветками так, что они закрывали всю его фигуру с головы до ног. Затем процессия молодых людей вела его по селению за веревочку, которой он повязывался в пояс, распевая при этом заклинания о дожде. Этот ряженный у лакцев назывался «урбициу», «ссатла». Подобный персонаж для вызывания дождя, по замечанию А. Г. Булатовой, известен был и другим народам Дагестана: «...*цIадул хIама, цIудухIма* – дождевой осел (авар.), *мяркъуши, забурай* (дарг.), *нешепай, гуди* (лезг.), *бешапа, гудил* (табас.); *марфапанпай, къеириген* (агул.) Ряженные, обмотанные листьями, – ...олицетворение растительности, которой нужен дождь, и... жертвы, приносимые водной стихии с целью испрошения дождя...» [36, 349]. Не

вызывает возражений заключение ученой о том, что «единство же жертвы и божества давно установлено исследователями, поэтому описываемый персонаж можно считать олицетворением божества водной стихии, а более конкретно божества дождя» [36, 350]. Но предотвратить и обилие дождей, и засуху человек силился не только с помощью магических действий, но и слов:

Ведущая: *Ва земире, земире!*

О земире, земире!

Хор: *Гьалай! Гьалай!*

Земире не герек? Что земире нужно?

Гьалай! Гьалай!

*Челмек-челмек сув герек! Ведрами,
ведрами вода нужна!..* [37, 139]

Обрядовое обливание, пишет Г. Ф. Чурсин, трансформировалось «из древнего обряда человеческого жертвоприношения: чтобы задобрить владыку, божество вод, ему в озеро или реку бросали человека. Позже стали довольствоваться тем, что его только толкали, окунали, обливали водой» [38, 58].

Как видим, в ритуальной жизни северокавказских народов, относящихся к разным языковым семьям, в религиозных представлениях об объектах и явлениях природы, в обрядах и обычаях много общего. Но, думаем, «каков бы ни был обычай, он всегда имеет причину... При изучении всех сопутствующих обстоятельств поражает тот факт, что самые невероятные обычаи имеют очень простое объяснение: некоторые из них являются прямыми аллегориями характерных для данного общества нравственных представлений, которые мы совершенно не понимаем и которые были бы менее смешными в наших глазах, если бы мы их знали» [39, 229].

Заклучая обзор части фольклорных сходжений генетического, типологического и контактного характера, нельзя не сказать о прозорливости В. И. Абаева, первым заметившего тяготение кавказских народов к культурному единству.

1. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949.
2. Ибрагимова Ф. М. Народная лирика рутулов, агулов, цахуров: Исследование и тексты. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2008.
3. Памятники народного творчества осетин (ПНТО): Трудовая и обрядовая поэзия // Сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т. I.
4. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1973. Т. 2.
5. Хаджиева Т. М. Мифологические и обрядовые песни балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик: Изд. центр «Эль-фа», 2000. Вып. 3.
6. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.
7. Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.-Л., 1962.
8. Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981.
9. Гиреев Д. А., Туганов Э. М. Махарбек Туганов. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977.
10. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1979. Т. 3.
11. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Наука, 1958. Т. 1.
12. Каракетов М. Д. Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995.
13. Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвал: Ирыстон, 1976.
14. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС., 1996.
15. Овсянко-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Одесса, 1884. Ч. 1.
16. Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
17. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1980. Т. I.
18. Халилов Х. М. Лирика народов Дагестана: взаимосвязи, типология и этническая специфика. Махачкала: ДНЦ РАН, 2004.
19. Кавказ. 1992. №1.
20. Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
21. Топоров В. Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балтославянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М.: Наука, 1990.
22. Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка *301А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» – «Шах-наме» и авестийский «Зам-язят-яшт» (Этнокультурная и историческая перспективы) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы/Под. ред. В. Н. Топорова. М.: Изд-во «Индрик», 1995.
23. Марковин В. И., Мунчаев Р. М. Северный Кавказ. Очерки древней и средневековой истории и культуры. Тула: Гриф и К, 2003.
24. Уарзиати В. Праздничный мир осетин. М., 1995.
25. Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
26. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
27. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах (ППКОО) // Сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2006. Кн. 6.
28. Аджиев А. М. Специфика, связи и типология кумыкского песенного фольклора в историческом освещении. Махачкала, 2008.

29. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Изд-во Тбилисского университета. Тбилиси, 1984. Т. II.
30. Фрейденберг О. М. Семантика постройки кукольного театра // Фрейденберг О. М. Миф и театр. М., 1988.
31. Иванов Вяч. Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М.: Наука, 1990.
32. Юсупов Х. А. Обрядовая поэзия даргинцев. Общее и локально-особенное. Махачкала: «Деловой мир», 2009.
33. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Изд-во полит. литературы, 1983.
34. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: РОССПЭН, 2008.
35. Гаджиева С. Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
36. Булатова А. Г. Лакцы. Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX вв.). Махачкала: Изд-во Дагестанского научного центра РАН, 2000.
37. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I.
38. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
39. Деменье Ж. Н. Дух обычаев и привычек различных народов // Век Просвещения. Москва-Париж, 1970.

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПРОБЛЕМ ИСТОРИИ ОСЕТИНСКОЙ ЭКСПЛИЦИТНОЙ ЭСТЕТИКИ

Р.Я. ФИДАРОВА

Формирование в XIX веке буржуазной эстетики осетин, сделавшее возможность зарождения эксплицитной эстетики реальной, имеет огромное значение в истории осетинской эстетики в целом.

В XIX веке происходит становление креативного типа художественной культуры. Причем внутри XIX века процесс перехода претерпевает три различных этапа:

- 1 этап – первая половина века;
- 2 этап – 60-70 гг.;
- 3 этап – 80-90 гг.

Методологически и теоретически важным моментом является тот факт, что на всех этапах проявляется одна существенная закономерность, отразившая содержание всего XIX века – это как раз рождение и развитие креативного типа художественно-эстетического сознания осетин.

Также ярко проявилась и другая закономерность, не менее важная в становлении эксплицитной эстетики осетин на рубеже веков: XIX и XX.

Это постепенное убыстрение темпа и ритма динамики перехода от канонического типа осетинской художественной культуры к креативному, от анонимности художественно-эстетического творчества к рождению авторской творческой индивидуальности, от недифференцированного с реальной повседневностью народной жизни бытия искусства к его автономности и относительной самостоятельности. При этом четко проявились следующие явления:

1) представление о пропорции, о перспективе, т.е. синтез точных знаний и художественного творчества;

2) становление новой иерархии видов искусства;

3) осознание в качестве основы, фундамента художественного мышления определенных мировоззренческих убеждений;

4) осознание эстетического как системообразующей доминанты культуры, в которой реализуются все ее онтологические и гносеологические особенности и устремления;

5) признание роли человека-творца как носителя и субъекта скрытой мудрости, познающего в своем творческом процессе объективные законы природы и социума;

6) в связи с этим выделяется роль авторского «я» художника, создающего новую реальность;

7) также пришло понимание, что природа-художник и человек-художник творят по одним и тем же законам эстетики.

Конечно же, это рождало понимание все возрастающей роли эстетического начала в истории этноса, этнического социума.

Эстетическое – общезначимая ценность. Оно дает возможность человеку освоить духовно-культурный опыт этноса лично, сделав его субъективным, обогатив свой внутренний культурно-нравственный мир. Только таким образом человек смертный, индивидуальное бытие которого ограничено коротким промежутком

ком времени и пространства, может стать властелином мира и обрести частичку бессмертия.

Эстетическое проявляется в разных формах: прекрасного, безобразного, возвышенного, неизменного, трагического, комического, героического.

Эстетическое на любом этапе развития осетинской эстетики составляет универсально-фундаментальное качество человеческой деятельности, ее суть. Человеческая деятельность и в первобытном обществе, и в XXI веке совершается, во-первых, по законам красоты. Во-вторых, комического (карнавал, масленица и другие народные праздники); в-третьих, по законам трагического (похоронный обряд); в-четвертых, по законам возвышенного (праздник, чествование победителя, сочинение хвалебной песни, демонстрации); в-пятых, по законам безобразного (обряд ряженных, китч).

По законам комического в результате эстетической деятельности осуществляется социальное функционирование шуток, анекдотов. Прекрасное при этом присутствует в виде идеала. Более того, категория прекрасного универсальна в процессе всякой эстетической деятельности. Оно обязательно присутствует и в подвиге, который выступает героическим явлением – с точки зрения этики и возвышенным, прекрасным явлением – с точки зрения эстетического.

Эстетическая деятельность исторически предшествует художественной деятельности. Эстетическая деятельность в осетинском обществе многоаспектна и в ней по характеру творчества можно выделить несколько видов. Во-первых, художественно-практическую деятельность субъектов осетинской эстетики (карнавал, праздники, демонстрации и военные парады к 1 мая, 9 мая, 7 ноября, свадебный или похоронный обряд, этикет и т.д.); во-вторых, художественно-творческую (создание произведений искусства); в-третьих, дизайн; в-четвертых, художественно-рецептивную (восприятие художественных произведений, красоты природы); в-пятых, духовно-воспитательную (эстетическое воспи-

тание); в-шестых, теоретическую (формирование художественно-эстетических концепций и взглядов).

Конечно же, вершиной эстетической деятельности этноса является искусство, художественное творчество. Причем эстетическая деятельность в художественную деятельность трансформируется в повседневной практике этноса.

Эстетическое шире художественного, ведь оно охватывает не только искусство, но и сферу труда, быта, культуры: в целом архитектура, народное зодчество, парки и т.д. – прежде всего результат культурной деятельности, гармонизирующей взаимоотношения человека с миром, в частности с природой.

Художественная культура общества представляет собой совокупность художественного творчества, произведений искусства, учреждений по подготовке кадров художественной интеллигенции: вузы, училища, студии, школы, и, конечно же, учреждений, обеспечивающих социальное функционирование искусства, т.е. музеи, библиотеки, театры, кинотеатры, концертные залы, филармонии.

Словом, эстетическая культура общества – это совокупность художественной культуры общества в единстве со всеми формами эстетической деятельности и с учреждениями, обеспечивающими ее [1, 38]. И, конечно же, эстетические взгляды, вкусы, идеалы определяют все формы эстетической деятельности и ее продукты.

Дизайн – внехудожественная сфера деятельности по законам красоты, т.е. «художественное проектирование и процесс промышленного производства полезной и красивой вещи», «главная и наиболее развитая сфера деятельности человека по законам красоты вне искусства» [1, 49]. Дизайн – это созданная человеком по законам красоты функциональная предметная реальность этнического сообщества, соответствующая определенной культурной традиции, вкусам потребителей и отвечающая задачам «очеловечивания» как человеческой природы, так и в целом окружающего мира.

Если в XIX веке ремесленник сам изготавливал вещь, то в XX веке она – результат труда многих людей, т.е. – промышленного производства.

Эстетический идеал в любую эпоху и при любом социальном строе несет в себе принцип высшей гармонии и совершенства в реальной этно-национальной жизни и культуре, ставший целью и критерием человеческой деятельности. «Мерить культуру, ее высоту мы должны по ее высочайшим достижениям, ибо только вершины гор возвышаются над веками, создают горный хребет культуры» [2, 39].

Эстетическая концепция – это теоретическое обобщение опыта эстетической деятельности субъекта, т.е. этноса.

Безусловно, проблемное поле эстетики составляет эстетическое освоение мира. Важнейшей же проблемой истории осетинской эстетики является эстетическое, отражающее многообразную этническую действительность в ее объективно-реальном значении для осетинского народа. В целом же конкретизируются и актуализируются следующие проблемы. Во-первых, природа и сущность эстетического, историческая обусловленность и изменчивость его форм, степень значимости в жизни этнического общества. И, конечно же, универсальное значение красоты, прекрасного, что в целом и составляет проблемное поле истории осетинской эстетики. Во-вторых, человек и искусство, т.е. соотношение, которое определяет наиболее общие законы художественного творчества, скажем, художественного освоения мира в литературе, живописи, скульптуре, театре, кино, музыке, хореографии, архитектуре, прикладном и декоративном искусстве; исследование происхождения, природы и законов развития и социального функционирования искусства. Как уже утвердилось в науке, искусство – это отстоявшаяся и закрепленная форма освоения мира по законам красоты; форма, в которой полновесно присутствуют как эстетическое содержание, так и художественная концепция мира и личности. В-третьих, проблемы эстетического освоения мира

в сфере быта, человеческого поведения, фольклора, спорта, эстетические аспекты обрядов, карнавальных действий, демонстраций – первомайских, в честь 7 ноября (в XX веке), этикета, кулинарии, дизайна, технической эстетики, в сфере промышленного производства и т.д. В-четвертых, эволюция принципов искусствознания, литературоведения и т.д.

Итак, эстетическое – самая важная категория, отражающая свойство прекрасного, безобразного, возвышенного, низменного, трагического, комического, драматического, героического, так или иначе выражающих различные аспекты этнического бытия и этнического искусства осетин.

В последней трети XX века происходит становление глобального эволюционизма, сопряженного с развитием нового междисциплинарного направления научных исследований – синергетикой. Модель самоорганизации позволяет существенно трансформировать познавательную модель истории осетинской эстетики, восполнив представление об эволюционных процессах ее новыми принципами, прежде всего принципом необратимости времени, множественности альтернативных путей развития, усиления внимания к социодинамике, характеризующей неравномерные изменения в обществе, и социогенетике, объясняющей внутренние механизмы саморазвития.

С этой позиции просматриваются векторы исторического процесса: неуклонное возрастание значимости человеческой личности в эстетическом преобразовании мира, учащение ритма истории.

И во взаимодействии эстетики, философии искусства и искусствознания, направленных на изучение мира искусства, создается обобщенная теоретическая картина художественной жизни, фиксируются основные закономерности и принципы художественной эволюции, выявляются существенные противоречия в развитии искусства, его взаимодействие с особенностями исторического развития. Тем самым закладываются основы теории художественной культуры – новой интегративной

отрасли знаний, предметная область которой выделилась только во второй половине XX века.

Постепенно складывался историко-типологический подход в процессе становления эстетики как науки. Формировался ее категориальный аппарат и утверждался историзм. Была осознана эволюция художественных форм.

Становление эстетики как науки начиналось с осознания ее предметом чувственное познание, осуществляющееся в искусстве. И, конечно же, с осознания связи художественного творчества с «состоянием умов», с «нравственной температурой» (И. Тэн).

Что касается природы эстетического вообще, то, скажем, Ю.Б. Борев выделяет пять моделей эстетического, сложившиеся в истории эстетики [1, 70].

1. Объективно-духовная, согласно которой эстетическое – результат одухотворения мира богом или абсолютной идеей. И, соответственно, тогда прекрасное – свет бога на вещи и явления, как полагали Тертуллиан, Фома Аквинский, Франциск Ассизский, или воплощение абсолютной идеи – данной точки зрения придерживались Платон и Гегель. Словом, объективно-духовная модель эстетического строится на концепции божественной природы эстетического.

2. Субъективно-духовная или персоналистская, согласно которой эстетическое – проекция духовного богатства личности на эстетически нейтральную действительность. То есть суть прекрасного заключается в том, что если действительность эстетически нейтральна, то источник ее красоты кроется исключительно в душе индивида. Так полагали Т. Липпс, Ш. Лало, Э. Мейман. По их мнению, эстетическое рождается из духовного богатства человека, ориентированного на действительность. При этом красота проявляется как результат активно-направленного восприятия предмета субъектом.

3. Субъективно-объективная модель понимает под эстетическим единение свойств действительности и человеческого

духа, а прекрасное расценивает как результат соотнесения свойств жизни с человеком, которая объективно является мерой красоты, согласно концепции Аристотеля, или его практическими потребностями, по мысли Сократа, или с нашими представлениями о прекрасной жизни, как полагал Н.Г. Чернышевский.

4. «Природническая» или «материалистическая модель», объясняющая эстетическое, в том числе и прекрасное, как естественное свойство предметов и явлений, подобно весу, цвету, симметрии, форме. Авторами этой модели были Д. Дидро и французские материалисты.

В советской науке третью и четвертую модели активно поддерживали такие ученые, как И. Астахов, М. Овсянников.

5. «Общественная концепция», согласно которой эстетическое – объективное свойство явлений, обусловленное реальной жизнью и отражающее общечеловечески значимое в этих явлениях.

Согласно же концепции Ю.Б. Борева, природа эстетического очевидна: эстетическое появляется в результате человеческой деятельности, которая втягивает все в мире в сферу человеческих интересов и ставит все в определенные отношения к человечеству [1, 72]. То есть прекрасное – это явления, предметы окружающего мира с их естественными свойствами, «втянутые» в результате человеческой деятельности в орбиту интересов личности и имеющие положительную ценность для человечества. Словом, одухотворенные явления, «очеловеченные» в результате деятельности, ставшие сферой свободы в пределах освоенного человеком мира. Такой концепции придерживались Л. Столович, Ю. Борев и др.

Конечно, данные модели так или иначе имеют свои исторические корни.

Сократ (V в. до н.э.) полагал, что прекрасное и полезное – равнозначны, ведь эстетическое производно от утилитарно-практической значимости предмета. Сократ и ввел общественную практику в определение прекрасного, эстетического.

Индийский философ, буддист Шанкара (VIII-IX вв.) исходил из мысли о том, что

эстетическому восприятию присуще состояние покоя, просветления. При этом эстетическое есть проявление истинной духовности, возвышающей человека над его обыденно-мирским существованием, по его мнению.

Как полагал Кант (XVIII в.), эстетическое восприятие предмета, в отличие от морального отношения к нему, – бескорыстно, незаинтересованно. То есть предмет целесообразен и без цели при эстетическом его восприятии. Словом, Кант утверждал духовную природу эстетического, выделяя его из сферы утилитарного. «Отождествление эстетического с пользой свойственно тем мировоззренческим течениям, которые обобщают опыт сознания, не постигшего еще своей духовной природы, однако уже освоившего сферу практических интересов и погруженного в мир предметов. Концепции, трактующие эстетическое как бесполезное, наоборот, развивают понимание эстетического как сугубо духовной сферы» [3, 212].

Итак, в истории эстетики выдвигались две противоположные концепции: Сократ утверждал, что прекрасное – обязательно и полезное, а Кант – что прекрасное может быть и бесполезным.

В разрешении дилеммы интересной представляется мысль Ю.Б. Борева, заметившего, что эстетическое выступает в форме полезного, пока не сформировалась оппозиция: природа – культура, естественное – искусственное [1, 74].

И, конечно же, можно согласиться и с тем, что в эстетическом восприятии природы опосредованно присутствует вся общественно-историческая практика, весь культурный и социальный опыт субъекта эстетического восприятия, т.к. эстетическое формируется всем процессом общественно-исторического развития.

Понятие «полезное» предшествует эстетическому и является его основой. Но постепенно развитие сознания этноса ведет эстетическое к бескорыстию и духовности.

Развитие осетинской эстетики на разных этапах исторического развития народа

зависело от действующей власти. И зависимость эта была довольно тягостной: в ней, как правило, происходило грубое насилие со стороны идеологии. Ведь как ни менялся общественный строй осетин, власти развитием эстетики идеологически управляли всегда и повсеместно. Конечно же, это проявлялось и в XIX, и XX в.

Эстетическая мысль осетин, начиная с XIX в. и в XX в., была тесно связана с Россией. Влияние идей русского Просвещения она испытала уже в XIX в.

Осетинские просветители выдвигали принципиально важное требование: придать национальной культуре общечеловеческое значение. Скажем, главные пункты идейно-эстетической программы осетинских просветителей четко просматриваются:

1. Искусство должно отражать жизнь, а человек должен осознать и увидеть свое «я» в нем.
2. При этом исходным пунктом для себя считали материалистическое объяснение специфической природы и социального значения искусства.
3. Они полагали, что искусство – продукт общественного развития.
4. Целью же искусства, по их глубокому убеждению, является пробуждение в людях эстетического, осмысленного и ценностного отношения к жизни, стремления к лучшему, передовому, прекрасному в жизни.
5. Они были уверены в том, что искусство развивается так же, как и реальная жизнь.
6. Они всячески поддерживали ростки нового, прогрессивного, отрицали все отжившее, негативное в бытии и сознании народа.
7. Они активно использовали наглядность, чувственную образность в своем художественном творчестве, остро осознавая органическую зависимость искусства от жизни.
8. По глубокому убеждению просветителей, субъектом духовности является исключительно народ. А потому с таким вниманием и уважением относились к

фольклору, обычаям и традициям, к повседневной жизни народа.

Понимание эстетической природы искусства, что является краеугольным основанием эксплицитной эстетики на рубеже XIX-XX вв., – это понимание или осмысление особенностей проникновения в нее философских, этических, социально-политических, религиозных идей, прежде всего.

Марксистско-ленинская эстетика была обречена изначально, с самого ее зарождения. Ведь идеи о равенстве и братстве, сколь привлекательными они ни казались революционерам-коммунистам, не должны были подменять эстетическое в искусстве, его сути. Методологически важно было осознать суть и назначение искусства: оно – не голая иллюстрация к идеям, к идеологии, даже самой «передовой», коммунистической, как полагали классики марксизма-ленинизма.

Предмет искусства составляет все многообразное эстетическое богатство мира. И эстетическое освоение национального мира порождает естественную общечеловеческую заинтересованность в самом предмете.

Эстетические свойства действительно составляют жизненную основу художественного образа, художественной реальности, представляющих собой творческую модель эстетически воспринятого мира. Эстетическое, как уже отмечалось нами, является общечеловеческой ценностью, т.к. оно обогащает знание человека о мире, саму личность человека.

Критический реализм, с которого началось осетинское профессиональное искусство XIX в. (изобразительное, драматургия, поэзия, проза), имел свою философско-эстетическую основу. Если Гегель и немецкая классическая философия и эстетика утверждали, что все действительное – разумно, а все разумное – действительно, т.е. призывали к стабилизации общественных отношений и общественного сознания, то в России революционно-демократическое мировоззрение призывало Русь к топору. А Н.Г. Чернышевский полагал, что важнейшей задачей искусства является реалисти-

ческое воспроизведение действительности и вынесение ей строгого приговора.

Концепция же критического реализма в осетинском искусстве XIX – начала XX в. заключается в том, что он, как важнейший художественный метод, отразил несовершенство нового строя жизни в Осетии – капитализма. Прежде всего, критический реализм отразил духовный мир личности, который аккумулирует в себе всю реальную действительность. По существу, осетинское профессиональное искусство критического реализма явилось энциклопедией осетинской жизни. Оно ставило и решало доступными ему художественными средствами проблемы власти и совести, социального зла и исторической справедливости и т.д.

Оно удивительно точно показывало процессы развития средневековой Осетии, брошенной безжалостной рукой незримой судьбы в бушующие волны истории. Поднимало общечеловеческие проблемы, изображало общечеловеческие страсти, этические начала этнического бытия. Умело показывая «темное царство» осетинского бытия, оно, изображая страдания «естественного» человека, прибегало к сатире как способу художественной типизации. Оно смело утверждало, что человек – не мера всех вещей, а скорее идеал, в структуру которого входит широкий спектр явлений духовного порядка: воззрения, верования, мечты, представления о смысле и формах общественного развития и т.д.

Искусство критического реализма активно вторгалось в реальную жизнь и, осмысливая явления национального бытия в их сложной противоречивости, выносило свой беспощадный приговор.

Таким образом, в XIX в. сложилась новая структура эстетического мышления и эстетического чувствования. И в этом отразилась суть перемен в социально-этническом бытии осетин, происшедших в результате присоединения Осетии к России.

Итак, сформировавшаяся новая структура эстетического мышления и эстетического чувствования и составляет суть той или иной эпохи. Ведь в эстетических иде-

ях, как ни в чем другом, ярко отражается идейно-нравственная фокусировка эпохи.

Так было, скажем, в XIX в., когда в результате присоединения Осетии к России осуществилась модернизация общественного бытия и общественного сознания осетин. Так было на рубеже XIX-XX вв., когда марксистские идеи проникали в общественное сознание. А в 20-30-х гг. XX в., вернее, с 1917 г. начала развиваться тоталитарная осетинская эстетика, базирующаяся на новом художественном методе – социалистическом реализме. Так было в 90-х гг. XX в., когда потерпела крах марксистско-ленинская эстетика, царившая в эпоху тоталитаризма. И начались напряженные поиски новой структуры эстетического мышления и эстетического чувствования, продолжающиеся и по сей день в повседневной нашей жизни и в современном искусстве, ищущем новые органические связи между национальным и общечеловеческим началами – как бытия, так и творчества. И совсем не случаен глубокий интерес современных осетин к своей истории, языку, культуре, традициям и обычаям. Все это закономерно и прогнозируемо, поскольку эстетика и реальная, повседневная жизнь ее субъекта (человека, народа) органически взаимосвязаны.

В соответствии с «эстетическими» эпохами в жизни осетинского общества в истории эксплицитной эстетики осетин следует соответственно выделить следующие этапы:

1. XIX в.
2. Рубеж XIX-XX вв.
3. 20-е – 80-е гг. XX в.
4. 90-е гг. XX – первое десятилетие XXI в.

Внутри данных этапов логически выделяются свои периоды.

Так, эстетика XIX в. естественно делится на три периода:

- 1) первая половина века;
- 2) 60-70-е годы;
- 3) 80-90-е годы.

Качественно эстетика осетин в данные периоды имеет свои отличительные особенности и характеристики.

Осетинская эстетика эпохи тоталитаризма также имеет свою качественную характеристику и делится на определенные периоды. Это:

- 1) становление и утверждение позиций тоталитарной эстетики (20-30-е гг.);
- 2) дальнейшее ее развитие (50-60-е гг.);
- 3) застой и крах тоталитарной эстетики (70-80-е гг.).

В 80-90-х гг. XIX в. рождаются и развиваются разные виды профессионального искусства: изобразительное, театральное. Развивается художественная литература, драматургия.

Осетинская же эстетика начинает развиваться в двух направлениях: с одной стороны, продолжается развитие эстетического сознания народа, т.е. имплицитной эстетики осетин с ее тысячелетними традициями, и с другой стороны, формируется как бы самосознание имплицитной эстетики, т.е. рождается эксплицитная осетинская эстетика как наука.

И в той, и в другой, конечно же, существуют свои направления. Так, в эстетике XIX в. можно выделить демократическое направление и либеральное или реакционное направление.

В эстетическом сознании интеллигенции наблюдался раскол: одни призывали сохранить старый образ жизни, другие призывали формировать новый, с ориентацией на Россию. Были и иные направления: так, Мусса Кундухов ратовал за восточную ориентацию, т.е. предлагал третий путь национального развития.

Эстетическое развитие осетинского общества в XX в. также – конкретно-исторический процесс, включающий последовательную разработку социально значимых качеств национального искусства. А такие понятия, как «партийность», «классовость», «идейность» становятся критериями эстетического сознания, превращаются в важнейшие эстетические категории.

В области национального искусства партийность проявлялась в борьбе за новые принципы реалистического отражения осетинской действительности, в классовой борьбе пролетариата. В свете такого

подхода понятно, что беспартийность была провозглашена буржуазным лозунгом. Что же касается позиции художника, то он никак не мог оставаться нейтральным к судьбоносным событиям, происходящим в жизни народа.

Итак, внедрение в осетинскую эстетику таких категорий марксистской идеологии, как партийность, классовость, дало возможность эстетической мысли Осетии развить новую методологию анализа произведений искусства и литературы и утвердить новую мировоззренческую основу творческой деятельности. Так был положен фундамент построения социалистической культуры и разработки политики компартии в области теории и практики литературы и искусства.

Осетинская эстетическая мысль разработала новую концепцию человека и мира, при этом учитывала роль литературы и искусства в формировании нравственного мира народа. И умело утверждала социалистический нравственно-этический идеал.

Методологические принципы и положения при рассмотрении проблемы народности в осетинской эстетике обязательно учитывали социальное качество искусства как важнейший критерий в художественной оценке.

Социалистическое искусство утратило вечное. «Партийный», утилитарно-практический, тенденциозный подход к жизни вел к утрате специфики искусства и делал культуру «служанкой» политики. И не случайно. Классики марксизма-ленинизма рассматривали эстетику как часть марксистской теории, целью которой, как известно, было воспитание всесторонне и гармонически развитой личности, способной творить по законам красоты, т.е. утверждать гуманистические идеалы в повседневной жизни. А для этого, по логике марксистов, необходимо было воспитание активной жизненной позиции, утверждение повсеместно норм социалистического образа жизни, социалистических и коммунистических идеалов.

Сама марксистско-ленинская теория уделяла большое внимание, во-первых,

анализу и трактовке общих законов развития искусства. Во-вторых, определяла место искусства в системе социалистической культуры и связь искусства с другими элементами национальной культуры. В-третьих, ловко манипулировала механизмами интеллектуального и эмоционального воздействия на человека как субъекта эстетического сознания. В-четвертых, ленинские принципы партийности, народности и т.п. объявлялись методологической основой искусствознания, литературоведения, художественной критики.

Словом, в XX в. был совершен переворот в художественной культуре, быте, мировоззрении народа. И борьба за народность, за демократизацию искусства составляла органическую часть развития эпохи, как и новое соотношение между народом и его искусством. Соответственно, новая эстетическая программа отвечала революционным устремлениям общества. Так, искусство было поставлено на службу массам народа, а вернее – актуальным политическим задачам. И появился вопрос: как новое искусство, «национальное по форме, социалистическое по содержанию», будет соответствовать эстетическим потребностям нового общества. То есть остро осознавалась необходимость приблизить литературу, искусство к народу, связать художественное творчество с жизнью, интересами народа. Так, к искусству стало предъявляться требование его широкого обращения к жизни народа, понимания интересов и задач борьбы общества за социализм. Для этого нужно было осмыслить пути развития идейно-эстетических потребностей народа, формирования его эстетических вкусов и идеалов, осуществить скрупулезный анализ диалектики классового, национального и общечеловеческого. В соответствии с этим осетинская эстетика, исходя из основополагающего принципа марксистско-ленинской философии «народ – творец истории», разрабатывала принцип народности искусства, имея в виду гармоническое сближение искусства и народа.

Очень важной методологической проблемой в процессе развития осетинской эстетической мысли явилось идейно-эстетическое единство искусства и художественной критики как самосознания искусства. И здесь существенную роль сыграли принципы историзма, соответствия формы и содержания.

Культура народа всегда ищет положительный идеал эпохи – в этом ее сокровенная сущность. И в последнее десятилетие XX в. в связи со становлением общества постсоциализма начали меняться и осетинская культура, искусство, эстетическая мысль: на повестку дня стал вопрос о формировании новой идеологии, методологии. Ориентиром при этом явилась система общечеловеческих ценностей, приоритет которых перед классовыми, марксистско-ленинскими стал очевидным для большей части общества. Так, в конце XX в. в осетинской эстетике начинается новый этап.

Эстетика осетин и сейчас развивается в духе традиционных принципов, ценностей и идеалов. Ведь в культуре (и в этом она кардинально отличается от цивилизации) нет резких революционных скачков, а есть качественное эволюционное развитие. И это закономерно: темпы, формы этнического бытия осетин, как и их предков, медленны, постепенны, что прекрасно отражается в этническом мировоззрении народа – в Ирондзинаде. Не случайно ведь и самые современные, образованные осетины, где бы они ни находились, в своем мировосприятии и миропонимании придерживаются, в той или иной степени, ценностных ориентиров и идеалов Ирондзинада. И так было даже в советское время!

Как правило, на цивилизацию «работают» формы быта: каждое новое поколение пытается усовершенствовать свой быт. Культура же рождается в эволюционном процессе как результат особой духовной потребности субъекта, его разума и является доминирующей частью процесса познания им мира, творения реальности, частью его сердца и ума. То есть культура порождает формы этнического бытия. При этом, как правило, сердцевиной эт-

нокультуры, ее базисной основой становится этническое мировоззрение. Процесс совершенствования этнокультур вообще, осетинской в частности – бесконечен, он продолжается, пока есть этнос – народ – нация.

Потребность созидания своей культуры порождает и порождает удивительную радость творения, удовольствия, наслаждения как у первобытного художника, скажем, нетленной кобанской культуры, так и любого осетинского художника – нашего современника. И это еще одна «причина» бесконечного совершенствования осетинской культуры. В этом процессе гуманизируется сама человеческая природа, его мысли и чувства. Появляется благородство, зарождаются идеалы, потребность делать добро, созидать красоту во всем, т.е. повсеместно, в том числе и в человеческих взаимоотношениях, во взаимоотношениях с миром, с природой, с обществом.

Формируясь комплексно, т.е. как система, системная целостность, эстетика осетин в начале XX в. становилась научной. При этом четко проявились ее качественные признаки и свойства.

1. Понятия и суждения ее приобретали все большую информативность, конкретный и всеобщий характер в противовес эмпирике, т.е. простому описанию фактов и явлений.

2. Понятия и суждения эстетики приобрели и все больший теоретический характер, способность теоретически обобщать эмпирический материал. А обобщение опыта эстетического восприятия давало возможность овладения этим опытом новым поколениям осетин, вступающим на свою «историческую вахту» этнического и социального бытия.

3. Стала формироваться система упорядоченных и соподчиненных понятий, категорий, законов. Менее общие понятия стали подчиняться более общим, понятия – категориям, категории – законам, а законы – фундаментальной парадигме осетинской эстетики. Так появилось важнейшее сущностное системное качество – субординация.

Пока кратко можно определить в качестве фундаментальной парадигмы осетинской эксплицитной эстетики во второй половине XIX-XX вв. внутреннее конфликтное противостояние между Ирондзинадом (этническим мировоззрением осетин) и официальной идеологией русского царизма (XIX в. – 1917 г.), что определяет сущность процесса генезиса осетинской эксплицитной эстетики, т.е. ее первого этапа. Затем противостояние мировоззрения марксизма-ленинизма и Ирондзинада – официальной тоталитарной социалистической эстетики и народной эстетики, обусловленной Ирондзинадом как этническим мировоззрением (20-80-е гг. XX в.), что составляет идеологический фундамент II и III этапов осетинской эксплицитной эстетики. За ними, естественно, следует IV этап (90-е гг.), охватывающий посттоталитарную эпоху. Этап этот характеризуется фундаментальной попыткой сближения Ирондзинада и официальной государственной идеологии Российской Федерации, субъектом которой является Республика Северная Осетия-Алания. Однако за такой короткий срок к концу XX в. эта идеология еще четко не сформировалась и пока не получила своего полного научного определения.

В данном случае для качественной характеристики IV этапа осетинской эксплицитной эстетики важным представляется тот факт, что государство, власть пытаются, правда, не всегда успешно, на всех уровнях создать условия для пробуждения интереса у субъектов этнокультур к своим национальным корням. Конечно, удача на этом пути, безусловно, могла бы оказать свое благотворное влияние и на дальнейшее развитие осетинской эстетики.

4. Монизм: система строится на едином основании. То есть фундаментальная парадигма эстетики базируется на господствующем мировоззрении в данную конкретную эпоху – сердцевине эстетического сознания. Так, первобытная и феодальная, то есть имплицитная эстетика, – на этническом мировоззрении.

Эксплицитная эстетика (XIX и XX вв.) в определении своей фундаментальной парадигмы распадается на две ветви: официальную и подлинно народную. Они развиваются параллельно, при этом внутренне, диалогически противостоят друг другу (Вспомним, как в 20-30-х гг., когда утверждались нормы социалистического реализма, осетинам навязывали буквально несвойственные их мироощущению эстетические нормы во взаимоотношениях с миром, а в первой половине 80-х гг. требовали организовывать хисты (поминальные траурные собрания) в кафе и ресторанах!). При этом официальная была весьма далека от повседневного жизненного опыта субъекта эстетического сознания. Она нарушала сущностный принцип генезиса эстетического: во-первых, связь с повседневным реальным бытием этноса, во-вторых, с его этническим мировоззрением как основой, базисом эстетики.

Итак, осетинская имплицитная эстетика развивалась органично, внутренне не противоречиво. Однако несколько по-другому складывалась история эксплицитной осетинской эстетики в XX веке.

5. Открытость. Осетинская эстетика всегда проявляла готовность воспринять и теоретически обобщить новые факты и явления, т.е. художественный опыт развития как своего субъекта – осетинской нации, так и всех народов сначала Российской империи, потом Советского Союза, затем Российской Федерации.

6. Стремление к независимости и свободе: ее положения и установки, принципы не должны быть подчинены идеологии, что, к сожалению, не всегда было осуществимо в истории осетинской эстетики, как уже отмечалось.

Словом, эстетика – система знаний о художественной и эстетической практике осетинского народа. При этом эстетика активно воздействует на художественную деятельность, а она – на умы и сердца людей. А потому, конечно же, она не может быть свободной от диктата господствующей идеологии, которая обусловлена интересами партии, вождей, государственных

структур. В определенном смысле независимость от них – условие объективности и научности эксплицитной эстетики.

По мнению Ю.Б. Борева, эстетика как наука – это система законов, категорий, общих понятий, осмысливающая в свете определенной общественной практики эстетические свойства реальности и процесс ее освоения по законам красоты, особенности социального бытия и функционирования искусства, его восприятия и понимания [1, 33].

Итак, эстетика отражает все виды и способы взаимодействия человека с миром, в том числе и умственно-познаваемое совершенство объектов и совершенство самого этого чувственного познания. Ведь творческое взаимодействие человека и мира, человека и природы ведет к совершенной гармонии и высшей степени упорядоченности, то есть к красоте и прекрасному. Эта же гармония пробуждает состояние удовольствия, высокой духовности, чувственно-эмоционального наслаждения.

-
1. Боров Ю. Б. Эстетика. М., 1975. Т. 1.
 2. Лихачев Д. С. Заметки о русском // Новый мир. 1980. № 3.
 3. Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1966. Т. 5.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

ВАЛЬДЕМАР ПФАФ – ПРЕДШЕСТВЕННИК В. Ф. МИЛЛЕРА В НАУЧНОМ ОСЕТИНОВЕДЕНИИ*

Л. А ЧИБИРОВ

Ученый и Человек, о котором пойдет речь ниже, – значительное явление в истории и культуре осетинского народа, личность весьма интересная, но во многих отношениях еще и не распознанная. Как это нередко бывает, его имя помимо определенных кругов нашей интеллигенции мало кому ведомо, хотя вклад, внесенный им в научное осетиноведение, весьма существенный.

Имя этого человека – Вальдемар Борисович Пфаф.

При внимательном рассмотрении трудов выдающихся русских ученых В. Ф. Миллера и М. М. Ковалевского становится ясно, что из всего предшествующего наследия, накопленного к тому времени в научном осетиноведении, эти крупные исследователи наиболее часто ссылаются на труды В. Б. Пфафа, особенно на его полевые экспедиционные изыскания. Но разве только они? В. Б. Пфаф – самый цитируемый автор; практически нет ни одной стоящей книги по истории, этнографии, юриспруденции, фольклору осетин, в которой бы не было ссылок на труды В. Б. Пфафа и притом – во множестве раз.

Чем это вызвано, почему такое предпочтение В. Б. Пфафу, в чем его преимущества перед другими авторами? На эти вопросы я постараюсь ответить ниже.

Без всякого преувеличения В. Б. Пфаф – первый профессиональный этнограф-осетиновед. И до него писали об осетинах, появлялись статьи в периодической прессе. Но их авторами были люди, не выезжавшие на места за сбором этнографического материала, авторы, которые зачастую черпали сведения из вторых рук, либо их материалы порою представляли собой перепевы ранее опубликованного другими авторами. Иные требования и к себе, и к методам научного исследования ставил перед собой взыскательный Вальдемар Борисович. Но вначале – некоторые биографические сведения.

К сожалению, анкетные данные о В. Б. Пфафе не сохранились; мы даже не знаем, когда он родился и покинул сей мир. Известно, что в 1858 г. он окончил славившийся до революции Лейпцигский университет, его историко-этнологическое отделение. Затем он выехал в Россию и в течение двух лет (1859-1861) был служащим Петербургской публичной библиотеки. В 1862 г. на юридическом факультете Юрьевского университета сдал экзамен на степень кандидата правоведения. Его статьи по гражданскому праву публиковались в «Юридическом вестнике». Спустя три года (1865) В. Б. Пфаф защищает докторскую

* Статья представляет собой доработанный вариант доклада, прочитанный на пленарном заседании II Всероссийских Миллеровских чтений «В. Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения», состоявшихся в СОИГСИ 7-8 октября 2010 г.

степень по правоведению в Одесском университете.

В 1869 г судьба забросила Вальдемара Борисовича к нам, в Осетию. Здесь он пребывал три года в качестве учителя истории Владикавказской реальной гимназии. В 1871 г. В. Б. Пфаф переехал в Тифлис, где продолжил учительское дело в городской прогимназии. В Тифлисе же он избирается действительным членом Кавказского отделения Императорского Русского географического общества (КОИРГО). Известно также, что в 1873-1874 гг. **В. Б. Пфаф** служил помощником мирового судьи, заведующим Сванетским участком. На этой службе, в состоянии умопомрачения, Вальдемар Борисович сжег следственные дела и был помещен в Кутаисский военный госпиталь. С 1876 г. В. Б. Пфафа уже нет в Тифлисе, и о его дальнейшей судьбе нам ничего не известно.

Во владикавказский период жизни В. Б. Пфаф как ученый увлекся Осетией и осетинами. При этом не желая быть похожим на собратьев по перу, писавших об осетинах «большею частью понаслышке», он в продолжение трех лет полностью посвятил себя всестороннему исследованию истории и культуры осетин. Материалы по древней истории алан-осетин он черпал в архивах, в сочинениях греческих, римских, византийских, арабских, грузинских, русских авторов, прочел и перелистал целую библиотеку историко-этнографического характера по Кавказу. Хорошая вузовская подготовка, владение немецким, русским и классическими языками, эрудиция, широкое знание античных источников о Кавказе – все это способствовало ускоренному освоению истории края.

Поставив целью познакомиться с бытом и культурой осетин на местах, **В. Б. Пфаф, параллельно с изучением существующей литературы в библиотеках, совершил три продолжительные экспедиции по Северной и Южной Осетии и сопредельным им территориям.** При этом объектом для исследования он выбрал высокогорные и предгорные районы центральной части Северной и Южной Осетии, оказавшись

первым, кто провел основательную экспедиционную работу в большинстве осетинских сел (см.: [1; 2; 3]). Собранный материал оказался добротным: та часть трудов, в основу которых положены полевые изыскания автора, является уникальной и особенно ценной.

Как исследователь-полевик В. Б. Пфаф был первопроходцем, пионером, не имевшим равных среди современников, за исключением Всеволода Федоровича Миллера, продолжительность пребывания которого в Осетии и чей общий уровень подготовки и знания языка исследуемого народа оказались выше.

Чтобы иметь полное представление об экспедициях В. Б. Пфафа, познакомимся сначала с их маршрутами.

Первую экспедицию исследователь начал в Алагире и, поднимаясь вверх по течению р. Ардон, он собрал значительный материал по пути следования (Цей-Касара-Нар). Поднявшись по Зругскому ущелью, **В. Б. Пфаф через перевал спустился в соседнее Джинатское ущелье.** Оттуда он держал путь в Заккинское ущелье. Из Закка перевальным путем Пфаф спустился в Трусовское ущелье и, поработав в селах ущелья, через с. Коб и Военно-Грузинскую дорогу вернулся во Владикавказ.

Вторая экспедиция состоялась в том же году по маршруту Владикавказ – Куртатинское ущелье (вверх по течению реки) – ущелье Гизельдона – Военно-Осетинская дорога – Владикавказ.

Третья экспедиция началась в Тифлисе и продолжилась через Мухраны вверх по течению р. Ксан до с. Баджин. Далее ученый последовал по маршруту: Кельское озеро – Баджин – перевалом в ущелье р. Малая Лиахва – Ципор – Бендер – села бассейна р. Меджуда – **Гори – вверх по течению р. Большая Лиахва – Едис – Эрман – вновь Кельское озеро (теперь с юга) – Рук – Джава – Кударское ущелье (по бассейну р. Паца) – Часавал – Они – через перевал в Мамисонское ущелье – Касарская теснина – Алагир – Пятигорск – Нальчик – Алагир – Дигорское ущелье – Садонский перевал – Владикавказ – Тифлис.**

Совершая экспедиционные поездки по высокогорной Северной Осетии уже в 60-70-х годах двадцатого столетия, частично по маршрутам В.Б. Пфафа, мы испытывали массу неудобств, нередко рисковали жизнью. Можно представить, во сколько раз эти перевальные тропы было опаснее преодолевать во времена Пфафа! Судя по дневниковым записям исследователя, он с риском для жизни переходил через перевалы Главного Кавказского хребта. Трудно назвать другого ученого и путешественника, которому бы удалось с такой тщательностью произвести сбор этнографических сведений в высокогорных ущельях Осетии, в которые до и многие десятилетия после него никто не поднимался.

Экспедиционные маршруты были труднейшими и в такой же степени интересными, но не по ним судить о вкладе ученого в науку. Все зависит от того, насколько рационально использовано время для сбора полевого материала. Надо отдать должное Вальдемару Борисовичу – он использовал его с максимальной пользой для выполнения поставленной перед собой цели. Сказалась и тщательная предварительная подготовка.

Во-первых, как отмечено выше, ко времени начала экспедиции В.Б. Пфаф посчитал необходимым ознакомиться с литературой об осетинах, ибо, как он писал, «для собирания подлинных сведений и для скорого понимания и освоения себе ответов, равно как и для самой постановки вопросов, необходимо иметь сведения о сравнительной истории и теории права вообще» [1, 132].

Во-вторых, задумав экспедиционные поездки по Осетии, В.Б. Пфаф взялся за осетинский язык, чтобы ориентироваться в нем. И ему удалось овладеть небольшим запасом осетинских слов, чтобы тем самым иметь возможность некоторым образом проверять записываемые через переводчика материалы.

Оказавшись в этнографическом поле, В.Б. Пфаф интересовался всем. С интересом читаются страницы, где он описывает природно-географические особенности края. Как человек, впервые побывавший

на Кавказе в объездах горных вершин, он восторгается природой, особенно горами, говорит о них в превосходной степени («высочайшие», «великолепные» и т.д.). В.Б. Пфаф оставил подробное описание святилища Реком, ознакомился с его священными реликвиями. Он записывает легенды и сказания, характерный быт рабочих Алагирского завода. Интересны его впечатления о сопровождающих его лицах, о своих кунаках – хозяевах, о приключениях, произошедших с ним на перевальных тропах, о местных жителях, которые в целом произвели на него приятное впечатление. Во время пребывания в Зругском ущелье он писал: «Сошелся с ними, даже вместе с ними распевал осетинскую песню». Но в путевых заметках есть и критические, пренебрежительные нотки, философские размышления о пороках человеческих. Любуясь, как пасутся животные на альпийской природе, он пишет: «Смотря на этих лошадей, смотря как стадо овец, мирно, дружно и счастливо пасущихся одна подле другой, я нашел, что люди, хотя и едят свой хлеб в поте лица, но зараженные адскою силою эгоизма, употребляют во зло закон самосохранения, и никак не стоят выше хоть бы этих животных» [1, 152].

Не вызывает сомнения, что профессионально В.Б. Пфаф был готов к полевой, экспедиционной работе. По его просьбе в с. Салугардан собрали судей и знатоков народного судопроизводства осетин. И записывая от них сведения, исследователь, по его собственным словам, «отбрасывал в сторону весь тот сообщенный материал, который мог иметь своим источником некоторое поверхностное знакомство рассказчика с основными началами русского права». «Во время своих путешествий по осетинским ущельям, – писал он, – нужно быть осторожным в записывании таких сведений, которые получаются от лиц хотя осетинского происхождения, но живших или служивших некоторое время в России. Совершенно подлинные сведения получаются обыкновенно от таких лиц, которые вовсе не знают русского языка» [1, 131-132].

Материалы, записанные В.Б. Пфафом,

имели исключительную ценность и потому, что это было время после присоединения Осетии к России, когда еще не произошло массовое переселение горцев на равнину и патриархально-родовой уклад осетин-горцев оставался еще практически не тронутым цивилизацией. «Вообще в кругу своего семейства или рода, – писал В.Б. Пфаф, – патриархальный человек ведет жизнь святого, жизнь совершенно безукоризненную, даже лучше людей в семье высоко-цивилизованного общества» [4, 182]. Ученый понимал, что патриархальный уклад в первозданной форме сохранился лишь в отдаленных аулах, а не в селах, расположенных вдоль трасс и дорог, прекрасно осознавал, что «материал полевой важно собирать в аулах отдаленных от больших дорог – там дети еще остаются со своими родителями». Как опытный этнограф-профессионал он проверял и сопоставлял записанный в одном ущелье материал с аналогичным материалом в другом: «В многочисленных собраниях стариков, – писал Пфаф, – я имел случай проверить собранный уже прежде материал и прибавить к нему новый».

Особенно усердно он собирал материал по обычному праву осетин. Выводы, к которым исследователь приходит по правовым и другим вопросам, были весьма значимы. В своей работе он учитывал и то, что «в Осетии каждый аул имеет свое особенное право, и весь собранный материал не представлял ценности без обобщения». И «только сравнивая между собою права многих аулов, – писал он, – я дошел до общих начал, изложенных подробно в настоящем труде» («Народное право осетин». – Л. Ч.).

Плодом энергичных исследовательских изысканий ученого было обогащение кавказоведения новым ценным и уникальным материалом. Как правильно писал выдающийся ученый-этнограф М.О. Косвен, «в истории этнографического кавказоведения и осетиноведения ему (В.Б. Пфафу. – Л. Ч.) принадлежит видное место. Пфаф дал новый и конкретный материал по истории и этнографии осетин, он первый поставил вопрос об осетинском феодализме и сде-

лал попытку систематизированного изложения обычного права одного из народов Кавказа». Особой заслугой В.Б. Пфафа Марк Осипович считал то, что он «дал первую в литературе широкую и разностороннюю характеристику родовых форм и отношений родового права у осетин, в частности констатировал наличие у них семейной общины» [5, 261-262]. Маститый ученый прав. В действительности труды В.Б. Пфафа явились первым систематизированным сводом исторических сведений об осетинах. Кроме своего познавательного значения они сыграли позитивную роль в деле повышения интереса к изучению древней истории осетинского народа. При этом, характеризуя родовые отношения, он вовсе не игнорировал существование у осетин сословно-классовых отношений.

В результате обобщения собранного материала В.Б. Пфаф стал автором трех крупных исследований по осетинам.

В «Материалах по древней истории осетин» содержатся ценные сведения о хозяйстве, материальной культуре и семейном быте народа. В них В.Б. Пфаф много внимания уделяет вопросам феодализма, который он считал универсальным этапом в развитии всего человечества. Однако характеристика осетинского феодализма, существовавшего, по мнению автора, с XI по XV века, весьма примитивна и наивна как с исторической, так и теоретической точки зрения [6; 7].

Второй его труд – «Народное право осетин». Основанная на изучении судебных дел, на расспросах людей и на материалах, собранных лично, работа эта посвящена вопросам права – материального, гражданского, уголовного и процессуального. Этот первый в литературе опыт изучения народного права осетин считается классикой в этнографии и юриспруденции. В приложении к труду автор помещает чрезвычайно важный циркуляр владикавказского городского головы небезызвестного Муссы Кундухова об уничтожении вредных обычаев и обрядов. Некоторые пункты этого документа не теряют своей значимости и по настоящее время [4; 8].

И, наконец, третья крупная осетиноведческая работа В.Б. Пфафа – «Этнологические исследования об осетинах» – посвящена вопросам происхождения осетин и их древнейшей истории; здесь же дается и общая этнографическая характеристика осетин: занятия, материальная и духовная культура, религиозные верования и др. [9]

Ценнейший исторический и этнографический материал содержится в отдельно изданных ученым дневниковых записях о путешествиях, совершенных им по Северной и Южной Осетии.

Перечисленные труды В.Б. Пфафа, наряду с большими достижениями, содержат недостатки и ошибки, местами грубые. Прав ученый, когда говорит о генетической связи осетин с ираноязычными сарматами, но заблуждается, когда утверждает, что осетины никогда не были чистыми сарматами, что они еще в более древние времена перемешались со многими другими племенами и что «в этнологическом отношении осетины представляют странную, и поэтому в высшей степени интересную смесь еврейских и мидо-персидских элементов», которых он почему-то окрестил осами или нартами. Концепция будто бы правильная – осетины не противопоставляются аланам, не отрицается переселение ираноязычных племен волнами на Северный Кавказ, но рассуждения о смешении их с еврейскими народностями совершенно безосновательны. Кроме неправильной трактовки происхождения осетинского народа, в числе недостатков трудов Пфафа Б.А. Калоев отмечал как отсутствие сравнительного материала, так и ошибочные взгляды на эпос [10, 5, 10]. Эти заблуждения Пфафа были подвергнуты справедливой критике еще современниками.

Между тем с пониманием следует относиться к недостаткам трудов ученого, и вот почему.

Как правильно пишет Пфаф, ко времени его приезда во Владикавказ исследование вопросов «происхождения кавказских наречий находился еще совершенно во мраке неизвестности» [4, 180]. Говоря о недостаточной разработанности истории

и этнографии осетин, Пфаф подчеркнул, «что наука относительно Кавказа находится еще на первом периоде младенчества» [4, 179]. В действительности уровень исторической науки во времена Пфафа был еще достаточно невысок, а вопросы этногенеза осетин – на стадии гипотез, к которым Пфаф добавил и свою версию. В этих условиях чужестранцу за непродолжительное время верно сориентироваться во всех узловых проблемах осетинской истории было практически невозможно. Промахи Пфафа по истории осетинского народа были исправлены последующими учеными, и в итоге недостатки, присущие его трудам, не причинили серьезного урона научному осетиноведению.

Несмотря на погрешности, труды Вальдемара Пфафа по осетиноведению имеют непреходящее значение для науки и культуры. Они долго оказывали влияние на поколения исследователей истории средневековой Осетии, ибо Пфаф был первым в научной литературе, кто дал разностороннюю историко-этнографическую характеристику осетинского народа. При этом он заинтересовался осетинами в тот период, когда научное изучение нашего народа только начиналось, и он по существу распахивал целину. Поэтому, давая оценку трудам Пфафа, необходимо акцентировать внимание не на их недостатках: низкий уровень научного кавказоведения в эпоху Пфафа никого не мог застраховать от ошибок и неточностей.

В связи с тем, что в основу настоящих II Миллеровских чтений положены проблемы фольклористики, весьма важно подчеркнуть, что в своих осетиноведческих трудах Пфаф пустил в научный оборот материалы устного народного творчества: легенды, предания, сказки.

Следует и особо отметить, что Пфаф был одним из первых собирателей нартовских сказаний осетин. Относительно происхождения эпоса он также допускал необоснованные суждения, считал нартов реально существующим народом, первоначально проживавшим на юге Каспийского побережья, и отождествлял их с про-

живавшим там народом – мардами. По его мнению, со временем нарты перебрались на Кавказ, покорили местные племена и тем положили начало осетинам как этносу. В итоге нарты Пфафа погибли в борьбе с местными племенами. Конечно же, все это наивные суждения, заблуждения, далекие от истины.

Вместе с тем представляют чрезвычайный интерес мысли Пфафа о нартовских сказаниях. Иноземец, только что познакомившись с нартовскими сказаниями осетин, моментально осознал их значимость и дал им высокую оценку. Он лестно отзывался о сказителях нартовских сказаний, называя их «великими осетинскими поэтами и мыслителями» [4, 17]. Относительно будущности осетинской нации он был настроен пессимистически (называл осетин народом, переживающим последние дни своего существования). Эти строки неприятны для слуха нашего, но они были высказаны в связи с судьбой нартовских сказаний, по существу он трубил: «скорей, скорей, чтобы успеть еще их записать». При этом Пфаф подкрепляет свои опасения словами сказителя Ельбыздыко Жантиева: «Я многое уже забыл, вообще мы учимся теперь от русских и скоро забудем наши песни и предания» [4, 175.]. В примечании к записанному им сказанию о Батрадзе Пфаф писал: «Много еще древнейших и важнейших сказаний, например о Хамыце, о Созырыко и других поются теперь уже так редко и так отрывочно, что трудно разгадать их смысл и определить их историческое и литературное значение. Эти отрывки в скором времени исчезнут совсем, и если не собрать их теперь, то через какие-нибудь 5, 10 лет не будет о них и слуха. Эта была бы для науки **потеря огромная и безвозвратная** (выделено мной. – Л. Ч.). Для многих других проектов и исследований по описанию Кавказа время терпит... Но по вопросу о соби-

рании кавказских исторических сказок и преданий решительно *periculum in mora*» [4, 175]. Я далек от мнения, что этот крик души, призыв, напоминающий колокольный звон, не был услышан В. Ф. Миллером, братьями Шанаевыми, А. Кайтмазовым и другими представителями первой плеяды народной интеллигенции, а десятилетия спустя – членами Осетинского Историко-филологического общества (Северная Осетия) и Научно-литературного общества (Южная Осетия) и не вдохновил их на сбор и сохранение для нашей истории нартовских сказаний – **этой подлинной жемчужины** народного творчества.

Вальдемар Пфаф прекрасно осознавал, что вопросы осетинской истории, этнографии, фольклора, народного права, исследованием которых он занимался, весьма объемны и требуют еще более углубленного и основательного изучения, которое не в его силах. «Я далеко от мысли, – писал он, – брать науку об Осетии на одного себя, как бы в открытое содержание, напротив, я очень рад тому, если найдутся еще другие, быть может умнее и даровитее меня, для разработки этих обширных вопросов» [4, 158]. Пфаф оказался прозорлив в своих суждениях относительно последователей, которые бы оказались умнее и даровитее его и которым оказалось по плечу (разумеется не без помощи трудов Пфафа) изучение широкого круга проблем научного осетиноведения. К счастью, для появления таких последователей не потребовалось много времени. Вышеприведенные слова В. Б. Пфафа датированы 1871 годом, а спустя лишь пять лет в Осетию прибыл выдающийся русский ученый, совершивший революцию в научном осетиноведении. Имя этого человека и ученого – Всеволод Федорович Миллер, в ознаменование выдающихся научных заслуг которого стало традицией проведение Всероссийских Миллеровских чтений на базе СОИГСИ.

-
1. Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе (далее – ССК). 1871. Т. I.
 2. Пфаф В. Б. Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию // ССК. 1872. Т. II.
 3. Пфаф В. Б. Поездка по ущельям Среднего Кавказа и другие местности // Терские ведомости. 1871. № 36.
 4. Пфаф В. Б. Народное право осетин // ССК. 1871. Т. I.
 5. Косвен М. О. Материалы по истории и этнографии Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М., 1958. Т. II.
 6. Пфаф В. Б. Материалы по древней истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах (далее – ССКГ). 1870. Вып. IV.
 7. Пфаф В. Б. Материалы по древней истории осетин // ССКГ. 1871. Вып. V.
 8. Пфаф В. Б. Народное право осетин (окончание) // ССК. 1872. Т. II.
 9. Пфаф В. Б. Этнологическое исследование об осетинах // ССКГ. 1872. Вып. II.
 10. Калоев Б. А. Осетины. – Изд. 3-е. М., 2004.

АЛЕКСАНДР НУРИД: ГОРЕЦ НА СЛУЖБЕ ИМПЕРИИ

Ю. Ю. КАРПОВ

Вопрос взаимоотношений большого государства, государства-завоевателя с покоренными народами, интересный в разных отношениях в каждом конкретном случае, для российско-кавказских отношений по-особому актуален, так как исторический аспект здесь очень часто и едва ли не напрямую пересекается с аспектом современным. Публицистика, СМИ, да и сама жизнь регулярно выводят его на поверхность. Наука достаточно активно участвует в обсуждениях, предлагая те или иные интерпретации данного вопроса в «академическом» ракурсе, которые, тем не менее, целенаправленно либо обвиняют, но в общем контексте оказываются в резонансе со «злобой дня». Так, «теория» «российскости» и «совместничества» в истории взаимоотношений горцев Кавказа и России В. Б. Виноградова [1 и др.], имеющая целью внесение умиротворения в сознание современных «разноплеменных» людей нивелированием исторических ран, подчеркиванием совместного созидательного прошлого, как может показаться ни странным, его учениками подкрепляется активной разработкой темы природного хищничества горцев, проецируемого из XIX века в настоящее время [2; 3]. Историк Кавказской войны XIX в. (конкретно – истории российской армии в данной войне) заявляет, что всем, кроме военного конфликта в отношениях между Россией и народами Северного Кавказа в первой половине указанного века, можно пренебречь [4, 15]. Кавказовед, проникшийся идеями ориентализма, утверждает, что «изобретенный» европейской наукой и политической практикой великих держав Нового времени Восток обрел в России

«плоть» в первую очередь в лице кавказцев, и в результате местная сельская община, адатные суды и др. были якобы изобретены для «горцев-мусульман» чиновниками и учеными пред- и послереволюционного времени [5, 126-130]. В свою очередь среди современных интеллектуалов-горцев тема колониальной политики России на Кавказе (часто в самых худших ее проявлениях) является одной из главных. Диалог сторон часто выглядит предельно односложным, где рефреном звучит: «Сам такой...»

Представляется, что на деле все было сложнее. А люди, которым по долгу службы приходилось «работать» среди «туземцев», равно как и ученые, преимущественно отличавшиеся гуманистическим настроением в своих исследованиях, мало что «изобретали», оценивая реалии, с какими имели дело, надлежащим, т. е. зримо наблюдаемым им образом. Подтверждением этому в частности являются документы, авторами которых были административные лица малоспокойной в 1860-1870-е гг. Терской области.

Недавно была опубликована «Пояснительная записка», составленная в апреле 1862 г. командующим войсками Терской области генерал-майором Д. И. Святополк-Мирским, в которой он высказал предложения по умиротворению края, в том числе рекомендуя ограничить использование военной силы, а для борьбы с «хищничеством» организовать полицию («внутреннюю стражу») из «туземцев» [6, 200-203].

Я остановлюсь на документах, составленных в это время другим лицом, чином ниже и занимавшим менее значительные должности в структуре власти Терской области. Речь идет об Александре Нуриде, ко-

торый в 1862 г. был назначен начальником Ингушского, а в 1865 г. – **начальником Кабардинского округа Терской области.**

Немного об этом человеке. К сожалению, немного, так как разыскать обстоятельные сведения о нем не удалось, к тому же биографические данные о нем, представленные в различных источниках, не совпадают.

В Российском государственном военно-историческом архиве имеется «Краткая записка о службе» Нурида, датированная январем 1878 г. [7] Согласно ей, Александр (официально его именовали Александр Александрович) Нурид «родился 24 августа 1826 г. **Из военнопленных горцев. Вероисповедания православного.** Воспитывался в доме полковника Бибикова. В службу вступил рядовым в Навагинский пехотный полк в августе 1847 г.»

В некрологе, опубликованном в газете «Терские ведомости» в связи с его кончиной, значатся отличные от указанных сведения. В нем говорится, что Нурид скончался 28 декабря 1880 г. **на 48-м году жизни** [8]. Соответственно, в это время ему должно было быть 47 лет, а дату рождения следует относить к 1833 году. Г. А. Кокиев, использовавший ту же публикацию для справки об А. Нуриде, в качестве даты его рождения указал 1832 год, и отметил, что в 1839 г. он был в семилетнем возрасте, при штурме русскими войсками Ахульго, оказался в плену [9, 234].

Далее сведения совпадают.

Ребенка в свою семью на воспитание взял командир Навагинского полка Бибиков. Род Бибиковых большой и известный. Однако в истории рода командир Навагинского полка Бибиков не упоминается. Отсутствует и сама история этого полка, так что установить имя данного человека затруднительно. Единственное, что удалось обнаружить в Интернете на сайте Северной Осетии, рассказывающем об улицах Владикавказа и в частности о Навагинской улице, это упоминание о погибшем в 1845 г. у сел. Герзель-аул командире навагинцев полковнике Бибикове (без инициалов), который был похоронен во Владикавказе.

Далее в архивной «Краткой записке» изложен подробный послужной список А. Нурида, и отмечено, что, начиная с 1847 г. и до 1861 г. **он регулярно участвовал** в походах против горцев. Службу начал унтер-офицером, в 1850 г. «за отличие в делах против горцев» был произведен в прапорщики, в том же году был командирован в 78-й пехотный Навагинский полк, с которым была связана большая часть его военной карьеры, но в разные годы служил также в Тифлисском гренадерском, пехотном Ставропольском полках, а также на Лезгинской кордонной линии. После исполнения обязанностей начальника Ингушевского и Кабардинского округов в 1869 г. вернулся в Навагинский полк уже в должности его командира; в 1873 г. стал воинским начальником укрепления Воздвиженского (располагавшегося в Чечне). В 1877 г., после успешных действий по подавлению восстания в Чечне, был произведен в генерал-майоры с назначением «состоять в распоряжении» главнокомандующего Кавказской армией. На момент составления «Записки» генерал-майор получал в год 1524 руб. жалования и 690 руб. квартирных, был холост, имущества не имел, и за все время службы «в штрафах и под судом не был». О наградах умалчивается, но отмечено, что ранен и контужен он также не был [7, 5-6]. Скончался А. Нурид в должности командира 2-й бригады 20-й пехотной дивизии [8].

Примечательно, что Александр Нурид, будучи военным, многое сделал на гражданской службе. Это естественно, так как на Терскую область распространялись основные элементы принятого тогда на Кавказе военно-народного управления, и административные должности занимали люди в погонах.

Нурид явился инициатором открытия в Назрани в 1864 г. «**двухклассного училища** для приходящих мальчиков». Под его непосредственным руководством в Кабарде в 1866-1867 гг. осуществлялась крестьянская реформа, результатом которой стало освобождение представителей зависимых сословий. Историк Г. А. Кокиев, в

сороковые годы опубликовавший подборку документов, связанных с этой реформой, отметил, что А. Нурид был «горячим сторонником» кабардинского дворянства и настаивал на предоставлении феодалам максимальных льгот при осуществлении соответствующих мероприятий [9, 234]. В этой связи надо заметить, что А. Нурид в указанном вопросе, как он сам признавался в рапорте начальству, ориентировался на обычай, бытовавший в Кабарде и предусматривавший освобождение «холопов» за выкуп. Соответствующий «обычай» отличался от Положения 1861 г. об освобождении крестьян в Центральной России, и его применение на Кавказе оспаривалось другими должностными лицами края [9, 134-136]. Впрочем, как отмечал сам Нурид в одном из донесений начальнику Терской области ген. М. Т. Лорис-Меликову, «холопам предложены удобоисполнимые условия и будущность их обеспечена наделом имущества, которое дает средства для первоначального обзаведения хозяйством... Холоп, который на основании народного обычая отходил от своего владельца с сравнительно огромной выкупной платой без ничего, должен быть доволен, если ему дают теперь вместо прежнего ничего весьма многое». Отпущенники, по инициативе Нурида, для «обзаведения собственного быта» на шесть лет освобождались от всех государственных повинностей [9, 134, 197].

В целом, нет оснований ставить под сомнение проделанную Нуридом работу по реализации этого сложного мероприятия, в ходе которой он, судя по всему, стремился принимать во внимание разные обстоятельства. Отдадим должное этому человеку за осуществленный им труд, который российское чиновничество, а возможно не оно одно, оценивало достаточно высоко, а именно как «лучший памятник благотворной деятельности этого человека» [8].

В настоящем случае я обращаю внимание на деятельность, которую Александр Нурид осуществлял в Ингушском округе, т.е. в начале своей карьеры администратора довольно высокого ранга. Там он про-

явил себя не только чиновником, но и политиком, стремившимся выстроить гражданский мир во вновь складывавшемся формате северокавказского общества.

1 сентября 1862 г. А. Нурид был «командирован для исправления должности начальника Ингушевского округа», а утвержден в этой должности в ноябре следующего, 1863 г. Во второй же половине декабря 1862 г., т.е. через три месяца с начала «исправления должности», с его разрешения (а возможно, и по его инициативе) в Назрановском обществе произошло собрание местных авторитетных лиц, посвященное «изменению обычаев», что было зафиксировано в документе [10].

Во вводной части этого документа говорилось: «Вполне сознавая несообразность с понятиями настоящего времени многих из существующих у нас, в Назрановском обществе, обычаев, и вред их для общества, мы ныне, 21-го Декабря 1862 года, с единодушного согласия в общем собрании, с разрешения Начальника Округа, определили сделать нижеследующие изменения».

Здесь нужно отметить, что «изменения вредных обычаев» при упрочении российской власти в туземных провинциях Северного Кавказа в это время были обычной практикой. К подобному призывал и осуществлял во вверенном его управлению Осетинском округе Мусса Кундухов (осетин-мусульманин, большей частью известный как один из организаторов и активный исполнитель массового переселения горцев в Османскую империю). В преамбуле своего обращения к землякам Кундухов говорил: «Вступая в управление вами, я, посвятив себя постоянной заботливости и попечению о благосостоянии вашем, будучи одноземец ваш и зная хорошо все ваши народные обычаи, я нахожу их несоответствующими духу настоящего времени, очевидно для вас же самих обременительными и разоряющими домашнее благосостояние, также поддерживающими вражду, вместо доброго и Богом любимого согласия, как самого основного начала благоденствия народов, верующих единому Богу» [11, 56].

Схожие формулировки Александр Нурид использовал в своем рапорте на имя начальника Терской области, датированном летом 1864 года. Они будут приведены ниже. А сейчас перечислю главные вопросы, которые решались на этом собрании. Они были типичными для подобных мероприятий, ибо происходили в горско-кавказских обществах под надзором российской администрации.

В основном они касались преступлений уголовного характера: «Убийство и нанесение ран», «Кровная плата», «Дела о нанесении ран без увечья», «Дела о воровстве» и др. [10, 21об.-23об.]

Помимо преступлений уголовных на собрании обсуждались и дела гражданские. Относительно брака говорилось, что «с нынешнего... времени первым и неперменным условием брака полагается: свободная воля и непринужденное согласие не одного лишь мужчины, но и женщины, выходящей в замужество» [10, 20-20об.].

«Об отношении детей к родителям. Обычное право взрослых сыновей отбирать от отца имущество при жизни его и вопреки его желанию, а равно и оставлять престарелых отца и мать без всякого призрения и даже прогонять их из дому, ныне уничтожается» [10, 23об.-24].

Данная «статья» решения народного собрания – фиксация вполне неожиданного прежнего положения дел в семейных отношениях у народов Кавказа. «Неожиданного» в свете графаретных представлений о якобы безусловном почитании горцами старших и родителей по исконному народному обычаю. Впрочем, удивляться особенно не приходится, так как схожие примеры в Дагестане в начале XX в. фиксировал Гамзат Цадаса [12, 60].

Документ был подписан главными аульными старшинами, аульными муллами, почетными стариками, членами участкового и окружного народного судов и, наконец, начальником округа А. Нуридом [10, 20-24].

Повторю: скорее всего, подобные акции были предписаны всем лицам, испол-

нявшим должности начальников «туземных» округов покоренного края.

Что еще значимое следовало в деятельности А. Нурида после обретения им этой должности?

Менее чем через два года после начала исполнения должности, а именно в июне 1864 г., А. Нурид отправил начальнику Терской области рапорт «О мерах, принятых в течение 1863 и 1864 гг. в управлении Ингушевского Округа для возможного благоустройства в среде туземного населения». Описанию предпринятых властью конкретных мер предшествовала эмоционально изложенная вводная часть.

«Сознавая, что благосостояние общества неразрывно связано с степенью нравственного развития, выражающегося в формах его быта, нравов и обычаев, я, с первого же времени своего нынешнего назначения, сосредоточил все свое внимание на общественный быт туземцев и моею главною заботою служило возможное смягчение их варварских обычаев. Они тормозили дальнейшее саморазвитие туземцев и служили физическим препятствием к благоустройству туземного населения округа.

Гибкий нрав туземцев, весьма способный применяться к требованиям времени и обстоятельств, и, вместе с тем, характер упрямый при малейших насильственных мерах, с какими благотельными результатами не были бы оне связаны, природные свойства ума, далеко опередившие их нравственные качества и, в особенности быстрая сообразительность и явное понимание личной и общественной материальной пользы, – все это указывало на те меры, которые вели к достижению предложенной мною цели.

Без малейших побуждений, одними лишь беседами с доверенными людьми в обществе о вреде существовавших в нем обычаев и возбуждение в влиятельных людях полного сознания этого вреда и нравственного почетного долга служить обществу, быть главными проводниками всего лучшего и полезного для него, было подготовлено общественное желание об изме-

нении варварских обычаев, которые, при всей своей нелепости и грубости, глубоко сидели в убеждениях народа и освящены были закоренелой привычкой и старым временем. Копия подлинного описания измененных обычаев при этом представляется» [10, 7-7 об.].

Далее излагались основные предпринятые А. Нуридом и его помощниками меры по исправлению положения в означенной сфере. В значительной степени они сводились к изменению порядка судопроизводства и исполнения решений суда.

«С учреждением Ингушевского округа, – доносил Нурид начальнику области, – было принято в Управление 34 кровных дела и 143 различного рода тяжбных между туземцами. Дела эти вели свое начало с весьма почтенного времени и сгруппированная ими переписка обнаруживала их неугомонную живучесть. Понятно, дела эти служили весьма сложной и эластичной пружиной к возбуждению нескончаемых споров и ежедневных назойливых жалоб. В продолжение одного года, благодаря энергической деятельности суда, дела эти были окончены и претенденты удовлетворены. С решением дел, возбуждавших вражду между туземцами и отвлекавших их от мирных занятий, водворялись в обществе спокойствие, доброе согласие, тишина и порядок. Опыт доказал мне, что неотлагаемое и быстрое решение дел между туземцами должно служить главной заботой туземных правителей для предупреждения целого ряда последующих преступлений, исходящих большей частью из самых незначительных ссор и простых недоразумений... Одной из самых главных причин медленности судебного делопроизводства была уклончивость тяжущихся от явки в суд. Сотни предлогов, самых изворотливых, представляли ответчики для оттяжки дела. В таких нескончаемых отсрочках проходили месяцы и года, нарастала нетерпеливая ненависть истчиков, которые в таком положении находили предлог к легкомысленному, но поощряемому сомнению в силе начальства; неуловимая же ответная сторона в душе глумилась над его великодушностью

снисходительностью. Отсюда прямое следствие самоуправство и длинная нить новых варварских преступлений.

Приказ по округу: «За первую неявку в Управление виновный подвергается штрафу 5 руб., за вторую – 10, за третью – 15, а в четвертый раз дело решается по показанию одной стороны – **поставил** тяжущихся туземцев в весьма неприятную крайность. Не явиться в суд четыре раза значило подвергнуться трем штрафам и потерять дело без всякой защиты. На первый раз штрафы действительно поступали в управление, но так как никакие ухищрения и просьбы не могли спасти виновных от взысканий, штрафы за неявку почти прекратились и водворилась точная исполнительность по вызовам. На этом история не кончилась: поставленный в крайнюю необходимость являться в суд к первому требованию, туземец изобрел новое средство уклониться от решения дела: является в суд к назначенному времени и в присутствии истчика объявляет о своем нежелании **отдать дело на разбор** (здесь и ниже подчеркнуто в оригинале. – Ю. К.). Так как подобное объявление равнозначно с отказом от законного удовлетворения, виновного заарестовывали в надежде утомить его упрямство, но проходили недели и месяцы... Туземное упрямство наполняло собою тюрьмы, вероятно рассчитывая, что ничего нет вечного, а дело не подвигалось, и истчики приносили жалобу за жалобой во все инстанции народного управления. Применение того же распоряжения, что и за четвертую неявку в Управление, сломило упрямую волю тяжущегося туземца. Вызванному в суд ответчику объявляют, что при нежелании его передать дело на разбор, решение немедленно последует по показанию одной стороны. Далее, снимают показание с истца, который не стеснялся совестью и присутствием своего тяжущегося антагониста, не щадит правды и с вымышленными лживыми добавлениями рассказывает о деле. Ответчик с горячим нетерпением ждет окончания речи своего противника. Поставленный в крайность, в случае

упрямства, проиграть свое дело и понести значительный убыток и, кроме того, выведенный из терпения сложными показаниями истца, ответчик едва может дожидаться минуты, чтобы представить свое возражение и в свою очередь, в отмщение врагу [тяжущиеся туземцы – враги] изобретает самые лживые показания, по видимому, совершенно его оправдывающие. Нередко случается слышать от ответчика: “Все, что показал на меня такой-то, я буквально отношу к нему и жалуюсь суду, прося удовлетворения, больше мне нечего говорить”.

Никакое доброе увещание, никакое устрашение не действует на лживого туземца; слово скользит по нем бесследно, только строгое действие имеет смысл в его глазах. Сколько терпения и труда для расследования подобных дел между подобными тяжущимися. Но дело окончено, объявлено решение его и срок для удовлетворения истца. Здесь новое, самое большое затруднение: до назначенного к уплате срока, ответчик, для спасения своего имущества от ареста, скрывает все свое наличное состояние и объявляет себя банкротом. Ссылка за долги и неисполнение решения суда устранила и это главное препятствие. – Во вторых, безотлагательное решение дел между туземцами служит весьма серьезным вспомогательным средством к водворению тишины и спокойствия в обществе, устраняет повод к нелепым толкам о слабости начальства и следовательно – к вредному влиянию на умы туземцев» [10, 7об.-10об.].

В этом же рапорте А. Нурид докладывал о принятых мерах по «исправлению» положения женщин.

Особо были выделены «дела о следах». Что имелось в виду?

Данные дела сводились к тому, что, по сложившейся практике, в случае исчезновения у казаков скота, последние отправлялись на его поиски «по следам» и, доведя до какого-нибудь аула, «передавали» их местному старшине с возложением обязанности возместить ущерб.

В рапорте по этому поводу говорилось следующее.

«Доведши следы до какого-либо аула, казаки вызывали старшину и почетных аульных стариков, сдавали им след и отправлялись домой. Никакие убеждения жителей, что указанные и едва заметные конские или бычачьи ступни – следы их собственного [туземного] скота, выгоняемого на водопой или на пастьбу; никакие просьбы жителей – проверить сдаваемые следы, т.е. провести их обратно до места, откуда отбит у казаков скот, ничто не оставляло казаков. “Мы сдали вам след и ничего знать не хотим”, – было обыкновенным ответом казаков на все убеждения и просьбы туземцев. За сим, казаки, представив присяжные оценочные листы, получали неимоверно высокую плату, взыскиваемую с туземцев насильственными мерами. Где начало такого решения дел, и чье распоряжение дало его в руководство – я не мог добиться при всем своем старании. Но так как здравый смысл и чувство справедливости возмущались против порядка, который несколько не исключал злоупотребления одной стороны и не гарантировал интересы другой, я по долгу своему, не мог оставить без внимания дело, которое разрушительно действовало на благосостояние туземцев и неминуемо влекло за собой весьма прискорбные последствия...

Эта общественная кара эксплуатировала туземцев и в будущем грозила им совершенным разорением. Непомеренные взыскания с аулов следовали одно за другим, а затруднения в исполнении их, при всеобщей бедности туземцев и, в особенности при неимении денег, возбуждали беспрестанные жалобы казаков и ставили ближайшую исполнительную власть в весьма невыгодные отношения к высшей инстанции. Туземные жители целыми массами являлись в Управление с жалобами и с скрытым ропотом на несправедливые, по их мнению, требования начальства, а постоянный отказ усиливал в них чувства затаенного негодования и ненависти к казакам. В их преувеличенных требованиях туземцы видели право сильного, тем более что никакие клятвенные заверения их о ложных следах и о ложной присяге казаков не име-

ли никакого успеха. Справедливы ли были показания туземцев, или нет, но надобно было выйти из такого крайнего положения дела. Следовало успокоить усиливающийся общественный ропот и убедить туземцев, что взыскания за следы справедливы и неизбежны, как прямое следствие их воровства. Для достижения цели представлялось единственное средство: всякий раз как только доведены следы до известного аула, доказать жителям его, что следы эти действительны и следовательно должны быть окуплены. Моя нижеследующая циркулярная просьба к командирам полков, соприкасающихся с туземными населенными Ингушевского округа достигла весьма благих результатов: «Если у кого либо из жителей будет отбит или угнан скот и следы доведены до какого-либо аула Ингушевского округа, команда казаков, доведшая следы, должна немедленно отправить одного из всадников к Управляющему участком, которому принадлежит аул, и дать ему знать о происшествии. Управляющий участком, а за отсутствием его – исправляющий его должность обязан немедленно отправиться в аул как для того, чтобы удостовериться в действительности доведенных следов, так равно и для тщательного обыска по всему аулу в присутствии самих казаков. За неисполнение всего вышеозначенного удовлетворение не последует».

Далее отмечалось, что распоряжение дало положительные результаты – количество соответствующих дел значительно уменьшилось. «Сведения эти, – подчеркивал А. Нурид, – кроме весьма важного экономического значения, знаменательны в нравственном отношении. Они допускают мысль, что присяга, служащая основанием решения дел о следах, превратилась в орудие для обмана и породила особого рода коммерческий оборот, безнравственный и преступный. До сих пор цена отбитого скота, сомнительные следы коего доводились до известного аула, определялась, как сказано выше, присягой хозяина скота. Из сотни присяг редко какая из них указала цену менее 50-ти руб. за голову, большею же частью присяжная цена лошади от 40

до 120 и более руб., кобылы от 50 до 100, пары быков до 100 и пары бычков до 80 руб., казачий гусь ценится в 1½ руб. сереб. Цены небывалые в крае! Если подобные цены определяются присягой, понятно, что присяга обратилась в одну лишь юридическую формальность, загубив свое высокое значение. Для казаков расчет ясный: не присмотреть за вещью, бесконтрольно сдать сюда ея в ближайший аул и получить соблазнительную двойную или тройную плату. Не следует забывать, что в этой общественной аульной плате участвуют все невинные жители. Подобные поборы, подрывая благосостояние туземцев, вредно действуют и на нравственность самих казаков: непомерное вознаграждение, исключая всякую заботливость беречь свою собственность и следовательно ценить свой честный труд, ведет к барышничеству. До какой степени в делах христиан с туземцами развита ложная присяга, представляю весьма замечательный факт: У крестьянина Светикова в прошлом году отбито 4 пары быков. Ярыч Арчакову присуждено удовлетворить его. Светиков с седыми, почтенными стариками, знавшими его скот, под присягой показал цену каждой пары быков в 200 р. с., всего за четыре пары – 802 руб. Фамилия Арчаковых по неимению денег с большим трудом успела склонить претендателя принять плату скотом. Светиков за 4 пары быков получил 24 быка, 3 лошади и 128 руб. деньгами. Целое стадо! Этот резкий пример и не мало ему подобных заслуживает серьезного внимания. Он способен вызвать злобу не только в душе туземца, систематически разоряемого, но и возбудить справедливое негодование в самом кротком сердце человека, совершенно постороннего в делах. Подобная система взысканий, безусловно, ведет к быстрому и полному разорению туземцев. Наконец, отысканы были настоящие правила, утвержденные Главнокомандующим еще в ... году для руководства по делам о следах. Каким образом правила эти, основанные на точном знании местных условий и освященные чувством справедливости и здравым смыслом, могли быть вытеснены

из употребления – мне неизвестно. Подобное явление можно объяснить только совершенным равнодушием к интересам туземцев» местных правителей и действия права сильного» [10, 10об.-13об.].

Судьба «дела о следах» интересна. А. Нурид предложил распространить подобное нововведение на всю область. Начальник ее Михаил Тариэлович Лорис-Меликов инициативу поддержал. Однако скоро с мест, от начальников округов области, от командующего Терским войском стали поступать депеши с возражениями по поводу реализации данного предложения. Аргументировались они ссылками на исправное исполнение аульными старшинами обязанностей по установлению «следов», а также сохранением среди туземцев склонности к похищению скота [10, 27-29, 38об.]. Александр Нурид настаивал на своем: по крайней мере, в 1866 г., уже будучи начальником Кабардинского округа, повторил свое предложение. По архивным материалам не удается проследить его судьбу.

Вместе с тем примечательно и другое. В составленном на имя начальника области рапорте и в целях наведения порядка в округе А. Нурид отмечал необходимость претворения в жизнь дополнительных изменений.

Это:

– ускорение решения поземельных вопросов путем четкой фиксации границ между округами и аулами. «Есть полюбовное распределение между аулами; но это ежегодное полюбовное размежевание вреднее самого враждебного. Всякий год во время пахоты и сенокоса в спорах соседних аулов за землю проходит золотое рабочее время, и весьма многие из жителей остаются без посевов и фуража. Кроме того, споры эти сопровождаются весьма часто самыми неприятными столкновениями. Обстоятельства эти придают поземельному вопросу весьма серьезное значение и требуют его немедленного разрешения».

– замена чеченских и дагестанских мулл в Ингушетии местными, что должно было, по его оценке, явиться гарантом

«ограждения населения округа от всех религиозных смут... а равно и для охранения жителей от алчных поборов мулл... Но цель эта вполне не может быть достигнута раньше учреждения школы», и потому вопрос о школе значился особо.

– «Докладной запиской за № 89 я просил ходатайства Командующего Войсками об открытии в Назране Школы для обучения туземных мальчиков. Считаю меру эту самую существенною и надежною для благосостояния туземного населения. Все же другие меры, предпринимаемые для развития гражданственности между туземцами, как временные и случайные, не могут достигнуть положительных результатов, тем более, что оне прямо зависят от большего или меньшего знакомства с туземцами местных правителей и от больших или меньших способностей последних. В той же докладной записке я просил Начальника области об устройстве в Назране туземного лазарета» [10, 16-16об].

Были изложены предложения по наведению административного порядка и в целом водворению общественного спокойствия во вверенном его попечению округе. Это предполагало «выселение чеченцев, проживающих в большом числе в Ингушевском округе, и переселение из Чечни карабулак. Чеченцы, праздно шатаясь и разведывая о наших оплошностях как в самих станицах, так и на дорогах, служат опытными проводниками всем хищникам, являющимся в округе из Чечни, наводят их на добычу и скрывают следы их преступлений... Возвращение из Чечни всех беглых, совершивших преступления в Ингушевском округе, и ныне пользующихся неограниченной хищной свободой под покровительством почетных туземцев, состоящих на русской службе. Это феноменальное административное явление парализует все меры, предпринимаемые в Округе к достижению спокойствия и безопасности. В большей части преступлений, по свидетельству лазутчиков, беглые – главные участники действительно: им стоит только перешагнуть за черту округа и они у себя дома, на своей нейтральной земле, без-

наказанны и свободны. Даже кр(е)пость Грозная, центр управления Чеченского округа, не лишена исключительных прав нейтральной территории. Все воровства, грабежи и разбои тяготеют к Чечне, как к стране безусловной свободы и спасения... Административную ссылку за воровство и грабежи, принятую в Ингушевском округе, необходимо применить за те же самые преступления и к жителям других округов. Вопрос этот рассматриваю только в отношении к Ингушевскому округу. Его топографическое положение и те особенности, о которых я в прошлом году доносил командующему войсками, представляют немалый соблазн для хищников из всех племен, населяющих область. Если бы всех туземцев, участвующих с ингушами на воровстве и грабежах, не разбирая племени, подвергать ссылке из края, было бы несравненно менее охотников приезжать в Ингушевский округ в гости с приглашением на ночные хищнические похождения. Случающиеся ныне в Ингушевском округе грабежи прекратились бы более чем на половину» [10, 17об.-18].

Заканчивался же рапорт такими словами: «Но самой главной и существенной заботой должно быть соблюдение полной равноправности между туземцами и казачками как между подданными одного государства. Преобладание казаков над туземцами преимущественно в отношении местных судебных прав и по взысканиям, служит главным разъединяющим началом. Как право сильного, оно вызывает в покоренном народе дикие страсти и скопляет в душе его затаенную ненависть и вражду к казачкам. Я знаю столкновения казаков с туземцами в самом худшем их виде, и убежден, что самая великая проницательность не может ничего выдумать сильнее нынешнего положения дел для окончательного нравственного разъединения туземцев с русскими, если только казаки не будут побуждены изменять свои беспощадные отношения к туземцам» [10, 18об.-19].

Данная формулировка и сподвигла меня написать об этом человеке. Человеке не только «хорошо знакомом с туземным

бытом и пользовавшимся громадным авторитетом в среде горского населения», как было написано в некрологе о нем в главном печатном органе Северного Кавказа той поры, но и о гражданине, который неравнодушно относился к имевшим место в окружающем его пространстве социальным и политическим явлениям. Вполне очевидно, что в его взглядах на действительность отразилось происхождение из покоренных империей горцев. Но в не меньшей, а возможно и в большей степени на них сказалось воспитание и образование, полученное Александром Нуридом в семье полковника Бибикова. И это я хочу выделить. В свою очередь, это должно внести уточнения в представления о том, кто и с какими мыслями осуществлял присоединение Кавказа к России и покорение горцев. К тому же «удачная» карьера А. Нурида («построенная» на соучастии в борьбе с непокорными горцами) свидетельствует о том, что хотя его предложения по умиротворению края не всегда воплощались в жизнь, однако его взгляды разделяли лица из числа персон, занимавших довольно высокие посты. И, судя по всему, они достаточно хорошо знали местную конкретику и не изобретали кавказского Востока. Одновременно следует отметить, что пресловутое «хищничество» горцев имело и другую сторону, обусловленную злоупотреблениями «победителей», так что однозначные оценки к нему вряд ли приложимы.

Автор некролога написал, что Александр Нурид «был наиболее выдающимся и энергичным деятелем в создании реформ, клонившихся к умиротворению края и проведению в жизнь горцев гражданских начал» [8]. Со своей стороны также хочу подчеркнуть стремление этого человека (по крайней мере, на рассмотренном этапе его жизни и общественной деятельности, который относительно хорошо документирован) к достижению некоего гражданского согласия в близком ему и частично подчиненном крае. В этом одновременно сказывались его горское происхождение и российское воспитание. Он был переплетением разных нитей клубка, которым ока-

зался Кавказ для России в XIX столетии. В известном плане это же характеризует и сам порядок взаимоотношений империи с покоренными народами.

Такой клубок взаимоотношений между означенными субъектами сохранялся

очень долго и сохраняется до настоящего времени. И, может быть, в его распутывании сыграют роль, в целом пусть и минимальную, история жизни, общественные взгляды и предложения Александра Нурида.

-
1. Виноградов В.Б. Российскость как основа русско-кавказского совместничества (вводная к дискуссии) // *Российскость: понятие, содержание, историческая реальность* (на примере Кавказа). Армавир, 1999.
 2. Клычников Ю.Ю., Линец С.И. Северокавказский узел: особенности конфликтного потенциала (исторические очерки). Изд. 2-е, стереотипное/Под ред. и с предисл. академика В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2008.
 3. Клычников Ю.Ю. Цыбульников А.А. «Так буйную вольность законы теснят...» Борьба российской государственности с хищничеством на Северном Кавказе (исторические очерки)/Под ред. и с предисл. В.Б. Виноградова. Пятигорск-Армавир-Славянск-на-Кубани, 2011.
 4. Лапин В.В. Армия России в Кавказской войне XVIII-XIX вв. СПб., 2008.
 5. Бобровников В.О. Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // *Расы и народы*. М., 2006. Вып. 31.
 6. Пояснительная записка, составленная командующим войсками Терской области, генерал-майором Д.И. Святополк-Мирским, 6 апреля 1862 г., № 863 // *Известия СОИГСИ*. 2009. № 3 (42).
 7. Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 400. Оп. 9. Д. 15934.
 8. Н.Ф. Некролог А.А. Нурида // *Терские ведомости*. 1881. № 2.
 9. Крестьянская реформа в Кабарде. Документы по истории освобождения зависимых сословий в Кабарде в 1867 году/Подготовка документов, введение и примечание Г.А. Кокиева. Нальчик, 1947.
 10. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия Алания-Алания. Ф. 12. Оп. 6. Д. 303.
 11. Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Материалы по Северному и Восточному Кавказу. Одесса, 1882. Ч. 2.
 12. Цадаса Г. Адамы аварцев о браке и семье // *Памятники обычного права народов Дагестана XVII-XIX вв.: Архивные материалы*. М., 1965.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДАНИИЛА ЧОНКАДЗЕ

Л. К. ГОСТИЕВА

Даниил (Даниэл) Георгиевич Чонкадзе родился в 1830 г. в с. Квавили Душетского уезда Тифлисской губернии (ныне Душетский район Республики Грузия) в семье бедного сельского священника. В восьмилетнем возрасте Даниил вместе с семьей переехал в Осетию, где его отец Георгий Чонкадзе стал священником Осетинской духовной комиссии.

В 1839 г. Даниил поступил во Владикавказское духовное училище, в котором учился весьма успешно. Большой интерес у Д. Чонкадзе вызывали занятия по осетинскому языку. Этот предмет преподавал смотритель училища Г.Д. Мжедлов, автор учебника по осетинской грамматике и переводов на осетинский язык «Краткой священной истории с Кратким катехизисом», «Пространного катехизиса», богослужебных книг. Быстрому усвоению Даниилом осетинского языка способствовало совместное проживание и общение в училище с осетинами. Хорошую практику в осетинском языке он получал и на каникулах, когда приезжал в с. Гизель к отцу, который служил там священником. В училище началась его многолетняя дружба с одноклассником Николаем Берзеновым, будущим публицистом, издавшим многочисленные очерки по этнографии осетин. На последнем году обучения Даниила в училище его семью постигло большое горе – в сел. Гизель противниками православия в Осетии был убит его отец.

Окончив училище, Даниил Чонкадзе в 1845 г. поступил в Тифлисскую духовную семинарию. Здесь он продолжил изучение осетинского языка, который преподавал Г.Д. Мжедлов. На уроках Г.Д. Мжедлов делился с учениками опытом перевода на осе-

тинский язык «Псалтыря», над которым работал в этот период. Д. Чонкадзе общался на осетинском языке с Василием Цоравым, до перевода его в Московскую духовную академию в июле 1846 г. В семинарии продолжилась дружба Даниила с Николаем Берзеновым, который хорошо знал осетинский язык и этнографию осетин. Вероятно, именно В. Цорав и Н. Берзенов привили Даниилу интерес к осетинскому фольклору и этнографии.

В семинарии Д. Чонкадзе обучался за казенный счет, никаких собственных денежных средств у него не было. О тяжелом материальном положении Даниила можно судить по письму к нему сестры: «Но бедственное положение ваше не дает мне покоя и жжет сердце и внутренности, когда представляю крайнюю нужду вашу и горе ваше в чужой стране» [1, 13].

3 июня 1851 г. Д. Чонкадзе успешно окончил семинарию и через три месяца был направлен в г. Ставрополь-Кавказский (ныне г. Ставрополь) в Кавказскую духовную семинарию, где стал учителем осетинского языка. Тогда же он женился на русской девушке. 11 сентября 1853 г. Д. Чонкадзе получил чин коллежского регистратора. Работая в семинарии, Даниил начал заниматься переводами богослужебной литературы на осетинский язык.



В 1855 г. Д. Чонкадзе переселился в Тифлис и начал преподавать осетинский язык в Тифлисской духовной семинарии. 31 января 1856 г. он подал заявление об освобождении его от духовного звания. В 1858 г. Д. Чонкадзе был назначен столоначальником Грузино-Имеретинской Синодальной конторы с оставлением в должности учителя осетинского языка в Тифлисской духовной семинарии.

Последние два-три года жизни Даниил Чонкадзе тяжело болел. В начале 1860 г. он потерял жену, умершую от туберкулеза, и остался с малолетним сыном Георгием на руках. Смерть любимой жены тяжело отразилась на восприимчивой натуре Даниила. 16 июня 1860 г. Даниил Чонкадзе скончался в Тифлисе от туберкулеза и был похоронен на Верийском кладбище. Ему было всего тридцать лет.

Таковы основные вехи жизненного пути Даниила Чонкадзе.

Остановимся более подробно на научном наследии Д. Чонкадзе. Важной сферой его деятельности был перевод богослужебной литературы на осетинский язык. Еще работая в Кавказской духовной семинарии, Д. Чонкадзе начал переводить на осетинский язык Литургию Иоанна Златоуста. Вероятно, при переводе столь сложного и объемного текста Д. Чонкадзе сталкивался с большими трудностями. В 1854 г. готовая рукопись перевода была утеряна при пересылке рецензенту. Переехав в Тифлис, Д. Чонкадзе приступил к работе над вторым вариантом перевода, который был окончен в 1857 г. Эти сведения, как и сама рукопись перевода, были обнаружены В.И. Абаевым в Центральном архиве Грузии [2, 227-228].

Д. Чонкадзе представил рукопись перевода экзарху Грузии архиепископу Евсевию, который в свою очередь направил ее архимандриту Иосифу (Чепиговскому). По предписанию экзарха Грузии от 22 сентября 1858 г. благочинный Колиев, учитель Жускаев и другие хорошо знающие осетинский язык лица должны были под наблюдением архимандрита Иосифа сверить текст перевода с подлинниками и сообщить ему о достоинстве перевода [3, 1].

С сентября 1858 г. по август 1859 г. под руководством архимандрита Иосифа священники А. Колиев и М. Сухиев, диакон А. Аладжиков и учитель С. Жускаев (впоследствии священники) подвергли перевод Д. Чонкадзе тщательному рассмотрению и, сличив его с греческим и славянским подлинниками, выявили многочисленные неточные выражения, описки, пропуски и т.д. Редакторы обратили внимание на значение каждого слова и смысла речи. За неимением в осетинском языке некоторых слов, совпадающих по значению со славянскими, они употребили в переводе славянские или греческие слова, например, «Владыко» вместо «æлдар», «ибо этим словом только магометане называют своих господ». Были оставлены без перевода слова «Апостол», «Евангелие», «наследник», «потир», «воздух», «кадило» и др. С большой осторожностью редакторы подошли к переводу слов, имеющих догматическое значение («Троица», «Единосушный», «благодать», «нераздельную» и др.), заменив их более подходящими по смыслу словами.

В рапорте от 22 августа 1859 г. архимандрит Иосиф сообщал епископу Грузии Евсевию: «О достоинстве перевода Литургии Чонкадзе, в его первоначальном виде, и по предназначению его к печати для употребления при богослужении, могу сказать, что перевод был весьма неисправен, в некоторых местах искажен словам подлинника по незнанию... неисправность увеличивалась поспешностью в переписке, от чего образовались пропуски в тексте и фальшь в начертании букв» [3, 2]. Архимандрит Иосиф отметил в рапорте, что он перевел отсутствовавшие в переводе Чонкадзе молитвы «Царю Небесный», «Пресвятая Троица», «Отче наш», а также «Благодарственные молитвы по Святом Причащении» и после рассмотрения их сотрудниками включил в текст перевода Литургии Иоанна Златоуста. Он также известил епископа Грузии о том, что для полноты Служебника, по его поручению, диакон А. Аладжиков перевел «Последование Вечерни и Утрени», которое отредактировал М. Сухиев.

При исправлении перевода Д. Чонкадзе был использован рукописный перевод Ли-

тургии Иоанна Златоуста, выполненный в 1857-1858 гг. священником А. Колиевым. 24 октября 1858 г. архимандрит Иосиф в письме просил о. А. Колиева выслать ему его перевод «для сличения с переводом Чонкадзе» [3, 3]. 7 июня 1859 г. благочинный священник А. Колиев представил архимандриту Иосифу свой перевод на осетинский язык Литургии Иоанна Златоуста и просил о «тщательном его рассмотрении и исправлении» [3, 4].

В августе 1859 г. архимандрит Иосиф, священник А. Колиев, М. Сухиев, диакон А. Аладжиков и учитель С. Жускаев завершили работу над текстом перевода и сообщили об этом в рапорте экзарху Грузии Евсевию: «По указу Святейшего Синода 28 июля 1858 г. перевод Литургии на осетинский язык с подлинником Славянским и Греческим сверен и, по исправлении, признается с оным совершенно согласным, отпечатании совершенно достойным, в чем подписью удостоверяем» [3, 106].

Уже после смерти Д. Чонкадзе его сыну за 12 листов перевода на осетинский язык Литургии Иоанна Златоуста было выплачено 360 руб., редакторы – священник Сухиев, диакон Аладжиков и учитель Жускаев – получили 130 руб. [3, 32, 32об, 34].

Литургия Иоанна Златоуста была издана в Тифлисе в 1861 г. [4].

Судя по духовному завещанию, Даниил Чонкадзе также перевел на осетинский язык Литургию Василия Великого [1, 5], однако этот перевод не сохранился. По предложению экзарха Грузии Евсевия Д. Чонкадзе поручался перевод послания Павла к римлянам, но был ли выполнен этот перевод – неизвестно [5, 160].

Другой сферой интересов Даниила Чонкадзе был сбор устного народного творчества осетин. По предложению правителя дел Кавказского отдела императорского Русского географического общества А.П. Берже¹ Д. Чонкадзе начал собирать

осетинские пословицы. К этой работе Д. Чонкадзе часто привлекал и своих учеников-осетин из Тифлисской духовной семинарии.

Осетинские пословицы, собранные Д. Чонкадзе, А.П. Берже передал академику А.А. Шифнеру², который опубликовал их в 1868 г. в книге «Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым», изданной в качестве Приложения к XIV тому Записок Императорской Академии наук [6]. К сожалению, Д. Чонкадзе не дождался издания собранных им фольклорных материалов осетин.

А.А. Шифнер издал 123 осетинские пословицы, собранные Д. Чонкадзе. Шифнер писал о Д. Чонкадзе, что «записал он эти пословицы в изобретенной Шегреном для осетин азбуке. Орфография Чонкадзе, относительно гласных, несколько отстывает от Шегреновской... Известное число отступлений от обычной орфографии имеет вероятно свою причину в особенностях областного наречия. По мнению одного из

целярии князя М.С. Воронцова помощником чиновника по секретной части (до 1858 г.), чиновником по особым поручениям (до 1864 г.), председателем Кавказской археографической комиссии (до 1886 г.). В 1853-1855 гг. совершил научную экспедицию в Персию, в 1856-1859 гг. был правителем дел Кавказского отдела императорского Русского географического общества. Под редакцией А.П. Берже были изданы 11 томов «Актов Кавказской археографической комиссии». А.П. Берже был редактором «Кавказского календаря» и других научных изданий, посвященных истории и географии края.

² Антон Антонович Шифнер (нем. Franz Anton Schiefner) (1817-1879) – филолог, востоковед, с 1852 г. экстраординарный академик Императорской Академии Наук и директор II отделения ее библиотеки. Родом из Ревеля, получил образование в Санкт-Петербургском университете (1836-1840), затем 6 лет изучал филологию и восточные языки в Берлине. Шифнеру принадлежит ряд ценных работ по изучению кавказских и финно-угорских языков, а также тибетского языка и литературы. Перевел на немецкий язык финский эпос «Калевала» (1852). В 1868 г. издал книгу «Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и В. Цораевым».

¹ Адольф Петрович Берже (1828-1886) – археограф, историк, член многих российских и зарубежных научных обществ. В 1851 г. окончил факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета. Состоял в кан-

находившегося здесь в конвое Его Величества осетин, юнкера Саурбека Козырева, родом из окрестностей Владикавказа, текст наш записан из уст осетин, живущих в горах, в соседстве грузин» [6, 5].

А. Шифнер снабдил издание осетинских пословиц примечаниями, в которых широко использовал ценные замечания Василия Цораева, которые тот предоставил ему через А. П. Берже [6, 5-6].

Г. Г. Бекоев в статье «Возникновение Осетинской письменности и ее развитие (Краткий очерк)» писал: «Самый беглый обзор данных текстов показывает, что собиратель плохо владел осетинским языком. Некоторые пословицы искажены, другие не могут быть названы таковыми, так как представляют из себя самые обыкновенные суждения – нет в них характерной для пословицы сжатости, меткости и образности. Самый подбор пословиц нельзя никоим образом назвать удачным, язык тяжелый, формулировка многосложна. Встречаются весьма грубые орфографические погрешности, очевидно, вследствие недостаточного знания языка» [7, 18]. Однако нельзя забывать о том, что издание А. Шифнера было первой публикацией образцов осетинского фольклора с переводами и соответствующими комментариями. В. И. Абаев в своей неопубликованной рукописи «Даниил Чонкадзе как деятель осетинской культуры» отмечал: «Это было первое значительное собрание осетинских фольклорных текстов, пословиц, песен, сказок, нартовских сказаний. Участие Чонкадзе в этом в полном смысле пионерском начинании уже обеспечивает ему почетное место среди деятелей осетинской культуры XIX века» [2, 224].

Д. Чонкадзе собирал не только пословицы, но и осетинские поговорки и сказки, о которых упоминал в своем духовном завещании [1, 5].

Даниил Чонкадзе записывал также и нартовские сказания. Об этом можно судить по примечаниям А. А. Шифнера к изданным им осетинским пословицам, собранным Д. Чонкадзе. В примечании к пословице «Нартских людей все любят»

А. А. Шифнер писал: «По замечаниям Чонкадзе Нарты что-то среднее между людьми и ангелами, вероятно, нечто вроде героев, о подвигах которых есть у осетин песни, аккомпанируемые звуками инструмента, подобного скрипке. У Чонкадзе было несколько таких песен, в которых прославлялись подвиги героев Батырад (Батрадз. – Л. Г.), Урысманак (Урызмаг. – Л. Г.), Цопан и Савлох» [6, 20]. К сожалению, собранные Д. Чонкадзе нартовские сказания не были опубликованы.

Кроме фольклорного Д. Чонкадзе собирал также этнографический материал об осетинах. В духовном завещании, написанном 6 апреля 1859 г., среди своих трудов он упомянул о «заметках о куртатинских осетинах». В 8 пункте духовного завещания Д. Чонкадзе просил Иосифа Ивановича Индуева связаться с Тюриным и отослать ему его труды, в том числе и «заметки относительно куртатинских осетин. Последнее прошу собрать, переписать и так послать. Бумаг этих можно найти или в моем письменном столе, или в моем комод» [1, 5].

5 марта 1860 г. Д. Чонкадзе изменил первоначальное решение относительно своих трудов, сделав важную приписку в конце завещания: «Восьмой пункт этого завещания я отменяю по некоторым обстоятельствам. Вместо этого, заметки о куртатинских осетинах передать Берзенову, который, если найдет необходимым, пусть напечатает в каком-нибудь журнале, пусть изложит, как нужно, там недостает изложения, а то фактов много. Остальное пусть пропадает. На разбор их никому не хватит терпения» [1, 6]. Этнографические материалы о куртатинских осетинах, собранные Д. Чонкадзе, так и не были опубликованы.

Даниил Чонкадзе занимался также очень сложной и ответственной работой по составлению русско-осетинского словаря, которую ему доверила Императорская Академия наук. В духовном завещании, при перечислении своих научных материалов, Чонкадзе упомянул «труды для лексикона – как тетради, так и записки» [1, 5]. В своем письме к шуруину Ваню, которое не

успел окончить и отослать, Д. Чонкадзе писал: «Императорская Академия наук поручила мне Осетинский словарь и я принялся за этот труд со всею энергией, свойственною молодому человеку, желающему составить себе карьеру, но не успел составить на три буквы словарь, как со мною случилось кровохарканье» [1, 8]. Из-за болезни Даниил Чонкадзе вынужден был отказаться от почетного предложения Академии наук по составлению русско-осетинского словаря. Г.С. Ахвледиани, изучавший в 40-х гг. XX в. неоконченную рукопись Д. Чонкадзе в рукописном отделе Музея Грузии, писал: «Материал представляет интерес, и исследователь осетинского языка не должен пройти мимо него, так как там имеется ряд слов, отсутствующих в других словарях...» [8, 212].

З.М. Салагаева в своей книге «От Нузальской надписи к роману» отмечала, что «Д. Чонкадзе был талантливым писателем и прекрасным знатоком осетинского языка, что не могло не сказаться на его переводах церковных книг, а это способствовало развитию осетинской прозы. Переводы Даниила Чонкадзе, его труды по осетинскому фольклору и языку свидетельствуют о том, что он является выдающимся деятелем двух литератур – грузинской и осетинской... Иван Ялгузидзе, Даниил Чонкадзе, Василий Цораев являются прямыми предшественниками основоположника осетинской прозы Сека Гадиева» [9, 179-180].

Не имея возможности из-за болезни продолжать свою научную работу, Даниил Чонкадзе занялся художественной литературой. В письме к шурина он писал: «Но так как у меня какой-то проклятый характер, и мне кроме служебных дел, непременно хочется что-нибудь делать, то я взялся за грузинскую литературу (у нас здесь издается на грузинском языке журнал и молодежь всеми силами поддерживает его. Национальное чувство пробуждается). Я написал одну повесть под заглавием “Сурамский замок”. Повесть была очень благосклонно принята публикой, кроме некоторых невежд помещиков, которых я задел крестьянским вопросом» [1, 9].

Повесть Д. Чонкадзе «Сурамская крепость» была впервые опубликована на грузинском языке в тифлисском журнале «Цискари» («Заря») за 1859-1860 гг. Созданию повести во многом способствовало активное участие Чонкадзе в литературном кружке, организованном им в 1857 г. при журнале «Цискари» [10, 177]. Участники кружка Д. Чонкадзе, Л. Ардадиани, Н. Берзенов и др. интересовались социально-политическими вопросами, в том числе вопросом освобождения крестьян, изучали русский журнал «Современник» и произведения передовых представителей русской общественной мысли Н.Г. Чернышевского и Н.А. Добролюбова.

«Сурамская крепость» была первой грузинской реалистической повестью, направленной против крепостного права. Чонкадзе в живых красках изобразил страдания крестьян, вызванные безграничным произволом помещиков. Однако главной задачей в канун крестьянской реформы 1861 г. писатель считал острую и непримиримую критику уродливых сторон крепостничества со стороны интеллигентских сил грузинского общества, а также борьбу самих крестьян за свои насущные интересы, т.е. предоставление им личной свободы, «воли» и земли. Провозглашенный Д. Чонкадзе лозунг: «Пока мы принадлежим нашим господам, мы не можем быть счастливыми», – стал крылатым в Грузии.

Мировоззрение писателя было направлено против сторонников романтизма и консервативного либерализма, которые считали незыблемыми социальные и идейные устои крепостничества. Не прошло и года после смерти автора «Сурамской крепости», как разгорелась ожесточенная борьба между защитниками старых, отживших, и новых, нарождавшихся, общественно-литературных идей. Только что вернувшийся из Петербурга в Тифлис Илья Чавчавадзе на страницах журнала «Цискари» дал бой защитникам старых порядков и писателям романтического литературного течения.

В 1863 г. в журнале «Цискари» с критическим разбором повести Д. Чонкадзе

«Сурамская крепость» выступили как консерваторы (А. Орбелиани), так и демократы (А. Пурцеладзе). В том же году Акакий Церетели, тогда еще молодой поэт, опубликовал в журнале восторженное стихотворение, посвященное Даниилу Чонкадзе, в котором воспел его как смелого борца против социальной несправедливости.

Повесть оказала влияние на общественное самосознание Грузии накануне отмены крепостного права и сыграла большую роль в демократизации грузинского литературного языка. Исследователь творчества Д. Чонкадзе С. Г. Хуцишвили писал, что повесть «была расценена передовой частью грузинского общества как революционное выступление, как новое слово в грузинской литературе» [11, 83]. Тот же автор отмечал: «Сочетание мифологически-сказочного (легенда о строительстве Сурамской крепости) и реально-бытового материала, оригинальное сюжетно-композиционное решение, острота и актуальность тематики, трагическая напряженность конфликта принесли повести широкую известность, автор ее по праву считается одним из зачинателей грузинской прозы критического реализма» [12, 202].

В основу повести «Сурамская крепость» легло предание о замурованном в стену крепости юноше в местечке Сурами, известное по широко распространенной в Грузии народной песне «Сын мой, Зураб, куда» [13, 251]. По мнению З. М. Салагаевой, «мотив приношения в жертву человека встречается в устном народном творчестве многих народов... Возможно, Д. Чонкадзе были известны осетинские легенды на эту тему, тем более что он собирал осетинский фольклор» [14, 75]. Как известно, в основе неоконченной поэмы Коста Хетагурова «Плачущая скала», названной поэтом «осетинской легендой», также лежит предание о «строительной жертве» [15, 194-200, 129-136].

Повесть «Сурамская крепость», сделавшая Д. Чонкадзе известным грузинским писателем, была переведена на многие языки. В 1986 г. на экраны страны вышел художественный фильм «Легенда о Сурамской крепости», снятый киностудией «Грузия-

фильм» по повести Д. Чонкадзе (режиссеры-постановщики Додо Абашидзе и Сергей Параджанов). Фильм имел большой успех у зрителей, получил призы и награды на нескольких международных фестивалях.

В отличие от существующей обширной литературы о художественном творчестве Даниила Чонкадзе [16], материалы о нем как деятеле осетинского языкознания и культуры немногочисленны и, в основном, не опубликованы. Исключением является статья академика Г. С. Ахвледиани «Место Даниэла Чонкадзе в истории изучения осетинского языка», вышедшая на грузинском языке в 1943 г. С. Ахвледиани писал об осетиноведческой деятельности Д. Чонкадзе: «Всю свою, к сожалению, короткую, сознательную жизнь, до 1859 года, он посвятил работе над осетинским языком – по собиранию осетинских пословиц и поговорок, сказок, по изучению быта осетин, переводам на осетинский литературный язык и, наконец, по составлению осетинского словаря» [17, 153].

Б. А. Алборов посвятил Д. Чонкадзе небольшой раздел в своей неопубликованной рукописи «История осетинской литературы (докостаевский период)» [5, 160-164]. Б. А. Алборов начал собирать материал о Чонкадзе в 1935 г. С этой целью он обратился к грузинскому ученому Г. Натадзе, и тот охотно откликнулся. Через некоторое время Г. Натадзе прислал ему переводы на русский язык духовного завещания и предсмертного письма Д. Чонкадзе к шуринам Вану, которые были опубликованы в 1933 г. в Тифлисе на грузинском языке [18]. Оригиналы этих важных документов о жизни и творческом наследии Д. Чонкадзе хранились тогда в музее Союза писателей Грузии.

Г. Натадзе прислал Б. А. Алборову и перевод на русский язык письма сестры Мелании к Д. Чонкадзе, которое было написано ею в период его учебы в Тифлисской духовной семинарии, и некоторые биографические сведения о нем. Все эти материалы о Д. Чонкадзе были переданы Б. А. Алборовым в архив и в настоящее время хранятся в Научном архиве СОИГСИ [1, 1-18].

Ценной работой о Д. Чонкадзе является рукопись статьи В.И. Абаева «Даниил Чонкадзе как деятель осетинской культуры» [2, 224-229]. Дата написания статьи неизвестна, вероятно, это середина 1940-х гг. XX в. В короткой, но очень емкой статье В.А. Абаев выделил несколько направлений деятельности Д. Чонкадзе в области осетинского языка и культуры: преподавание осетинского языка в Ставропольской и Тифлисской духовных семинариях; перевод на осетинский язык церковных книг; собирание фольклора; составление осетин-

ского словаря; этнографические разыскания. Считая Даниила Чонкадзе «крупным осетинским деятелем эпохи «просветительства»», В.И. Абаев писал: «Если бы его жизнь, полная труда и горения, не прервалась так рано, он мог бы много еще сделать и занял бы виднейшее место в истории осетинской культуры. Но и то, что он успел выполнить, обеспечивает ему благодарную память осетинского народа» [2, 224, 229].

Вклад просветителя Даниила Чонкадзе в осетинскую культуру заслуживает того, чтобы его имя заняло в ней достойное место.

1. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (далее НА СОИГСИ). Ф. Литература. Оп. 1. Д. 145.
2. НА СОИГСИ. Фонд Абаева В.И. Оп. 1. Д. 32.
3. НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33.
4. Литургия святого Иоанна Златоустого на осетинском языке (Без благодарственных молитв по Святом причащении). Типография Главного Управления Наместника Кавказа. Тифлис, 1861 г. 143 с.
5. Алборов Б.А. История осетинской литературы (докостаевский период) // НА СОИГСИ. Ф. 19 (Лит.). Оп. 1. Д. 219.
6. Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал А. Шифнер. СПб., 1868. Приложение к XIV-му тому Записок Императорской Академии наук. Вып. 4. 104 с.
7. Бекоев Г.Г. Возникновение Осетинской письменности и ее развитие (краткий очерк) // Известия СОНИИ. Т. I. Владикавказ, 1925. С. 13-27.
8. Ахведиани Г.С. Место Даниэла Чонкадзе в истории изучения осетинского языка (на груз. яз.) // Труды Тбилисского государственного Учительского Института им. А.С. Пушкина. Тбилиси, 1943. Вып. III. Цит. по: Абаев В.И. Даниил Чонкадзе как деятель осетинской культуры // НА СОИГСИ. Фонд Абаева В.И. Оп. 1. Д. 32. Л. 229.
9. Салагаева З.М. От Нузальской надписи к роману. Проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Орджоникидзе: Ир, 1984.
10. Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. История грузинской литературы. Тбилиси, 1958.
11. Хуцишвили С. Даниэл Чонкадзе и его повесть «Сурамская крепость» // Послесловие к повести «Сурамская крепость». Тбилиси, 1952.
12. История всемирной литературы. М.: Наука, 1991. Т. 7.
13. Грузинские народные предания и легенды/Сост. Е. Б. Вирсаладзе. М.: Наука, 1973.
14. Салагаева З.М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Орджоникидзе: Сев.-Ос. кн. изд., 1959.
15. Бесолова Е.Б., Дарчиева М.В. Об обряде «строительная жертва» в традиционной культуре горцев (на материале поэмы К.Л. Хетагурова «Плачущая скала» // Материалы Международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ». 6-7 октября 2009 г., Владикавказ, 2010; Сокаева Д.В. Фольклорная основа поэмы К.Л. Хетагурова

«Плачущая скала» // Венок бессмертия. Материалы Международной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Коста Хетагурова. Владикавказ, 2000.

16. Хаханов А. С. Темное старое время Грузии. Первый реалистический роман Чонкадзе «Сурамская крепость». Русская мысль, 1902. № 8; Хаханов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. М., 1906. Т. IV; Тавзарашвили Г. Жизнь и творчество Даниила Чонкадзе // Чонкадзе Д. Сурамская крепость/Перевод с груз., под ред. и с предисловием Г. Я. Тавзарашвили. 1930; Чонкадзе Д. Сурамская крепость/Под ред. М. Зандукели. Тифлис, 1933 (на груз. яз.); Хуцишвили С. Даниэл Чонкадзе и его повесть «Сурамская крепость» // Послесловие к повести «Сурамская крепость». Тбилиси, 1952; Котетишвили В. Происхождение легенды о Сурамской крепости и ее параллели в мировом фольклоре // Избранные труды. Тбилиси, 1968.

17. Ахвледиани Г. С. Место Даниэла Чонкадзе в истории изучения осетинского языка (на груз. яз.) // Труды Тбилисского государственного Учительского Института им. А. С. Пушкина. Тбилиси, 1943. Вып. III. Цит. по: Салагаева З. М. От Нузальской надписи к роману. Проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Орджоникидзе: Ир, 1984.

18. Чонкадзе Д. Сурамская крепость/Под редакцией профессора М. З. Зандукели. Тифлис, 1933.

ИСТОЧНИКИ

«НЕОБХОДИМЫ РЕШИТЕЛЬНЫЕ АДМИНИСТРАТИВНЫЕ МЕРЫ...»

Е. И. КОБАХИДЗЕ

Трансформационные процессы, происходящие в социокультурной сфере жизни традиционного сельского социума, всегда привлекали особое исследовательское внимание. В немалой степени академический интерес к этой теме обусловлен тем, что степень и направленность подобных трансформаций являют собой результаты исторического взаимодействия разных социальных феноменов: внешних факторов, в северокавказском историко-политическом ландшафте представленных российской государственностью и связанных с ней форм административно-политического воздействия на местные общественные структуры, и внутренних, обусловленных местной социокультурной традицией.

Однако в историографии они связываются преимущественно с периодом проведения реформ 60-х – начала 70-х гг. XIX в. Между тем, как показывают архивные материалы, многие из проводимых в этот период преобразований в действительности имели свою предысторию, существенно видоизменив ряд социокультурных практик уже в 50-х гг. XIX вв., будучи связанными с активной деятельностью представителей правительственной администрации на местах.

Подготовка, а затем и проведение аграрных и судебно-административных реформ на Северном Кавказе, к которым правительство приступило после окончания Кавказской войны, вновь заставила вернуться к сбору и записи обычно-правовых норм северокавказских обществ. Свою роль сыграло также и то, что глубокие по-

знания в обычном праве горцев дали бы российским властям стратегические преимущества в политико-идеологическом противостоянии с мусульманским духовенством, всегда представлявшим серьезную помеху в деле «умиротворения» Кавказа.

Систематизируя и кодифицируя обычно-правовые установления кавказских горцев в 40-60-х гг. XIX в., власти предполагали со временем приспособить нормы обычного права к законам Российской империи, действуя при этом вполне в духе регионализма. С другой стороны, взаимная адаптация различных по своей социальной природе нормативных систем грозила затянуться, а вполне объективный временной фактор, вмешивавшийся в правительственные планы по «окончательному покорению» Кавказа, становился очевидной помехой в стремлении к скорейшему «обрусению» края.

Примером форсированного подхода к распространению в горской среде государственных правовых начал может служить предпринятая в 1859 г. инициатива начальника Военно-Осетинского округа полковника Муссы Кундухова по отмене «вредных народных обычаев» и замене их новыми ввиду несоответствия прежних адатов «духу настоящего времени» (см.: [1, I, 55-62]). Это мероприятие достаточно подробно описывается в известном труде Ф.И. Леонтовича «Адаты кавказских горцев». Однако особый интерес представляют конкретные обстоятельства, в которых окружной администрацией был предпри-

нят столь решительный шаг, вполне определенно обозначивший намерение властей контролировать внутреннюю жизнь «вверенного населения» и использовавших для этой цели самые разнообразные методы и формулировки.

Принятое М. А. Кундуховым радикальное решение вызревало в кавказских административных кругах довольно продолжительное время. Уже в самом начале 50-х гг. в региональной администрации высказывались мысли о том, чтобы изменить существующие в горских обществах правовые нормы, связанные с обычаем устройства традиционных поминок [2, 305-314]. Необходимость изменений аргументировалась тем, что обычай этот «крайне стеснителен для людей достаточных и совершенно разорителен для бедных» [2, 312]. Председатель комитета по разбору сословных и земельных вопросов генерал-майор Вревский в своей докладной записке доказывал полезность новых правил, которым «народ охотно покорится», если они будут введены правительственным распоряжением, и которые следует «объявить всем жителям на общих сходках. Приставам и старшинам, – считал барон, – строго наблюдать за исполнением сего и взыскивать с них за утайку подобного рода проступков» [2, 312].

К концу десятилетия вопрос о приведении ряда норм, регулирующих брачно-семейную сферу жизни осетин, в соответствие с догмами христианской морали был поднят представителями православного духовенства в лице архиепископа Евсевия, экзарха Грузии, который в октябре 1858 г. обратился к командующему войсками Левого крыла Кавказской линии с просьбой «...2. об отобрании у христиан-двоеженцев лишних жен; 3. об отобрании у магометан, на основании положения Совета Главного Управления Закавказского края от 20 марта 1852 года, христианских женщин и о приказании осетинским христианам, живущим в браке, не благословленном церковью, обвенчаться» [3, 1-1об.]. Необходимость ограничения пределов распространения обычно-правовых норм (трактуемых как

возврат к «язычеству» и потому «вредных» для христианской церкви) мотивировалась экзархом Евсеем растущей опасностью исламизации населения, поскольку, с его точки зрения, ряд норм шариата легко мог прижиться на местной «языческой» почве при отсутствии контроля со стороны православного духовенства.

Позиция архиепископа была поддержана в штабе войск Левого крыла [3, 9], откуда на имя М. А. Кундухова поступает настоятельная рекомендация «о немедленном выполнении всех распоряжений, просимых отзывом Архиепископа Экзарха Грузии» [3, 14].

Последовавшая на это распоряжение реакция «на местах» оказалась совсем неоднозначной.

Например, в Нижне-Осетинском участке предписание начальства выполнено было незамедлительно, и помощник управляющего участком поручик Козловский рапортовал начальнику Военно-Осетинского округа полковнику Кундухову: «бывшие замужем за магометанами христианские девицы... отобраны и возвращены к родителям их; относительно возвращения калымов и уплаты штрафов назначен срок месячный» [3, 13]. Однако в управлении Верхне-Осетинского участка считали, что «дело это надо предоставить времени и убеждениям священника» [3, 5-5об.]. Отнюдь не торопились безоговорочно выполнять начальственные распоряжения и в Дигорском участке, ссылаясь на местные условия и приводя достаточно убедительные аргументы в пользу сохранения существующего положения: «...Тем которые женаты на родственниках и 3, Двух-женцам Христианам, имею честь донести Вашему Высокоблагородию, что браки тех которые женаты на родственниках совершены были назад тому от 6 до 20 лет и более и некоторые из них имеют детей в совершенных годах, и если бы в случае правительство распорядится о разводе их, то семейства эти должны вовсе разориться; об этом я уже сообщал Архимандриту Иосифу; которые же имеют двух жен, то они с одной из них перевенчаны, а другие оставлены на житье

при них собственно по старости лет и если их удалить, то они должны быть нищими и питаться подаянием» [3, 45-45об.].

Нужно отметить, что и сам начальник Военно-Осетинского округа полковник Кундухов встретил распоряжение штаба в неуверенности, о чем свидетельствуют как его собственные замечания по поводу просьб и отношений, поступающих из участков, так и наброски его писем к экзарху. Отвечая на вопросы помощника управляющего Тагаурским и Куртатинским участком, может ли он «дозволить Кавдасардок из Христиан отдавать за известную плату в услужение на годы или всю жизнь к людям одинакового с ними вероисповедания, выдавая им при этих сделках письменный документ» и как «считать детей этих служанок, если бы таковые у них были: могут ли они пользоваться правами вольных кавдасардов», Кундухов отвечает: «Кавдасардам позволяется наниматься в услужение на время к людям одного с ними вероисповедания, но никак не на вид «нумылюз», что от ныне строго воспрещается между христианами; след. если от незамужних кавдасардок будут дети, то они считаются незаконнорожденными, как вообще в России. Свидетельство таковым кавдасардам непременно выдавать» [3, 23-23об, 28].

Бурно отреагировали на нововведения администрации и сами крестьяне. Но прежде нужно пояснить, какие именно аспекты нововведений вызывали в горской среде явное непонимание. У народов Северного Кавказа широкое распространение получили левиратная и сороратная формы брака, которые рассматривались как механизмы облегчения и замены покупного брака, совершавшегося при условии выплаты калыма. Правовыми нормами особенно подробно оговаривались условия заключения левиратного (от лат. *Levir* – деверь, брат мужа) брака, при котором вдова умершего обязана была вторично выйти замуж за представителя семьи ее покойного мужа: «Если после смерти мужа остается жена в доме родителей или братьев его с детьми или бездетная, то родные и братья мужа, не освобождая ее, насильственно принуж-

дают выйти за одного из них замуж, хотя бы этого она и не желала; если же она от этого откажется, то в таком случае отправляют ее к родителям ее и заставляют проживать там, запрещая выходить замуж за другого, без предварительного позволения родственников прежнего мужа; а с взявшим ее в замужество, без подобного позволения, имеют мщение и вражду» [1, II, 50]. В институте левиратного брака реализовывался принцип «вдова – собственность семьи ее покойного мужа», охранявшего хозяйственно-имущественную целостность семьи.

Сороратные (лат. *Soros* – сестра) браки заключались по тем же соображениям имущественной выгоды. При такой форме брака овдовевший мужчина брал в жены сестру своей умершей жены, и в этом случае необходимость вторичной уплаты калыма либо отпадала вообще, либо он выплачивался в значительно меньших размерах.

Надо сказать, что, как отмечают источники, по осетинскому обычному праву размер брачного выкупа за невесту был достаточно большим у всех сословий, и выплата калыма была обычаем довольно обременительным. Размер его доходил до 1000 руб. серебром, что равнялось стоимости 100 быков [1, II, 40]. После вхождения Осетии в общероссийское административно-правовое пространство размер калыма колебался от 150 до 440 руб.; в 1859 г. по постановлению представителей от осетинского народа (о чем будет сказано ниже), максимальный размер калыма был снижен до 200 руб. Однако последующие сборники адатов (например, в записи 1866 г.) фиксируют увеличение размеров калыма для всех осетинских обществ. Так, например, в Дигории уже в 1866 г. «у бадият за девушку полагается 650 руб....За вдову калыма 500 руб. ... У дигорцев низшего сословия за девушку уплачивается родным ее 150 руб. и особенно дяде 10 рублей. За вдову 150 руб.». У тагаурцев и куртатинцев ставки калыма были следующие: «У алдар калым как за девушку, так и за вдову 420 руб....У фарсалак и кавдасардов за девушку калым 330 руб., а за вдову 250 руб.». У алагирцев

«калым в точности не определен и, смотря по состоянию и условиям, уплачивается в размере от 200 до 360 руб.» [1, II, 67-68].

Таким образом, пытаясь понять мотивы, лежащие в основе запрета жениться «на родственниках», крестьяне на свой лад объясняли непонятные им действия местных властей необходимостью подчиниться воле какого-то «высшего Начальства», которое, вероятно, плохо знакомо с их обычаями, и если все как следует растолковать, то власти сами увидят, насколько неправильными и расходящимися со «здравым смыслом» окажутся их указания. Вот, например, что писали представители Алагирского общества: «Честь имеем почтительнейше доложить Вашему Высокоблагородию (начальнику Военно-Осетинского округа М. А. Кундухову. – Е. К.) что некоторые из жителей Алагирского общества по существующему Горскому обычаю после смерти родственников совершали бракосочетание родственники с родственницами; а некоторые из них имели по две даже жены каковой обычай существовал между нами с давнего времени; а ныне духовное Начальство вероятно имея позволение от Высшего Начальства отбирает у нас оных не только вдов но даже у кого имеется и жен Мулузов.

Осмеливаемся всепокорнейшее просить ходатайства Вашего Высокоблагородия об отменении таковых которые имели с установления новых прав родственники родственниц в женах попрежнему а с сего нового Постановления никто из нашего общества по таковым родственниц родственники не будут иметь считанием браков» [3, 36-36об.].

Хорошо зная местную среду и понимая происхождение местных обычаев, Кундухов просит управляющего Осетинскими приходами архимандрита Иосифа «уладить это дело без расторжения браков», поскольку «вступившие в подобные браки с родственницами прижили с ними детей, и в случае расторжения сих браков дети невинным образом подверглись бы крайней бедности и нищете...» [3, 37об.].

Несмотря на всю сомнительность но-

вовведений, собственные колебания и разногласия по этому вопросу в участковых управлениях, М. А. Кундухов вынужден был отрапортовать о готовности «безропотно оставить навсегда соблюдаемый ими (осетинами. – Е. К.) до настоящего времени обычай и сохранить на будущее время требуемый как правительством, так и догматами христианской церкви... надеюсь, – обещает начальник округа, – до июля м-ца настоящего года (1859. – Е. К.) привести к окончательному устранению вредных для Церкви существовавших в народе обычаев, и в то же время буду иметь честь доложить о том Вашему Пр-ву» [15-15об.].

В ходе этой кампании созывается «величайший народный сбор», на котором принимаются новые постановления, относимые, впрочем, преимущественно к уголовно-правовой сфере применения адатов. Заодно были пересмотрены и некоторые частные аспекты гражданско-правовых отношений, касающихся левирата, брачного выкупа, наследственного права (к примеру, в число наследников включались лица женского пола), поминальных расходов. На ослушников предлагалось наложить довольно внушительный штраф в 100 руб. серебром (для сравнения можно привести следующие данные: годовое жалование писаря 3-го класса в окружном управлении Осетинского округа Терской области по штатной ведомости 1862 г. составляло 16 руб. 95 коп. серебром, словесного переводчика – 150 руб., а депутата окружного суда – 200 руб. – см.: [4, 142-143]). «Народное постановление» закреплялось соответствующим циркуляром самого начальника округа; контроль же за исполнением «народного решения» возлагался на «старшин», обязанных докладывать своему начальству обо всех случаях нарушения нового порядка [1, I, 61-62].

С мероприятием М. А. Кундухова связывается начало практики созыва общинных сходов, получившей широкое распространение в пореформенные десятилетия при проведении в жизнь заведомо непопулярных административных решений.

Что же касается собственно запре-

щения «двоеженства» у христиан, то, как видно из последующей переписки, дело это так и не было доведено до желаемого администрацией результата. Уже в июне 1860 г. экзарх Грузии архиепископ Евсевий вновь обращается в Главный штаб Кавказской армии, с отношением, в котором жалуется на недостаточное внимание к его настоятельным просьбам, поскольку «...христианские женщины доселе состоят у магометан, и смешанные браки, а чрез то и вторжение исламизма в христианство усиливается в Военно-Осетинском округе. Так, в недавнее время, – докладывает архиепископ, – брат Начальника Военно-Осетинского округа магометанин, майор Индрис Кундухов взял для своего холопа христианку, дочь кадгаронского жителя Ислама Оттаршоева, Ротмистр Крым Султан Дударов магометанин, взял христианку, дочь проживающей в г. Владикавказе вдовы Бероевой Хидзикиз; житель аула Заманкул Уци Бегоев, магометанин, похитил племянницу жителя того же аула христианка Беко Комарзаева».

Но и через год, и через два, и через три положение существенно не изменилось. И в августе 1863 г. управляющий осетинскими приходами благочинный протоиерей Алексей Колиев обращается с пространном и полным негодования рапортом к начальнику Терской области генерал-адъютанту Г. Д. Орбелиани [3, 62-65об.]. Поводом к составлению этого документа послужило то, что член народного суда во Владикавказе, некий Беса Коченов, будучи чиновником, взял себе вторую жену, которую не только «не употреблял ни на какие работы», а даже «держал ее лучше законной жены». Пример Коченова, по убеждению протоиерея, мог спровоцировать другие подобные случаи, которые уже отмечены были не только в сельской, но и в городской владикавказской среде, угрожая христианской морали, законности и правопорядку. «Таким образом, – пишет протоиерей, – поток зла многоженства начинает заливать почти все Христианское население в Осетии; и чтобы остановить его необходимы решительные административные меры, – пастырские же

увещания тут действуют слабо, или даже вовсе не действуют, – нужны меры полицейские, – тем более, что порок этот, помимо религиозного характера, имеет и чисто Гражданский характер, о чем я не считаю нужным много распространяться» [3, 63].

Документы не сообщают, способствовали ли «решительные административные меры» окончательному изживанию обычаев заключения левиратных и сороратных браков, к чему стремились как высшее духовное начальство, так и областные гражданские власти, поскольку невозможно было вдруг, одним «росчерком пера», отменить утвердившиеся в веках и, что важнее, в сознании горца нормы, имеющие вполне рациональную подоплеку, проистекающую из специфики традиционного жизнеустройства и наполненные особой социокультурной значимостью, обусловленной действием адаптивных механизмов, которые обеспечивали традиционному горскому социуму его выживание и простое воспроизводство. Однако христианская риторика, к которой активно прибегала администрация в описываемых выше обстоятельствах, нашла свое продолжение и развитие в последующей конфессиональной политике правительства. А к лету 1867 г. был решен и вопрос о положении потомков вторых жен-«номылу» – кавдасардов и кумайагов, которых администрация относил к зависимым сословиям, подлежащим освобождению в ходе крестьянской реформы в Осетии, о чем генерал-адъютант М. Т. Лорис-Меликов, в 1865 г. ставший начальником Терской области, рапортовал кавказскому наместнику, главнокомандующему Кавказской армией великому князю Михаилу Николаевичу: «По предписанию же Вашего Императорского высочества в феврале месяце текущего года приступлено было к освобождению рабов в Осетинском округе также путем добровольных соглашений между владельцами и холопами, а вслед за тем к восстановлению общечеловеческих прав особого и неестественного вида зависимых в Осетии – Кавдасардов и Кумиаков (рожденные от именных жен). В виду бедственного и стеснительного по-

ложения холопов в Осетинском округе, особенно живущих в горах, было признано полезным установить за норму выкупа сравнительно низкие цифры, чем в Кабарде или на Кумыкской плоскости; Унауты же и их дети имели получить свободу по тождеству их прав, на тех же основаниях, как и в Кабардинском округе. На началах, разработанных местной администрацией и удостоенных утверждения Вашего императорского высочества, предложено было начальнику Осетинского округа в прошлом марте месяце приступить к освобождению Кавдасардов и Кумиак и вопрос этот, неоднократно обращавший на себя внимание

кавказского начальства, как по запутанности прав и отношений кавдасардов, так и по неестественности притязаний на их зависимость владельцев, получил вполне удовлетворительное решение. Права этого вида зависимых очеловечены, отношения выяснены, полная свобода их определена. Общий же результат трехмесячных действий Осетинского посреднического Суда выразился как в окончательном освобождении существовавших в том округе зависимых сословий, так и в безвозмездном увольнении владельцами довольно значительного числа принадлежавших им холопей и кавдасардов» [5, 13об.-15].

-
1. Леонтович Ф. И. Алаты кавказских горцев. В 2-х т. Одесса, 1882-1883.
 2. Материалы по истории осетинского народа: Сборник документов по истории завоевания осетин русским царизмом/Сост. В. С. Гальцев. Орджоникидзе, 1942. Т. II.
 3. ЦГА РСФСР-А. Ф. 25. Оп. 1. Д. 5.
 4. ПСЗ-II. Т. XXXVII. Отд. 3-е. К № 38326.
 5. РГИА. Ф. 866. Оп. 1. Д. 39.

ПЕРЕПИСКА С УПРАВЛЯЮЩИМИ МАМИСОНСКОГО,
ДИГОРСКОГО, ТАГАУРО-КУРТАТИНСКОГО И ДРУГИХ
УЧАСТКОВ ОБ ОБЯЗАТЕЛЬНОМ БРАКЕ В ЦЕРКВИ,
О ЗАПРЕЩЕНИИ ДВОЕЖЕНСТВА, ЗАПРЕЩЕНИИ
МАГОМЕТАНАМ ЖЕНИТЬСЯ НА ХРИСТИАНКАХ

ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5

Копия с отзыва Евсевия Архиепископа Экзарха Грузии Г. Командующему войсками левого крыла Кавказской линии, от 24 октября 1858 года № 1029.

Управляющий осетинскими приходами Архимандрит Иосиф доносит мне, что между христианами осетинского Суадагского прихода, вследствие совместного жительства их с магометанами, вкоренились существенно вредные для Православной веры обычаи, именно: 1, Осетинские христиане, вместе с лжеверующими, совершают учрежденные магометанским суевением праздники, сопровождая их различными жертвоприношениями; 2, из угождения магометанам осетинские христиане выдают за них своих дочерей, кои впоследствии, из уважения к своим мужьям, совращаются в ислаизм; 3, осетинские христиане по обычаю магометанскому имеют двух жен, – и 4, таинство брака у суадагских христиан в пренебрежении так, что более 70 лиц

в помянутом ауле живут в браке, не благословленном церковью.

Сообщая о сих беспорядках между христианами суадагского прихода Вашему Превосходительству, и препровождая список: а, осетинских христиан-двоеженцев; б, христиан, живущих в браке, не благословленном церковью; и в, магометан, вступивших в супружество с христианками, имею честь покорнейше просить Вас, Милостивый государь, об удалении магометан их христианского Суадагского аула, на место коих желательно бы возвратить выселенных из сего аула в Квиани, что в Кабарде, христианские семейства, тем более что не имея ни Священника, ни Церкви, и не принадлежа ни к моему ведомству (аул Квиани за чертою Экзархата), ни к ведомству Обер-Священника Кавказской армии, они совершенно забыли и жизнь и веру христианскую; 2, об отобрании у христиан двоеженцев лишних жен; 3, об отобрании у магометан, на основании Положения Совета Главного управления Закавказского края от 20 марта 1852 года, христианских женщин; и 4, о приказании осетинским христианам, живущим в браке, не благословленном церковью, обвенчаться. О распоряжении вашем по сему покорнейше прошу Ваше Превосходительство меня уведомить. – Подписал Евсевий, Архиепископ Экзарх Грузии

Верно Секретарь канцелярии покорных туземцев Макаров

Л. 1-10б.

Копию отзыва этого с приложением списка, препровождая, за болезнью Началь-

¹ Публикуемые документы извлечены из дела, название которого вынесено в заголовок. Дело относилось к Управлению Военно-Осетинского округа и его первоначальное название звучало иначе: «Переписка об отобрании у осетин христиан-двоеженцев лишних жен, от магометан христианских жен и о приказании осетинам христианам, живущим в браке, не благословленном церковью, обвенчаться». Материалы дела охватывают пятилетний период: с 24 октября 1858 г. по 2 сентября 1863 г. Документы публикуются в полном объеме, с сохранением стиля, орфографии и пунктуации. Слова, плохо читаемые в документе, в публикации отмечены в скобках как (нрзб.).

ника Военно-Осетинского округа, Господину Подполковнику Козлову, имею честь покорнейше просить его Высокоблагородие во всем, согласно просьбы Экзарха Грузии, сделать распоряжение, как то об отобрании от двоеженцев лишних жен, от магометан – жен христианок, а христианам, не обвенчанным, приказать немедленно обвенчаться. О последующем же донести г. Командующему войсками.

Начальник Штаба
Войск Левого крыла кавказской линии,
Полковник Зотов
№ 2596
14 ноября 1858 года
Секретарь канцелярии покорных туземцев Макаров

Л. 9.

№ 544 получ. 17 февраля 1859 года
Начальнику Военно-Осетинского
Округа господину полковнику и кавалеру Кундухову
Помощник Управляющего Нижне-Осетинским участком

Рапорт

В следствие предписания Вашего Высокоблагородия от 31 генваря № 282 честь имею почтительнейше донести, что бывшие замужем за магометанами христианские девицы, мною отобраны и возвращены к родителям их; относительно возвращения калымов и уплаты штрафов назначен срок месячный. По исполнении тоже буду иметь честь донести.

Поручик Козловский
№ 153
...Февраля 1859 года
Аул Заманкул

Л. 13.

№ 664 получ. 26 февраля 1859 г.
Исправляющему должность Начальника Военно-Осетинского округа Господину Полковнику и кавалеру Кундухову
Помощника Управляющего Верхне-Осетинским участком Поручика Ипполитова

Рапорт

Согласно предписания бывшего начальника Военно-Осетинского округа г. Генерал-Майора Мищенко от 16 ноября 1858 года № 1321-й, имею честь Вашему высокоблагородию донести, что по препровожденному вами списку христианским двоеженцам, христианам, живущим в браке не освященном церковью и наконец магометанам, находящимся в супружестве с христианками, мною наведены были справки, по которым оказалось, что почти все магометане, имеющие жен христианок, имеют собственно не жен, но нумлюз-христианок (взятых до 1852 года), за исключением Загулла Туганова, который еще прежде по убеждению моему, и более боясь штрафа, добровольно отпустил свою жену, и Джамболата Сокаева, который по тем же причинам принял христианскую веру.

Из христиан двоеженцев Кубади Фарниев согласился одну из наложниц своих отпустить, равно как и Мацко Барзимов, с другою обвенчаться. Дударко Есиев мусульманин; остальные же трое хотя имеют у себя в доме по две женщины, которые, вероятно, служат им наложницами, но никто из них не венчан по обряду и следовательно, двоеженцами назвать их нельзя, а потому полагая, что дело это надо предоставить времени и убеждениям священника и тем более, что люди эти по большей части преклонных лет, и следовательно убеждения и предрассудки их нелегко переломить, я не счел нужным заставлять их отпустить этих женщин или с одною из них венчаться.

Христиан не венчанных по обряду церкви много в Суадаге, есть такие и в других аулах Верхне-Осетинского участка, но я всегда считал и до сих пор того же мнения, что в делах, касающихся нравственности, личных убеждений или укоренившихся временем обычаев, нельзя употреблять силу, но вернее действовать словами, убеждать, что до сих пор по возможности я и делаю.

С получением предписания генерал-майора Мищенко, я несколько раз собирал народ в Суадаге и 20 человек из жителей согласились обвенчаться. Считая и это боль-

шим успехом, я остальных принуждать не хотел, но, во всяком случае, надеюсь, что, уговаривая и изредка наказывая, мне постепенно удастся довести их до строгого соблюдения всех требований церкви.

Донося обо всем этом Вашему Высокоблагородию, я представляю для большей ясности и копию со списка пересланного мне при предписании генерал-майора Мищенко с отметкою, кто именно из жителей венчался по обряду церкви.

Поручик Ипполитов
№ 224. 25 Февраля 1859 года.
Кр. Владикавказ

Л. 5-5об.

Штаб войск Левого крыла Кавказской линии

По канцелярии покорных туземцев.

Кр. Владикавказ.

28 февраля 1859 года

№ 506

Господину Исправляющему должность Начальника Военно-Осетинского округа

В дополнение надписи моей от 14 ноября прошлого года за № 2596, изложенной на копии отзыва Архиепископа, Экзарха Грузии, к Г. Командующему войсками, от 24 октября того же года за № 1029, имею честь покорнейше просить Ваше Высокоблагородие о немедленном выполнении всех распоряжений, просимых отзывом Архиепископа, Экзарха Грузии № 1029, об отобрании от двоеженцев лишних жен, от магометан – жен христианок, а необвенчанным христианам приказать немедленно обвенчаться, и о донесении Г. Командующему войсками, об окончательном исполнении сего распоряжения.

Начальник Штаба, Полковник Зотов
Секретарь Макаров

Л. 14.

От начальника Округа

№ 916

...Марта 1859 г.

Г. Командующему войсками левого крыла

Рапорт

В последствие надписи Начальника

Штаба Полковника Зотова к предместнику моему от 14 ноября прошлого года № 2596 изложенной на копии отзыва к вашему Прву Архиепископа Экзарха Грузии от 24 октября того же года № 1029, имею честь донести, что желание Экзарха относительно отобрания у осетин Христиан двоеженцев – лишних жен, от магометан – жен Христианок, а необвенчанным христианам – приказать немедленно обвенчаться, привести в настоящее время в исполнение представляется возможным по случаю наступившего у Христиан великого поста; но однако же при объезде моем по вверенному мне Округу, я обратил на предмет этот особенное внимание, которое и не оставляю без некоторого успеха: все лица помянутые в списке приложенном при отзыве Архиепископа № 1029 дали мне слово непременно в непродолжительном времени безропотно оставить навсегда соблюдаемые ими до настоящего времени обычаи и сохранять на будущее время как требуемое правительством, так догматами христианской церкви; за точным же выполнением ими обещанного, я строго буду лично наблюдать, что с наступлением мясоеда до июля м-ца настоящего года привести к окончательному устранению вредных для Церкви существовавших в народе обычаев, и в то же время буду иметь честь донести о том Вашему Превосходительству.

Л. 15.

Помощнику Управляющему Верхне-Осетинским участком Господину Поручику и кавалеру Ипполитову

Чтобы отделить раз навсегда Христиан от Магометан, и учредить между христианами самые образа жизни сообразно правилам христианской религии, я прошу Ваше Благородие после праздника Пасхи, пригласить к себе приходских священников вверенного вам участка, с которыми отправиться к всем аулам и приступить к следующему:

1-е) Каждый священник должен иметь с собой метрическую книгу или список всем крещенным жителям своего прихода с обозначением аулов в коих они живут или

переселились впоследствии в другие аулы.

2-е) По поверке в каждом ауле исповедующих христианскую веру и если между ними окажутся совратившиеся в магометанство, то священники обязаны по предварительному увещанию внушить им, какому наказанию по закону подвергаются ренегаты, и если они не изъявляют добровольного желания исповедовать попрежнему христианскую религию, и не дадут в том подписки, то об упорствующих в этом представить ко мне особые именные списки с обозначением аулов.

3-е) Всех тех, которые исповедывают христианскую религию, и имеют невенчаных жен, обвенчать тут же по правилам церкви; а так как многие христиане имеют по две и по три жены, то оставив каждому по одной только законной и венчанной, остальных немедленно отобрать и удалить; в сем последнем случае надлежит делать следующее: а) если незаконная жена уже немолодых лет, имеет детей, то не отбирая ее от незаконного мужа, обязать только жить отдельно с детьми и всякие супружеские отношения прекратить, а детей буде некрещенные окрестить немедленно и б) молодых незаконных жен хотя и имеющих детей, отобрать и возратить к родителям или родственникам, а детей приведя в христианскую веру, оставить у отцов, которых обязать воспитывать детей своих как родных и законных; если бы кто из христиан осмелился оказать упорство в удалении от себя незаконных жен, и не послушался ваших и Священнических увещаний, то о таковых упорствующих и коснеющих в невежестве против христианской религии, представить мне затем именные списки для взыскания с сих слушников.

4-е) После тщательной поверки, над христианами, совратившимися в магометанство, учредить особый надзор приходских священников, которые обязаны действовать кроткими увещаниями и направлять заблудших на путь истинный. О подчинении же к Вам для означенной цели Приходских Священников на этот раз я вместе с сим прошу распоряжения Заве-

дывающего Осетинскими Приходами Архимандрита Иосифа.

Для приведения всего вышеозначенного в исполнение назначается срок до 1-го числа наступающего Мая м-ца, к каковому времени о последствиях я ожидаю Вашего донесения.

Исправляющий должность Начальника Военно-Осетинского Округа Полковник

№ 1261

10 Апреля 1859 года Кр. Владикавказ
В должности помощника Капитан Мосаловский

Равного содержания

№ 1262 Поручику Козловскому

№ 1263 Штабс-Капитану Масловскому

Л. 16, 22.

Исправляющему должность Начальника Военно-Осетинского Округа Господину Полковнику и кавалеру Кундухову

Помощника Управляющего Тагаур-Куртатинским участком

Рапорт

Согласно предписанию Вашего Высокоблагородия от 10 Апреля № 1261 честь имею представить при сем список жителей вверенного мне участка совратившимися из Православия в Магометанство, при этом честь имею присовокупить что в Тагаурском обществе невенчаных было 49 душ, в Куртатинском 163, из этого числа обвенчаны в Тагаурском 39 а в Куртатинском 16. – Из числа этого в самом (?) Суадагском ауле осталось невенчаных до 40 человек, которым дан месячный срок чтобы обвенчаться или жен отпустить.

Поручик Ипполитов

№ 521

31 Мая 1859 года

Кр. Владикавказ

Л. 17.

Исправляющему должность Начальника Военно-Осетинского Округа Господину полковнику и кавалеру Кундухову
Помощника управляющего Тагаурским и Куртатинским участком

Рапорт

Между нисших классов Осетинских Народов до сего времени существовал обычай выдавать дочерей своих за известный калым к кому-нибудь в услужение; так как оне брались за калым, то в глазах закона оне до сих пор были не что иное как наложницы вторые жены (нумлюз). При вступлении в должность Начальника Военно-Осетинского округа Вашему Высокоблагородию угодно было между Христианами обычай этот уничтожить, как противный духу Религии.

Между тем, так как он издавна уже ведется между Народом, то число детей женского пола, рожденных от нумлюз довольно велико. Прежде кавдасардки эти в свою очередь были отдаваемы также как нумлюз; теперь выдаваться оне более не могут на таких условиях. Осетины мусульмане, имеющие на основании своего учения право брать более одной жены, иметь кавдасардок из Христиан не могут; Осетины христиане также не имеют в настоящее время права брать их как нумлюз, как законных же жен их никто не берет, а потому женский пол Кавдасардов начинает служить тяжким бременем для своего семейства, обязанного содержать часто несколько таких женщин.

В следствие этого я имею честь просить Ваше Высокоблагородие предписать мне: а) могу ли я дозволить Кавдасардок из Христиан отдавать за известную плату в услужение на годы или всю жизнь к людям одинакового с ними вероисповедания, выдавая им при этих сделках письменный документ. б) В таком случае как я должен считать детей этих служанок, если бы таковые у них были: могут ли они пользоваться правами вольных кавдасардов. О разрешении этих вопросов я имею честь просить Ваше Высокоблагородие почтить меня предписанием.

Поручик Ипполитов.

№ 495

28 Мая 1859 года

Кр. Владикавказ

Кавдасардам позволяется наниматься в услужение на время к людям одного

с ними вероисповедания, но никак не на вид «нумылюз», что от ныне строго воспрещается между христианами; след. если от незамужних кавдасардок будут дети, то они считаются незаконнорожденными, как вообще в России. Свидетельство таковым кавдасардам непременно выдавать.

Л. 23-23об, 28.

В должности Старшего помощника
Исправляющего должность Начальника
Военно-Осетинского округа
№ 2514

25 Июня 1859 года

Кр. Владикавказ

Г-ну Помощнику Исправляющего
должность Тагауро-Куртатинского
участка

В разрешение вопроса, изложенного в рапорте Вашего Благородия от 28 Мая № 495 о том, можно ли дозволить Кавдасардок Православного Исповедания отдавать за калым в нумылюсы людям одного с ними исповедания, и как считать детей их, прижитых с незаконными их мужьями, Г. Начальник Округа поручил мне уведомить Вас, что так как Христианская религия ни в каком случае не дозволяет иметь двух жен и нельзя разрешать отдавать их за условную плату на всю жизнь в вид нумылюз, но если они пожелали бы наняться в услужение на некоторое время к людям одного с ними исповедания, то это дозволяется и в таком случае во избежание могущих возникнуть споров заключить законные условия с Вашим утверждением; что же касается до детей, если таковые будут ими прижиты во время служения в работах то они на общем основании законов должны считаться незаконнорожденными как вообще в России.

Майор (*подпись*) в должности Старшего
Адъютанта

Л. 24.

Начальнику Военно-Осетинского округа
Господину Полковнику и Кавалеру
Мусса Кундухову
Аллагирского Народа унальского аула
жены Тиба, Сикуга Годориевой

Прошение

Приближается ко десяти годам я взята замужество Тибоу с внесением им за меня обычного Калыма, а как муж мой хотя и исповедует православную веру живет со мною означенное число лет невенчанно, и во все время я нечувствуя за собой пред ним никакого Закону противного при- ступления, он неимея никакого Мужского вида к Супружеской Любви он имеет меня навроде жены и подобной холопки, неимея сомной никакой человеческой любви, бросив меня вовсе и ходит зря по непотребным, а как я христианка теряю лета своей младости, до такой степени что через то при старости своих лет останусь без покровительства кровных своих детей.

А потому осмеливаюсь по вынуждению своему обратиться с просьбою к Вашему высокоблагородию как ближайшему моему Начальнику и Покровителю, и припадая к Стопам Вашим и со слезами всепокорнейши прошу, не оставить Вашим Милосердным Человеколюбимым Снисхождением, приказать мужу моему Тиба отпустить меня в дом родителей моих, которые согласны возвратить полностью его Калым, за что я обяжу себя день и ночь стоять на молитве просит Всевышнего Творца, о подании Вам и Приятному Вашему семейству всех благ и долголетия. – К сему прошению просительница Сикуг Годориева побезграмотству прошение написал и за нее подписался Мещанин Егор Оруков.

16 Мая 1859 года.

Л. 26-26об.

Его Высокоблагородию Начальнику Военно-Осетинского округа Господину полковнику и кавалеру Кундухову Жителя Аула Канукова, Кисо Голиева

Прошение

В прошлом 1857 году, месяца и числа не упомню, стал сватать у меня родную мою дочь, житель бататховского Аула, Лияс Арченаев, которому я, сказал что он имеет, у себя жену на которой перевенчен, похристианскому обряду, тогда Лияс Арченаев, уверил меня присвидетелей из жителя Аула Дарговс Куда Такиева и жителя одного со

мною Аула Канукова, Идарика Кесаева ... что он Лияс Арченаев, с находившимся у него женщиной не венчен. а когда возмет мою дочь, то законно с ней перевенчается тогда я поверя ему Арченаеву, выдал за него свою дочь, за которую взял калым 24 штуки коров, проживши дочь моя с ним один год, прижила одну дочь, после которого Лияс Арченаев, оказался венченным с первою его женою о том может быть свидетелем священник отец Николай. А мою дочь по существующим законам уволили которая более 8-ми месяцев, живет у меня. А дочь ее умерла сверх сего я, издержал на исправление дочери моей для выдачи в замужество, за него Арченаева, 90 рублей серебром, в настоящее время он Лияс Арченаев, грозит мне, что будет припятствовать в выдачи моей дочери за другого почему принял смелость утруждать Вашего Высокоблагородия всепокорнейшее прошу возрить на мое бедствие и пристарелое положение не оставить приказать кому следует избавить от напрасленных нападений на меня им Арченаевым тем более что он обманул как меня равно и нарушил закон, к сему прошению понеграмотству своему напминал имя свое Кисо Голиев.

25 Июня 1859 года

Л. 32-33.

Прошение это препроводить Г-ну Управляющему Тагауро-Куртатинским участком, прошу Его Благородие жалобу Кисо Голиева разобрать на месте, и какое будет сделано решение мне донести на сем же.

Исправляющий должность Начальника Военно-Осетинского округа Полковник Кундухов
№ 2797

9 июля 1859 года

Кр. Владикавказ

В должности Старшего Адъютанта
Прапорщик (подпись)

Л. 33об.

На надпись [Исправляющего Должность] Начальника Военно-Осетинского Округа Господина Полковника и Кавалера Кундухова от 9-го Июля № 2797 имею честь

донести, что жалоба Гиссо Голиева была мною разбираема и так как оказалось, что житель Батако-Юртовского аула Ильяс Арченаев Христианин, обманувши Священника, венчался на двух женах, то вторая из них, дочь Голиева, мною возвращена к отцу впредь до окончания Этого дела Духовным Ведомством, так как о деле этом местные Священники доносили своему Начальству.

Чтобы удостовериться в действительности преступления Арченаева я от 8 Июля № 669-й писал к Благодинному Священнику Алексею Колиеву. Ответ его от 25 Июля № 176-й при сем Его Высокоблагородию представить честь имею.

Помощник Управляющего Тагауро-Куртатинским участком, Поручик Ипполитов

№ 471

27 июля 1859 года

Кр. Владикавказ

Л. 34.

№ 4016 получ. 30 сентября 1859 г.

На переписку эту имею честь донести Начальнику Военно-Осетинского Округа Господину Полковнику и кавалеру Кундухову, что вторая, незаконная жена Арченаева мною от него отобрана и возвращена родственникам ея.

Помощник Управляющего Тагаурским и Куртатинским участком, поручик Ипполитов

26 сентября 1859 г.

Кр. Владикавказ

Л. 35.

№ 4533 Получено 10 Ноября 1859 года Его Высокоблагородию Начальнику Военно-Осетинского Округа

Господину Полковнику и кавалеру Кундухову

Лиц Аллагирского общества ниже сего расписавшихся

Прошение

Честь имеем почтительнейше доложить Вашему Высокоблагородию что некоторые из жителей Аллагирского общества по существующему Горскому обычаю после смерти родственников совершали бракосочетание родственники с родственница-

ми; а некоторые из них имели по две даже жены каковой обычай существовал между нами с давнего времени; а ныне духовное Начальство вероятно имея позволение от Высшего Начальства отбирает у нас оных не только вдов но даже у кого имеется и жен Мулусов.

Осмеливаемся всепокорнейшее просить ходатайства Вашего Высокоблагородия об остановлении таковых которые имели с установления новых прав родственники родственниц в женах попрежнему а с сего нового Постановления никто из нашего общества по таковых родственниц родственных не будут иметь считанием браков: к сему прошению подписуемся Кудзи Жукоев Гаус Хацаев, Тотой Каргинов, Бека Сосиев Ельбиздико Макеев, Дохчуко Баскаев, Габис Бутаев, Хабахчуко Челахсаев, Мако Хайанов Маирам Касаев, Гус Церчесов Кочи Цанагов, Сахук Цогоев, Еламирзы Хоранов, Ельза Афсовов Балан Акиев Марзабек Камарзов Цибарс Хумаков Заурбек Ревазов, Бата Дзалаев и Заурбек Базиев.

Л. 36-36об.

Надпись № 4673 Ноября 18

Прочитав настоящую просьбу жителей Аллагирского общества и принимая во внимание, что вступление в брак с родственницами противно не только правилам христианской Церкви, но и магометанскому Закону, что это допущено было от не внимания священников и до обнародования известного Положения Главного управления Закавказским краем, и что вступившие в подобные браки с родственницами прижили с ними детей, и в случае расторжения сих браков дети невинным образом подверглись бы крайней бедности и нищете, а потому (нрзб.) это препровождая Управляющему Осетинскими приходами Господину Архимандриту и Кавалеру Иосифу честь имею покорнейше просить, не найдет ли его Высокопреподобие средств уладить это дело без расторжения браков во внимание тех выше изложенных горестей, и о последующем не оставить меня свои уведомлением.

Л. 37-37об.

На № 4854
От Нач. Округа
№487629 марта 1859 г.

Надпись

Переписку эту препровождаю Управляющему Осетинскими приходами Отцу Архимандриту Иосифу имею честь покорнейше просить Его Высокопреподобие уведомлять меня, с возвращением настоящей переписки не признает ли возможным, чтобы вторая жена Закского жителя Эльбердига Абаева оставалась у него в доме, во внимание изложенных выше обстоятельств.

Верно, Подпоручик (*подпись*)

Л. 39.

Копия с предписания Г. Начальника Военно-Осетинского округа, Г. Управляющему Аллагино-Мамисонским участком от 19-го Декабря 1859 года за № 5138.

По встретившейся надобности, покорнейше прошу Ваше б., с получения сего как можно поспешнее доставить ко мне самые верные именные списки: 1-е, Двухженцам Христианам, 2-е, Ренегатам, которые упорствуют до сего времени к возвращению к вере и 3-е, тем, которые женаты на родственницах. При составлении требуемых списков, прошу Вас наблюдать самую строгую аккуратность. Подленное подписал Полковник Кундухов.

Л. 40.

Начальнику Военно-Осетинского округа Господину Полковнику и кавалеру Кундухову

Управляющего Дигорским Участком

Рапорт

Во исполнение предписания Вашего от 19 числа сего декабря за № 5137, представляя при сем к Вашему Высокоблагородию список: 1, Ренегатам которые упорствуют к возвращению к вере, 2, Тем которые женаты на родственницах и 3, Двух-женцам Христианам, имею честь донести Вашему Высокоблагородию, что браки тех которые женаты на родственницах совершены были назад тому от 6 до 20 лет и более и некоторые из них имеют детей в совершенных годах, и если бы в случае правительством рас-

порядится о разводе их, то семейства эти должны вовсе разориться; об этом я уже сообщал Архимандриту Иосифу; которые же имеют двух жен, то они с одной из них перевенчаны, а другие оставлены на житье при них собственно по старости лет и если их удалить, то они должны быть нищими и питаться подаянием.

№ 456

24 Декабря 1859 года

Ст. Аллагирская

Л. 43-43об.

Копия

Г. Управляющему Алагиро-Мамисонским участком

Значущимся в прилагаемом при сем списках: а) из ренегатов упорствующих в вероотступничестве б) Двоеженцов Христиан и в) женатым на вдовах родственников своих прошу Ваше благородие представить ко мне к 18 числу сего Февраля м-ца для увещевания моего и объявлению ренегатам и вероотступничества, в присутствии Архимандрита Иосифа и Благочинного Елиева, выслать же вы имеете не всех поголовно а только одних глав семейства список возврат. обратно. Подленное подписал Полковник Кундухов, 4-го Февраля 1860 года за № 476.

Верно: Управляющий Аллагино-Мамисонским участком, Штабс-Капитан Козловский

Л. 50.

№ 889 получ. 20 февраля 1860 г.

В следствие предписания от 4-го Февраля за № 476, честь имею представить при сем Начальнику Военно-Осетинского Округа Господину Полковнику и Ковалеру Кундухову требуемых ренегатов, двухженцов, и женатых на родственницах для увещеваний их; мною объявлено всем, чтобы с каждого семейства по одному Старшему явились к его Высокоблагородию 19-го числа так как по случаю проезда Г. Главнокомандующего все были собраны для конвоирования. Присланный ко мне список ренегатам, при сем честь имею представить обратно к его Высокоблагородию.

Управляющий Аллаги́ро-Мамисонским участком, Штабс-Капитан Козловский № 317

19 Февраля 1860 года

Ст. Аллагирская

Л. 50об.

Копия с отношения экзарха Грузии Архиепископа Евсевия к Начальнику Главного Штаба Кавказской Армии от 24 июня 1860 г. № 680

По особому распоряжению моему, в истекшем 1859 году, между прочим, велено было Владикавказскому благочинному Священнику Колиеву о представлении мне именного списка Осетинским христианам женщинам, с 1852 года состоящим, по осетинскому обычаю, в качестве вторых жен у туземных магометан. Доставленная по сему благочинным Колиевым ведомость о помянутых лицах, при отношении от 16 июня прошлого 1859 года за № 710, была препровождена мною к Г. Начальнику Терской области, Графу Николаю Ивановичу Евдокимову, с просьбою об отобрании означенных лиц у магометан и поступлении с виновными на основании положения Главного управления Закавказского края, от 20 марта 1852 года состоявшегося. Но какое последовало по сему от начальника Терской области распоряжение, мне неизвестно; знаю только, что помянутые в препровождаемой мною к нему ведомости христианские женщины доселе состоят у магометан, и смешанные браки, а чрез то и вторжение ислаизма в христианство усиливается в Военно-Осетинском округе. Так, в недавнее время брат Начальника Военно-Осетинского округа магометанин, майор Индрис Кундухов взял для своего холопа христианку, дочь кадгаронского жителя Ислама Оттаршоева, Ротмистр Крым Султан Дударов магометанин, взял христианку, дочь проживающей в г. Владикавказе вдовы Бероевой Хидзикиз; житель аула Заманкул Уци Бегоев, магометанин, похитил племянницу жителя того же аула христианина Беко Комарзаева.

Сообщая о сем Вашему Превосходительству, с приложением копии с пред-

ставленной мне ведомости о христианках, находящихся у магометан Военно-Осетинского округа в качестве вторых жен, и в услужении, имею честь покорнейше просить Вас Милостивый Государь, учинить по сему решительное распоряжение, и о последствиях этого распоряжения меня уведомить.

Верно: Исправляющий должность Старшего Адъютанта Поручик (*подпись*)

Л. 51-51об.

Надпись

Копию с отношения экзарха Грузии от 24 июня за № 680, препровождая по поручении. Г. Начальника Главного Штаба на рассмотрение Г. Командующего войсками Терской области, имею честь покорнейше просить Его Сиятельство уведомить Г. Генерал Адъютанта Милютину о том: какое сделано распоряжение по отзыву Архиепископа Евсевия, об отбирании от туземных магометан осетинских женщин из христианок, находящихся в качестве вторых жен и в услужении, и какие меры принять полагает Граф Николай Иванович на будущее время для отвращения справедливых жалоб духовного Начальства, изложенных в отношении № 680 об этих отступлениях от правил христианства. Подписал Генерал-Квартирмейстер Генерал-Майор Карлгоф.

№ 1485

10 Июля 1860 г.

Ур. Коджоры

Верно: исправляющий должность Старшего адъютанта поручик (*подпись*)

Л. 54.

№ 3682 получ. 27 Февраля 1860 г.

Копию переписки этой в дополнение надписи заведывавшего Штабом от 20 Июня прошлого года за № 1693, и отношения моего от 18 Марта сего года за № 761, препровождая к Господину Исправляющему должность Начальника Военно-Осетинского Округа, имею честь покорнейше просить Его Высокоблагородие донести Г. Командующему войсками в непродолжительном времени, какое именно сделано распоряжение, об отобрании у осетин ма-

гометан женщин христианского исповедания, с объяснением причин, по которым не приведено в исполнение первоначальное распоряжение.

Начальник Штаба войск Терской области
Генерал-Майор Зотов
Управляющий Канцелярией Покорных
Туземцев Капитан (*подпись*)
№ 1871
23 Июля 1860 г.
Г. Владикавказ

Л. 54об.

Штаб войск Терской области
Канцелярия по управлению горцами
№ 3108
24 Декабря 1860 года
Г. Владикавказ
Господину Исправляющему должность
Начальника Владикавказского военного
Округа

В дополнение надписи от 20 Июня 1859 года за № 1693, и 23 Июля сего года за № 1871, и отношения Г. Начальника сего Штаба от 18 Марта этого же года за № 761, по поручению Г. Помощника Командующего войсками, честь имею покорнейше просить Ваше Высокоблагородие поспешить доставлением сведения: какое сделано распоряжение предместником Вашим, относительно отобрания от Осетин Магометан женщин христианского исповедания. – Причем не оставить объяснить Его Превосходительству, по каким именно причинам не приведено в исполнение первое требование по этому предмету.

Временно Исправляющий Должность
Начальника Штаба Полковник
(*подпись*)
Исправляющий Должность Старшего
Адъютанта Поручик (*подпись*)

Л. 56-56об.

Штаб войск Терской области
Канцелярия по управлению горцами
№ 2143
31 Августа 1861 года
Г. Владикавказ
Господину Начальнику Владикавказского военного Округа
Не получая и по настоящее время ис-

полнения по надписям к Вам Начальника Штаба войск Терской области от 20 Июня 1859 и 23 Июля 1860 года за № 1693 и 1871, и 3-го повторения по этому же от 24-го Декабря 1860 года № 3108; и вследствие вновь полученного повторения из Главного Штаба Кавказской Армии, по поручению Г. Помощника Командующего войсками честь имею покорнейше просить Ваше Высокоблагородие немедленно выполнить означенное требование.

Заведывающий Штабом Полковник Васильев
Управляющий Канцелярии (*подпись*)
Л. 57-57об.

Штаб войск Терской области
Канцелярия по управлению горцами
№ 926
16 Апреля 1862 года
Г. Владикавказ
Господину Начальнику Владикавказского военного Округа

Не получая более года никакого донесения от Вас на третье повторение Заведывавшего вверенным мне Штабом Полковника Васильева, от 24 Декабря 1861 года за № 3108, о выполнении которого прислано было Вашему Высокоблагородию, от 31 Августа прошлого года, по поручению Г-на Командующего войсками и вследствие вновь полученного повторения из Главного Штаба Кавказской Армии, от 3 сего Апреля за № 789, имею честь возобновить наипокорнейшую мою просьбу к вашему Высокоблагородию, о немедленном доставлении Его Сиятельству Князю Дмитрию Ивановичу¹ сведений, просимых означенным отзывом № 3108, с объяснением причин, по которым с Июня м-ца 1859 года не было представляемо предместником Вашим и Вами таких сведений.

Начальник Штаба Генерал-Майор
(*подпись*)

Л. 58-58об.

№ 910
26 Апреля

¹ Святополк-Мирскому. – Е. К.

Командующему Войсками Терской Области Господину Генерал-Лейтенанту и кавалеру Князю Святополк-Мирскому Начальника Владикавказского округа Полковника Иедлинского

Рапорт

Согласно предписания ко мне Начальника Штаба от 16-го сего м-ца № 926, имею честь донести Вашему Сиятельству, что распоряжение об отобрании у Осетин, находящихся вторыми женами православного исповедания, мною давно сделано и по мере появления таковых, они немедленно отбираются и возвращаются своим родителям. Виновные же, подвергаются наказанию за такие поступки. Причины медленности в донесении, произошли оттого, что мною было собираемо сведение о числе таких браков, которые в течении года оказалось 42. В настоящее же время их почти не существует.

Старший Адъютант Поручик (подпись)
г. Владикавказ

Л. 59-59об.

Управляющему Тагауро-Куртатинским участком г-ну подполковнику и кавалеру Кехли
Жителя аула Ламардон осетина Махамата Дзуцова

Прошение

Назат тому шесть лет как Тотурбек Цораев сватал у меня сестру; но я зная хорошо, что у Цораева есть еще и другая жена, не соглашался на таковое предложение, спустя же много времени после того Цораев опять стал предлагать мне чтобы я отдал за него сестру свою с условием, привести свидетелей в том что он отпустит прежнюю жену как незаконную в таком разе я согласился, Цораев тут неумедлил привести свидетелей Дзарас Кокаева и Какас Каласова и при таковых я взял от Цораева калыму 11 коров и отдал ему свою сестру с условием, что он непременно отпустит прежнюю жену, спустя год после свадьбы оказалось, что прежняя жена его с ним венчана, следовательно Цораев, как меня так равно и свидетелей обманул и сестра моя должна была жить второю же-

ною у Цораева и начал сестру мою мучить и терзать до такой степени, что посторонние люди из чужих аулов в особенности священники Даргавского и Какадурского приходов стали выговаривать мне, чтобы я свою сестру взял домой, Цораев узнав, что он долго ли коротко ли должен отпустить мою сестру, выше всяких прав человеческих обнажил ее связал руки назат и стал водить по аулам крича и потешаясь всеми возможными срамными и пасквельными словами, так что сбежались народы целыми группами уговаривать Цораева, но Цораев и внимание ни накого не обращал; выгонял ее на каменную работу тоже нагую и продерживал под собственным надзором целые судки не давал пищи привязывал сестру мою в своей башне и спускал сверху в низ, таким образом бывало, что провисит судки а на другой день все таки не давал пищи. Муча таким образом Цораев мою сестру несколько лет, я все таки ожидал его исправления; но бесчеловечный Цораев не только, что не исправился, но еще зверские свои поступки настолько усилил над моею сестрою, что наконец обнажил ее догола, связал ей руки назат, наклап ей на спину камня и погнал в таком положении на срамоту к народам обделяющим в Даргавском ущели дорогу из пяти аулов, приговаривая, что он будто бы заметил ее в распутстве, увидавши таковой бесчеловечный поступок Цораева, все в азарте бросились на него, освободили мою сестру и переслали ко мне в дом. ... я зная Цораева как существа без всяких человеческих расчетов и вместе еще уверен, что он произведет неприятности, в которых он неоднократно замечен, привел свою сестру под начальническое покровительство Вашего Высокоблагородия и тем желая освободить свою сестру от такого изверга Цораева, который замучил ее до крайности в виду народов, всепокорнейши прошу Вашего Высокоблагородия освободить мою сестру от Цораева, тем более, что она ему не законная жена, и священник против того всегда напоминает о не законном пребывании моей сестры у Цораева и даже неоднократно угрожает жаловаться

на меня. О сем учините милостивейшее и благосклонное распоряжение.

Л. 60-60об.

№ 1875 получ. 9 Июня 1862 г.

Настоящее прошение представляя Начальнику Владикавказского Округа господину Подполковнику и кавалеру Гедлинскому имею честь доложить, что по навешенным мною верным справкам оказалось что Тоторбек Цораев действительно обращается очень жестоко. Вследствие этого так как она Христианка и взята Тоторбеком после обнаружения нового положения а он Магометанин то я полагаю отобрать ее от Тоторбека и разрешить выдти замуж за Христианина, калым же уплоченный Тоторбеком ее родным ему вернуть. К этому имею честь присовокупить что Тоторбек Цораев имеет еще другую жену. Жена Тоторбека (сестра подателя сего прошения) была во вверенном мне управлении и бежала из дома Тоторбека вследствие жестокого обращения, в настоящее время находится у своих родственников; сии же последние готовы теперь же возратить калым Цораеву.

О последующем буду ожидать предписания Его Высокоблагородия.

Управляющий Тагауро-Куртатинским участком, Подполковник Кехли
№ 924

9 Июня 1862 года

Г. Владикавказ

Л. 61.

Начальнику Западного Военного Отдела Терской области, Господину Генерал-Майору и Кавалеру Князю Орбелиани Благодичного Протоиерея Алексея Коліева

Рапорт

Узнав, что Владикавказский житель, член Народного Суда, Юнкер Беса (Василий) Кочнов при жизни первой законной своей жены, (с которой он венчан по установлению Православной Церкви), намерен взять другую жену, я сначала, по обязанности пастыря, обратился к нему с увещанием, чтобы он не делал этого; при этом я объяснил ему, что это противно учению и правилам Церкви, строго воспрещено

Гражданскими нашими законами, великий грех пред Богом, Который вначале сотворил единого человека и дал ему единую только жену, и стыд пред людьми, ибо он уже в таких летах, когда человек приобретает твердую волю и должен обуздывать свои страсти, не преминул представить ему и те последствия, которые может породить поступок его в семействе, как-то: раздор, зависть, постоянные ссоры, драки и проч..., но все мои увещания ни сколько на него не подействовали, – он остался непреклонным в своем настроении и 8-го прошлого мая привел в свой дом, вторую жену, во всем равноправную с первой законною. По обязанности приходского священника, я 11-го того же мая обратился формальною бумагою за № 69 к Командующему Округом Подполковнику Эглау 1-му с просьбою понудить Кочнова немедленно отпустить привезенную им вторую жену. В отношении моем по сему предмету, я подробно объяснил, что допущение многоженства в принципе противно Божеским законам и Гражданским постановлениям, последствием же своим порождает в обществе разврат, в семействе постоянные раздоры, неурядицу, ссоры, драки и крайний нравственный беспорядок; причем также предсказал, что поступок Кочнова, как члена народного суда, послужит примером для других. Предсказание мое оправдывается на деле: в одном Владикавказском ауле – уже двое, имеющие законных жен (с коими венчаны) намерены взять вторых жен, они уже уплатили за них калым, и быть может, на днях приведут их в свои дома, – эти двое Владикавказские осетины Петка Дзахов и Бизиго Бешков (Бесилов?). Нет сомнения, что им последуют многие другие в самом Владикавказе, – нечего говорить уже о других Христианских аулах, где многие побрали по другой жене. Таким образом поток зла многоженства начинает заливать почти все Христианское население в Осетии; и чтобы остановить его необходимы решительные административные меры, – пастырские же увещания тут действуют слабо, или даже вовсе не действуют, – нужны меры полицейские, – тем более, что порок этот, поми-

мо религиозного характера, имеет и чисто Гражданский характер, о чем я не считаю нужным много распространяться. Здравый смысл каждого указывает, как многоженством подрываются все узы семейные и общественные. В семействе от двух жен образуются две враждебные партии, два противоположных лагеря, – дети от двух жен по отцу братья и сестры, самые заклятые враги по вражде, – они наперекор расхищают все имение, вечно враждуя между собою, они готовы друг друга предать самому злому врагу, – с малолетства они смотрят друг на друга, как на личных врагов, в них воспитывается в самых широких размерах дух зависти, гнева, ненависти, недоверчивости, несогласия и отвратительный эгоизм, весь характер их пропитывается злобою. После этого предоставляю судить каждому – могут ли такие личности быть хорошими членами общества. История и логика уже произнесли свой праведный приговор – к чему ведет многоженство и как губительны последствия оно.

Предвидя, что допущение многоженства подрвет последние узы в семействах осетин, если поток его не будет приостановлен раз и навсегда и скорбя душевно о том, я как Пастырь Церкви и гражданин в соплемennom мне народе, считаю священной и не терпящею отлагательства обязанности, обратиться к Вашему Сиятельству, и всепокорнейшее просить не оставить сделать распоряжение, чтобы отныне и навсегда воспрещено было осетинам-Христианам, имеющим законных венчанных жен, брать вторых жен и тем пресечь поток зла. Мне кажется, что лучше всего начать с Юнкера Беса Кочнова, ибо отобрание у него второй жены очень сильно подействует на других, так же точно как и взятие им ее послужило и служит примером для других. Конечно, если будут приняты меры к отобранию вторых жен, то многие, чтобы не лишиться их, будут называть: номилусами и кусагусами. Первое название придается тем женщинам, которые только носят название жен, но в сущности не жены, т.е. не равняются в семействе в правах с законными или действительными женами, и дети их носят название

кавдасардов, а вторые купленные служанки. Для того, чтобы не быть в этом случае обманутым, необходимо прежде всего спросить родственников или родителей той, которую буду называть номулусом или кусагусом, на каких условиях они выдали свою дочь в замужество, – если скажут, что за прислугу или номилус, то отбирать от них подписки в этом, и уже выданную не считать за жену и детям ее не предоставлять прав отца. Кроме того нужно делать формальное дознание как, взявший при жизни второй жены, другую содержит ее в доме. Например, мне хорошо известно, что Беса Кочнов и до прежде этого имел вторую жену, при жизни своей жены, он держал ее лучше законной жены, не употреблял ни на какие работы, – одним словом она считалась барынею (по Осетински Ахсин); каково же это было перенести законной его жене и ее детям, которые уже стали на втором плане? – также точно содержит он и теперешнюю вторую жену, (дгккаг амхузонус), это всем известно, да и родители ее выдали ее, за вторую законную жену, равноправную во всем с первую законною женою.

А между тем нет сомнения, что если будут у него отбирать ее, то он станет доказывать, что она у него номулус или служанка; эта обыкновенная уловка двухженцев удержать за собою вторую жену; пожалуй он сошлется и на то, что имеют же русские и грузины служанков, – так почему же ему не держать таковой? В этот раз можно оставить ее за ним, но с неперменным условием, чтобы отобрать от ее родителей подписку, что дочь их продана ему в служанки. Под этим разве условием можно допустить брать жен, лучше покупать служанок или номилусов, хотя и это совершенно не в духе Христианской религии и против правил человечества; ибо уже все народы давно убедились, что продажа и покупка людей нарушает права человечества и обращает человека – образ и подобие Божие, в товар. При том и правительство наше уже внутри Империи уничтожило крепостное право и всеми мерами старается уничтожить оное и во всех Русских владениях, а следовательно на каждом лежит священная

обязанность споспешествовать в этом деле благим намерениям Августейшего Императора нашего, по справедливости названного Освободителем. Ваше Сиятельство, надеюсь, что Вы во внимание к сему моему представлению и внутреннему своему убеждению, не допустите чтобы в Высочайше вверенном Вам округе, в Христианском населении распространилось это страшное зло – (многоженство) в наготе ли своей, или замаскировываясь под названием номилусов и кусагусов. В каком бы виде оно не существовало – во всяком случае оно зло и зло, – которое необходимо искоренить в основании своем. При сем присовокупляю, что искоренение этого зла в общей массе народа произведет хорошее впечатление, ибо мне известно, что большая часть осетин здраво-мыслящих на многоженство смотрит враждебно, о частных же лицах, лично заинтересованных в этом деле не стоит и говорить, они внутренне сознают свою вину и как только скажут им отпустить вторых жен, они повинуются, да и наше увещание то же бы действовало на них, но они, воображают, что Гражданская власть на это смотрит безразлично, а лишь мы священники воспрещаем им многоженство. Пора кажется вразумить их, что Гражданский закон, также как и Церковный, и запрещает и преследует многоженство. Я вполне убежден, что если у трех или четырех отобрать вторых жен, то ни кто ни когда не осмелится взять другую жену.

№ 101

8-го Августа 1863 года

Г. Владикавказ

Л. 62-65об.

От Нач. Западного Отдела

№ 1537

...Августа 1863 года

Управляющему Осетинским округом

Благочинный Протоиерей Алексей Колиев рапортовал за № 101 донесением, что Депутат Народного Суда вверенного Вам Округа Юнкер Беса (Василий) Коченов, при жизни первой законной жены взял к себе в дом вторую жену вопреки законам Христианской церкви и прав гражданских

и хотя Колиев по обязанности духовного пастыря увещевал Коченова отказаться от своего преступного деяния, но он не слушал его советов и не опасаясь преследования законов 8-го Мая привез вторую жену к себе в дом.

Чтобы в самом начале утушить это зло, я прошу Вас не медленно отобрать от Коченова помянутую женщину, которую он принял в дом как жену под предлогом номелус и отправить обратно к своим родственникам.

Вместе с тем прошу Вас предложить Народному Суду, тотчас же по его сборе, обсудить обычай о номелусах, и постановить навсегда правила, которые не допускали бы злоупотреблений подающих возможность Осетинам Христианам иметь и держать у себя вторых жен под именем номелусов, или под другими подобными названиями, а осетинам магометанам также воспретить иметь женщин в виде наложниц, а не в виде жен, которыми могут быть только те, которых они примут по совершении законного религиозного обряда.

При Коченове же можно оставить взятую им в настоящее время женщину только в таком случае, когда родственники дадут подписку, что она отдана ему как номелус, а не как жена с тем, чтобы она как служанка не могла иметь влияния ни на детей, ни на имущество Коченова, и только до постановления Судом новых правил о номелусах, а тогда тотчас же для примера другим отобрать ее от Коченова и возвратить родным.

Л. 66-66об.

№ 175

27 Августа 1863 года

Управление Начальника Западного Военного Отдела по Осетинскому округу
№ 634

30 Июля 1863 года

Владикавказ

Управляющему Осетинскими Приходами
Архимандриту и кавалеру Иосифу

Вследствие предписания ко мне начальника Западного военного отдела Терской области от 25 сего Июля за № 2162, покор-

нейше прошу Ваше Высокоблагородие, от-
дать распоряжение, о доставлении ко мне в
непродолжительном времени подробного
сведения: о числе Церквей и Священников
православного исповедания находящихся
Осетинского Округа в Участках Тагауро-
Куртатинском, Дигорском и Аллаги-ро-Ма-
мисонском для представления моего Генерал-
Майору Князю Орбелиани.

Управляющий Округом Подполковник
(подпись)

Л. 67.

По сему имею честь сообщить Его Вы-
сокоблагородию Управляющему Округу,
что в Тагауро-Куртатинском участке
а) приходов 12 и священников 12. б) Церк-
вей каменных, крепких 4, разрушилось 3,
непрочно стоит 1, деревянная (едва стоит,

гнилая) 1, строится каменная церковь 1, в
двух приходах вовсе нет церквей. 2) В Ди-
горском участке а) приходов 4 и священни-
ков 4. б) церквей каменных 3, деревянная
1 – разрушилась. 3) В Аллаги-ро-Мамисон-
ском участке а) приходов 12 и 1 – в Малой
Кабарде – в Квиани, священников 12, б)
Церквей каменных – крепких 5, непрочных
5, походная церковь 1 (Квиани, *нрзб.* в тур-
лучном шалаше), в двух приходах вовсе нет
церквей.

Управляющий осетинскими приходами
Архимандрит Иосиф

№ 232

1 Сентября 1863 года

Л. 68.

*Документы подготовлены к публика-
ции Е.И. Кобахидзе*

НОВЫЕ КНИГИ

РЕЦЕНЗИЯ НА:
ОСНОВОПОЛОЖНИК РОССИЙСКОГО
АКАДЕМИЧЕСКОГО КАВКАЗОВЕДЕНИЯ АКАДЕМИК
АНДРЕЙ МИХАЙЛОВИЧ ШЕГРЕН. ИССЛЕДОВАНИЕ.
ТЕКСТЫ. М., 2010, 952 с.

(Составление, текстологическая подготовка рукописных материалов А.М. Шегрена из архивов С.-Петербурга и Хельсинки. «Введение», статья «Академик А.М. Шегрен – основоположник российского академического кавказоведения» и аннотированный «Указатель имен» А.И. Алиевой)

Т.А. ГУРИЕВ

Под грифом Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук из печати одновременно вышли два солидных тома. Один из них «А.М. Шегрен. Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-русским и русско-осетинским». Это – ротاپринтное издание известной работы А.М. Шегрена, впервые опубликованная в 1844 году. Данное издание в точности воспроизводит первое издание. Правда, в качестве послесловия к нему прилагается статья его редактора М.И. Исаева – «Академик А.М. Шегрен – исследователь осетинского языка». Автор статьи останавливается на основных вехах развития осетинского языкознания, на роли Андрея Михайловича в становлении науки об осетинском языке. Почти вся статья является воспроизведением соответствующего раздела его кратких «Очерков истории изучения осетинского языка» [1].

Мимоходом заметим, что подобное ротापринтное издание – воспроизведение «Осетинской грамматики» – вышло годом раньше в одном из престижных издательств в превосходном полиграфическом исполнении.

Второй том, название которого вынесено в заглавие нашей рецензии, является своеобразным знаковым событием в истории отечественной науки. В данном тщательно выполненном исследовании А.М. Шегрен впервые предстает как основоположник российского академического кавказоведения. И в этом огромная заслуга А.И. Алиевой, скрупулезно собравшей и подвергшей внимательному анализу известные и доселе неизвестные работы А.М. Шегрена.

Во «Введении» А.И. Алиева справедливо замечает, что прежде творчество А.М. Шегрена рассматривалось в узком формате: исследователи концентрировали свое внимание на тех вопросах в наследии ученого, которыми они сами интересовались и «нередко сознательно отсекали все, что относится к другим народам», что по этой причине «А.М. Шегрен предстает то только грузиноведом, то только осетиноведом, то только адыговедом», хотя он многое сделал «для изучения разных народов Северного Кавказа» (с. 9). Далее автор пишет: «Впервые проведенное исследование всей совокупности опубликованных и рукописных кавказоведческих трудов

А. М. Шегрена позволило составить реальное представление об истинных масштабах вклада ученого в возникновение и развитие российского академического кавказоведения в первой половине XIX в.» (с. 9).

Собственно сочинениям А. М. Шегрена предпослана объемная (с. 12-161), чрезвычайно информативная статья А. И. Алиевой «Академик А. М. Шегрен – основоположник российского академического кавказоведения». В ней автор всесторонне обосновывает положение, выраженное в заглавии указанной статьи. Сама статья состоит из следующих разделов: «Изучение кавказоведческого наследия А. М. Шегрена в Финляндии и в России», «Опубликованные и рукописные труды ученого по Кавказу в Финляндии и в России», «Начало пути», «Замысел и подготовка к экспедиции на Кавказ и в Крым», «Реализация программы экспедиции: изучение народов Кавказа и их языков», «Поиски и находки», «Знакомство с историческими и христианскими памятниками на Кавказе», «Изучение этнографии, фольклора, религиозных представлений народов Кавказа», «Трудности пути», «Исследовательская и научно-координационная работа А. М. Шегрена».

Данная статья позволяет нам заглянуть в творческую лабораторию ее автора. А. И. Алиева собрала огромный материал о жизни и творчестве А. М. Шегрена и подвергла его тщательному анализу.

А. И. Алиева ввела в научный оборот богатый корпус опубликованных и рукописных кавказоведческих трудов А. М. Шегрена и на их основе строит свою концепцию об истоках академического кавказоведения.

С большим интересом читатель ознакомится с содержанием последующих разделов книги: «Дневник А. М. Шегрена с сентября 1835 до января 1838 г.» (с. 164-293), «Письма А. М. Шегрена с Кавказа» (с. 294-334), «Письма А. М. Шегрену с Кавказа» (с. 335-383), «Труды А. М. Шегрена, посвященные осетинскому языку» (сюда вошло исследование «Осетинские штудии с особой оглядкой на индоевропейские языки», а также «Из рукописного

наследия А. М. Шегрена», куда включены отзывы ученого на переводы «Псалтиря» с русского языка на осетинский, «Труды А. М. Шегрена, посвященные адыгским языкам» (в раздел вошли рукописи, рецензии и т.н. «донесения», в котором дается описание 16 различных документов, оставленных Ш. Б. Ногмовым).

В разделе «Приложения» приводятся тексты рукописей работ Ш. Б. Ногмова «Начальные правила атыхейской грамматики» и «Начальные правила кабардинской грамматики», работа А. М. Шегрена «Мой путь в науке».

В конце книги приводится аннотированный справочник – «Указатель имен».

Каждому разделу книги предшествует краткий очерк А. И. Алиевой.

Приведенные в книге материалы свидетельствуют о кипучей деятельности А. М. Шегрена, о его многочисленных творческих связях с представителями разных кавказских народов. Из них мы узнаем, например, о близких, дружеских отношениях ученого с Ш. Б. Ногмовым – выдающимся кабардинским просветителем. «В его (т.е. Ногмова) доме я провел несколько дней», – писал А. М. Шегрен своему коллеге академику Ф. И. Кругу (с. 333). А в письме к А. А. Френу он информировал адресата, что «этот образованный черкес в последнее время занят работой над грамматикой» и что он пригласил его в Пятигорск, где в то время А. М. Шегрен жил. «Он гостил у меня в доме две недели, в течение которых я сделал выписки из его «Грамматики», а также «воспользовался его устными объяснениями и его комментариями всего того, что казалось мне непонятным и сомнительным» (с. 303).

Большой интерес представляет раздел «Труды А. М. Шегрена, посвященные адыгским языкам». В него вошли работы самого А. М. Шегрена, в которых даются оценки работам Ш. Б. Ногмова, рукописи сочинения Леонтия Люлье «Словарь русско-черкесский или адыгский с краткою грамматикою» 1946 года. К данному разделу прилагается подраздел «Приложения», состоящий из вводной статьи А. И. Алиевой «Первая

грамматика кабардинского языка». В ней автор излагает историю рукописей сочинений Ш.Б. Ногмова, которые приводятся в ротапринтном издании (с. 511-741).

Особое место в многогранном творческом наследии А.М. Шегрена занимают его упомянутые выше «Осетинские штудии с особой оглядкой на индоевропейские языки». Содержание «Осетинских штудий» он изложил в своем докладе на собрании ученых 4 июня 1847 года. Полностью работа была опубликована на немецком языке в 1848 году; (см.: с. 446). Под заглавием сочинения стоит многообещающее «Erste Lieferung».

В начале своего труда А.М. Шегрен писал, что в «Осетинской грамматике» он стремился «как можно полнее и достовернее представить грамматические особенности осетинского языка на основании их досконального и добросовестного изучения в полевых условиях на Кавказе», и что в предлагаемой работе он намеревался «рассмотреть осетинский язык с другой точки зрения, а именно в рамках сравнительного языкознания, сопоставляя его, таким образом, с другими, прежде всего индоевропейскими языками, чтобы выяснить его соотношение с ними» (с. 386).

В «Осетинских штудиях» А.М. Шегрен предстает перед нами как последователь Ф. Боппа, Я. Гримма, А. Потта, других выдающихся представителей индоевропейской компаративистики. В них автор ввел осетинский материал в сравнительное индоевропейское языкознание и тем самым обогатил его. Правда, в данном первом выпуске «Осетинских штудий» А.М. Шегрен рассмотрел лишь вопросы осетинского вокализма, уделив особое внимание иронско-дигорским диалектным фонетическим соответствиям. А.М. Шегрен, видимо, планировал продолжить свою работу над «Осетинскими штудиями».

В «Штудиях» А.М. Шегрен сопоставляет осетинские слова с соответствующими словами в родственных и неродственных языках, предлагает свои этимологии слов. И те, и другие представляют определенный интерес и требуют специального анализа.

Здесь же мы пока отметим, что А.М. Шегрен был одним из тех ученых, которые не могли не интересоваться историей слов и собственных имен. Этот интерес проявился и в других его сочинениях; ср., например, его этимологии слов и собственных имен: *лсегъуз*, *дзул*, *Курдалагон*, *Дживисхан* и другие, которые были нами рассмотрены. Интерес автора к истории осетинских слов вполне понятен.

Вспоминаются слова австрийского ученого Гуго Шухардта (1842-1927) о том, что этимологизирование является одним из древнейших человеческих занятий. «У каждого из нас, убежденного в истинности наших построений, эти построения находятся в связи со множеством прочих знаний всякого рода, составляя вместе с ними как бы мозаичную картину, полное подобие которой не встречается нигде, – писал он, – нет ни одной области науки, столь богатой индивидуальным и индивидуальностями, как этимологические исследования» [2, 268]. Ученый высмеял коллег, которые уделяли этимологизации мало внимания, и объяснял это «недостатком дарования».

У А.М. Шегрена, владевшего многими древними и новыми языками, было достаточно знаний и дарований для успешного проведения этимологических исследований.

В рецензируемой книге все разделы одинаково важны по значимости. И, тем не менее, считаем необходимым обратить внимание читателя на раздел «А.М. Шегрен. Мой путь в науке» (перевод с финского И.Ю. Марциной и Э.Г. Рахимовой). Содержание этого раздела значительно обогащает корпус сведений о жизни и творчестве А.М. Шегрена, приведенных в предшествующих разделах. В совокупности они составляют своеобразную научную «Шегрениану». Путь ученого в науке изобилует неожиданными поворотами и коллизиями, но в общем Фортуна была к нему благосклонна, от чего выиграло кавказоведение и, особенно, осетиноведение.

Нет сомнения, что рецензируемая работа является значительным событием в кавказоведении. К сожалению, она вышла

весьма ограниченным тиражом (всего 500 экземпляров!), что никак не может удовлетворить потребности большой, творчески активной армии кавказоведов. (Видимо, следует подумать о следующем издании работы).

К основному тексту книги прилагается аннотированный указатель имен. Последний требует некоторой доработки. О многих лицах, упоминаемых в указателе, нет никаких сведений. Данные об отдельных лицах, по вполне понятным причинам, трудно добыть. Но в перечень фигурантов попали и известные личности. Например, на с. 945 приводится «голое» имя Pott Th. (Здесь Th. – досадная техническая ошибка). А ведь он, Август Фридрих Потт (1802–1887), был одним из столпов индоевропейской компаративистики, признанным «отцом» научной этимологии и т.п.

Приведем еще один пример подобного рода.

В своих «Штудиях» А.М. Шегрен сослался на одну работу Böhrling's (с. 392). В аннотированном справочнике фамилия ученого подается в «голом» виде и с ошибкой в написании – Böhrling (с. 946). Перед нами же Otton Böhrling – выдающийся немецко-русский ученый, санскритолог, тюрколог, монголовед и т.п. (в отечественной литературе он известен как Отто Николаевич Бетлингк).

Примеров, подобных приведенным нами, в упомянутом справочнике довольно много.

Комментатор упрекает А.М. Шегрена в том, что «есть в его дневнике и случаи разного написания одного и того же названия» (с. 164). К таковым он относит Ардон и Архон. Но эти названия, в действительности, разные.

Во «Введении» говорится, что «А.М. Шегрен успел завершить и издать лишь труды, посвященные осетинскому языку (с. 5). Увы, ученый успел завершить лишь первую часть своих «Осетинских штудий», о чем говорилось выше.

В рецензируемой работе много внимания уделено алфавиту, созданному А.М. Шегреном на основе русского граж-

данского алфавита. При этом подчеркивается мысль о том, что он руководствовался в своем выборе интересами осетинского народа, «будущей судьбой самих осетин». Возражений против данного положения, конечно же, не может быть. Однако некоторые авторы представляют дело не совсем корректно.

В статье редактора рассматриваемых двух томов говорится, что церковнославянский алфавит, на котором был напечатан перевод «Псалтиря» в 1798 году, был составлен архиереем Гаем, что Иоанн Ялгузидзе составил осетинский алфавит на основе грузинского, что А.М. Шегрен в своей «Грамматике» предложил более совершенный алфавит, основанный на буквах русской гражданской азбуки» [1, 5].

Приведенные строки содержат ряд спорных положений.

Начнем с того, что переводчиком упомянутого «Катехизиса» был не Гай, который издал работу, а Пауле Кесаев (Хъесаты Пауле), что вполне убедительно доказал профессор Б.А. Алборов (см.: [3]). А.М. Шегрен предложил свою азбуку не в «Осетинской грамматике» 1844 года, а гораздо раньше. В апреле 1836 года А.М. Шегрен писал, что он «уже подготовил в общих чертах осетинский алфавит на основе русской». Интересно, что уже в сентябре того же года смотритель Тифлисской духовной семинарии официально попросил свое руководство позволить ему «переводить оный же катехизис на здешнем языке... а писать русскими буквами, составленными г. Шегреном» (см.: [4, 128–129]). В.С. Толстой – декабрист, сосланный на Кавказ и впоследствии служивший чиновником по особым поручениям при двух наместниках Кавказа, – в своих воспоминаниях писал, что он «предложил перевести богослужение с словенского на осетинский, употребляя азбуку Шегрена», а перевод катехизиса был поручен Владикавказскому благочинному А. Колиеву [5, 42–43]. Вряд ли об этом знал сам А.М. Шегрен.

А.М. Шегрен был предельно объективен, когда он предложил свой вариант осетинского алфавита. Он сознавал, что

грузинский алфавит обладал определенными данными для вполне адекватного выражения звуков осетинского языка. (Считается, что создателем осетинского алфавита на основе грузинского письма был И. Ялгузидзе. Есть, однако, сведения о публикации переводов религиозных текстов на осетинском языке грузинским письмом задолго до И. Ялгузидзе – см.: [6]). Вот что писал А. М. Шегрен в предисловии к своей «Осетинской грамматике»: «Мне надобно было... избрать алфавит или Русский или Грузинский. Соображая как будущую судьбу самих Осетинов, так и предпочтительную склонность тех из них к русскому письму, которые знали то и другое, я решился на вернейший и лучший успех принять за основание *Русский алфавит, несмотря на то, что Грузинский, кроме общего внутреннего достоинства, несравненно способнее к выражению звуков Осетинскому языку свойственных, почему и Ялгузидзе не находил нужным придумать*

более 3 новых букв» (курсив мой. – Т. Г.) [7, XVI-XVII].

Полагаем, что приведенные слова академика А. М. Шегрена в комментариях не нуждаются.

В раздел «Приложения» включены рукописи сочинений Ш. Б. Ногмова в ротапринтном виде (с. 509-741). Ценность рукописей выдающегося просветителя неоспорима. Вызывает сомнение целесообразность их публикаций в рецензируемом сборнике исследований и текстов сочинений А. М. Шегрена в приводимой форме.

К сожалению, в книге много досадных опечаток.

Мы, в силу ряда причин, остановились лишь на некоторых аспектах чрезвычайно богатого, многогранного творческого наследия А. М. Шегрена, превосходно показанного в рецензируемой работе и положившего начало развитию нового направления в мировой науке – академическому кавказоведению.

-
1. Исаев М. И. Очерки по истории изучения осетинского языка. Орджоникидзе, 1974.
 2. Шухардт Г. Избранные статьи по языкознанию. М., 1950.
 3. Алборов В. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979.
 4. Уарзиати В. С. Осетиноведческие штудии академика А. М. Шегрена // А. М. Шегрен. Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.
 5. Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.
 6. Гуриев Т. А. О поэте из Куртатии? // Горный ветер. Владикавказ, 2005. № 7-8.
 7. Шегрен А. М. Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-русским и русско-осетинским. СПб., 1844.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ШКОЛА-СЕМИНАР МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ «СОВРЕМЕННАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ»

Б. А. СИНАНОВ

9 февраля в Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А состоялась очередная школа-семинар молодых ученых «Современная методология гуманитарного исследования», приуроченная к Дню российской академической науки.

Научное мероприятие было организовано отделом аспирантуры СОИГСИ и проводилось в рамках научно-образовательного проекта «Гуманитарные науки: история, современность, перспективы».

Участниками школы-семинара стали молодые ученые СОИГСИ, а также студенты и аспиранты Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова и Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова. Всего было заслушано более 20 докладов. Работа школы-семинара проходила по трем секциям:

– секция филологии (руководитель – доктор филологических наук, профессор Т. А. Гуриев, секретарь – кандидат филологических наук А. Б. Бритаева);

– секция этнографии (руководитель – доктор исторических наук, профессор

Л. А. Чибиров, секретарь – кандидат исторических наук К. Р. Дзалаева);

– секция истории (руководитель – доктор исторических наук, профессор С. А. Айларова, секретарь – доктор исторических наук Б. В. Туаева).

Молодые ученые, представив своим коллегам результаты собственных исследований, получили возможность живого общения с признанными специалистами отечественной гуманитарной науки.

В ходе работы школы-семинара молодые исследователи смогли поучаствовать в дискуссиях по самым различным вопросам истории, этнографии и филологии, завязать профессиональные и дружеские контакты, оценить собственный научный уровень и потенциал.

Участники признали плодотворность работы школы-семинара, ставшей уже традиционной интеллектуальной площадкой для обсуждения новых научных подходов, исследовательских достижений и обмена опытом. Представленные на школе-семинаре доклады планируются к публикации в седьмом номере научного журнала «Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых».



ОТЧЕТ

историко-археологической экспедиции

СОИГСИ-РГТЭУ «Монгольская Ариана» в Северо-Западную Монголию в 2011 г.

Н. Н. ЛЫСЕНКО

§1. Сроки проведения первого этапа экспедиции, персональный состав, транспорт.

В соответствии с решением ректора РГТЭУ Центр исследований Кавказа и Востока РГТЭУ в период с 19.07.2011 г. по 23.08.2011 г., в научной кооперации с Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Аббаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А проводил историко-археологические исследования в Северо-Западной Монголии (аймак Баян-Улгий) по проекту научных исследований «Монгольская Ариана».

Следует подчеркнуть, что проведение российской научной экспедиции в Монголию стало возможным только благодаря широкой и всесторонней помощи, которую оказало Оргкомитету экспедиции Правительство Республики Северная Осетия-Алания при непосредственной координирующей поддержке СОИГСИ. При опоре на всемерную поддержку заместителя Председателя Правительства РСО-Алания С.С. Таболова и организационный авторитет директора СОИГСИ ВНИЦ РАН З.В. Кануковой экспедиция «Монгольская Ариана» смогла выполнить практически весь круг задач, которые закладывали в свой научно-методический план инициаторы проекта.

Финансирование работ экспедиции осуществлялось СОИГСИ совместно с Фондом Азии и Кавказа «Ариана» (исследования, экспедиции, книгоиздание).

В составе экспедиции находились следующие сотрудники:

– научный руководитель, доктор исторических наук Н.Н. Лысенко;

– сотрудник экспедиции по кочевниковедению и скифо-аланской проблематике, кандидат исторических наук Ф.М. Ибятков;

– сотрудник по урянхайской (динлинской) проблематике, аспирант Горно-Алтайского государственного университета, переводчик с казахского и монгольского языков Т.Д. Тысов;

– сотрудник по тюрко-монгольской этнологии (одновременно отвечающий за хозяйственно-бытовой блок и питание), научный сотрудник РГТЭУ А.Ф. Насырова;

– проводник экспедиции, докторант Центра тюркологии (Баян-Улгийский филиал) Академии наук Монголии Омирбек Бихумар.

Экспедиция перемещалась по Монголии на собственном автомобиле «УАЗ-Патриот» (регистрационный знак УЗ31ЕК/190), который прибыл из Москвы к таможенному переходу Ташанта своим ходом (по маршруту Москва – Челябинск – Курган – Ишим – Омск – Новосибирск – Горноалтайск).

§2. Научная проблема, на решение которой была направлена деятельность экспедиции.

Главная цель экспедиции «Монгольская Ариана» – изучение комплекса археологических и культурологических артефактов, оставленных автохтонным азиатским индоевропейским населением (кочевые племена скифо-аланского круга) в период VII в. до н.э. – III в. н.э. в Монголии.

Как абсолютно необходимый научный инструментарий для достижения этой цели ставилась также задача разработать методологические основы и методики комплексного описания и статистического анализа морфологии (включая типологические вариации) курганных сооружений скифо-аланского мира.

В рамках вышеуказанной главной задачи экспедиции нами были выделены следующие направления научно-исследовательской деятельности:

- выявить основной массив археологических памятников, связанных с историческим бытием и культурой кочевников скифо-аланского круга (племена асов-асиан и динлинов античных и древнекитайских письменных источников) на территории современных монгольских аймаков (административных округов) Баян-Улгий, Ховд, Увс, Завхан, Хувсгел;
- провести классификационные исследования по курганным памятникам индоевропейских кочевников (племена скифо-аланского круга), основанные на методах типологического, структурного и корреляционного анализа, с обязательным детальным фотографированием и определением точной географической локализации;
- разработать методологические основы для культурологической оценки, комплексного описания и статистического анализа морфологии и типологии курганных сооружений кочевников скифо-аланского круга Центральной Азии;
- разработать частные полевые методики, направленные на разрешение вышеуказанных задач по конкретным археологическим памятникам;
- составить каталог курганных сооружений кочевников Северо-Западной Монголии на основе классификационного деления по типологическим и морфологическим признакам;
- составить карту археологических памятников кочевников бронзового и раннего железного века для северных и западных аймаков (административных округов) Монголии.

§3. Тематика исследований и маршруты

перемещения экспедиции «Монгольская Ариана» по аймаку Баян-Улгий.

В рамках заявленной программы исследований экспедиция «Монгольская Ариана» провела значительную работу.

3.1. Маршрут в верховья реки Сагсай-Гол.

Цель маршрута. Исследование курганных сооружений скифо-аланского времени в малодоступных верховьях реки Сагсай-Гол.

Особенности маршрута. В связи с необходимостью неоднократных форсирований реки Сагсай-Гол и ее притоков экспедиция выехала на данный маршрут на специально подготовленном автомобиле, который был арендован у Центра тюркологии Академии наук Монголии. Общая протяженность маршрута по путику: Улгий – сомон Буянт – подножье горы Тунезт-Ула (устье реки Хулцотийн-Гол при впадении в Сагсай-Гол) – река Бор-Бургас-Гол – река Аршант-Гол составила 280 км.

Итоги маршрута. Была обнаружена и исследована курганная группа из 16 курганов пазырыкской культуры, находящаяся у подножия горы Тунезт-Ула. По наиболее выдающемуся кургану группы (высота – 5,5 м, диаметр каменной подошвы – 20,8 м) были проведены комплексные морфологические исследования (включая составление детальной структурно-пространственной картосхемы). По сообщению докторанта Академии наук Монголии Омирбека Бихумара данный курган не изучался монгольскими исследователями либо учеными других стран.

Продвигаясь вверх по течению Сагсай-гол, экспедиция обнаружила еще одну курганную группу, расположенную в предгорном междуречье рек Джалангаш-Гол и Шера-Гоби-Гол. Группа представлена семью курганами пазырыкской культуры. Курганы средних размеров (диаметр подошвы 15-20 м), принадлежащие, предположительно, асианским воинам княжеского достоинства.

Основное внимание экспедиции в этом маршруте привлек огромный, несомненно, царский курган на реке Бор-Бургас-Гол

(правом притоке верховьев р. Сагсай-Гол). Размеры кургана (хронологическая датировка – конец эпохи бронзы) поистине впечатляют: при высоте 6 м общий диаметр этого курганного сооружения достигает 138,7 м. Морфологическое строение данного кургана инструментально зафиксировано (составлена детальная структурно-пространственная картосхема). Также составлена подробная картосхема на курган-сателлит (курган 2 картосхемы экспедиции «Курганы реки Бор-Бургас-Гол»), диаметром 23 м. Указанная курганная группа известна монгольским исследователям под названием «курганы реки Тошон (Их-Тошины-Гол)», однако, на наш взгляд, более верным будет название «курганы Бор-Бургас-Гол», ибо в действительности курганы находятся на правом берегу реки Бор-Бургас-Гол, а в долине реки Тошон, протекающей в 6 км от курганной группы, располагается только одноименное казахское зимовое стойбище.

3.2. Маршрут в верховья реки Ховд (левый исток река Могойтын-Гол).

Цель маршрута. Река Ховд является центральной водной артерией Баян-Улгийского аймака Монголии, пересекающей с северо-запада на юго-восток всю территорию указанного административного округа. Курганные группы, располагающиеся вдоль течения этой реки, весьма многочисленны. В основном это курганы рядовых асианских кочевников пазырыкского периода, сравнительно небольшие по своим размерам и простые по морфологии. Тем не менее, в бассейне Ховда имеются и весьма интересные историко-археологические памятники, располагающиеся в основном в труднодоступных горных верховьях реки. Часть этих курганов (около 20), находящихся на восточных берегах озер Хурган-Нуур и Даян-Нуур и относящихся к пазырыкской культуре, были исследованы в период 2004-2007 гг. международной археологической экспедицией «Евразият» под руководством Ц. Турбата и П. Х. Жискара.

Следует отметить, что курганная группа озер Хурган-Нуур и Даян-Нуур представляет собой только небольшую часть курганного скопления в верховьях реки

Ховд. Другая, достаточно обширная и чрезвычайно интересная часть этого курганного скопления, находится в замкнутой труднодоступной горной долине, располагающейся в нижнем течении реки Могойтын-Гол (левый приток верховьев реки Ховд), приблизительно в 2 км к востоку от озера Онхотын-Нуур.

Получив сведения о наличии данной группы до сих пор не обследованных специалистами курганов, экспедиция поставила своей задачей детально исследовать эти курганные сооружения.

Особенности маршрута. В связи с горным рельефом местности и необходимостью форсировать реки экспедиция вышла на данный маршрут на специально подготовленном автомобиле Центра тюркологии АН Монголии. Общая протяженность маршрута по путику: Улгий – сомон Сагсай – сомон Цэнгел – долина реки Могойтын-Гол составила около 300 км.

Итоги маршрута. Экспедицией «Монгольская Ариана» в долине реки Могойтын-Гол обнаружены две интереснейшие курганные группы, каждая из которых представляет собой уникальное историко-культурологическое явление.

Первая группа, насчитывающая 6 курганов, располагается на предгорной подошве, представляющей собой плавный вход на перевал, ведущий к озеру Онхотын-Нуур. Курганы этой группы типологически очень разные и, вероятно, хронологически весьма удаленные друг от друга по времени создания: середина эпохи бронзы – начало сармато-аланского периода (рубеж I в. н.э.). Вряд ли следует в рамках предварительного отчета указывать на характерные морфологические особенности каждого из шести курганов (что обязательно должно стать задачей обстоятельной научной статьи), поэтому отметим лишь очевидную уникальность линейки типологически совершенно несхожих и хронологически разновременных курганов, выстроенных цепочкой на протяжении каких-нибудь 250 метров. На примере данной курганной группы можно предметно изучать постепенное изменение морфологии и принци-

пов сооружения курганов арийских кочевников (понятно, что при этом происходил и постепенный генезис их религиозно-социальной функции). Этот интереснейший «парад курганов» – своего рода антология разных курганных форм – не имеет, пожалуй, близких аналогов ни в одном другом месте Центральной Азии.

Вторая группа курганов конца эпохи бронзы, исследованная экспедицией, не менее примечательна. Расположенная приблизительно в трех километрах к югу от первой группы, она состоит из 4-х курганов, возведенных по бинарному принципу «царский курган – вблизи курган-сателлит».

Один из курганов указанной группы поражает своими размерами: при высоте насыпного купола в 6 метров общий диаметр всего сооружения достигает 126 метров, что, безусловно, сразу же переводит данный археологический комплекс в группу так называемых «царских курганов». Вышеуказанный курган со всей очевидностью подвергся в древности разграблению (размеры грабительской воронки с легкостью вмещают два автомобиля «УАЗ»). После того, как по данному кургану были проведены все необходимые морфологические измерения, исследовательский интерес нашей экспедиции был перенесен на вторую пару курганов группы.

Курганы этой группы расположены на расстоянии 0,5 км к югу от разграбленного «царского» кургана. Типологически они абсолютно сходны с последним и сложены из того же каменного материала. Здесь, так же как и в первом случае, выделяется один царский курган, высотой 5,8 м и диаметром 67,4 м. По своему морфологическому строению данный курган относится к типу так называемых «керексуров», выполнявших у древних асов (асиан-усуней), по-видимому, не столько погребальную, сколько сакральную (для связи с высшими мирами) функцию. Этот царский курган, в отличие от вышеупомянутого однотипного царского кургана, совершенно не подвергся разграблению. Курган имеет мощную, до 3 метров шириной, кольцевую

каменную ограду, сложенную из колотых глыб размером до 1 метра в поперечнике. От ограды к основному телу кургана идут четыре луча, образующие в плане (вместе с кольцевой оградой) солярный крест. Лучи представляют собой замостку из колотого камня средней величины, причем качество замостки очень хорошее – камни подогнаны друг к другу чрезвычайно плотно.

Экспедиция составила детальную картосхему и подробное описание морфологии данного курганного сооружения. Также составлены картосхема и описание кургана-сателлита (диаметр 43 м), располагающегося на удалении 87,5 м на 282° СЗ от основного кургана данной подгруппы.

3.3. Маршрут вдоль системы озер Хотон-Нуур, Хурган-Нуур, Даян-Нуур.

Цель маршрута. Вдоль западной границы Монголии с Китаем, на расстоянии 15-25 км от линии границы, вдоль обширной межгорной депрессии тянется система огромных, протяженных озер Хотон-Нур, Хурган-Нур и Даян-Нур. Этот район считается труднодоступным и пограничным, поэтому для его посещения экспедиция оформила специальное разрешение пограничных служб Монголии. В процессе консультаций со специалистами Центра тюркологии (Баян-Улгийский филиал) АН Монголии нам удалось узнать, что в 2004-2007 гг. на восточных берегах озер Хурган-Нуур и Даян-Нуур работала международная монголо-французская экспедиция «Евразият» под руководством Ц. Турбата и П.Х. Жискара. Данная экспедиция занималась (по полученной информации) практическими раскопками четырех курганов пазырыкского времени, а также провела археологическую разведку еще около десяти курганов этого периода. Озеро Хотон-Нуур, а также западные берега озер Хурган-Нуур и Даян-Нуур экспедиция «Евразият» не обследовала. Исходя из вышеприведенной информации была поставлена цель: исследовать береговую черту озера Хотон-Нуур, а также западные берега упомянутой выше системы озер на предмет обнаружения курганов скифского времени (эпоха поздней бронзы).

Особенности маршрута. Запланированный экспедиционный маршрут проходил по путику: Баян-Улгий – сомон Цэнгел – урочище Онхотын-Нуур – восточный (северный) берег озера Хурган-Нуур – затем вдоль озера Хотон-Нуур к устью реки Хайтун-Гол – переправа на западный (южный) берег межозерной депрессии в районе урочища Их-Тургэний – затем вдоль южного берега озера Хурган-Нуур, через урочище Хара-Борэг к озеру Даян-Нуур – затем вдоль берега озера Даян-Нуур к реке Джалангашийн-Гол – затем вдоль берега реки Годон-Гол к озеру Хара-Нуур – затем вниз по реке Харгантын-Гол к перевалу Ачагардог-Даба (2698 м) – **затем спуск к сомону Сагсай – возвращение в г. Баян-Улгий.**

Таким образом, весь маршрут приобрел вид вытянутой капли, причем ни в одной точке маршрута не предусматривалось возвращение на уже обследованные территории. Маршрут отличался как чрезвычайной сложностью рельефа (от горных ущелий до песчаных дюн), так и разностью грунта – от солончаковых болот до колотых горных пород. Весь маршрут проходил фактически в условиях бездорожья, общая протяженность маршрута около 520 км.

Итоги маршрута. На западном (северном) берегу озера Хотон-Нуур, на верхней площадке перевала на р. Хайтун-Гол, экспедиция обнаружила до сих пор не упомянутый в научной литературе крупный (фактически т. н. «царский») скифский курган эпохи поздней бронзы. Курган очень хорошей сохранности, имеет диаметр 52,8 м, длину окружности 166,1 м. Представляет собой крестообразное сооружение, ориентированное северным лучом на 23° СВ, а южным на 210°ЮЗ. У подножия юго-восточного луча (направление на 120°ЮВ) у самого края курганной насыпи установлен высокий и очень характерный «оленный камень», высотой 1,3 м. **Курган имеет хорошо выраженную ограду из крупных валунов шириной от 3,5 до 3,8 м. Все пространство кургана между оградой и насыпью имеет замостку из хорошо подогнанной друг к другу окатанной гальки и горного камня средней величины.**

Западные берега системы озер Хотон-Хурган-Даян-Нуур оказались довольно бедны на курганные памятники. На этом участке маршрута, протяженностью более 150 км, нам встретились только семь очень небольших асианских курганов пазырыкского времени. Однако обогнув по западной оконечности озеро Даян-Нуур, мы обнаружили в северной части приозерной котловины на левом берегу реки Джалангашийн-Гол два очень крупных скифских кургана эпохи поздней бронзы.

Наиболее крупный из курганов данной группы имел поистине выдающиеся размеры: при диаметре курганного сооружения в 80 метров длина окружности кургана (по внешней стороне так называемой «ограды») составила 270,5 м. **К сожалению, с точки зрения изучения функциональной морфологии оба кургана реки Джалангашийн-Гол сравнительно малоценны, так как в значительной степени эти курганные сооружения засыпаны очень мелким, липким песком (фактически песчано-илистой пылью).** Причина этого в том, что оба кургана (расстояние между сооружениями – 2,5 км) находятся в самом центре обширного песчаного урочища Хара-Борэг, разделяющего ныне озера Хурган-Нуур и Даян-Нуур. В древности, по-видимому, эти озера составляли единое целое, а урочище Хара-Борэг, по которому ныне ветер гонит огромные тучи песчано-илистой пыли, было центральной частью озерного ложа. Несмотря на слабую информативность упомянутых выше курганов, мы, тем не менее, провели основные измерения по структурной морфологии наиболее крупного (и, соответственно, менее занесенного песком) кургана группы.

3.4. Маршрут в верховья реки Хатуугийн-Гол.

Цель маршрута. Исследование асианских курганных сооружений в высокогорной долине реки Хатуугийн-Гол.

Особенности маршрута. Несмотря на относительную близость к г. Улгию (расстояние около 60 км), верховья реки Хатуугийн-Гол весьма труднодоступны для посещения их на автомобиле. Это связа-

но в первую очередь с тем, что дорога на Хатуугийн-Гол фактически только одна и протекает через высокий (2800 м) и крутой перевал. Существовавшая ранее дорога через сомон Алтанцугце (т.е. с низовьев – вверх, вдоль русла реки) ныне недоступна в связи с аварийным состоянием моста у сомона Алтанцугце, размытого весенним горным паводком.

Долина реки Хатуугийн-Гол представляет собой весьма обширную горную долину, тянущуюся длинным извилистым языком вдоль сжимающих ее высоких горных хребтов. Высота гор в этих местах весьма значительна: достаточно сказать, что две вершины, у подножия которых берет начало Хатуугийн-Гол, достигают абсолютной высоты более 4000 метров (г. Цаст-Уул – 4193 м; г. Цамбагарав-Уул – 4163 м).

Протяженность маршрута по пути: Улгий – сомон Бугат – верховья реки Хатуугийн-Гол, как было уже указано, – 60 км.

Итоги маршрута. В геоморфологическом отношении долина верховьев Хатуугийн-Гола представляет собой обширную речную террасу, на которой то там, то здесь, то поодиночке, то довольно длинными цепочками встречаются асианские курганы. Собственно тюркских захоронений, как и в других местах Баян-Улгийского аймака, здесь немного: в основном это казахские кладбища новейшего времени.

Асианские курганные захоронения были нами осмотрены (насколько это было возможно при имеющихся ресурсах экспедиции) и нанесены на карту. Среди осмотренных курганов наше внимание привлекли два – оба необычные по морфологии и, вероятно, выполнявшие какую-то особенную сакрально-мистическую роль в древности.

Один из этих курганов – одинокий, крупного размера (25 м по продольной оси), «пирогообразный», схожий формой своей с царским курганом горного массива Ямаат-Улаан (близ озера Ачит-Нуур). Строго по продольной оси кургана установлен камень-репер, формой напоминающий наиболее древние типы т. н. «оленных камней». Курган окружен большим числом

кольцевых каменных выкладок (39 шт.), – т. н. «шаманских кругов», подлинное назначение которых в мистических ритуалах асианских племен до сих пор неизвестно. Экспедиция детально изучила морфологию кургана и составила картосхему. Хронологическая датировка кургана: начало сармато-аланского времени.

Еще один курган, который был инструментально исследован экспедицией, расположен у самого берега реки Хатуугийн-Гол в 2 км выше по течению от «пирогообразного кургана». Этот курган относится к типу наиболее редких соляных курганов, поскольку его внешний контур (ограда) представляет собой не круг (как у классических соляных керексуров), а неправильной формы прямоугольник. В целом этот курган относится к числу крупных и чрезвычайно интересных по морфологии курганных сооружений (размеры сторон ограды 53 x 57,1 x 50,5 x 55,7 м). Все морфологические модули кургана измерены, картосхема составлена. Хронологическая датировка кургана: конец раннескифской эпохи.

3.5. Маршрут в верховья реки Ганцмодны-Гол.

Цель маршрута. Примерно в 240 км к югу от Баян-Улгия находится малонаселенный сомон Дэлун. Этот сомон фактически является воротами в центральную часть Монгольского Алтая – почти не исследованной с точки зрения археологии и этнологии горной системы, тянущейся на тысячи километров вдоль западной границы Монголии с Китаем. По первоначальному плану экспедиции мы должны были посетить наиболее удаленный и высокогорный сомон этих мест – сомон Булган (удаленность от Баян-Улгия – порядка 480 км, высота над уровнем моря – 3400 м). Однако в связи с некоторыми внутренними обстоятельствами, связанными с состоянием здоровья сотрудников экспедиции, проработку этого маршрута пришлось отложить на более позднее время, а пока сосредоточиться на более близких и, соответственно, более доступных урочищах высокогорной части Монгольского Алтая.

Первым среди таких перспективных для исследования урочищ, после консультаций с проводником, было решено обследовать высокогорную долину реки Ганцмонды-Гол (дословный перевод: Река Кривого Дерева). По информации проводника, в самых верховьях этой реки находится группа крупных курганов, предположительно скифского времени.

Особенности маршрута. Дорога в верховья реки Ганцмонды-Гол по своим характеристикам для автомобильного транспорта четко разделяется на три составляющих. Первая часть – от Баян-Улгия до южной оконечности озера Толбо-Нуур и до Толбо-сомона – это очень тяжелая, каменистая, ухабистая и очень пыльная дорога, крайне неприятная как для автомобиля, так и для пассажиров. Вторая часть – от Толбо-сомона до сомона Дэлун – по российским меркам относительно комфортная, а по сравнению с первой частью пути, по монгольским критериям, – даже исключительно комфортная грунтовая дорога, тянущаяся по межгорной депрессии вдоль реки Их-Толбо-Гол. Третья часть маршрута, приблизительно 50-60 км, это высокогорное бездорожье – узкая долина реки, забитая крупными речными валунами и острокопечными камнями от камнепадов, то тут, то там срывающихся с горных склонов в долину. Заезд в долину реки Ганцмонды-Гол возможен только со стороны устья (в месте впадения этой реки в реку Чегортай-Гол). В связи с тем, что из-за крутых горных склонов какой-либо сторонний объезд этой точки слияния двух рек невозможен, здесь располагается застава пограничной службы Монголии. Через эту заставу проходит дорога в еще более высокогорную область Монгольского Алтая, а именно – в сомон Булган, который, к нашему великому сожалению, в этот экспедиционный сезон мы так и не смогли обследовать. Общая протяженность маршрута по путику: Баян-Улгий – озеро Толбо-Нуур – Толбо-сомон – сомон Дэлун – погранзастава устья Ганцмонды-Гол – исток Ганцмонды-Гол – возврат по тому же маршруту в Баян-Улгий, составляет около 580 км.

Итоги маршрута. Экспедиция «Монгольская Ариана» в истоках реки Ганцмонды-Гол у западной оконечности весьма просторной горной долины (длина вдоль течения реки – порядка 7-10 км; ширина в поперечнике – около 1,5-2 км) обнаружила два очень крупных скифских кургана эпохи поздней бронзы.

Один из этих курганов (по предлагаемой нами классификации – большой солянный курган – БСК) поражает своими размерами: диаметр 63 м, длина окружности кургана по внешнему контуру «ограды» – 198,5 м. Курган расположен по географическим координатам: N47°35.698'; E090°32.914', высота над уровнем моря 2434 м. Курган имеет традиционную, четырехчастную (лучевую) форму, со строгой ориентацией лучей по сторонам света – север, восток, юг, запад. Курган относится, несомненно, к числу т. н. «царских» курганов. Центр кургана разобран пастухами-казахами – они берут камень на строительство загонов-изгородей. Ограда кургана состоит из двух рядов овального валуна с заполнением центральной части кусками горной породы и речной галькой. Курган расположен на невысокой речной террасе, в замкнутой долине, образованной рекой Ганцмонды-гол.

Второй солянный курган долины Ганцмонды-Гол в связи с резким ухудшением погоды (шквальный ветер, дождь со снегом) мы, к сожалению, не смогли обмерить. Этот курган расположен в 300 м к юго-востоку от уже упомянутого выше большого соляного кургана. Структурно интереснее первого, т.к. имеет более выраженную конусообразную насыпь, высотой около 180-230 см. Кольцевая ограда структурно такая же, как и у БСК, однако составлена из более крупных, длиной до 80-90 см, валунов, причем разного цвета – большинство серые (цвета речной гальки), но есть и темные, почти черные, придающие ограде рельеф и выразительность. Солянные лучи кургана едва просматриваются, поскольку скрыты за слоем наносного крупнозернистого песка, но на некоторых участках видны отчетливо. Ограда кургана имеет вид более мощный, нежели ограда

БСК. Восточный луч кургана на пересечении с оградой имеет специальную каменную насыпь – площадку, формой близкой к квадрату со слегка скругленными углами. Внутри кургана есть другая замощенная камнем площадка, также напоминающая квадрат со скругленными углами. В целом курган производит более внушительное впечатление, нежели БСК, и, как представляется, по-видимому, хронологически он более древний. Расположен он на невысоком холме, который в западной части спускается к небольшому, искривленному в виде хлебного рогалика, изолированному от реки озеру.

3.6. Маршрут в верховья реки Чегортай-Гол.

Цель маршрута. Обнаружение двух довольно крупных курганов скифского времени в истоках реки Ганцмодны-Гол позволило предположить, что и в остальных, более-менее широких долинах рек, имеющих истоком центральную часть горного массива Монгольского Алтая, можно рассчитывать обнаружить аналогичные или, возможно, даже более монументальные курганные группы. Поэтому было принято решение: обследовать всю горную часть долины Чегортай-Гол, начиная от участка этой реки у Дэлуун-сомона и вплоть до истоков у границы с Китаем. Предмет научного интереса – оценка ареала распространения курганов пазырыкского времени, а также поиск выдающихся по размерам («царских») курганов скифского времени.

Особенности маршрута. Дорожные условия экспедиционного пути до Дэлуун-сомона в общих чертах охарактеризованы в предыдущем разделе (3.5). От Дэлуун-сомона вверх по реке Чегортай-Гол дороги практически нет: вместо нее есть очень плохая – неровная и извилистая – автомобильная колея, по которой в верховья реки к своим стойбищам пробираются на автомобилях «УАЗ» пастухи-казахи. Общая протяженность пути по маршруту: Баян-Улгий – сомон Дэлуун – верховья реки Чегортай-Гол и обратно составляет около 560 км.

Итоги маршрута. Оставаясь на по-

чве научного объективизма, следует все же признать, что в верховьях реки Чегортай-Гол экспедиция «Монгольская Ариана» сделала поистине уникальное открытие. Нами обнаружен, по-видимому, один из крупнейших из известных ныне науке соляных десятилучевых курганов. Диаметр этого сложнейшего курганного сооружения составляет 78,5 м, а длина окружности по внешнему контуру ограды – 263,3 м. Курган имеет удивительной мощи и красоты десятилучевую архитектуру. Высота конуса, согласно нашим измерениям, составляет 2,8 м (в древности курган был, бесспорно, намного выше).

Курган расположен на расстоянии 2,5 км к западу от озера Чегортай-Нуур, образованном в результате перегораживания русла реки Чегортай-Гол осадочными породами и обломочным материалом, перемещенными при движении ледниковой морены. Сложен из разнородного материала – круглых приречных глыб, колотого камня, и относительно мелкой – средней по размеру – гальки. Пространство между всеми десятью лучами не замощено. Поражает так называемая ограда – шириной от 4,5 до 5 метров, сложенная из огромных валунов, размер некоторых достигает 0,8-0,9 м.

На этом кургане мы вновь столкнулись со странным и необъяснимым физическими причинами явлением «мятущейся» стрелки компаса. Определить даже приблизительное северное направление одного луча оказалось нелегким делом.

Ширина дорожек (лучей) кургана в среднем 1,4 м. По-видимому, изначально на всем протяжении лучи имели одинаковую ширину, однако с течением времени некоторые фрагменты лучей были погребены песком.

Курган самым активным образом растаскивается на строительство кошар местным казахским населением. Ущерб архитектуре кургана от такой, продолжающейся многие десятки лет деятельности, колоссальный.

Курган, несомненно, окружали малые соляные т. н. жертвенные круги. В настоящее время из всего их вероятного былого

множества осталось только два, да и те наполовину разобраны на строительный материал людьми.

Как представляется, маловероятно, что этот курган является единичным: по-видимому, в долине Чегортай-Гол имеются еще близкие по архитектуре комплексы. Курган находится на невысокой речной террасе, образованной многолетними наносами крупнозернистого песка. В проекции кургана просматривается в истоках Чегортай-Гола удивительная по красоте гора-пик, напоминающая средневековый замок.

Приблизительно в 3-4 км от вышеупомянутого огромного соляного кургана находится большой царский курган, традиционной морфологии. К любопытным частным особенностям этого кургана относится замощенный крупным и средним камнем-валуном квадрат, располагающийся на выходе северного луча кургана. Любопытно также строение изгороди: она состоит из трех рядов крупных, плотно сдвинутых валунов, пространство между которыми забутовано мелким и средним камнем.

Каменный квадрат из северного луча имеет два камня-репера, один – крупный и черный, расположен в дальнем от кургана северо-восточном углу квадрата, другой – поменьше, поставленный вертикально как карандаш, – белого цвета. Оба камня находятся идеально точно в створе северного луча кургана – в общем с лучом идеально точном направлении на север.

Курган расположен на обширной предгорной террасе, на правом берегу реки Чегортай-гол, приблизительно в 6-7 км от озера Чегортай-Нуур.

Пространство между лучами кургана не забутовано камнем. Сам курган имеет относительно небольшую высоту – около 1,2-1,3 м. Сложен очень тщательно – в основе крупные, округлые гранитные валуны, пространство между ними заложено существенно более мелкой округлой черной галькой.

Верхняя площадка – платформа кургана – имеет 5 или 6 небольших углублений

округлой или неправильной формы. Следов разграбления кургана не заметно. В целом курган находится в гораздо лучшей сохранности, нежели огромный соляный курган у озера Чегортай-Гол и, видимо, в меньшей степени разбирается местным населением на постройки кошар.

3.7. Маршрут к озеру Шар-Нуур.

Цель маршрута. Изучение морфологии уникального соляного кургана (керексура), расположенного на горной подосше в 3 км от берега озера Шар-Нуур.

Особенности маршрута. Озеро Шар-Нуур расположено сравнительно недалеко от Баян-Улгия (не более 40 км) и легкодоступно на автотранспорте. В этой местности, так же как и в прочих районах Северо-Западной Монголии, археологические памятники, оставленные арийскими кочевниками, весьма многочисленны. В основном это небольшие курганы рядовых воинов (без кольцевой ограды) или кочевой знати княжеского достоинства (курганы с оградой, размером до 35 м в диаметре).

Итоги маршрута. Соляный курган необычной формы, о котором нам рассказали в Центре тюркологии (Баян-Улгийский филиал), действительно уникален. Сравнительно небольшой по размеру основной насыпи (высота – 1,46; диаметр – 13,5; длина окружности – 46 м), этот курган поражает дополнительными морфологическими особенностями, которые свидетельствуют об использовании этого кургана в древности в первую очередь как храма.

Основной конус насыпи кургана окружен специальной оградой, выложенной из крупных угловатых камней. Ограда в плане представляет собой неправильный четырехугольник. С углов ограды к центру кургана идет выложенный в прямую линию ряд камней (наподобие склейки конверта). По углам «конверта» установлены относительно высокие, около 1 м, каменные реперы. В древности эти реперы, бесспорно, несли какую-то нагрузку: использовались либо для мистических ритуалов, либо для астрономических измерений. Примерно с середины каждой стороны «конверта» к центру кургана идет

каменная выкладка из крупных валунов в виде луча.

Экспедиция провела все необходимые измерения, составила подробную картосхему.

3.8. Маршрут к асианскому некрополю у шахты Чанаг.

Цель маршрута. Изучение крупного асианского некрополя, состоящего из множества курганов, расположенного в среднем течении реки Ховд (близ угольной шахты Чанаг).

Особенности и результаты маршрута. Экспедиция «Монгольская Ариана», опираясь на информацию местных жителей, обнаружила уникальный массовый некрополь, оставленный асианскими кочевниками, расположенный в 50 км от Улгии на берегу реки Ховд.

На протяжении 10 км пути мы насчитали около 320 курганов асианских кочевников (пазырыкская культура), в числе которых были нередки и курганы княжеского достоинства. К сожалению, недостаток времени и некоторых других ресурсов не позволил нам более основательно провести изучение этого памятника. Его уникальность не вызывает сомнений: ни в научной литературе, ни при личных консультациях со специалистами нам не удалось встретить информации о наличии хотя бы еще одного подобного некрополя в регионе Монгольского или Русского Алтая.

§4. Ближайшие планы научных исследований экспедиции «Монгольская Ариана» в Баян-Улгийском аймаке Монголии.

Экспедиция «Монгольская Ариана» сумела посетить и частично исследовать наиболее значительные скопления курганных сооружений Баян-Улгийского аймака. С учетом приобретенных знаний и опыта можно обозначить несколько задач, после разрешения которых можно будет переходить к экспедиционной деятельности в других аймаках Северо-Западной Монголии.

4.1. В самом удаленном на юг сомоне Булган необходимо исследовать уникальное скопление асианских курганов в верхо-

вьях реки Булган-Гол. По имеющимся отзывам специалистов Центра тюркологии, в Баян-Улгии булганские курганы многочисленны, локализованы в нескольких близких друг к другу горных долинах, имеют крупные и очень крупные (до 100 м в диаметре) размеры.

4.2. В крайней северной точке Баян-Улгийского аймака необходимо исследовать предгорные террасы, расположенные у южной подошвы хребта Сайлюгем. Здесь находится, по сведениям источников, еще никем из исследователей не посещавшийся большой курганный некрополь скифского времени.

4.3. Необходимо провести дальнейшие углубленные морфологические и типологические исследования по всем имеющимся курганным комплексам в долине реки Чегортай-Гол (пункт 3.6 настоящего Отчета). Удивительное скопление в долине реки Чегортай-Гол столь типологически разных (и, несомненно, хронологически удаленных друг от друга) курганов заслуживает того, чтобы на весь этот курганный комплекс была составлена единая и исчерпывающе полная по типолого-морфологическим параметрам картосхема.

4.4. Весьма желательно завершить уже начатые экспедицией исследования курганов на уникальном асианском курганном городище (320 курганов) близ шахты Чанаг (среднее течение реки Ховд; см. пункт 3.8 настоящего Отчета)

§5. Краткое резюме о деятельности экспедиции.

Правительство Республики Северная Осетия-Алания, благодаря поддержке которого Оргкомитету экспедиции «Монгольская Ариана» была оказана своевременная и разносторонняя помощь, фактически обеспечило возможность для российской исторической науки совершить подлинный научный прорыв. Уже после возвращения из экспедиции мы ознакомились с обстоятельной статьей одного из крупнейших российских археологов В.Д. Кубарева «Некоторые итоги полевых работ международных экспедиций на Алтае и в Монголии (1993-2009 гг.)» [1].

В этой статье уважаемый исследователь констатирует, что *начиная с 1993 г. Российская Федерация не сумела провести в Монголии ни одной этнологической, либо археологической экспедиции под собственным национальным флагом.*

Все деятельность российских ученых в полевых исследованиях в Монголии сводилась только к участию в международных экспедициях, которые проводились по проектам либо европейских стран, либо Монгольской Народной Республики. В этом плане факт появления автомобиля с российскими номерами в Баян-Улгие, который вез российских исследователей в наиболее труднодоступные места аймака работать по собственной научной программе, неизменно приводил монгольских ответственных лиц в трудноскрываемое замешательство. Случайно встретившийся нам в Баян-Улгие крупнейший специалист Монголии по центральноазиатским петроглифам, доктор Д. Цэвээндорж прямо сказал нам, что он уже не чаял когда-нибудь увидеть российских исследователей, приехавших по собственному почину в Монголию. Д. Цэвээндорж дал понять, что факт самоустранения России от научной миссии в Монголии лично ему

очень неприятен, так как он получил свое базовое образование в Москве, в Новосибирске защитил кандидатскую диссертацию и считает себя учеником известнейшего советского археолога А. П. Окладникова.

Таким образом, научная инициатива СОИГСИ-РГТЭУ по проекту «Монгольская Ариана», поддержанная Правительством Республики Северная Осетия-Алания, является своего рода беспрецедентным событием за последние 17 лет как в российской, так и в монгольской научной жизни.

С точки зрения академической науки, итоги деятельности экспедиции СОИГСИ-РГТЭУ «Монгольская Ариана» в аймаке Баян-Улгий Монголии бесспорны и, откровенно говоря, оказались даже значительнее, чем ожидали инициаторы. В настоящее время исследовательские материалы экспедиции обобщаются и планируются к опубликованию в академических изданиях. Кроме того, Оргкомитет экспедиции планирует публикацию материалов «Монгольской Арианы» в новом историко-политологическом вестнике РГТЭУ, первый номер которого ожидается к выходу в свет в феврале-марте 2012 г.

-
1. История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай). Горно-Алтайск, 2010.

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

История

Дарчиева С. В. Политическая борьба партий на Северном Кавказе в ходе избирательных кампаний в Государственную думу России (1907, 1912 гг.) // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.5-15.

Ключевые слова: Государственная дума, Терская область, либеральные партии, РСДРП, эсеры, меньшевики, большевики

В статье анализируется деятельность политических партий на Северном Кавказе в период избирательных кампаний в Государственную думу третьего и четвертого созывов.

Цориева И. Т. Осетиноведение в исторической ретроспективе // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.16-27.

Ключевые слова: осетиноведение, гуманитарные науки, Северная и Южная Осетия, научно-исследовательская деятельность

В статье представлен ретроспективный взгляд на историю развития осетиноведения в конце XVIII-XX вв. Автор прослеживает процесс формирования научных учреждений и научных кадров гуманитариев и обществоведов в Северной и Южной Осетии, выявляет основные направления и результаты исследовательской деятельности.

Фольклор и этнология

Дарчиев А. В. Батраз-муравей (об одном мотиве нарттовского эпоса) // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.28-39.

Ключевые слова: муравей, оборотничество, нарттовский эпос, индоевропейская мифология, ведийская мифология

В статье рассмотрен мотив о превращении нарттовского героя Батраза в муравья. Раскрывается его мифологическое содержание и генетические связи в иных

индоевропейских мифопоэтических традициях.

Нейкова Р. Этнокультурные параллели между Поволжьем и Балкано-Кавказским пространством (по материалам фольклорной похоронно-поминальной обрядности) // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.40-65.

Ключевые слова: этнокультурные параллели, Балканы, Поволжье, Кавказ, фольклор, погребальные сооружения

В статье рассматриваются этнокультурные параллели между Поволжьем и Балкано-Кавказским ареалом. Фольклорные материалы (часть которых была собрана автором) выявляют наличие этнокультурных контактов и параллелей между болгарскими, чувашскими, балкарскими, осетинскими/аланскими и др., в ранне- и позднесредневековые периоды. Анализ компонентов похоронно-поминальной обрядности указывает на общность их происхождения и древний индоиранский и индоевропейский характер.

Бесолова Е. Б. Об общекавказском субстрате в обрядово-фольклорной жизни северокавказских народов // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.66-78.

Ключевые слова: обрядовый текст, фольклорно-этнографические традиции, трудовые песни, ритуальные танцы, ритуал, обрядовое изображение умершего

В статье говорится о том, что в ритуальной жизни северокавказских народов, относящихся к разным языковым семьям, в религиозных представлениях об объектах и явлениях природы много общего. Это фольклорно-этнографические сходства генетического, типологического и контактного характера, исследование которых важно для осмысления и выявления духа и существенных черт складывавшегося на Северном Кавказе «единого культурного мира».

Проблемы методологии

Фидарова Р.Я. Методология исследования проблем истории осетинской эксплицитной эстетики // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.79-89.

Ключевые слова: духовная культура, родовая сущность искусства, творчество, категории эстетики, художественный образ

В статье предлагаются некоторые принципы методологического подхода к исследованию истории осетинской эксплицитной эстетики. Выявляются этапы и периоды истории осетинской эксплицитной эстетики. Даются возможные пути и принципы анализа этапов и периодов истории эстетики осетин XIX-XXI вв.

Исторические портреты

Чибиров Л. А. Вальдемар Пфаф – предшественник В.Ф. Миллера в научном осетиноведении // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.90-96.

Ключевые слова: В.Б. Пфаф, осетины, этнографическое кавказоведение и осетиноведение, феодализм, народное право

В статье освещается научная биография видного ученого-кавказоведа XIX в. В.Б. Пфафа, по существу заложившего основы для этнографического изучения осетин. Наследие ученого, чья личность еще до конца не познана, до сих пор не теряет своей актуальности и значимости в научных кругах.

Карпов Ю. Ю. Александр Нурид: горец на службе империи // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.97-106.

Ключевые слова: политическая история Российской империи, Северный Кавказ, особенности организации управления, общественные взгляды представителей российской администрации

В статье на примере государственно-административной деятельности одного лица – Александра Нурида – рассматриваются особенности управления Российской империей северокавказскими территориями во второй половине XIX в. С деятельностью А. Нурида в должности начальника Ингушского и затем Кабардинского округов Терской области связано осуществление значимых преобразований в общественной жизни населения этих территорий. Фигура А. Нурида примечательна и тем, что в работе на этих постах он ярко проявил свою гражданскую позицию в отношении горцев, которую в целом отличал гуманистический настрой.

Гостиева Л. К. Просветительская деятельность Даниила Чонкадзе // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7 (46). С.107-114.

Ключевые слова: культура, богослуженная литература, устное народное творчество, осетинский язык

В статье рассмотрена просветительская деятельность Даниила Чонкадзе. Показан вклад Д. Чонкадзе в христианское просвещение и культуру Осетии.

SUMMARIES OF ARTICLES

History

Darchieva S. V. The Political Struggle of Parties in the North Caucasus during the Election Campaigns into the State Duma of Russia (1907, 1912) // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.5-15.

Keywords: State Duma, Tersky region, liberal parties, RSDLP, Mensheviks, Bolsheviks

The political parties' activities in the North Caucasus during the election campaigns to the State Duma of the 3rd and 4th convocations are analyzed in the article.

Tsorieva I. T. The Ossetian Studies in Historical Retrospection // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.16-27.

Keywords: Ossetian studies, humanities, North and South Ossetia, research activities

In the article the historical retrospective sight on the development of the Ossetian studies from the end of XVIII-XX centuries is presented. The author observes the formation of scientific institutions and specialists in the field of humanities and social sciences in the North and South Ossetia, finds out the main directions and results of the research activities.

Folklore and Ethnology

Darchieva A. V. Batraz the Ant (on One Motif of Narta Epic) // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.28-39.

Keywords: ant, transformation, Narta epic, Indo-European mythology, Vedic mythology

The article deals with the motif of turning of the Narta hero Batraz into an ant. It reveals the mythological content and genetic relationships in other Indo-European mythopoetic traditions.

Neykova R. G. Ethno-Cultural Parallels between the Volga Region and the Balkans-Caucasian Territories (on Folklore Funeral and Memory Rites) // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.40-65.

Keywords: ethno-cultural parallels, the

Balkans, the Volga Region, Caucasus, folklore, burial facilities

The article deals with the ethno-cultural parallels between the Volga Region and the Balkan-Caucasian territories. The folk materials (part of which was collected by the author) reveal the ethno-cultural contacts and parallels among Bulgars, Chuvashes, Balkars, Ossetians/Alans, etc., in early and late medieval times, as well as in the late folk tradition. The analysis of the rite components reveals their old Indo-Iranian and Indo-European character and origin.

Besolova E. B. On the Overall-Caucasus Substrate in the Ritual and Folklore Life of Peoples of the North Caucasus // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.66-78.

Keywords: ritual text, folklore and ethnographic traditions, work songs, ritual dance, ritual, ceremonial imaging of the deceased

The article states that the ritual life of the North Caucasian peoples, belonging to different language families, has much in common in religious ideas about objects and natural phenomena. There is folklore and ethnographic convergence of genetic, typological and contact kinds, studying of which is important for understanding and identifying the spirit and essential characteristics of the formation of «indivisible cultural world» in the North Caucasus.

Problems of Methodology

Fidarova R. Y. Methodology of Research of the Problems of Ossetian Explicit Aesthetic History // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.79-89.

Keywords: spiritual culture, genetic essence of art, creativity, aesthetic categories, artistic image

The article proposes some principles of methodological approach to research of the Ossetian explicit aesthetic history. The stages

and periods of the Ossetian explicit aesthetic history are revealed. The possible ways and principles of the analyses of stages and periods of the aesthetic history of Ossetians in the XIX-XXI centuries are presented.

Historical Portraits

Chibirov L. A. Valdemar Pfaf – V. F. Miller's Predecessor in the Academic Ossetian Studies // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.90-96.

Keywords: V. B. Pfaf, Ossetians, ethnographic Caucasology and Ossetian studies, feudalism, public law

The article deals with the scientific biography of outstanding scientist of the 19th century, researcher of the Caucasus V. B. Pfaf, who has put in essence the base of ethnographic study of the Ossetians. The legacy of the scientist, whose individuality is not yet known completely, does not lose its actuality and importance in the academic spheres up to nowadays.

Karpov Y. Y. Alexander Nurid: a Mountaineer on the Service of Empire // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.97-106.

Keywords: Russian Empire's political his-

tory, North Caucasus, management organization specificities, social views of the Russian administrators/

In the article on the example of the state-administrative activities of an individual person – Alexander Nurid – the specificities of the Russian Empire's management of the North-Caucasian territories in the second half of the 19th century are considered. The activity of A. Nurid as a chief of the Ingush and then Kabardian districts of the Tersky region is connected with the implementation of significant transformations in the social life of the population of these territories. The person of A. Nurid is also remarkable due to the fact that while holding these posts he has clearly shown his civic position concerning the mountaineers, which in general was characterized by the humanistic spirit.

Gostieva L. K. Enlightenment Activities of Daniil Chonkadze // *Izvestiya SOIGSI*. 2012. Iss. 7 (46). P.107-114.

Keywords: culture, devotional literature, folklore, Ossetian language

In the article the enlightenment activities of Daniil Chonkadze is considered. D. Chonkadze's contribution to the Christian enlightenment and culture of Ossetia is shown.

НАШИ АВТОРЫ

Бесолова Елена Бутусовна – доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А, elenabesolova@mail.ru

Гостиева Лариса Казбековна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А

Гуриев Тамерлан Александрович – доктор филологических наук, зав. отделом осетинского языкознания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А

Дарчиев Анзор Валерьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А

Дарчиева Светлана Валерьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А, svetik-dar70@mail.ru

Карпов Юрий Юрьевич – доктор исторических наук, зав. отделом этнографии народов Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

Кобахидзе Елена Исааковна – доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А, elena_k11@mail.ru

Лысенко Николай Николаевич – доктор исторических наук, директор Центра исследований Кавказа и Востока Российского государственного торгово-экономического университета

Нейкова Ружа – доктор, доцент, Институт этнологии и фолклористики с Национальным этнографическим музеем Болгарской академии наук (Болгария)

Синанов Борис Андреевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А

Фидарова Рима Японовна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А, rfidarova@mail.ru

Цориева Инга Тотразовна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А, tsorin@mail.ru

Чибиров Людвиг Алексеевич – доктор исторических наук, зав. отделом этнологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А.

OUR AUTHORS

Besolova Elena Butusovna – doctor of philological sciences, associate professor, leading researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania, elenabesolova@mail.ru

Chibirov Lyudvig Alekseevich – doctor of historical sciences, head of the ethnography department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania

Gostieva Larisa Kazbekovna – candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania

Guriev Tamerlan Aleksandrovich – doctor of philological sciences, professor, head of the Ossetian language department, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS of RAS and the Government of North Ossetia-Alania

Darchiev Anzor Valerievich – candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania

Darchieva Svetlana Valerievna – candidate of historical sciences, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies for VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania, svetik-dar70@mail.ru

Karpov Yuri Yurievich – doctor of historical sciences, head of the department of the Caucasian peoples ethnography, Peter the Great Museum of anthropology and ethnography (Kunstkamera), RAS

Kobakhidze Elena Isaakovna – doctor of historical sciences, associated professor, leading researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania, elena_k11@mail.ru

Lysenko Nikolai Nikolaevich – doctor of historical sciences, director of the Center for Research of the Caucasus and Orient of Russian State commercial-economic university

Neykova Ruzha Georgieva – PhD, docent, Institute of Ethnology and Folklore Studies with National Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences (Bulgaria)

Sinanov Boris Andreevich – candidate of historical sciences, researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania

Tsorieva Inga Totrazovna – candidate of historical sciences, associate professor, senior researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania, tsorin@mail.ru

Fidarova Rima Yaponovna – doctor of philological sciences, professor, leading researcher, V.I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies of VSC of RAS and the Government of North Ossetia-Alania, rfidarova@mail.ru

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСИ

Редколлегия журнала принимает к рассмотрению оригинальные научные статьи объемом до 1 авторского листа (40 тыс. знаков), отражающие результаты самостоятельного исследования автора. Объем сообщений, рецензий, заметок – до 0,5 авторского листа.

Обязательно указываются фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, должность автора, полное название учреждения, в котором выполнена работа, его почтовый и электронный адреса, номера контактных телефонов.

Статья предоставляется в распечатанном и электронном (полностью идентичном печатному) вариантах. Электронный вариант статьи выполняется в формате *Word*, размер кегля – 14, шрифт *Times New Roman*, межстрочный интервал – 1,5. Все страницы рукописи должны быть пронумерованы. Текст должен быть отформатирован по ширине и не содержать принудительных переносов и знаков табуляции.

Иллюстративный материал подается отдельно с указанием в тексте статьи места размещения. Иллюстрации (графические или фотографические изображения) должны быть черно-белыми, четкими, контрастными, в формате, обеспечивающем ясность передачи всех деталей, на белой бумаге и быть пригодными для прямого воспроизведения. На обратной стороне распечатки иллюстрации указывают авторов, название статьи и номер рисунка, а на полях рукописи помечают место рисунка. Все подрисовочные подписи оформляются отдельными текстовыми файлами с указанием места размещения.

Библиографические ссылки приводятся в порядке упоминания в конце статьи и оформляются в тексте сквозной нумерацией в квадратных скобках с указанием цитируемой страницы (листа – для архивных документов). При повторном цитировании указывается соответствующий порядковый номер публикации. Примечания и комментарии автора оформляются как постраничные сноски и также имеют сквозную нумерацию.

Примеры оформления библиографических ссылок:

монография:

Алексеев В. П. География человеческих рас. М.: Наука, 1874.

статья в сборнике:

Иванов И. П. Палинология стоянки Детский сад // Каменный век на территории Алтая. М.: Артмис, 1999. С. 77-99.

статья в журнале:

Иванов П. И. Психология запоминания // Вопросы психологии. 1966. №1. С. 12-34.

статья в ученых записках (ученых трудах):

Скрипка А. С. К датировке некоторых типов сарматского оружия // Уч. зап. Ленинград. пед. ин-та. 1977. Вып. 2. С. 67-77.

материалы конференций:

Шишков Ю. Россия и мировой рынок: структурный аспект // Социальные приоритеты и механизмы преобразований в России: Материалы междунар. конф. Москва, 12-13 мая 1998 г. М., 1993. С. 19-25.

автореферат:

Бобров В. В. Олень в скифо-сибирском искусстве (тагарская культура): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1973.

рецензия:

Исаев М. И. Рецензия на кн.: Иванов Р. П. Медвежий праздник у кетов. М.: МГУ, 1986. 222 с. // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1986. №3. С. 30-31.

архивные материалы:

РГАДА. Ф. 1261. Оп. 3. Д. 1381.

электронный ресурс:

Русское православие: [сайт]. URL: <http://www.ortho-rus.ru/>

или

Лэтчфорд Е. У. С Белой армией в Сибири [электронный ресурс] // Восточный фронт армии адмирала А. В. Колчака: [сайт]. [2004]. URL: <http://east-front.narod.ru/memo/latchford.htm> (дата обращения: 23.08.2007)

К статье на отдельной странице и отдельным файлом необходимо приложить:

- английский эквивалент сведений об авторе (ФИО, место работы, степень, звание, должность);
- английский перевод названия статьи;
- краткую аннотацию статьи (до 400 знаков) и ключевые слова (5-7 понятий) на русском и английском языках.

Все материалы, поступающие в редакцию, проходят обязательную научную экспертизу. В случае получения отрицательной рецензии автору дается мотивированный отказ от публикации статьи.

Рукопись должна быть выверена, датирована и подписана автором (авторами). Мнения, выраженные в статьях, отражают личные взгляды авторов и не обязательно совпадают с точкой зрения редколлегии журнала.

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ

Научный журнал

Компьютерная верстка — *Черная А.В.*

Подписано в печать 25.05.2012.

Формат бумаги 60×84 ¹/₈. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Minion».
Тираж 150 экз. Заказ №63. Усл.п.л. 18,4.

Отпечатано в ИПО СОИГСИ им. В.И. Абаева ВНЦ РАН
и Правительства РСО–А
362040, РСО–Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@ mail.ru