СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА
ВНЦ РАН И ПРАВИТЕЛЬСТВА РСО-А

Таказов Федар Магометович

Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII — начало XX вв.)

УДК 297
ББК 63.521(=521.323) -77
+ 86.38(2Рос.Сев)
Т15

Научные редактора:
Салагаева Зоя Мироновна, доктор филологических наук
Дзидзоев Валерий Дударович, доктор исторических наук

Рецензенты:
Гутов Адам Мухамедович, доктор филологических наук
Ханаева Зарина Каурбековна, кандидат филологических наук

Т 15 **Таказов Ф. М.**

Монография посвящена изучению исламского пласта в традиционной культуре осетин. Объектом исследования являются различные жанры устного народного творчества и этнография осетин.

©Таказов Ф. М, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одним из кардинальных вопросов в понимании исторического прошлого осетин и осмыслении истоков их традиционной культуры является анализ религиозных воззрений, влияния, которое оказало проникновение в Осетию христианства и ислама.

Несмотря на то, что неизменной осталась приверженность традиционным формам религии с сохранением ритуальности и стереотипности поведения и мышления осетин, христианство и мусульманство оказали определенное воздействие на их религиозные воззрения. Изучение особенностей данного синкретизма будет способствовать, на наш взгляд, определению места, роли и значения религии в мировоззрении и культуре осетин. Традиционные воззрения часто понимаются как противостоящие друг другу на Кавказе вероисповедания: православное христианство и мусульманство, нередко за мусульманские или христианские традиции и обычаи принимают традиционно осетинские, и наоборот.

На Северный Кавказ ислам начал проникать со стороны Азербайджана и Турции. Но, если первая волна распространения ислама в Осетию, в особенности, под влиянием Кабарды, где мусульманская религия прочно укрепилась уже в XVI веке, не затронула основы религиозных воззрений осетин, то с приходом русских на Кавказ учение Магомета стало теснить позиции традиционных верований осетин. Начался процесс синкретизации религиозных воззрений осетин, часть которых под давлением царской администрации официально приняла христианство, а другие, в противовес насаждению Россией своих порядков, официально объявили себя мусульманами. Но и те, и другие продолжали исповедовать, наряду с христианством и мусульманством, свою традиционную веру.

Исследователи, как правило, отмечают факт распространения среди части осетин ислама, не отмечая при этом условия, особенности и причины принятия ими мусульманской религии. Постановка же такого вопроса и его анализ позволяют объяснить синкретические воззрения современных осетин.

В основу исследования легли исторические события и процессы, оказывавшие влияние на развитие культуры осетин с XVIII до начала XX века. Именно в этот период наиболее четко прослеживается по этнографическим и фольклорным материалам процесс исламизации Северной Осетии. Для правильного понимания истоков некоторых процессов общественно-политического и культурного развития Осетии в XVШ-X1X вв. автор считает необходимым кратко осветить историю распространения христианства и мусульманства среди осетин в обозначенный период. А для более полного анализа исследуемой проблемы был использован историографический и фольклорно-этнографический материал.

Исследование влияния ислама на традиционную культуру осетин в данной работе ограничивается современной Северной Осетией. Учитывая разносторонние связи осетин с соседними народами, автор обращается и к историческим и этнографическим материалам Кабардино-Балкарии, Чечни, Ингушетии и другим территориям северокавказского региона. Ввиду того, что среди южных осетин не было последователей ислама, а влияние христианства было сильнее, мы ограничились привлечением единичных фольклорных текстов, в той или иной мере отражающих данную проблему.

Первые этнографические сведения об осетинах относятся лишь к 1604 г. и принадлежат русским послам Михаилу Татищеву и дьяку Андрею Иванову, прошедшим тогда через Дарьяльский проход в Грузию[1], а затем Ники-

фору Толочанову и дьяку Алексею Ивлеву, проследовавшим в 1650 году по Дигорскому ущелью в Имеретию и сообщившим весьма важные сведения о населении этого района Осетии. Огромный интерес в этом плане представляет труд грузинского царевича Вахушти «География Грузии»[2], содержащий не только географическое описание почти всей Осетии конца XVII в., но и некоторые ценные этнографические сведения (о занятиях осетин, их нравах, обычаях, религиозных верованиях и т. д.). Важные этнографические сведения содержатся в документах, составленных русскими миссионерами из Осетинской духовной комиссии и русской военной администрацией на Кавказе. Более подробные сведения по этнографии осетин стали поступать со второй половины XVIII в. после посещения Осетии некоторыми путешественниками и учеными (Л.Л.Штедер[3], И.А. Гюльденштедт[4], Я. Рейнегс[5], П.М. Пал лас[6] и др.). Много ценного этнографического материала обнаруживается в трудах исследователя осетинского языка Г.Ю. Клапрота[7], путешественников по Осетии первой половины XIX в. Гакстгаузена[8] и Коха[9]. Наиболее содержательны данные по этнографии осетин в работах А.М. Шегрена (1794 — 1855), автора первой научной грамматики осетинского языка и статьи по дохристианским религиозным верованиям осетин[10]. К первой половине XIX в. относятся также «Письма Х.Ш. ... к Ф. Булгарину, или поездка на Кавказ»[11], «Осетия» и «Осетинские адаты» А. Г. Яновского[12]. Середина Х1Хв. ознаменована выступлением большого числа новых авторов — Н. Г. Берзенова «Новый год осетин Владикавказского округа», «Осетинский обряд сидения мертвецов», «Очерк осетин», «Из записок об Осетии», «Очерк Осетии. Дигория» и др.[13], В. Ф. Переваленко «Осетинский праздник хор-хор»[14], В. С. Толстова[15] и др. В этих работах дается описание праздников, связанных с

дохристианскими культами: погребальных и поминальных обрядов и других явлений духовной жизни осетин.

А уже с середины XIX в. появляется целая плеяда этнографов из среды осетин (С. Жускаев, И. Г. Тхостов, А. А. Гасиев, Дж. Т. Шанаев, И. Д. Кануков, Б. Т. Гатиев, К. Такоев, И. Давидов и др.), благодаря чему за короткое время был собран огромный этнографический материал. Большой вклад в развитие научного осетиноведения внесли В.Ф. Миллер и М. М. Ковалевский.

Религиозные верования осетин, связанные с ними обряды и обычаи привлекали к себе внимание представителей русской православной церкви (Иоанн Болгарский, Иосиф Владикавказский), царской администрации (Л.Л. Штедер, К. Красницкий), российских ученых (А.М. Шегрен, В.Ф. Миллер, М.М. Ковалевский, Г.Ф. Чурсин и др.). Исследование системы религиозных взглядов осетин было начато дореволюционными и продолжено советскими учеными. В советский период проведена большая работа по систематизации материалов по истории традиционной культуры и религиозным верованиям осетин. В работах Г.А. Кокиева[16], В.И. Абаева[17], Б.В. Скитского[18], М.С. Тотоева[19], М.О. Косвена[20], Б. А. Калоева[21], З.П. Цховребова[22], Л.А. Чибирова[23], В.А. Кузнецова[24], Г.И. Цибирова[25], В.Х. Тменова[26] и др. при исследовании вопросов истории, этнографии и культуры Осетии частично освещается и исследуемая в данной работе тема.

В 20-х гг. XX в. с созданием высших учебных заведений и научно-исследовательского института в Осетии, начался планомерный сбор материала по этнографии и фольклору осетин. Одновременно с этим велось его глубокое изучение. Однако в обширной этнографической литературе об осетинах преобладали исследования частных вопросов, либо краткие обзоры. Главное внимание как советских, так и дореволюционных авторов было направлено

на описание дохристианских религиозных верований, общественного и семейного быта осетин. При этом не учитывался тот факт, что в конце XVIII — начале XIX вв. огромное влияние на традиционную культуру осетин стали оказывать распространившиеся в Осетии христианство, а затем — мусульманство.

В конце XVIII в., с утверждением в Осетии царской администрации, официально признавалось существование двух религий — христианства и мусульманства. А воззрения, которые выходили за их рамки, объявлялись язычеством или пережитками прошлого. Однако ни христианство, ни мусульманство не пустили глубоких корней в сознание народа, который в своей основе остался на позициях исповедания архаичных форм религии, уходящих своими корнями в язычество.

Необходимо отметить, что в специальных работах по традиционной культуре и религии осетин не дается ответ на вопрос, какую роль сыграл ислам в развитии их культуры, и какое место занимает мусульманская религия в системе этой культуры.

О распространении мусульманской религии среди осетин писали в историко-этнографическом плане многие ученые: В.Б. Пфафф[27], В.Ф. Миллер[28], М. М. Ковалевский[29], Г.Ф. Чурсин[30], Б.В. Скитский[31], А.Х. Магометов[32], Б.А. Калоев[33], Х.К. Цаллаев[34], Н.М. Емельянова[35] и др.

В работах А.Х. Магометова и Б.А. Калоева довольно подробно излагаются особенности распространения ислама в Осетии. Язычество, христианство и мусульманство в Осетии рассматриваются раздельно, впрочем, такой подход к изучению религиозных верований осетин характерен в целом и для других исследователей в этой области.[36] В результате создается впечатление, что осетины исповедуют три религии, хотя это не так. Язычество осетин в XVIII — XX вв. нельзя рассматривать вне христианства или му-

сульманства, поэтому, для более четкого определения характера религиозных верований осетин, необходимо вычленить в их культуре те пласты, которые относятся к влиянию последних. Но если христианский пласт в традиционной культуре осетин получил в науке определенное освещение, то исламское влияние еще не стало предметом специального исследования.

Процесс исламизации осетин продолжался вплоть до 1917 года. К этому времени выросло несколько поколений, испытавших влияние ислама, и это не могло не отразиться на их мировоззрении, следовательно — на дальнейшем развитии культурных традиций.

Считая себя мусульманами, осетины, в то же время, продолжали исполнять традиционные языческие обряды, зачастую в изрядно модифицированном виде (см., например, похоронный обряд). Но наибольшее влияние на духовную культуру осетин оказала мусульманская религия, отразившаяся, прежде всего, в фольклоре. Этот процесс достаточно четко прослеживается в трудах В.Ф.Миллера» , В.И. Абаева[38], Ж. Дюмезиля[39], Т.А. Хамицаевой[40], Р.С.Кабисова[41], А.Р. Чочиева[42], П.К. Козаева[43] и др. Выявление же роли и значения мусульманства в этой области традиционной культуры осетин вновь остается вне поля зрения исследователей.

Несмотря на богатый материал и наличие большого количества научных работ, освещающих различные компоненты системы религиозных взглядов осетин, исследователи часто дают противоположные оценки. В исследованиях архаичных форм религиозных воззрений осетин поражает разнообразие терминов, которыми определяются верующие осетины: «забывшие христианство иноверцы», «язычники», «полуязычники», «слабые в вере христиане», «приверженцы нецерковной обрядности» и их религия: «язычество», «двоеверие», «дохристианская религия», «на-

родные верования», «традиционные верования», «национальная религия осетин», «православно-языческий синкретизм». Это далеко не полный перечень определений, используемых исследователями с XVIII века по настоящее время (Иосиф[44], Иоанн Болгарский[45], И. А. Гюльденштедт[46], А.В. Дирр[47], Г-Ю. Клапрот[48], В.Б. Пфафф[49], В.Ф. Миллер[50], Д.Кравчинский[51], А.Х. Магометов[52], Б.А. Калоев[53] и др.).

Для определения дохристианской и домусульманской религиозной системы в науке используется, с некоторыми оговорками, термин «язычество». По отношению к осетинам впервые данный термин употреблен в 1780 году главой Осетинской духовной комиссии Иоанном Болгарским. После он стал встречаться в трудах российских дореволюционных ученых от И.А. Гюльденштедта до В.Ф. Миллера, а через них — и в работах современных исследователей. Однако ни в одном из них не уточняется содержание, вкладываемое в данный термин. Обычно исследователи исходят из того, что язычество «предполагает и многобожие, и приношение жертв»[54].

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля «язычество» определяется как «идольство, кумирство, идолопоклонство, обожанье природы или истуканов замест Бога»[55]. В «Библейской энциклопедии», изданной в конце XIX века русской православной церковью, говорится следующее: «Это слово («язычник» — Ф. Т.) прилагается священными писателями иногда к неверующим в истинного Бога, но вообще и в том же самом смысле ко всем незнающим и не призывающим имени Его (Иерем. X. 25). В новейшее время им означаются все люди, не оглашенные евангельскою проповедью спасения и еще не принявшие христианства»[56]. Из данного определения следует, что церковь относила к «язычеству» все формы религии, кроме христианской. В современном же «Словаре русского язы-

ка» термин «язычество» определяется как «общее название древних религий, характерной особенностью которых в отличие от христианства, буддизма, ислама является многобожье[мУ7], т. е. политеизм. Но, скорее, согласимся с исследователем славянского язычества Б. А. Рыбаковым, утверждающим, что «нет более туманного и неопределенного термина, чем «язычество»[58]. Далее автор пишет: «При всем несовершенстве и расплывчатости слова «язычество», лишенного научного терминологического значения, но крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного круга спорных вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандемонизм, прамонотеизм, дуализм и т. п. Разнообразному и разнородному комплексу вполне соответствует многообразный в своем наполнении термин - »язычество». Нужно только отрешиться от его узкого церковного понимания и помнить о его полной условности»[59].

Если данное утверждение Б. А. Рыбакова в полной мере определяет содержание (суть) славянского язычества, то к осетинским верованиям оно трудно приложимо, и с ним можно согласиться только частично. На дохристианские и домусульманские религиозные воззрения осетин огромное влияние оказали монотеистические религии, вследствие чего понятие «осетинское язычество» не может быть исчерпано каким-либо из вышеперечисленных толкований термина.

Так как особенность язычества у осетин выходит за рамки официальных определений термина, то в дальнейшем при употреблении термина «язычество» будем подразумевать под ним только его изначальное значение - »народный» (от древнеславянского «язык» — «народ», «народный», «то, что характерно народу»).

Осетины признают только одного Бога — «Хуыцау / Хуцау»-а. Он не только «великий Бог» («Стыр Хуыцау / Устур

Хуцау»), но и единственный («Иунæг Хуыцау / Еунæг Хуцау»), не имеющий равных — «æмбал кæмæн нæй / æмбал кæмæн нæййес» *(букв,* «кому нет равного»). Остальные небожители воспринимаются не как Боги, а как ангелы («зæдтæ / изæдтæ» и «дауджытæ / идаугутæ»). У осетин существует и понятие «уас» («святой», «божественный дух»), но оно также не нарушает иерархию сакрального. То, что отношение осетин к своим ангелам и святым противоречит в некоторых случаях канонам ислама и христианства, ни в коей мере не предполагает исповедание многобожия. Приношение жертв также — не показатель язычества. Одним из столпов ислама является справление праздника «Курбан-байрама», в основе которого — жертвоприношение. Жертвоприношение не чуждо и христианству. Таким образом, термин «язычество» в таком понимании неприемлем к определению современной религиозной системы осетин. Принимая термин «язычество», мы вкладываем в него только понятие, выражающее комплекс первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой современной синкретической религиозной системы осетин.

Особенность подхода к этнографическому материалу состоит в том, что ее объекты не существуют сами по себе, а живут во плоти народной культуры. Предметы утвари и фольклорные сюжеты, орудия труда и обряды окружены традицией и обладают преемственностью развития. Культура составляет внутреннюю структурообразующую основу этноса. Традиционная (преемственная) культура столь же многогранна, как и сама деятельность людей. Многообразие проявлений культуры, согласно Ю.В.Бромлея, предполагает рассмотрение ее внутренней структуры под разными углами зрения, в разных плоскостях. Такой подход позволяет выделить три составные части культуры: 1) «интериорное» общественное сознание людей (как идейно-

теоретического, так и общественно-психологического уровней); 2) проявление его в поведении и действиях; 3) «опредмеченные» результаты деятельности (как материальные, так и духовные).[60] Как один из видов человеческой деятельности язык также входит в «культуру». Будучи неразрывно связан с мышлением, являясь его важнейшей формой существования и главным средством общения людей, язык ставится в один ряд с культурой. Но обычно язык включается в культуру своей содержательной стороной, объективированной в виде устной речи и письменности. В основу внутреннего строения культуры также может быть положена и структура деятельности, в частности ее деление на сферу производства и потребления. Сферу непосредственного потребления, удовлетворения материальных и духовных потребностей людей в научной литературе принято обозначать термином «быт».[61] Соответственно компоненты культуры, относящиеся к быту, в данной работе будут именоваться традиционной бытовой культурой. Традиционная бытовая культура включает, на наш взгляд, также нормы повседневного поведения, а также этикетарные нормы взаимоотношений. Духовная же культура представляет собой информацию, которая существует в коллективной живой памяти любой человеческой группы. К духовной культуре, согласно многим исследователям (Ю.В. Бромлей[62], А.А. Зворыкин[63], Л.П. Коган[64], Э. Йон[65], Н.Н. Чебоксаров, И.А. Чебоксарова[66]), относятся нравы и обычаи, правовые нормы, различные виды искусства и устного народного творчества, религиозные верования и т.п.

Устное народное творчество является зеркальным отражением уровня духовной культуры, стадиальности ее развития. Ввиду своей многоплановости и многослойности оно, безусловно, составляет диалектическое единство таких противоположностей, как реальное и идеальное, тра-

диции и новаторство. Устно-поэтическое наследие осетин в этом плане не составляет исключения.

Осетинское устное творчество чрезвычайно многообразно по своему жанровому составу. В нем представлены почти все известные в мировой фольклористике жанры: сказки, легенды, сказы, предания, былички, мифы, сказания, притчи, пословицы, поговорки и т.д.

В самом осетинском языке для определения жанров существует всего несколько терминов: аргъау, таурæгъ/тауæрæхъ, кадæг/кадæнгæ, æмбисонд/æмбесонд.

Термин *«аргъау»* соответствует русскому *«сказка»*. Термин *«таурæгъ/тауæрæхь»* более универсален, т. к. в нем сконцентрированы такие понятия как *«предание», «легенда», «сказ», «быль», «бывальщина», «сказание»*. Осетинское *«кадæг»* обычно применяется к поэтической форме повествования, хотя иногда выступает и как синоним слова *«таурæгъ». «Æмбисонд /æмбесонд»* по своему содержанию — термин достаточно многозначный: может трактоваться как *«притча», «пословица», «поговорка»*.

Под термином «сказание» в работе подразумевается фольклорный текст повествовательного характера как светского, так и церковного содержания, соответствующий осетинскому *«кадæг / кадæнгæ»*. Содержание сказаний бывает самое разнообразное, но они обычно отражают типологию эпических жанров.

В работе также употребляется термин «сказ». Сказ - устный рассказ очевидца (или участника) о действительных событиях современности или недавнего прошлого. Рассказ этот облекается подчас в художественную форму, изменяющуюся в зависимости от индивидуальной манеры рассказчика, и входит в устное бытование. По-осетински такие рассказы обычно называют *«хабар» {букв,* «известие», «новость», «происшествие»)[67], которые весьма распространены в устном народном творчестве осетин.

Несколько отличается от сказа предание *(«таурæгъ»* или *«хабар»).* Это распространенный у многих народов жанр устной поэзии, отражающий народные представления о природе, географии и истории, о тех или иных обычаях и т.д. В отличие от сказки, в предании даже маловероятные, фантастические происшествия преподносятся рассказчиком как подлинные события. Предания подразделяются на мифические (о богах, о нечистой силе) и исторические (дающие народную оценку историческим событиям и личностям), а также рассказы о живой природе (о животных, травах, деревьях, птицах и т.д.).

Под термином *«легенда»* рассматриваются сюжеты с характером сказочного повествования, преимущественно с религиозной тематикой. Осетинскому же *«æмбисонд / æмбесонд»* в работе соответствуют *«пословица», «поговорка», «притча».* В разряд притч включаются *«сембисонд»-ы,* относящиеся к повествовательным, часто аллегорическим произведениям поучительного характера с ярко выраженной моралью, близкие к апологу и басне.

Наиболее мощной струей устного творчества осетин является эпос. Если отвлечься от специального значения термина «эпос», «эпический» как обозначающего определенный род поэтического творчества, то можно сказать, что и в других жанрах фольклора — музыке, танцах — осетинский народ привержен более «эпическому» началу, нежели лирическому[68]. Одной из древнейших форм эпоса является мифологический эпос. Так как только мифическое существо может обладать «необходимой свободой самодеятельности»[69], при первобытнообщинном строе именно подобный персонаж ставится во главу эпического сказа. Деяния мифического первопредка, олицетворяющего родоплеменной коллектив, его достижения и постижения и, в первую очередь, борьба этого персонажа с чудо-

вищами, олицетворяющими силы природы, составляют сюжеты сказаний мифологического эпоса.

В отличие от мифологического эпоса, эпическая триада — борьба, подвиг, победа — в героическом эпосе приобретает иной характер. Неизмеримо вырастают масштабы борьбы: это уже не только борьба героя с чудовищем, это борьба племен. Отсюда изменение форм героизма: уменьшение чудесного, колдовского и гиперболизация не только физической силы, но, в первую очередь, таких героических качеств, как беспредельная смелость, могучая энергия, собственная воля.[70] К этой коллизии сводятся все сюжеты нартовского эпоса, отличающиеся необычайным разнообразием. «Взятый в целом нартовский эпос поражает богатством сюжетного материала. Если не считать античной мифологии и эпоса, то вряд ли где-либо можно найти такое богатство».[71]

ГЛАВА I.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В ОСЕТИИ

Проникновение мусульманства на Северный Кавказ

Ислам возник в Западной Аравии, в Хиджазе, в начале **VII** века. Основателем ислама считается житель Мекки Мухаммед (570 — 632). В возрасте 40 лет (ок. 610 г.) Мухаммед объявил себя посланником единого Бога — Аллаха, продиктовавшего ему свою волю. Основным догматом вероучения ислама стало признание единым Богом Аллаха и Мухаммеда — «посланником Аллаха».

Первое знакомство народов Северного Кавказа с исламом относится к **VII** веку. В 651 году отряды арабской конницы под командованием военачальника Сулеймана вторглись в Южный Дагестан и через Каспийские ворота прошли на север. Но это вторжение не имело успеха ни в военном, ни в политическом значении. В 652 году их предводитель Сулейман погиб севернее Дербента.[72] Хотя арабы не смогли тогда закрепиться в Дагестане, вторжения продолжались в течение 150 лет. Со второй половины VII века арабы стали насаждать ислам на захваченных территориях Дагестана. При этом они прибегали не только к силе оружия, но и к мирным средствам, в частности к налоговой политике. Такой метод насаждения новой религии арабы применяли почти на всех захваченных территориях. Те, кто принимал ислам, освобождались от подушной, а иногда и поземельной подати.[73] Кроме того, арабы развернули также миссионерскую деятельность. В результате ислам в Дагестане стал постепенно распространяться все дальше в горные районы. Появление первых мусульманских мечетей также связано с Дагестаном. Самая древняя мечеть «Джума», построенная в Дербенте, относится к VIII

веку.[74] В то же время процесс исламизации народов Дагестана растянулся на столетия. Значительная часть населения, особенно в горах, оставалась приверженцами прежних верований вплоть до конца XV века. К примеру, как указывает исследователь религиозных верований народов Дагестана И.А. Макатов, жители села Кубачи и близлежащих аулов приняли ислам лишь в начале XV века, а население Гидатлинского общества только в 1475 году.[75] Но дальше на север Кавказа в это время ислам не продвинулся и успехов не имел.

Проникновение ислама на Северный Кавказ шло не только с юга. В нижнем Поволжье располагалась Золотая Орда, в которой с XIII столетия стал распространяться ислам. Имеются отдельные сведения о проникновении ислама из Золотой Орды на Северный Кавказ по торговым путям.[76] Но, видимо, это влияние было весьма незначительным и заметных следов не оставило.

В числе племен, входивших в состав Золотой Орды и принявших ислам, были и предки нынешних ногайцев. Уже в XVI — XVII веках ногайцы считались мусульманами. Фактически они были одними из первых народов Северного Кавказа, принявшими ислам[77], хотя и были длительное время равнодушны к вопросам мусульманской веры. Так, один из путешественников, побывавший на Северном Кавказе в XVII столетии, писал: «Они (ногайцы — Ф.Т.) магометане, но не соблюдают правил своей религии, не постятся, не собираются на молитву; муллы и тревиджи (мусульманские богословы — Ф.Т.) не живут между ними, так как не могут привыкнуть к их образу жизни».[78] Тем не менее, соприкасаясь с другими народами Северного Кавказа, ногайцы не могли не познакомить последних с исламом. В своем историко-этнографическом очерке «Абазины» известный кавказовед Л.И. Лавров отмечал, что взаимоотношения абазин с кубанскими ногайцами, несомненно,

способствовали ознакомлению с мусульманской религией, которая постепенно стала все больше проникать в жизнь населения северо-западного Кавказа. Ислам суннитского толка проник к абазинам от ногайцев и крымских татар, и первыми воспринимала его знать, а потом остальной народ. Это могло произойти, по мнению Л.И. Лаврова, в течение XVII — XVIII веков[79].

Появление первых мусульман на Северном Кавказе известный историк и археолог В.А. Кузнецов также относит к периоду Золотой Орды. По мнению В.А. Кузнецова, мусульманская религия значительное распространение получила с XIV века благодаря включению большей части Северного Кавказа в улус Джучи — Золотую Орду. Как считают некоторые исследователи, крупнейшим исламским экономическим и культурным центром Предкавказья в XIV веке стал город Маджар на реке Кума со смешанным тюрко-монгольским и аланским населением.[81] Археологическими раскопками Северо-Кавказской археологической экспедиции на Верхнем Джулате открыты руины двух мусульманских мечетей из трех, в 1771 году засвидетельствованных И.А. Гюльденштедтом.[82] О трех минаретах в «Татарской долине» Татартупа писал и И, Бларамберг в 1834 году.[83] Следовательно, можно утверждать, что уже в XIII — XV веках на Северном Кавказе имелись мусульманские конфессии, с которыми не могли не сталкиваться остальные народы Центрального и Северо-Западного Кавказа, в том числе и осетины.

Третья волна распространения ислама связана с Турцией и Крымским Ханством. В XV веке Оттоманская империя, возвысившаяся на обломках Византии, превратилась в могущественную державу. Турецкий султан был объявлен халифом всех мусульман-суннитов. Уже в XV столетии в руки Турции попало Черноморское побережье Грузии и Абхазии, а в 1475 году были захвачены генуэзские и вене-

цианские колонии на берегах Черного моря. В руках Турции оказался Крым, хан которого стал вассалом турецкого султана.

В XVI веке начали захватывать черноморское побережье, заселенное адыгскими племенами. Постепенно им удалось укрепиться на протяжении всей береговой линии. Главной целью турков было продвижение к Каспию, захват Астрахани и Дербентского прохода. Для решения этих задач они стали привлекать крымских ханов, чьи набеги на Кабарду и другие районы Северного Кавказа становились все более частыми. В захваченных районах турки и крымские ханы для закрепления своего влияния старались насадить ислам. По утверждению А.А. Авксентьева, турецкое проникновение в приморские районы Северного Кавказа относится к концу XV, а в глубинные — к началу XVI столетия. Именно в то время, в середине XVI века, началась исламизация народов Северного Кавказа, адыгских и абазинских племен. И активными проповедниками этой политики в XVI — XVII веках здесь были крымские ханы.[84]

Но даже среди адыгских племен процесс исламизации проходил в зависимости от политической обстановки. Центром распространения мусульманства была Анапа, до 1829 года находившаяся у Турции.[85] Поэтому адыгские общества, жившие ближе к побережью, раньше попали под влияние ислама и турецкого духовенства. Так, по свидетельству путешественников, посещавших в то время Северо-Западный Кавказ, к середине XVI века ислам укрепился только среди адыгского племени жанеевцев, а проживавшие к востоку от них до самой Кабарды черкесские и абазинские племена были язычниками. Турецкий путешественник Эвлия, побывавший в этих краях в 1641 году, писал, что ислам медленно проникает к абазинам, черкесам и кабардинцам. Он отмечал, что черкесы-темиргоевцы, насе-

лявшие бассейн реки Лабы, были в то время лишь частично мусульманами. Абазины племени Атеми тоже не стали еще мусульманами, а их сородичи племени Бебирдкач (бибердуковцы) были ненадежными мусульманами.[86]

Хотя в адыгские племена ислам начал усиленно проникать с XVI столетия, но среди адыгейцев, кабардинцев и черкесов он укоренился окончательно только в конце XVIII столетия под влиянием турецкой экспансии, а кое-где даже к началу XIX века. В фундаментальном академическом труде «Народы Кавказа» по этому поводу прямо говорится, что «к адыгейцам ислам начал проникать с XVI века, но отдельные племена приняли ислам лишь в конце XVIII и даже первой половине XIX века под давлением турок».[88] Но при этом необходимо отметить, что многие элементы язычества и христианства среди абазин, адыгей цев, кабардинцев и черкесов сохранились и тогда, когда они уже считались мусульманами. Даже в XIX веке ислам у этих народов получил поверхностное восприятие. В «Очерках истории Адыгеи» приводятся слова свидетеля 60-х годов XIX века, отражающие тогдашнее состояние религиозных верований населения: «У нас одни муллы и кадии мусульмане, но они из Турции или из ногайцев; только два человека из тысячи нас читают Коран».[89]

Еще к более позднему периоду относится распространение ислама среди карачаевцев. Ислам и мусульманское духовенство не успели пустить’глубоких корней в Карачае до второй половины XIX столетия.[90]

К балкарцам же ислам стал проникать в середине XVIII столетия. Но он окончательно укрепился только в середине XIX века.[91]

Таким образом, к середине XIX века почти все народы Северного Кавказа столкнулись с исламом, хотя и восприняли его учение поверхностно. Ко всем этим народам хмусульманство проникло извне: к одним — через арабов, к

другим — турков и крымских татар. Только ногайцы переселились сюда после распада Золотой Орды уже мусульманами, а также, будучи уже мусульманами, на Северный Кавказ пришли еще и ставропольские туркмены. Теснимые хивинскими ханами, которые сгоняли их с плодородных земель и лишали воды, туркмены вынуждены были покинуть родные места и кочевать в поисках лучшей жизни. Через Мангышлак они попали в Астраханские степи, а в 1653 году — к берегам Маныча и Кумы. Здесь они первоначально кочевали по следам калмыков, а затем, оттеснив последних за Маныч, стали кочевать по течению рек Кумы и Калауса.

Такова религиозная ситуация на Северном Кавказе ко времени распространения ислама среди осетин.

Особенности распространения ислама в Осетии

Особенность исторического пути развития осетинского народа, отразившегося на формировании его идеологии, породила целую мозаику религиозных представлений. По своему происхождению и эволюции они имеют весьма сложную историю. По настоящее время большая часть осетинского населения официально исповедует христианство, остальная — мусульманство. В то же время в религиозных воззрениях осетин преобладают доисламские и дохристианские верования. Слияние верований и обрядов разных религий наложило своеобразный отпечаток на всю религиозную систему современных осетин. Синкретический характер ее был подмечен многими исследователями. Наиболее точно особенность осетинской религиозности подметил в 70-х гг. XIX в. академик Н.Ф. Дубровин, который писал: «Из смеси различных верований и понятий в народе образовалась своя собственная религия, одинаково пригодная христианину, магометанину и язычнику».[92]

Не разобравшись в своеобразии и сложности религиозных верований осетин, некоторые исследователи делали ошибочные выводы. Так, отрицательное отношение к христианству, к православной церкви, к священнику и мулле квалифицировалось как отсутствие религиозной веры у осетин, или, по крайней мере, как полнейшее равнодушие к ней. Правда, следует признать и то, что «осетины никогда не отличались особой религиозностью, и им вообще чужд был религиозный фанатизм. Но религия у них была. И характеризовало ее то, что в ней преобладали пережитки древних форм — язычества. Они переплетались с понятиями и культом христианской и магометанской религий, которые на протяжении веков внедрялись в их среду, но не смогли подавить языческий элемент в их «народной» религии».[93]

Пожалуй, наиболее развернутую характеристику синкретическим верованиям осетин дал анонимный автор, выступивший в газете «Терские ведомости» в 1892 году с утверждением, что «едва ли есть другая первобытная религия, столь богатая фантазией, создавшая такое поразительное многобожие, столько духов, святых и т.д., которая так глубоко проникла бы во все функции личной и общественной жизни человека». Эта «языческая религия настолько сжилась со всем социальным строем их жизни, а религиозная проповедь христианских и магометанских миссионеров, совершенно не знакомых с условиями их быта, велась раньше настолько слабо, что осетины, усвоив внешнюю сторону той и другой религии, остались в душе теми же язычниками. Он (т. е. осетин. — Ф. Т.) еще с детства сжился с представлениями о том, что есть бог богов, что после него существует множество мелких божков, духов, нечистых сил, и что все радости и горе, вся жизнь человека зависит от них. Если кто им угождает, то они даруют ему ра-

дость, кто гневит их, того они наказывают и заставляют страдать».[94]

Из-за преобладания в религиозной системе осетин языческих представлений, почти все исследователи отмечали, что поверхностное восприятие христианства и мусульманства продиктовано равнодушием последних вообще к религии, отмечая, в то же время, что при всех случаях на поверхность выступали первобытные верования, или пережитки этих верований (В.Б. Пфафф, А.М. Шегрен, В.Ф. Миллер, Б.Х. Биджелов, Р.С. Кабисов, Х.К. Цаллаев и др.).[95] «Туземцы, — писал известный русский исследователь религиозных обрядов кавказских народов А.М. Шегрен, — сделались в отношении религии ни то, ни се: мулла свободно кричит при колокольном звоне, Кастинский кумир Галерд покойно стоит в старой оставленной церкви царицы Тамары».[96] Далее тот же автор свидетельствует, что, хотя осетины и считаются христианами, «религия здесь остановилась не на высокой степени набожности, мужчины слабо ее придерживаются, женщины еще слабее... они никогда не бывают в церквах».[97] Примерно такое же восприятие религиозных верований у современного исследователя традиций и обычаев осетин Х. К. Цаллаева. В частности, он отмечает, что «в конце XV и начале XVI веков в Осетию стал проникать со стороны Кабарды ислам, а в XVIII веке — христианство через Россию и Грузию. Северная Осетия по своему стратегическому положению оказалась таким регионом на Кавказе, где столкнулись две мировые религии: христианство и ислам, каждая из коих претендовала на победу над другой, стремилась овладеть умами людей, стать господствующей религией. Успех был временный, в зависимости от того, кто властвовал над Осетией: если она попадала под власть грузинских царей, народ внешне почитал христианство, а если устанавливалось над ней господство кабардинских князей — исповедо-

вал ислам. А в конечном итоге народ оставался верным своим прежним традиционным суевериям. Это отношение народа к религии не изменилось и с приходом русских на Кавказ»[98].

Изучая истоки религиозных верований осетин, нетрудно разглядеть в них пережитки почти всех древних форм религии. Так, многочисленные примеры из быта и фольклора свидетельствуют о значительном распространении среди народа в прошлом тотемических верований — веры в происхождение людей от животных — покровителей, которым они поклонялись или почитали их, а также связанные с тотемизмом суеверные представления о некоторых птицах (ласточке, удоде, вороне, сове и др.). Определенное место в древних верованиях осетин занимал фетишизм.» «Каждая семья имеет свой уважаемый предмет, которого втайне боится и которому оказывает глубокое уважение», -отмечал Н.Ф. Дубровин.[100]

Пережитки древних религиозных верований в наиболее яркой форме сохранились в магических обрядах и культе осетин. До сих пор существует много колдовских обрядов и средств, призванных «уберечь» человека от «сглаза», козней недруга и от злоключений дьявола. С помощью магических приемов «отпугивают» злых духов, не допуская их приближения. В быту магические действия наблюдаются в свадебных и родильных обрядах, а также в начальный период воспитания ребенка. Магическими обрядами и действиями сопровождал горец многие виды труда. Магические обряды, призванные обеспечить урожай, сохранились вплоть до XEK века. Существовали также магические «способы» предохранения посевов от гибели, вызывания дождя в засуху и т. п. В верованиях осетин прослеживаются также пережитки древних анимистических представлений. Особенно живуча вера в души и духи. Понятия осетин о загробном мире представляют несомненный интерес для

характеристики их древней идеологии. Он рисовался им в более грандиозных (в несколько раз больших), чем реальный мир, размерах. Последний называется у осетин призрачным миром («мæнг дуне / мæнгæ дуйне»), а потусторонний мир — «истинным», «действительным», «большим миром» («æцæг дуне / æцæг дуйне», «стыр дуне / устур дуйне»). В нем каждый покойник занимал то место, которое он заслужил своими земными деяниями. Одни там «блаженствовали» («пребывали» в раю — «дзæнæты / дзенети»), другие за свою неправедную жизнь и дела на земле переносили тяжкие испытания и мучения («пребывали» в аду-»зиндони»[101]).

Яркое проявление культа предков прослеживается в почитании очага. Очаг становился святилищем семьи, алтарем, у которого потомки приносили предкам жертвы, а также посвящали им поминальную пищу. Кроме того, очаг выполнял функцию жертвенника в религиозном культе осетин.[102]

Следующим большим разделом религии осетин являются «хозяйственные» культы. Осетины как древний земледельческий народ создали множество земледельческих обрядов и поверий. Земледельческий труд породил и ангелов-покровителей, среди которых главным является «Уацилла»[103]. У осетин был развит также скотоводческий культ. Скотоводческое хозяйство породило многочисленные верования и обряды. Культ скотоводов включал в себя некоторые обряды, призванные магическими действиями «способствовать» увеличению поголовья скота, оградить животных от падежа и «дурного глаза» и пр. В числе хозяйственных культов осетин большой интерес представляет культ охоты, который интересен, прежде всего, тем, что он как древнейший культ сохранил и самые древние черты религиозного мировоззрения осетин. Некоторые архаиче-

ские обряды, связанные с охотой, сохранились в своей первобытной чистоте до недавнего времени.[104]

Религиозное мировоззрение осетин, как и любого народа, складывалось в течение многих веков и имеет несколько различных пластов, возникших в разные эпохи и в разной этнической среде.[105] На ранние формы религиозных представлений осетин, относящиеся к древнеиранскому пласту, огромное влияние оказал и кавказский субстратный элемент. Религиозные верования, которые сложились у осетин на кавказской почве, отличаются весьма близким сходством с подобными же у соседних кавказских народов, что отмечают в своих исследованиях и многие кавказоведы[106]

Сохранение в быту осетин в большом количестве древних религиозных верований некоторые ученые (А.Шегрен, В.Ф.Миллер, В.И. Абаев, Х.К.Цаллаев, Б.А.Калоев и др.)[107] объясняли во многом слабым развитием официальных религий. Христианство, получившее распространение у аланосетин еще в средние века, не проникло столь глубоко и прочно, чтобы полностью уничтожить все первобытные религиозные культы, но все же наложило сильный отпечаток на их дохристианские верования.[108] Христианство, сосуществовавшее некоторое время с древними верованиями, в послемонгольский период заглохло. Дохристианские верования после монгольского нашествия и оттеснения осетин в горы получили еще более широкое распространение. Этот период характеризуется появлением в горах Осетии множества родовых, общинных и ущельных культов, а также окончательным сложением общеосетинского пантеона. В этой связи один из первых исследователей религиозных верований осетин академик А.М. Шегрен отмечал: «У всех есть свои языческие угодники и священные места. Их очень много, и большею частью в подчине-

нии только у одного племени, даже у одного аула, а другими не уважаются'[1 109].

Укрепление дохристианских верований осетин в горах после монгольского нашествия и упадка христианства Б.А. Калоев объясняет не только экономическими и социальными факторами, но и во многом — географическими условиями жизни народа.[ио]

Анализ дохристианских верований осетин свидетельствует о преобладании аграрных культов, относящихся в своем большинстве к аланской эпохе, а отчасти к древнекавказскому и скифскому периоду.[111] Этот факт является, несомненно, ярким свидетельством ведущих земледельческих традиций в хозяйстве алан-осетин, сохранившихся у них в горах и после монгольского нашествия. Но, как отмечал В. И. Абаев, десять веков христианства не могли пройти бесследно. На старые верования наложился мощный слой христианской терминологии и обрядности.[112] Большинство языческих святых приобрело христианскую оболочку, присвоив христианские наименования: «Уастырджи/Уасгерги»[113] (св. Георгий), «Уацилла» (св. Илья), «Уас Никкола»[114] (св. Николай), «Фælвæра»[115] (св. Флор и Лавр), «Мыкалгабыртæ»[116] (св. Михаил и Гавриил), «Мады Майрæм»[117] (Богоматерь). Под влиянием христианства среди осетин утвердились некоторые праздники («комахсæн»[118], «куадзæн»[119], «кæрдæгхæссæн»[120], «зазхæс-сæн» , «урсы къуыри» и др.). Но, будучи христианскими по происхождению, эти праздники имели сугубо языческое содержание. Как показывают исследования, ранний период христианизации алан-осетин протекал на протяжении многих веков (VI — X).[123] Однако и в тот период, по свидетельству средневековых авторов, непосредственно побывавших у алан, христианство получило слабое развитие, а среди населения преобладали дохристианские верования. Так, Вильгельм де Рубрук писал, что «аланы — хри-

стиане по греческому обряду, имеющие греческие письмена и греческих священников... не знали ничего, имеющего отношение к христианскому обряду, за исключением только имени Христова».[124]

Второй этап распространения христианства относится к XVIII веку — к началу развития русско-осетинских отношений. В целях колонизации Северного Кавказа, желая привлечь на свою сторону осетин и обеспечить себе свободный проход по Дарьяльскому ущелью в Закавказье, самодержавное правительство стало принимать активные меры к христианизации осетин. Для этих целей в 1745 г. была основана Осетинская духовная комиссия, началось крещение осетинского населения. Еще более активно занималось распространением христианской идеологии в Северной Осетии «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», учрежденное в 1860 году и действовавшее до 1917 года. Христианство внедрялось среди осетин больше административными мерами, чем церковными проповедями. Нередко дело доходило до репрессий. Но, тем не менее, население к христианской церкви оставалось равнодушным.[125] В этой связи К.Красницкий, служивший на Кавказе в 60-х гг. XIX века в качестве царского администратора, писал: «Надо заметить, что осетины, исповедывающие православную религию, совершенно равнодушны к религии, следовательно, весьма слабы в ней.... Это видно хотя бы в том, что большая часть духовенства постоянно обращается с просьбами к местным властям о принятии полицейских мер для того, чтобы заставить народ ходить в церковь, соблюдать посты, говеть, крестить младенцев и прочее. Полицейские меры, само собой разумеется, не приносят пользы, а крайний вред делу религии. Часто оскорбленный наказанием туземец не задумывается и совершенно отступиться от церкви... Плохо дело, если приходится прибегать к принуждению»[126].

Этот же факт отмечал позже и академик Н. Ф. Дубровин: «Прошло с тех пор (с начала крещения осетин — Ф.Т.) почти целое столетие, и осетины весьма мало подвинулись в религиозном отношении. Они и в настоящее время весьма плохие христиане».[127] В результате духовенство «вынуждено прибегать к полицейским мерам», чтобы заставить народ ходить в церковь, соблюдать посты, говеть, крестить младенцев и т. п. Но все принудительные меры только восстанавливают туземца и после наказания за неисполнение обрядов осетин, не задумываясь, совершенно
[128]
отступается от религии.

Видимо, по этой причине священнослужители шли на уступки религии осетин. Характерной чертой насаждения христианства в Осетии являлось лояльное отношение миссионеров к традиционным верованиям и культам. Христианство сосуществовало вместе с традиционной религией, а во многих случаях уступало ей. «Меньше всего христианство распространилось в горах, где господствовала языче-
[129]
екая религия».

Еще более поверхностным было влияние мусульманской религии, хотя и с нею осетины познакомились довольно рано. Первые упоминания о знакомстве аланосетин с исламом относится к УПЫХ вв. Так, арабы, одержавшие в 737 году победу над хазарами в Дагестане, в последующее время (УПЫХ вв.) усиленно пытались распространить ислам на Северо-восточном Кавказе, достигая и границ Алании.[130] Со второй половины VII века арабы на захваченных территориях Дагестана стали насаждать ислам. При этом они прибегали не только к силе оружия, но и к мирным средствам, в частности, к налоговой политике. Те, кто принимал ислам, освобождались от подушной, а иногда и поземельной подати. Вскоре арабы развернули и миссионерскую деятельность. В результате, через некоторое время ислам в Дагестане стал распространяться все

дальше в горные селения. Этот процесс растянулся на столетия, причем значительная часть населения, особенно в горах, оставалась приверженцами прежних верований вплоть до конца XV века.[131] По всей видимости, это движение не распространилось дальше Дагестана, и можно говорить лишь о некотором знакомстве части аланского населения с мусульманской религией.

Археологами было обнаружено на территории Северной Осетии близ станицы Змейской на месте аланского городища несколько мечетей и мусульманских кладбищ, относящихся к монгольскому периоду.[132] Этим же временем датируется известный (рухнувший в 70-х гг. XX в.) Татартупский минарет около с. Эльхотово.[133]

Татартупский минарет, по всей видимости, имел огромное влияние на окружающее население, так как до недавнего времени являлся священным местом, как для осетин, так и кабардинцев. Возле Татартупа нельзя было проливать кровь, им клялись, приносили присягу. И, видимо, бытование у осетин святого Татартупа[134], являющегося патроном равнины (в противоположность Уастырджи - покровителю горной местности), есть ни что иное, как отголосок влияния мусульманской религии того времени. Однако нет никаких данных, которые бы указывали на существование мусульманской религии у осетин в ту эпоху. Построив здесь мечети с целью широкой миссионерской деятельности и пропаганды ислама среди христианского аланского населения, монголы, по-видимому, не смогли добиться успехов в этой области.[135]

Кроме Татартупа есть литературные и археологические упомршания и о других памятниках, относящихся к мусульманской религии. Так, арабский путешественник Ибн-Батута писал, что в 1334 году в районе Пятигорья существовала соборная мечеть.[136] На территории Карачаево-Черкессии у Нижнего Архыза на могильных плитах обна-

ружены (правда, единичные) арабские мусульманские надписи, которые археологи относят к XI — XII векам. Плиты с такими же надписями были найдены в 1960 году близ станицы Усть-Джегутинской при рытье котлована водохранилища. Можно предполагать, что это свидетельство арабского миссионерства. [1 ууу] Л. И. Лавров, исследовавший эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языке, отмечает наличие арабских надписей в районе нынешнего села Стародубского на Ставрополье, которые он относит к XI — XII векам.[138]

Указанные выше памятники, если принимать во внимание отмеченные авторами даты, расположены на месте тогдашнего обитания алан-осетин. Но, как отмечает А. Авксентьев, вопрос о распространении ислама у народов (как и любой религии у всякого народа) не должен ограничиваться установлением даты появления первых проповедников и миссионеров или строительством мечети, т.к. дело обстоит намного сложнее. Для того чтобы религия получила сколько-нибудь значительное распространение среди того или иного народа, тем более превратилась в господствующую форму идеологии, необходимы соответствующие социально-экономические и политические условия. Иначе она не сможет пустить сколько-нибудь глубо-
— 139
ких корней.

С образованием в XV в. Крымского ханства активизировалось насильственное распространение ислама среди народов Северного Кавказа. «Насаждая ислам огнем и мечом, турецкие султаны и крымские ханы рассчитывали укрепить свой престиж среди северокавказских народов. Мучительный для этих народов процесс «омусульманивания» затянулся на два столетия»[140].

Но и эта «мусульманизация» не затронула и не могла затронуть основу верований осетин, так как после того, как они оказались заперты в горах, классовые отношения у них

вновь сменились патриархально-родовыми. А христианство и мусульманство — религии развитого классового общества, вероучение и социальные принципы их приспособлены к условиям такого общества.

В конце XVII — начале XVIII вв. из соседней Кабарды ислам стал проникать в Осетию, где к тому времени сложились условия, способствовавшие восприятию новой религии: в Дигории и Тагаурии стали развиваться феодальные отношения. Осетинские феодалы, для усиления своей власти, искали поддержки у кабардинских князей, о роли которых в системе взаимоотношений между народами Северного Кавказа писали многие авторы (В.Б. Пфафф[141], ГА. Кокиев[142], К.Ф. Дзамихов[143], ММ. Блиев[144], А.Х. Магометов[145], Б.К. Мальбахов[146], В.Д. Дзидзоев[147] и др.). В частности, профессор В.Д. Дзидзоев пишет, что «кабардинская господствующая верхушка играла огромную роль в установлении этнокультурных, политических и родственных связей»[148]. Более тесному сближению осетин и кабардинцев способствовало распространение в Осетии ислама, но усвоение мусульманской религии носило поверхностный характер. Вот что пишет об этом автор XVII в. Вахушти: «Главари и знатные — суть магометане, а простые крестьяне — христиане, но они не сведущи в той и другой вере: различие между ними состоит только в том, что кушающие свинину считаются христианами, а кушающие конину магометанами»[149].

В конце XVII — начале XVIII вв. происходит более широкое проникновение ислама из Кабарды в Дигорию и Та-гаурию. «Магометанская пропаганда, — писал об этом времени В.Б. Пфафф, — конечно, проникла тогда до Осетии, и те части ее, которые находились в зависимости от кабардинских князей, действительно и приняли магометанство, вероятно, уже в XVI или в продолжение XVII века»[150].

Во второй половине XVIII в., по свидетельству Штедера, все фамилии дигорских баделиат уже прочно придерживались ислама. Дигорские феодалы, отмечает автор, вступали в брак только между собой и со своими единоверцами из знатных кабардинских семей.[151] Как указывают архивные документы, относящиеся к началу XIX в., мусульманство начинает распространяться и среди небольшой части крестьянства. Этому способствовало, несомненно, начавшееся движение мюридизма и усиление пропаганды среди населения, а также усиление власти феодальной верхушки Дигории и Тагаурии. Вот как характеризует мусульманство в Осетии один их архивных источников: «Осетинские старшины все почти обратились в магометанскую веру, не имея, однако, муллов, отправляя только положенные по обряду магометанскому молитвы и воздерживаясь от употребления свиного мяса и вина, а простой народ, кроме волагирцев (алагирцев — Т.Ф.), начинает тоже следовать примеру старших своих» [ь2].

Таким образом, к XIX в. мусульманами были почти все осетинские феодальные фамилии, но кабардинское влияние практически не затронуло основное население Осетии. Новая же волна распространения ислама связана с приходом русских на Кавказ и началом боевых действий на востоке Кавказа. В период Кавказской войны «мусульманская пропаганда усиливается не только на западе Осетии, но и на востоке, со стороны Чечни, находившейся в руках Шамиля. Оттуда к тагаурским осетинам направлялись муллы для окончательного насаждения ислама и привлечения тагаурцев на сторону Шамиля.[153]

В первой половине XIX в. ислам начинает распространяться по всем четырем обществам Северной Осетии - Дигорскому, Тагаурскому, Куртатинскому и отчасти Алагирскому. Сторонниками ислама становилось все большее число горцев, формально считавшихся до этого христиа-

нами. «При подстрекательстве турок «кабардинские муллы» старались всеми мерами сделать христиан-осетин магометанами», — писал Гатуев, отмечая далее, что «появление Шамиля на Тереке сильно поколебало в Осетии христианство, потому что оно было привито извне».[1]

Из-за недовольства колонизаторской политикой царизма, насаждавшего среди горцев свои законы и порядки, у населения вырабатывалось негативное отношение и к христианской религии, которую исповедывали колонизаторы. Поэтому мусульманская пропаганда ложилась на благодатную почву, которая наибольший размах получила в Дигорском и Тагаурском обществах, где находила опору в среде феодалов, старшин и даже некоторой части крестьян.

В Дигории раньше, чем в других обществах Осетии, стал распространяться ислам, и на то были свои причины. Соседство с Кабардой, где прочно утвердилось мусульманство, и союз дигорских феодалов с кабардинской аристократией, а также более удаленное и изолированное расположение от форпоста русских на Кавказе — Владикавказа создавали весьма благоприятную почву для насаждения ислама. Составитель первого русско-осетинского словаря архимандрит Иосиф Чепиговский в 1859 г. отмечал, что в Дигории алдары, находясь в союзе с кабардинскими князьями, «открыто пропагандировали между осетинами магометанство. По приглашению их, проповедники Корана - муллы свободно прибывали из Дагестана и Кабарды и увлекали легковерных»[155]. В 1866 г. священник Аладжиков доносил начальству, что христианство в Дигории «потеряло доверие» и повсюду вытесняется мусульманством. В результате местное военное начальство было вынуждено вмешаться. Начальник горного управления в своем рапорте от 6 ноября 1869 г. указывал, что ему «было дано право выслать из края с семействами тех, которые были замече-

ны, кроме вероотступничества, еще в совращении других в магометанство»[156].

Таким образом, «воспринятое издавна дигорскими феодалами мусульманство получило значительное распространение и среди остальных слоев населения. Раньше других мусульманами становились жители сел, близко соприкасавшихся с Кабардой. Например, таким было сел. Донифарс с его двумя отселками, где все население считалось мусульманами и имело несколько больших и маленьких мечетей, в которых служили как местные, так и пришлые — кабардинские и дагестанские муллы. По собранным нами народным преданиям, ислам в этом районе существует более двухсот лет. 100-летний Пага Дзагоев из сел. Махческ нам рассказал, что многие дигорцы — мусульмане, не имея мечетей в своих селах, ходили во время больших мусульманских праздников в Донифарс. Так поступали, например, представители баделиатской фамилии Абисаловых»[157].

Донифарское общество[158] (с. Донифарс, Лезгор, Кумбулта) приняло ислам одним из последних в Осетии. Побудительной причиной было, прежде всего, антироссийское движение, инициатором которого выступил офицер русской армии Есе Кануков. Возмущенный отношением администрации царской России к коренному населению Кавказа, он дезертировал из армии и возглавил борьбу донифарсцев за независимость. Принятие донифарсцами ислама явилось формальным поводом к отказу от принятия российского подданства. Кроме того, это сблизило повстанцев с кабардинцами, не раз помогавшими им в борьбе против царских карательных экспедиций. После принятия мусульманской веры донифарсцы закрепили экономическое соглашение с Кабардой, по которому жители Донифарского общества могли выгонять свои стада на равнину

в зимний период, а кабардинцы, в свою очередь, пользовались пастбищами донифарсцев летом.

В отличие от Донифарса, в других селах горной Дигории население было смешанное христианско-мусульманское; иногда преобладали христиане, иногда - мусульмане. В тех населенных пунктах, где подавляющее большинство жителей считало себя христианами, находились церкви. К ним относятся Галиат, Махческ, Стур-Дигора и др. В селах же, где преобладали мусульмане, чаще всего не имелось мечетей, что объясняется политикой правительства в отношении ислама среди осетин. Правительство, решив поставить христианскую религию на службу интересам своей колониальной политики, развернуло активную деятельность через миссионерские комиссии по насаждению в крае христианства. Представители царской администрации на Кавказе и духовенство специально разъезжали по Осетии для внушения населению идеи о недопустимости никакой другой религии, кроме христианства. Так, например, штаб-ротмистр В.С.Толстой, служивший для особых поручений при наместнике Кавказа, в 1847 году был командирован Воронцовым для объезда всех селений Владикавказского и Дигорского округов вместе с местным священником Ко лиевым, «с целью объявить населению, что по русским законам отпадение от христианства и переход в мусульманство воспрещается».[159]

В 1848 году князь Воронцов сообщал экзарху Грузии «о повелении Государя: 1) магометан, кои воспримут св. крещение, наделять участками земли; 2) освободить от платежа в казну личной подымной и подушной подати; 3) кроме того, представить сим лицам льготу от всех прочих податей и повинностей на 6 лет и водворять их на казенных землях, на обзаведение выдавать из казны на каждое лицо от 15 до 30 руб., а на все семейство 30 р. и пр.».[160] В том

же году князь Воронцов командировал ротмистра графа Толстого для объявления осетинам оставаться в христианстве и не совращаться в магометанство под опасением строгого наказания. В Стур-Дигоре у одного старика сохранился текст воззвания Толстого следующего содержания: «Его сиятельство, светлейший князь Воронцов, наместник кавказский изволил командировать меня объявить дигорскому и всему осетинскому населению, что законы русского правительства воспрещают крещенным совращаться в магометанство или иную веру»[161].

По причине проведения правительством антимусульманской политики, в селах с преобладанием мусульман запрещалось строительство мечетей. Так, жители Дигорского ущелья отправлялись молиться в донифарсскую мечеть или же приглашали муллу оттуда, а иногда из равнинных сел Дигории. Услугами таких мулл довольствовались во время больших мусульманских праздников многие жители ущелья. Однако феодальные фамилии дигорцев, как и осетин-тагаурцев, обычно имели свои небольшие мечети, подобно адыгским княжеским фамилиям и дагестанским феодалам.

Процесс исламизации населения Дигорского общества почти ничем не отличается от процесса распространения этой религии среди осетин-тагаурцев, находившихся также издавна под сильным влиянием кабардинских, а позже - дагестанских мусульманских миссионеров. По данным «Описания народов, обитающих в кавказских горах» за 1840 г., в это время у тагаурцев было три мечети и одиннадцать мулл. Правда, последние, судя по этому источнику, не особенно соответствовали своему назначению. «Сии Духовные лица, не будучи довольно просвещены, не зная Достаточно познаний и сведений по своей религии, не имеют большого влияния на исповедующих магометанскую веру и от того мало от них уважаются».[162]

До начала XIX в. в Тагаурии ислам исповедовали только фамилии тагаурских феодалов, которым необходимо было заручиться поддержкой князей мусульманской Кабарды для возвышения и упрочения своих позиций среди местного населения. В начале и середине XIX в., с усилением колониальной политики, усиливаются и антирусские настроения среди населения Тагаурии, и, как реакция на эту политику, увеличивается численность приверженцев ислама. «По рассказам стариков, все одиннадцать тагаурских феодальных фамилий (Кундуховы, Дударовы, Шанаевы, Есеновы и др.) строго придерживались ислама, принятого ими в том же XVIII веке. Они не вступали в брак с христианами, не сидели с ними на торжествах, не посещали их похороны, свадьбы и т.д. Это относится не только к феодалам, но и к зависимым от них сословиям, число лиц мусульманского вероисповедания среди которых росло непрерывно, особенно в период кавказской войны и усиления деятельности мусульманских миссионеров»[163].

Проникновение ислама в Куртатинское общество относится, по-видимому, к XVIII в., а может быть, и к более раннему периоду. Во всяком случае, в военно-топографическом описании областей Кавказа за 1831 г. говорится, что у куртатинцев «простой народ исповедует христианскую веру, старшины — магометане»[164]. Живя рядом с тагаурцами, многие из куртатинцев, испытывавших влияние тагаурских феодалов и кабардинских князей, приняли ислам. Уже в конце XIX — начале XX вв. мусульманская вера настолько упрочилась здесь, что стала подавлять христианство. Так, по словам Ф.С.Гребенца, из 658 человек самого крупного селения куртатинцев Даллагкау треть приняла мусульманство. Автор отмечает, что другая часть жителей села «совершенно безразлично относится к христианству, не посещая церкви и не исполняя тех христиан-

ских обрядов, которые требуются православной церковью»[165]. Все это объясняется не только поверхностным усвоением осетинами христианских догм и непониманием их, но и все усиливающейся пропагандой мусульманских миссионеров среди куртатинцев.

Из всех обществ Северной Осетии ислам не коснулся лишь Алагирского ушелья. Но и здесь, по данным Б.А. Калоева, «в конце XIX в. некоторые фамилии приняли мусульманство (например, фамилия Бугаевых из селений Верхний Мизур и Быз)»[166]. Такая слабость ислама здесь объясняется значительной географической изолированностью, а также отсутствием развитых феодальных отношений.

Во второй половине XIX в. на равнине образуется ряд крупных мусульманских сел. Многие осетины, переселяясь с гор на равнину, уже считали себя мусульманами. В 40-х годах XIX вв. даже возник вопрос о выделении осетин-мусульман из среды осетин-христиан и создании для них отдельных сел. С целью предотвращения дальнейшего распространения ислама из осетин-мусульман создавали поселения отдельно от христиан. Возникновение чисто мусульманских сел стало следствием политики, проводимой царской администрацией: военно-колониальные власти давали обещания народам Кавказа оставить в неприкосновенности исповедываемую ими религию. Так, например, в прокламации наместника на Кавказе князя М.С. Воронцова говорилось: «Религия ваша, шариат, адат, земля ваша, имения ваши, а также все имущество, приобретенное [т]РУДами, будет неприкосновенною вашею собственностью и останется без всякого изменения»[167]. Но на практике христианизацию кавказских мусульман проводили с применением обмана и даже насилия.[168] Хотя в 1850 году был создан Комитет по разбору личных и поземельных прав жителей Владикавказского округа под председательством на-

чальника округа генерала Вревского, который признал нужным отделить христиан от магометан,.[169] Вопрос этот был решен лишь в 1856 г. при новом наместнике Кавказа, князе Воронцове[170]. Выполняя решения комитета, в плоскостной Тагаурии по религиозному принципу было преобразовано 7 аулов, из которых 4 были христианскими (Дарг-Кох, Батакоюрт, Владикавказский, Хумаллаг) и 3 - мусульманскими (Заманкул, Зильга, Эльхот). В Дигории в 1852 г. образовали 2 аула — Вольно-Христиановский (ныне г.Дигора) и Вольно-Магометановский (ныне с.Чикола). В Куртатинском обществе мусульман поселили во вновь образованное с.Ногкау, а христиан — в с.Кадгарон.[171] Кроме того, в результате выселения осетин с гор на равнину по религиозному принципу, образовались следующие мусульманские селения: Хазнидон, Дур-Дур, Кора, Урсдон, Синдзикау, Карца, Беслан, Брут, Карджин, Лескен, Карагач, Новоурух, Текатикау, Ново-Саниба. У равнинных осетин, живших по соседству с мусульманскими народами, ислам имел для своего распространения более благоприятную почву, чем у горных осетин, обитавших часто в труднодоступных ущельях. Потому, видимо, осетины принимали мусульманство целыми фамилиями и даже отдельными селами именно на равнине. К числу последних, например, относится с. Заманкул, жители которого, по словам корреспондента газеты «Терские ведомости», еще в ходе Кавказской войны «исповедовали православие». «Теперь в центре селения, — говорится далее, — красуется только в прошлом году отстроенная из камня, довольно красивой архитектуры, мечеть».[172]

Мечети строились и во всех других отмеченных мусульманских селах. Так, по данным, опубликованным в «Терском календаре» за 1910 г. мечети находились в с. Ново-Саниба, Ногкау, Беслан, Зильга, Карджин, Заманкул, Раздзог, Урсдон, Карагач, Кора, Дур-Дур, Новоурух, Тека-

тикау, Донифарс, Лезгор, Кумбулта, Лескен.[173] В с. Брут и Эльхотово было по две мечети. Особенно выделялось в этом отношении с. Магометановское (ныне с. Чикола), имевшее четыре мечети. Однако рост числа мечетей опережал рост числа мусульманских священников. Это увеличивало приток в Осетию малограмотных кабардинских и дагестанских мулл, которые проводили богослужение в осетинских мечетях, не владея языком этого народа. «Не умея говорить по-осетински, мулла-кумык или татарин объясняются с народами с помощью переводчика. Извращенные понятия, какие проповедуют эти безграмотные агенты исламизма, являются главной причиной вражды между магометанским и христианским населением Кавказа», — писал К.Хетагуров об этих проповедниках ислама в Осетии.[174] Примерно такие же оценки давал им А.Цаликов[175]: «Эти «духовные пастыри» являются серьезнейшим тормозом на пути культурного развития туземного населения. Они не только не могут быть союзниками в борьбе с невежеством и суевериями, но сами являются той темной силой, которая всеми средствами старается не допустить в среду горцев света истинного знания.

Не понимая истинного духа религии, они насаждают в населении религиозный фанатизм, так как только слепой фанатизм обеспечивает им существование».[176]

Подготовка грамотных священников из числа коренных жителей стала необходимой задачей для мусульманской части Осетии. В конце XIX — начале XX вв. уже появились священники из числа осетин, получившие образование в мусульманских учебных заведениях (медресе) Дагестана и Кабарды.

К моменту усиления мусульманского влияния в Осетии уже активно внедряли христианство различные духовные комиссии, созданные российским правительством при участии грузинских миссионеров. Последним облегчал задачу

тот факт, что осетины к тому времени сохранили, хоть и в трансформированном виде, многое из древнего христианства. О состоянии христианства у осетин в XIX веке можно судить по вырезкам из газет того времени. «Осетия, — писали в 1891 году в «Терских ведомостях», — распалась на мельчайшие группы, которые начали жить каждая своею жизнью, обычаями и верованиями. Дигория, оставленная духовенством, под гнетом кабардинцев и их покровителей — ханов прежде других совратилась в магометанство. Тагаурия и Куртатия от набегов татарской орды совратились также в магометанство. Осетины Алагирского ущелья и Туалетия, хотя и остались христианами, но, не имея духовенства и церквей, впали в религиозное заблуждение - безразличие религии. В это же время в Осетии церковные документы были уничтожены; из исторических памятников ничего не уцелело; храмы христианские до основания разрушались врагами ее; враги уничтожили — стерли надписи с церковных стен и с надгробных плит, лишь только на стенах Нузальской церкви — дома Гореджанова и Сахилова, остались с восточной стороны изображения Господа Вседержителя, на северной стороне изображены: св. Дева Мария, Архангел Михаил, Сослан и Соломон; на южной стене изображены: Иоанн Креститель, Георгий Победоносец и Романоз; существующие же надписи касательно рода Ос-Багатара соскоблены молотом. С тех пор осетины начали блуждать, одни в магометанстве, другие в язычестве, а оставшиеся по имени христианами смешали учение Христа с язычеством и магометанством, так, развалины старых церквей стали называться дзуарами, к этим старым памятникам христианства осетины собираются для приношения в жертву быков, баранов и др. Язычники-осетины чтили места, пораженные громом, высоты горные по естеству неприступные, пещеры или чем-нибудь отличающиеся места: деревьям, камням поклонялись как богу и вообще

изобрели себе ряд дзуаров. Богослужение христианское не оставило никаких следов в жизни осетин, впрочем, понятие о Троице продолжали выражать тем, что при жертвоприношениях возносили три хлеба во имя св. Троицы. Имена некоторых святых также сохранились в Осетии, как, например, Иоанн Креститель (Фыд Иоане), Георгий Победоносец (Уастырджи), св. Николай (Никкола), Федор Тирон, Василий Великий, св. Мария, архангелы Михаил и Гавриил, но их чтили по-языčески: приносили им в жертву баранов, быков, разные напитки и др. Рождение младенца считается даром Богородицы, хотя молитвенных слов, обращенных к Богородице, у них нет; только на третий день приведения невесты в дом жениха какой-нибудь мальчик из родственников жениха, отнимая головное покрывало невесты, произносит: «Да даст тебе Мария семь мальчиков и одну девочку'[1]. Св. Иоанн Креститель (Фыд Иуане) считается у осетин для указания времени, когда пастух рогатого рабочего скота кончит свою службу, а как праздник он не празднуется и к покровительству св. Иоанна осетины не привыкли прибегать. Георгий Победоносец у осетин чтится наравне с Богом, в честь его построено много молитвенных мест, т. е. дзуаров. Развалины старых церквей, построенных в честь св. Георгия, но разрушенных, у осетин почитаются особенно святыми, а при произношении имени св. Георгия всякий снимает шапку, в честь св. Георгия у осетин сложены религиозные песни, икону св. Георгия на коне осетин больше чтит между другими иконами. Наравне с Георгием, покровителем мужчин, почитается пророк Илья. У него и у архангелов Гавриила и Михаила осетины просят изобилия плодов земных. Николай почитается преимущественно в Дигории, и в похвалах ему воспеваются религиозные песни. Содержание всех религиозных песен у осетин по внутреннему их характеру почти однообразно. В песне св. Георгий называется «Золотой» и при-

бавляется: «Покровительствующий путнику, с высоты гор смотри и помогай ему (т. е. путнику) и всякому, просящему твоего покровительства, милость испрашивай у Бога, нас же насыти милостями Божьими, Златокрылый Георгий! На белом коне сидишь, бывай с правой руки нашей и направляй дела на путь правды» и т. д. Архангелов Михаила и Гавриила прямо называют властелинами ангелов, насыщающих людей хлебом. Св. Деву Марию называют покровительницею молодых женщин и девиц. В честь и в воспоминание Феодора Тирона проводят в совершенном безъядении первые три дня св. великого поста».[177] Праздники — Пасха, Вознесение, Троица, Успение прев. Богородицы и Рождество Христово почитаются как праздники, но в них совершается поминовение умерших[11 178].

Хотя в Осетии христианство стало официальной религией, обряды, терминология и представления переплетались с сильнейшими остатками языческих верований. И в таких условиях началось распространение ислама.

Исламские миссионеры столкнулись с трудностями преодоления не только традиционных воззрений осетин, но и препятствиями, чинимыми российским правительством в ограничении мусульманского влияния. Это, в первую очередь, было следствием затянувшейся войны между горцами Северного Кавказа и российским самодержавием. Поле сражения переместилось и в область религиозного противостояния: идеологическую задачу борьбы с экспансией самодержавия на Кавказе стала выполнять исламская религия. Поэтому мусульманство быстро начало распространяться и укреплять свои позиции именно в продолжение Кавказской войны. Русское правительство понимало это и старалось всеми средствами не допустить распространения ислама. Кабардинские и чеченские эмиссары, заинтересованные в вовлечении Осетии в войну с Россией, активизировали свою деятельность в различных районах,

играя на недовольстве многих политикой царской России. «Пользуясь войной России с Турцией с 1853 по 1856 год, действиями Шамиля на Кавказе, враги православия в Осетии, — писали в «Терских ведомостях», — совратили в 1855 году большинство осетин в магометанство, большее число совратившихся было в Тагаурии, Куртатии и в Дигории, несколько семейств совратилось и в Алагирском ущелье. В это время алдары открыто пропагандировали между осетинами магометанство, порицая восстановляемое русским правительством православие. По приглашению их, проповедники Корана — муллы свободно прибывали из Дагестана, из Кабарды и увлекали легковерных, зараженных суевериями, осетин в магометанство: более гаданием по оракулу, позволением последователям Корана многоженства и разными другими обещаниями. Из совратившихся осетин в магометанство многие и до сих пор остаются в магометанском заблуждении целыми селениями, например, в Дигории — Донифарс, аулы: Туганов, Кубатиев, Кора и Синдзи-кау; в Куртатии — Магометанское селение и Карца; в Тагаурии — Эльхот, Беслан, Зильга, Заманкул и Карджин».[179]

Заинтересованные в сохранении своих позиций среди населения, с помощью кабардинских князей осетинские алдары всеми мерами старались ослабить влияние священников и христианства, нередко прибегая и к насилию. Весьма справедливо заметил в 1859 году благочинный Мревалов, что «противостоять насилию магометан опасно для кого бы то ни было, самые сильные люди в Осетии и те не были от них без страха».[180] Так, в 1865 году первый из осетин генерал-майор Туганов, опасаясь преследования со стороны магометан-однофамильцев, не мог открыто исповедывать христианство и крестить своих детей, и лишь перед самой своей смертью он смог объявить себя христианином, и, к удивлению всей фамилии Тугановых, был похоронен по чину православной церкви. За такое отступ-

ничество его стали проклинать все мусульмане. Когда осетины и кабардинцы, приехавшие на траурную церемонию, увидели у гроба генерала священника, то демонстративно покинули похороны. На второй же день крест, поставленный у его могилы, был сброшен мусульманами. Такой же участи подверглись и другие военные из числа дигорских феодалов, похороненные по христианскому обряду: надгробные кресты были поруганы ближайшими их родственниками-мусульманами. В 1880 же году с места постройки церкви в Ново-Урухе мусульмане украли поставленный там крест и бросили его в нечистоты.[181]

Часто, не вдаваясь в суть проблемы и не учитывая действительные причины перехода многих осетин в мусульманство (для которых этот шаг диктовался протестом против агрессивного вторжения в их устоявшийся быт), официальные власти сводили сей факт к пропаганде мусульман о привилегированности их положения. Так, те же «Терские ведомости» отмечали, что «к неблагоприятным условиям развития (христианской — Ф. Т.) миссионерской деятельности относятся влияние магометан и их обычаев на обращенных и обращающихся в христианство, некоторые привилегии, которыми, по мнению христиан, пользуются магометане, и тяжелое в различных отношениях положение обращающихся в православие. Влияние магометанства обнаруживается в том, что новообращенные христиане не перестают, вместе с прежними единоверцами, исполнять обычаи и обряды магометанской религии, что в особенности заметно там, где христиане имеют родственников-магометан, у которых они бывают при всех торжественных случаях и где находятся богатые и влиятельные личности из магометан. Не меньшим препятствием к развитию и успехам миссионерской деятельности в экзархате служит разглашение магометан об их, большею частью мнимых, привилегиях пред христианами, например, отно-

сительно пользования землею, меньшего сравнительно с православными стеснения в делах брачных, относительно свободного развода с женами, большей снисходительности к ним в судах и т. п.» В действительности же причины неприятия христианства осетинами лежали совсем в другой плоскости.

Во-первых, осетины не были равнодушны к религии, как считали многие исследователи, а, наоборот, были глубоко верующими, несмотря на то, что в их верованиях преобладали традиционные воззрения. Но, когда христианские миссионеры начинали считать их религиозные воззрения ложными, они отворачивались от нового для них учения. «Осетины делаются капризными и раздражительными, когда им начинают говорить о вреде и пагубности их суеверий и предрассудков. Увещания эти производят нередко обратное действие: они перестают, как бы назло священникам, бывать в церкви и считать себя христианами» ми

Во-вторых, насильственная христианизация осетин оказывало обратное действие. Вот что писал по этому поводу в 1920 году исследователь истории и религии осетин Сослан Темирханов: «Правительство, через полицейские органы свои, стало насильственно принуждать их (осетин - Ф.Т.) к посещению церквей и к исполнению православных обрядов, за уклонение которых стали подвергать преследованиям, доходящим до лишения свободы и до разлучения мужа с женой (не обвенчанные), хотя бы у них были и Дети, и стали распадаться семейства и разоряться хозяйства, но осетины все по-прежнему продолжали бойкот православной церкви, не посещая ее и не исполняя ее обрядов.

В то же время осетины, еще не приписанные к православию, опасались, чтобы их не приписали, и стали принимать мусульманство».[184]

В-третьих, неприятие христианства диктовалось политической ситуацией. Целые общества, и даже отдельные фамилии, возмущенные действиями царской администрации, отказывались от российского подданства. Идеологической же опорой при этом становилась мусульманская религия. Антирусская пропаганда, занимавшая важнейшее место в политике боявшихся нежелательных для себя перемен тагаурских и дигорских феодалов, в основном проводилась под знаменем ислама. Стремясь использовать ислам в политических целях, они ссылались на те аяты Корана, в которых прямо говорится о том, что выполнение только религиозных обрядовых предписаний недостаточно для того, чтобы попасть в рай. И тот, кто выстаивает молитву, совершает намазы, платит искупительную милостыню, но воздерживается от войны с неверными, боится вооруженного сражения, рассматривается как человек, предпочитающий земную жизнь загробному раю. То есть, такое поведение недостойно мусульманина.[185] Но подобная пропаганда была малоэффективна, поэтому «радетели» новой религии вынуждены бывали идти на репрессивные меры по отношению к «отступникам» и иноверцам. В начале XX века автор истории распространения в Осетии христианства Д. Кравчинский отмечал, что магометане принимали всевозможные меры, чтобы воспрепятствовать распространению в Осетии православия. Особенно «свирепствовали осетины-ренегаты», которые, «предпочитая чувственную сторону жизни, легко поддались соблазну и многие перешли в мусульманство». «Одно голословное заявление православного осетина, что он желает быть магометанином, вполне достаточно было для муллы, чтобы присоединить его к поклонникам ислама. Такой отступник от православия становился затем злейшим врагом своих бывших единоверцев, причем они вместе с коренными мусульманами не стесняются принимать и принудительные

меры против тех христиан, которые живут среди них и не сразу поддаются их влиянию: их грабят, поджигают имущество и всячески их притесняют.

Под натиском мусульман многие православные осетины, а в Санибском (Санибанском — Ф.Т.) и Куртатинском ущельях почти все поголовно, перешли в магометанство, после чего православные церкви подверглись поруганию. Кресты с них были сняты, окна разбиты, алтари загажены, священные сосуды повержены в мерзость».[186]

Следует отметить, что в других районах Северного Кавказа исламские пропагандисты применяли более жесткие меры. Так, адыги некогда считали свинью символом плодовитости, поклонялись ей, надеясь тем самым увеличить плодовитость других животных. Но с распространением ислама во второй половине XVIII века началась ликвидация свиноводства. В это время адыги раскололись на два лагеря: тех, кто принял ислам, и тех, кто придерживался прежних верований.[187] Используя этот раскол, служители «новой» религии, как свидетельствуют этнографические материалы, организовывали настоящие вооруженные отряды из лагеря «правоверных» и под «многообещающим» лозунгом «Кто убьет семь свиней, тот будет обеспечен местом в раю» истребляли свиней у «неверных» адыгов. Подобное искоренение свиноводства и борьба «неверных» за его сохранение продолжалось целое столетие, вплоть до сплошной «исламизации» адыгов.[188] В Ингушетии же, куда ислам проник позже всех на Северном Кавказе, приверженцы «новой» религии низвергали языческие идолы и жестоко наказывали тех, кто продолжал исполнять языческие обряды.[189]

Ничего подобного не было в Осетии. Ни один «языческий» культ не был подвергнут поруганию или свергнут как осетинами-христианами, так и осетинами-мусульманами. Хотя ислам оказал определенное влияние

на восприятие некоторых традиционных культов, осетины-мусульмане, впрочем, как и осетины-христиане, продолжали исповедывать наряду с «новой» свою «старую» религию. Осетины приняли мусульманство и христианство, но не вместо своей прежней традиционной веры, а как бы адаптировав их к осетинской религии. Получилась новая смесь осетинско-христианских и осетинско-мусульманских верований.

Таким образом, несмотря на принятие некоторой частью осетин новой религии, незнание основным населением арабского языка, запрет перевода Корана на родной язык, а также неприемлемость некоторых положений мусульманства в ракурсе устойчивых традиционных воззрений явились причиной того, что ислам оказал поверхностное влияние на религиозное сознание осетин. В то же время некоторые стороны внешней обрядности были восприняты ими и строго выполнялись.

Исторические предания о принятии мусульманства

Устные предания осетин сохранили довольно много сведений о принятии осетинами мусульманской религии. В основном они носят историко-повествовательный характер, и в них не прослеживается идеология ислама.

В осетинском языке для преданий, легенд и быличек существует общее название — «таурæгъ/тауæрæхъ». «Таурæгъ»и донесли до нас информацию о первых мусульманах и мусульманстве в Осетии. Так, в сказании «Уæлладжыры тыххæй» («Об Алагирском ущелье») повествуется о принятии алагирцами христианства: «У брата моего отца Цаллагова Гагу, было ему тогда 120 лет, на руке был шрам, и когда я его спрашивал, почему это у тебя так, то он говорил: это мусульманская мета. В нашем селе старик один был, Цаллагов Крым, и он совершал намаз.

Тем временем прибыл к нам один грузинский священник по имени Йоге, и он крестил. С собой принес много серебряных монет. Кто принимал крещение, тому он давал рубль. Ради денег все крестили заочно и всю семью. Если кого не бывало из семьи (на крещении), то его тоже писали, мол, он тоже крестился, и за него брали рубль».[190]

Из этого повествования следует, что исламская религия в этой местности не успела к этому времени пустить глубокие корни, что дало возможность алагирцам с легкостью перейти из одной веры в другую. При этом, как явствует из повествования, отдельные личности, по всей видимости, искренне верующие, продолжали исповедывать ислам.

Но не только материальное вознаграждение способствовало переходу в другую веру. Часто это происходило под давлением царской администрации. Так, в повествовании «Уобæйтти туххӑй» («Про склепы») сказитель Базиев Саулох в 1940 году рассказывал: «В мое время еще сооружали склепы. В то время еще мы, дигорцы, были мусульманами, а впоследствии взяли христианскую религию. К нам пришел Горганов, а с собой привел священников, и таким образом мы приняли христианскую веру».[191]

В рассказе же Меликова Дудара из Хумаллага говорится о том, как администрация ставила мусульман перед выбором: или покинуть тот или иной населенный пункт, или принять христианство. «Как-то от начальства пришло такое слово, мол, кто примет христианскую веру, те пусть останутся в Хумаллаге, а остальные чтобы переехали в Зильги. В Зильги в то время проживало всего несколько домов».[192]

Если администрация старалась отделить мусульман от христиан, поселяя их в отдельных населенных пунктах, то перед самими осетинами-мусульманами и осетинами-христианами такой проблемы не существовало. Они вполне уживались в одном селе, и даже в одной семье. В рас-

сказе Гобаева Биса из с. Дзинага говорится: «В Дзинаге, а также в Гуларе и Ногкауе жили и исповедывавшие мусульманскую веру, и исповедывавшие христианскую веру. В Дзинаге на одном и том же месте были и церковь, и мечеть».[193]

Если эти «таураги» повествуют о бытовании мусульманства в Осетии и последующем переходе в христианство, то многочисленные тексты, записанные в Донифарском обществе в Дигорском ущелье, говорят о противоположном. По преданиям, жители Донифарса (с. Донифарс, Лезгор, Кумбулта, Багайта) исповедывали христианство, но, так как они не хотели жить с русскими, то приняли мусульманство, объявив, что не хотят жить с христианами. Службу в Донифарской церкви нес грузинский священник. Под церковь же был приспособлен склеп. Донифарсцы, приняв мусульманство, договорились с жителями Дзинаги — христианами — обменяться священнослужителями. Они закупили у дзинагинцев здание мечети и перевезли его в Донифарс. Священнослужителей же никак не могли обменять. Донифарсцы не хотели идти в Дзинагу, а дзинагинцы, в свою очередь, не хотели идти в Донифарс. Наконец выбрали нейтральное место — Мацуту, где и состоялся обмен. Так в Донифарсе появился мулла, а в Дзинаге — священник. По преданиям, это произошло в 1830 году.

Подтверждением этого факта служит рассказ бывшего священника Цопанова Николая Едзаевича, записанный А.Х. Магометовым в 1957 году в с. Галиат: «...Они (донифарсцы) поклонялись Никкола. Оттуда в церковь, где я работал, попала икона Николая-Чудотворца. Когда жители Донифарса стали исповедывать мусульманскую веру, тогда их метрики (на грузинском языке) после 1830 года были переданы в мою церковь».[194]

Следует отметить, что донифарсцы, приняв мусульманскую религию, продолжали справлять свои традиционные

праздники. Одним из таких, и поныне справляемых жителями и выходцами из Лезгора, является «Никколай кувд» («Праздник Никкола»). Подробно описавшие праздник «Никколай кувд» В.Н.Басилов и В.П.Кобычев обратили внимание на соединение мусульманства, христианства и «язычества» при его проведении: «Рассматривая описанный лезгорский праздник в честь Никколы, прежде всего, следует отметить, что праздничный ритуал не имел ничего общего с исламом, за исключением формулы *Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим,* произносимой в начале молитвы, и обычая соединять перед собой во время молитвы обращенные кверху ладони. Немного здесь и от христианства. По сути, христианский пласт ограничивается именем святого, временем, к которому приурочивалось празднество, да привычкой снимать головной убор при чтении молитвенных тостов».[195]

Одним из самых ранних текстов повествовательного характера о принятии ислама, со временем трансформировавшийся в миф и давший повод первому его исследователю отнести данный памятник устного народного творчества к сказочному жанру, является сказание «Принятие осетинами мусульманской веры», записанное доктором В.Пфаффом в 1869 г. в Куртатинском ущелье, в с. Каккадур.

В сказании говорится, что в некоем населенном пункте Галазан (который встречается и в нартовских сказаниях о Батразе) жил народ крещеный. Но пророк Магомет принес ханский ярлык, в котором было объявлено, что хан отдаст свою дочь тому, кто первый примет магометанскую веру. Пастух Тельвес первый начал молиться Аллаху, и хан выДал за него свою дочь. После Тельвеса и Батраз принял магометанскую веру и женился на младшей дочери хана. Это были очень хорошие женщины. Они жили великолепно со своими мужьями, двор у них был выстлан коврами,

чтобы везде можно было садиться и ложиться. Если мужу хотелось побить свою жену, последняя считала своим долгом обвернуть палку с одного конца платками и шарфами, чтобы мужу было мягче держать ее в руке. Эти женщины не носили исподнего платья только потому, чтобы мужья скорее и легче могли предаваться с ними любовным утехам. Младшая дочь хана, отданная Батразу, боясь его усов, ни за что не хотела целовать мужа. Батраз же, с досады, сделался абреком. Между тем младшая сестра пришла в гости к старшей. Увидев у нее на дворе ковры, палку, обвернутую платками, и саму ее без исподнего платья, она удивилась и стала задавать вопросы. А вызнав причину, тотчас выпросила у Аллаха дождь, который бы остановил Батраза. Батраз же надел бурку и поехал дальше, но, встретив на своем пути новое препятствие, вернулся назад, и с тех пор жена целовала его без всякого страха. Тогда через Батраза еще многие были совращены из христианства в магометанство.[196]

В.Б. Пфафф считает это предание сказкой и, не вникая в суть сказания, делает, на наш взгляд, ошибочные выводы об идее записанного им текста. В частности он пишет: «Новейшая, известная мне вставка в древнюю сказку о Батразе относится к эпохе принятия осетинами мухаммеданской веры. Из этой вставки мы узнаем, что к принятию мухаммеданства осетин побудило собственно только многоженство. *Я* решаюсь привести эту вставку, не смотря на то, что она довольно сального содержания».[197]

Но стоит ли так буквально относиться к данному сюжету? Любой сюжет должен рассматриваться в двух аспектах. С одной стороны, он является синкретической конструкцией и может быть соотнесен с картиной исторической жизни, помещен в контекст исторических факторов, явлений и процессов, имевших место в соответствующую эпоху. С другой стороны, сюжет — это некая знаковая система,

способ трактовки отражаемой в нем действительности, специфическая форма выражения исторического опыта и исторического самосознания.

В первом случае мы должны были бы иметь реальные сведения о времени, когда происходили данные события, а также указания на конкретные топонимические названия и имена. Но в данном сюжете нет и намека на время принятия магометанской веры. Нет и привязки к конкретному топониму. Топоним Галазан, встречающийся в некоторых вариантах сказаний о нарте Батразе, невозможно привязать к какой-либо конкретной местности не только Северной Осетии, но и за ее пределами. Упоминание Батраза лишний раз подтверждает, что речь в сюжете идет не о конкретном человеке, а о фольклорном персонаже. О Тельвесе нам ничего не известно, кроме того, что он был пастухом. Кроме того, конструктивной оптимальной единицей для описания исторического сюжета является мотив. В историческом сюжете именно мотив элементарен и неразложим, так как воспроизводит часть действительной жизни, историческую ситуацию с конкретными, некогда жившими героями. Разложение мотива означало бы разрушение жизни в сюжете, десемантизацию нарратива, уход от истории в сферу ничего не значащих абстракций. В сюжете, переданном Пфаффом, нет никаких исторических зацепок. Поэтому нельзя подходить к этому сказанию как к историческому повествованию. Сюжет этот с большей вероятностью можно отнести к легендарным преданиям.

Принятие мусульманской веры хоть и имело место в истории осетин, но в данном сюжете все это передано через знаковую систему, символы.

Нельзя отнести этот сюжет и к циклу сказаний о нартах. Хотя главным персонажем сказания о принятии мусульманской веры является эпический герой Батраз, все же ни по структуре, ни по форме, ни по содержанию сюжет-

ной линии его нельзя причислить к нартовскому эпосу. Кроме имени Батраза, отсутствует упоминание о других нартах. Здесь фигурирует местность Галазан, но ничего не говорится о нартовском селении, что не характерно для сказаний о нартах. Батраз, как и остальные именитые герои эпоса, всегда связан с нартами. Даже вне пределов нартовского селения совершаемые им подвиги направлены во имя нартов и во благо нартов. В приведенном же тексте Батраз выступает как пассивный герой, и действия его тоже воздействуют на галазанский народ опосредованно. Да и мотив абречества в корне чужд нартовским сказаниям, так как он исторически более позднего происхождения.

Если упоминание имени Тельвес не несет никакой смысловой нагрузки, к тому же оно нигде более не встречается: нет этого имени и в арабских источниках, что вполне можно было бы ожидать, то, принимая во внимание данное обстоятельство, стоит предположить, что имя Батраза упоминается не случайно и выполняет в приведенном выше тексте функцию символа. Ведь в сказаниях о нартах именно Батраз выступает символом борьбы традиционной осетинской религии с христианством («Смерть Батраза»).[198] Смерть Батраза знаменует победу христианства над старой традиционной религией осетин. И в сказании, повествующем о принятии мусульманской религии, перед нами та же символика, с той лишь разницей, что в последнем нет яростных сцен борьбы старой и новой религий, получившей яркое отображение на уровне сюжетики и образной системы эпоса. Потому и Батраз лишен типических черт: вместо грозного, беспощадного, бесстрашного богатыря перед нами тип доброго и покорного судьбе жителя Галазан. Нарт Батраз не знает преград, его никогда не останавливают никакие препятствия. Батраз же из Галазана возвращается назад после столкновения со вторым препятствием. Нарт Батраз — олицетворение мужества и отваги, в то вре-

ия. как Батраз из Галазана — воплощение подчинения обстоятельствам, но суть сказания о принятии мусульманской веры заключается именно в этом. Все сказание от начала до конца проникнуто идеей покорности, что отвечает духу и принципам ислама. Основной принцип ислама - покорность. Если в тебе нет покорности, то ты не мусульманин. Потому в сказаниях нет и намека на борьбу, а Батраз лишь символ преемственности — от старой религии к новой.

В.Б. Пфафф, как нам представляется, делает неверный вывод из данного предания, говоря, что к принятию мусульманства осетин побудило только многоженство. Но в предании нигде не говорится о многоженстве. Дочери же пророка Магомета выступают, как и Батраз, в роли символа новой веры. Пророк Магомет отдает своих дочерей за тех, кто принимает магометанскую веру как благо. Кто примет ислам, тот получает благоденствие. Вот истинный смысл «ханского ярлыка».

«Обратитесь за помощью к терпению и молитве» (сура 2, айат 42), — призывает Коран. И пастух Тельвес, первым начавший молиться Аллаху, получает благоденствие. Он женится на старшей дочери хана, которая превращает его жизнь в рай.

После Тельвеса и Батраз принимает магометанскую веру и женится на младшей дочери хана. Но между ними нет той гармонии и счастья, которая существует между Тельвесом и старшей дочерью хана. Младшей дочери не хватает терпения и полной покорности, в результате чего нет и семейного счастья. Лишь после того, как она всецело принимает основную заповедь мусульманства — покорность, обращается с молитвой к Аллаху, они обретают счастье и гармонию.

Примечательно и то, что в данном сказании, кроме Пророка Магомета, нет упоминания о других пророках, что

еще раз отражает согласие с исламом, которое призывает к вере в Аллаха и его пророка — Магомета. *«А* у тех, которые уверовали и творили благие деяния, и уверовали в то, что было ниспослано Мухаммаду, — а это — истина от их Господа, — Он загладит дурные деяния и упорядочит их состояние» (Сура 47, айат 2).

Так, самое первое упоминание о принятии мусульманской веры осетинами, записанное В. Пфаффом, в полной мере передает основную заповедь мусульманской религии — «ислам» (что по-арабски означает «покорность»).

В предании говорится о некоем шахе, чей ярлык приносит к жителям Галазан пророк Магомет. Но пророк Магомет боролся против правителей всех мастей, пока сам не возглавил арабов, объединившихся вокруг Мекки, и он не сам разносил ханские «ярлыки», а рассылал их. Неувязку легко объяснить, если учесть, что, вероятнее всего, хан в осетинском предании ни кто иной, как халиф (учитывая то, что и осетинскому языку и осетинским фольклорным текстам неизвестно слово «халиф»), наместник пророка после его смерти. В таком случае, перед нами отражение действительности из истории распространения мусульманского вероучения.

После укрепления своих позиций, пророк Магомет стал рассылать послания к правителям стран, окружавших в то время Мекку. В них он предлагал правителям и их подданным принять ислам во имя приобретения большего благоденствия, чем того, что имеют сейчас. И жители Галазан в приведенном Пфаффом сказании получают такое же послание (но уже от халифа), которое следует понимать так: «Я, халиф (наместник пророка), предлагаю вам принять веру Магомета, что даст вам благоденствие». Под благоденствием в сказании подразумеваются дочери хана.

Осетинское сказание отражает не только заповеди ислама, но и историю распространения мусульманской веры.

Итак, жанровый состав фольклора, отразивший мотив о принятии ислама, представлен всего двумя видами. Это легендарное предание, состоящее из одного сюжета («Принятие осетинами мусульманской веры[и], В. Пфафф), и сказ. Сказ (осетинское «таурæгъ» или «хабар») передан множеством различных сюжетов и вариантов. По своим художественным особенностям они близки к исторической форме передаче событий. Основной мотив этих сюжетов также не характеризуется разнообразием, а незначительные отличия сводятся в основном к описанию деталей. Что касается художественных особенностей легендарного предания, они представлены в традиционном духе передачи осетинских сказок и легенд.

ГЛАВА II.

ИСЛАМ В СИСТЕМЕ ОБРЯДОВОЙ И БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИН

Синкретизация похоронного обряда осетин

В религиозных понятиях осетин и их внешнем выражении в обрядах отразилась историческая судьба народа. На традиционные верования рано легло некоторое наслоение христианства. В связи с этим В.Ф. Миллер отмечал: «В теперешних языческих народных обрядах можно найти многие черты древнего, заглохшего христианства и эти черты сохранились отчетливо в течение веков, несмотря на то, что христианство, вследствие исторических обстоятельств, должно было уступить место магометанству. Религия Магомета, проникшая в Осетию из Кабарды, коснулась осетин так же поверхностно, как древнее христианство»[199]. Феномен религиозных воззрений осетин заключается в том, что представители двух конкурирующих на протяжении тысячелетий учений (религий) мирно уживаются в одном храме, ибо осетинский народ в какой-то степени синкретизировал все эти учения в одно. И это единство достигается благодаря тому, что в религиозных воззрениях осетин преобладают традиционные верования и мировосприятие. Но, несмотря на традиционность в религиозном сознании осетин, огромное влияние на них оказало и христианство, и мусульманство.

Одной из областей народных традиций и обычаев, оказавшихся под наибольшим влиянием мусульманства, является похоронный обряд, хотя и здесь влияние ислама ограничено внешней стороной. Осетинами-мусульманами полностью соблюдается обряд погребения, предписанный ис-

ламом, но на их религиозные воззрения о загробной жизни новая религия почти не оказала никакого влияния.

Для более четкого представления особенностей осетинской похоронной обрядности и всего того, что сопровождает эту обрядность, приведем этнографический материал.

Когда умирает кто-нибудь в семье осетина, домашние начинают рыдать, на плач прибегают соседи и узнают о случившейся беде. Они тоже начинают плакать (в то время как ислам запрещает оплакивать покойника, считая это грехом перед Аллахом). Так собираются все соседи — и мужчины, и женщины. Старики-соседи в любое время дня и ночи рассылают по всему селу глашатаев («хъæргæнджытæ / гъæргæнгутæ») с печальной вестью о том, что в таком-то доме умер такой-то. Это делается для того, чтобы никто не успел уйти на работу, потому что работать, когда в селе покойник, было непозволительно, позорно.

Покойника оплакивали все, но родственники — особенно безутешно. Среди женщин обычно бывали плакальщицы («хъарæггæнджытæ / гъарæнгæгæнгутæ»), чьи причитания должны были заставить прослезиться всех присутствующих. В своих причитаниях они говорили о самом покойнике и о тех, кого тот покинул, вспоминали ранее умерших его родственников. В старину около покойника Даже пели песни. Это обычно делалось на ночь и называлось «марой». Данный обряд напоминает мусульманский «зикр», когда женщины, выстроившись в ряд, нараспев читают суры из Корана по покойнику. В «марой» пели только по-осетински, но, по всей видимости, он испытал на себе влияние раннего ислама.

В старину сестры и жена покойника рвали на себе волосы, наматывали на руки, а потом клали их в гроб; царапали до крови щеки, лица их заливались кровью. Впоследствии интенсивность самоистязаний несколько смягчилась.

Покойника хоронили в тот же день, когда он умирал, только до захода солнца. По представлениям осетин с заходом солнца закрывались врата рая, и покойник уже не мог попасть на тот свет. В этом обряде вновь смешались традиционные религиозные воззрения осетин с мусульманской обрядностью.

Сверстники обмывали покойника и надевали на него погребальное одеяние. Если умирала женщина, то ее обмывали женщины, если мужчина — то, соответственно, мужчины. В старину покойника хоронили в домотканой одежде. С принятием же мусульманства покойника стал обмывать мулла, который подходил к покойнику, отпевал его, затем приносил воду, мыло, деревянный тазик и саван. Он купал покойника, после чего заворачивал в саван в два-три слоя.

Умершего несли на кладбище, ставили у края могилы гроб и подводили к нему коня. После чего к покойному подходил самый старый или самый уважаемый старик села, снимал шапку, брал уздечку, вкладывая ее в руки покойному, брал нож и начинал посвящать коня умершему, говоря, чтобы этот конь так же верно служил ему на том свете, как служил на этом свете, чтобы пешком ему ходить никогда не приходилось. Обряд этот назывался «бæхфæлдисын / бæхфæлдесун» («посвящение коня») и своими корнями уходит в скифские времена. Но и здесь ислам наложил свой отпечаток: в частности, в тексте «Бæхфæлдесун» часто упоминается имя Магомета («Мæхæмæт») и варианты его имени «Мæсæмæт» («Масамат»), Хæмæтхъан» («Хаматкан»), «Сæмæтхъан» («Саматкан»).

В 1950 году Н. Берзенов описал смешанный осетинскому сульманский обряд посвящения коня («бæхфæлдисын / бæхфæлдесун»): «Из среды толпы вышел человек в чалме - мулла, и с важностью потребовал коня, которого немед-

ленно привели, он взял его под уздцы и с расстановкой произнес: «Аци бæх аци мардæн фæлдист фод», т. е. «Эта лошадь да будет жертвою этого покойника»; (в этих словах заключалась как бы вся тема последующей речи). Обратившись к собранию, мулла продолжал: «Ныне потеряли мы одного из знаменитых, украшающих наше общество, сами знаете — он был для нас то же, что глаз, нога, рука, язык, кинжал; значит: мы теперь онемели, ослепли, охромели, лишились силы, обезоружены; — что же будем делать? — Ничего, ибо таков закон Аллаха, такова воля Великого Пахумпара (Пророка. — Ф. Т.), ля-иля, илль-алла, Ма-хомед ресуль-алла (нет Бога кроме Бога, а Магомет посланный от Бога)», — после этого обращения к слушателям мулла повел речь с покойником»[200]. Далее описывается традиционный текст «Посвящения». После посвящения старик резал ножом пучок волос у уха коня и клал их на грудь покойному, затем отводил коня в сторону. Старику подавали на лопате землю, которую он посыпал рукой (две, три щепотки) поперек груди покойника.

Когда вырастал могильный холм, на него насыпалась щепотка пороха и поджигалась. Порох вспыхивал, и после этого старшие произносили: «Царство тебе небесное!» («Рохсаг уо!»). Мужчины возвращались с кладбища, приходили во двор к родным умершего. Женщины же оставались еще некоторое время у свежей могилы и начинали вновь оплакивать покойного. После похорон устраивали скачки, а после скачек — стрельбу в мишень в честь покойного. Когда заканчивались состязания, усаживались за столы и поминали умершего. Угощали на поминках и жен-Щин, которых усаживали за отдельным столом.

С принятием ислама похоронный обряд изменился. Если к человеку, находящемуся при смерти, приходили только родственники и соседи и всячески старались его развлечь, то с утверждением мусульманства стали приглашать

муллу. Мулла читал у изголовья больного суру "Йа син», а остальные же присутствующие должны были молить о милости, доброте Бога, просить прощения, говорить о покаянии и пр., т. е. приносить «салауат». Во время же похорон мулла, вместе со стариками, стоял у ворот дома до тех пор, пока приходил народ почтить память покойника. Все приходящие выражали соболезнование тому, у кого случилось несчастье, затем подходили к мулле и старикам. Мулла воздевал руки и начинал произносить «дуа» (молитву), на арабском языке. Подошедшие тоже воздевали руки и опускали их только после того, как мулла заканчивал «дуа». Не понимая произносимого текста, они догадывались о завершении «дуа» по тому, как переставали шевелиться губы у муллы.

Вместо «бæхфæлдесаг»-а («посвящающего коня») покойника стали отпевать муллы. После совершения ритуала омовения и отпевания, покойника несли на кладбище на носилках, накрытых тюфяком и ковриком. На кладбище умершего сопровождали только мужчины.

Мусульмане семь раз подряд по четвергам (под пятницу) посещали могилу покойника, и всякий раз приносили сюда араку (хотя Коран строго запрещает употребление алкогольных напитков), пироги и другие кушанья для поминания усопшего. По этому случаю всякий раз резался баран, а то и бычок или корова. Часть мяса в вареном виде приносилась для поминания на кладбище, а на остальную часть приглашали в дом на поминки соседей и знакомых.[201] Когда стол бывал накрыт, приглашали муллу, который посвящал («хæлар кодта») кушанья и напитки покойнику, после чего приглашенные садились за поминальный стол.

В отличие от христианских и традиционных поминок, на мусульманских всегда присутствовало много детей со всей округи или села со своими котомками, которые вы-

страивались в ряд во дворе, где устраивали поминки. После посвящения муллой кушаний и напитков и накрывания на стол, все оставшееся раздавалось детям.[202] Обычай этот восходит к мусульманской традиции раздачи милостыни.

В честь умершего и для снятия грехов с его души в день похорон или несколько позднее резали барана и раздавали бедным. После исполнения обряда «деуæр» за упокой души покойника, родственники вручали мулле деньги, которые он потом раздавал бедным.

Обряд «деуæр»[203] в день похорон исполнялся в соответствии с мусульманскими традициями. Мулла становился со своей группой молящихся с левой стороны усопшего и приглашал близких родственников, которые становились полукругом — с правой стороны у ног покойника. Мулла, взяв деньги (узелок) и шнурком присовокупив их снизу к четвертой стороне обложки Корана, приступал к выполнению обряда. Держа «связку» обеими руками на уровне груди, говорил, что умерший имел перед Всевышним пять главных обязанностей — столпов ислама, затем перечислял, какие обязанности покойник имел перед собой, семьей, соседями, животными, окружающей природой, напоминал, что он не должен был судачить, становиться ложным свидетелем и т.д. Возможно, не всегда добросовестно выполнял их по незнанию или умыслу, поэтому данная сумма денег[204] предназначена для очищения души усопшего.

Вынос покойника сопровождался плачем и стенаниями. Считалось: чем сильнее плач и громче причитания, тем больше благ получит покойный на том свете. Не плакали только мать и отец по своим детям, т.к. обычаи осетин запрещали родителям открыто выражать свои чувства к детям. Шариат не одобряет оплакивание умершего, особенно Недопустимы громкий плач, царапанье лица и тела, нанесение телу других повреждений и т.п. Но этот обычай продолжали исполнять именно осетины-мусульмане, в то вре-

мя как осетины-христиане уже не в той степени, — а в большинстве случаев вообще не придерживались его.

На могиле умершего временно устанавливали памятный знак в виде округлой деревянной лопатки или вертикально поставленного куска камня. Часто на них изображали родовой знак. Примерно через год ставили памятник в виде вертикально поставленной каменной плиты, украшенной резьбой. На традиционных памятниках на самом верху плиты всегда изображался солярный знак. После принятия мусульманства вместо солярного знака стали, как правило, наносить мусульманский символ — полумесяц. На памятниках появились надписи по-арабски: имя покойного, дата смерти, изречения из Корана. Изображения человека и животных заменили родовые тамги, украшения резным орнаментом геометрического или растительного характера. В верхней части плиты иногда вырезали узор формы розетки. На некоторых же памятниках начали изображать оружие, газыри, часы, расположенные в тех местах, где они носились живым человеком. В нижней части плиты вырезали кумган и тазик для омовения, «намазлæхъ»[205] (коврик для намаза), иногда четки и посох. На женских памятниках были изображения нагрудных застежек, пояса, ножниц и других предметов, связанных с занятиями женщин, вплоть до швейной машинки. Некоторые из этих изображений, хотя и символизировали принадлежность могилы мусульманину, все же, в целом, отражали традиционные религиозные представления осетин о потустороннем мире, где понадобятся земные вещи. Единственной надписью на осетинском языке на мусульманских памятниках бывала, как правило, приписанная в самой нижней части плиты «Рохсаг уо» (букв, «будь светел»), выражение, близкое по смыслу «Упокойся с миром», «Светлая тебе память».

Таким образом, несмотря на сохранение элементов язычества в похоронной обрядности, огромное влияние, в особенности, на внешней ее стороне, оказал ислам. Традиционные же воззрения осетин на загробную жизнь остались почти без изменений. Так, под влиянием ислама произошло разделение загробной жизни на Рай и Ад, в то время как в традиционных воззрениях этого не было. (Вспомним, что в обряде «Бæхфæлдесун» («Посвящение коня покойнику») или эпическом сказании «Сослан в царстве мертвых», подробно описывающих представления о загробной жизни, Рай и Ад существуют как бы в одной плоскости.) По мусульманским верованиям все умершие должны будут пройти через мост над пропастью Ада шириной в волос, он ведет в Рай и для грешников непроходим. Арабское называние моста *«а1-ша1»* было заимствовано осетинами, которые стали называть его *«елсираг»*[206]. Кроме того, Ад у осетин-мусульман обозначается как *«Дзахана»* (по-арабски *'Уакаппагпап»),* в то время как осетины-христиане продолжают употреблять исконно осетинское *«зиндонæ»*[207] (букв, означающее «место мучений»). Для понятия «рая» осетины также употребляют распространенный у мусульманских народов арабский термин *«]аппаГ* (по-осетински: *«дзæнæт/дзенет»)*[ш]. Судя по тому, что для понятия «Ад» в осетинском языке сохранился исконный термин, а для понятия «рай» и осетины-христиане употребляют арабское слово, можно предположить, что в традиционных воззрениях на загробную жизнь осетины не разделяли «рай» и «ад». Просто человек, попадая в царство мертвых, получал — соответственно своим Деяниям — или заслуженное наказание, или благо.

В отличие от похоронных, другие обряды осетин не испытали на себе сколь заметного влияния мусульманской Религии. Свадебные обряды, к примеру, справлялись тра-

дицонно, единственное — мусульмане старались не выдавать своих девушек за христиан, и наоборот.

Трансформация обрядовой и бытовой культуры

С принятием ислама по всей Осетии в районах компактного проживания мусульман стали строиться мечети. В то же время осетины продолжали не только исправно посещать свои традиционные святилища («кувæндон / ковæндонæ»), но и переносить филиалы этих «кувæндон / ковæндонæ»[209] на новые места переселений. Так, например, в Донифарсское общество в Дигорском ущельи входило три села: Донифарс, Кумбулта и Лезгор. Все население этих сел считалось мусульманами. Прежде донифарс-цы были христианами и в центре Донифарса находилась церковь, в качестве которой использовался склеп. В этом склепе были христианские фрески, которые заштукатурили после принятия ислама, а вместо церкви в Донифарсе была построена мечеть. Одновременно продолжали функционировать осетинские "кувæндон»-ы. Наиболее популярные из них: святилище Никкола (св. Николая) в Лезгоре и святилище Галагона (покровителя ветров), почитаются до сих пор. Ежегодно им приносятся жертвоприношения и устраиваются в их честь праздники. Необходимо отметить тот факт, что праздник Никкола (св. Николая) справляется в Грузии осетинами Карельского района, а в Северной Осетии — только мусульманским населением Дигории.[210] От мусульманства в этих обрядах присутствуют только отдельные элементы, относящиеся к внешней атрибутике ислама. Это способ закалывания приносимого в жертву животного согласно мусульманскому обряду — обращение в сторону Мекки, а также произносимая при этом мусульманская формула «бисмиллахи». Вообще, осетины-мусульмане никогда не притрагиваются к мясу животного,

которого зарезали не по мусульманскому обряду, считая мясо такого животного нечистым.

Из всех мусульманских праздников осетины справляли только два, обязательных для всех мусульман: «Курбан-байрам» и «Ураза». На «Курбан-байрам», называемый осетинами «Хъурмантæ», резали барана, быка или корову, но при этом и в этот день мало кто посещал мечеть. Намаз же им заменяли традиционные тосты-молитвы за трапезой. Более «ответственно» осетины подходили к празднику «Ураза», мусульманскому посту. Все мусульманское население старалось держать пост, строго придерживаясь требований ислама. Видимо, подобной «ответственности» способствовало то, что по нормам традиционного этикета («æгъдау») у осетин считалось постыдным быть несдержанным в еде. О других мусульманских праздниках, справлявшихся многими мусульманскими народами, осетины не имели никакого представления, в то время как они продолжали справлять многие традиционные праздники, посвященные аграрным и религиозным культам. Хотя ислам оказал определенное влияние и на эту область традиционной культуры осетин.

Из календарных обрядов можно отметить только праздник, посвященный покровителю стихий и урожая «Уацилла» (св. Илья), когда кончалась уборка всех зерновых. Мусульмане этот праздник стали посвящать Хуцау (Аллаху), хотя обряды в обоих случаях сохраняли основные черты, типичные для традиционных осетинских верований.

Осетины-мусульмане, продолжая чтить всех домусульманских святых и ангелов («зæдтæ» и «дауджытæ»), в то же время, под влиянием исламской религии, отказались от некоторых праздников. Так, они перестали справлять ’Джеоргуба» (праздник в честь святого Георгия), хотя в их верованиях Уастырджи/Уасгерги продолжает занимать

значимое место. Видимо, это произошло под влиянием внешнего оформления осетинского образа Уастырджи и приурочивания «Джеоргуба» к христианскому празднику в честь св. Георгия Победоносца. В своих же молитвах осетины-мусульмане (как и осетины-христиане) всегда упоминали всех святых и ангелов-покровителей, перечисляя наиболее известные святилища. «При всяком кувде (молитве — Ф. Т.) те же «мусульмане» сначала молились Богу, потом Уасгерги, Уацилла (св. Илья), Фалвара и, наконец, Мыкалгабырта (архангелы Михаил и Гавриил)».[211]

В своих исследованиях религиозных воззрений осетин Е. Н. Студенецкая отмечает, что «мусульмане-дигорцы во время стрижки овец молились хозяину овец и баранов - Фалвара, а 1-го ноября справляли Уасгергий кувд (т. е. Джеоргуба. — Ф. Т.), который отмечали у себя дома». Далее приводится этнографический материал, в котором говорится о том, как некую Даухан Дзагоеву «перед браком вместе с будущим мужем повели к дзиуарилагу (жрец - Ф.Т.), а тот ходил с ними к дзиуару (святилище — Ф. Т.)? который назывался «Ærхаугæ дзиуарæ» (букв, «упавший ангел» — Ф. Т.) в Мацута».[212]

Одним из общеосетинских праздников, который перестали справлять мусульмане, является и «Кæхцгæнæн» - праздник в честь рождения сына, справляемый летом в год рождения ребенка. В данном случае непонятен мотив отказа от этого праздника, ибо он не испытал влияния христианства.

Ислам повлиял и на отношение осетин к дням недели. Летоисчисление осетины переняли у христиан, отодвинув традиционное, но отношение к дням недели сохранили в соответствии с народными верованиями. Так, традиционно понедельник у осетин считался нерабочим. В этот день нельзя было ни работать, ни ездить куда-либо. Потому вторник у дигорцев назывался «геуæргибон» («день св. Ге-

оргия»)? в знак того, что сам покровитель путников и всякого предприятия благословляет этот день. Но под влиянием ислама осетины-мусульмане прибавили к нерабочим дням еще и пятницу. «Летоисчисление осетин и дигорцев, — отмечал Ю. Клапрот, — такое же, как и у нас. Они называют воскресенье — хуцаубон, т. е. «день бога» и воздерживаются в этот день от всякой работы, что они также охотно, если только дело не спешное, делают в понедельник и пятницу».[213]

Некоторые элементы ислама проникли и в обряд вызывания дождя, который у осетин очень разнообразен и включает в себя магические приемы обливания, купания, бросания в воду и т. п. Одним из таких приемов вызывания дождя было бросание камней в воду. Осетины-мусульмане, при этом, всегда бросали камни числом не менее 100, а мулла, или кто-либо другой, умевший читать по-арабски, предварительно произносил над ними молитву. Иногда же, вместо этого, на камнях делались надписи из Корана на арабском языке. Аналогичные надписи делались и на конских черепах, которые затем бросали в воду.

Вообще, надписям из Корана осетины стали приписывать магические свойства. По их мнению, надпись на ноже или каком-либо другом предмете может отпугнуть чертей, подобно тому, как христиане отпугивают дьявола или черта крестом. С помощью надписей старались вылечить различные заболевания, в особенности — душевные. Надписи, или как их называли осетины — «дуа» *(букв,* по-арабски: «молитва»), как правило, делались муллами, или даже традиционными знахарками. Считалось, что в китабе[214] есть запись о каждом человеке, который включает все, что с ним случается, а значит, там говорится и о лекарстве, или о том, как излечиться от той или иной болезни. Так, напри-Мер, А.Х. Цаликов описал случай, как некий житель села Карджин Ислам Борвунов обратился к мулле села Зильги

Закки-Хаджи по поводу того, что у него заболел сын и необходимо посмотреть в книги, с целью распознания причины его недуга.[215] Из надписей на арабском языке изготавливались также талисманы.

Определенное мусульманское влияние прослеживается в таком социальном институте, как брак. Ю. Клапрот отмечал: «Полигамия наблюдается у осетин редко, и только богатые, как магометане, так и крещенные или некрещеные имеют по две, редко по три жены».[216] Полигамия была развита в Осетии преимущественно среди феодалов, которые в угоду своим покровителям в лице кабардинских князей были мусульманского вероисповедания, допускающего многоженство. Полигамия наблюдалась и среди крестьян, но она имела место в том случае, если первая жена оказывалась бесплодной. Феодалы же, независимо от этого, имели по несколько жен, потомство от которых пополняло ряды домашних рабов («хъумайаг» или «кæвдæсард»)/ Хотя основой полигамии были чисто экономические причины, все же следует принять во внимание влияние исламского фактора, который стал идеологической подосновой утверждения данного обычая.

Экономическими причинами было продиктовано бытование и другого обычая, разновидности полигамии — левирата. Левиратские браки были также распространены преимущественно среди осетинских феодалов, исповедывавших ислам.[218] Жену умершего иногда брал в жены брат умершего, обычно уже состоявший в браке с другой женщиной. Это делалось для того, чтобы имущество оставалось в семье.

Ислам оказал определенное влияние и на уклад жизни осетин. Во взаимоотношениях осетины продолжали ориентироваться на традиционные нормы этикета, но в семейных отношениях уже стали руководствоваться и шариатом. Если раньше за невесту платили значительный калым не-

посредственно отцу или ее родным и при разводе женщина отправлялась в родительский дом ни с чем, то с принятием ислама этот процесс стал проходить при участии муллы с учетом требований шариата. По мусульманскому обычаю стали делать запись у муллы, так называемый «накях», о том, какое обеспечение муж назначает жене на случай развода. В то время, чтобы решиться развестись с одной женой, нужно было рассчитаться с родней отпускаемой жены и потом только заключить новый брак. Расчеты делались точно, «с благородством», из опасения перед безапелляционным народным судом с муллою, имевшим большую силу.[219]

В быту осетины-мусульмане ничем не отличались от осетин-христиан. Считая себя мусульманами, они, в то же время, игнорировали посещение мечети. Редко кто придерживался требования ислама о ежедневном пятикратном намазе. Муллой же осетины признавали всякого, кто умел читать по-арабски (даже если он не имел представления о том, что читает).

Строго придерживались также требований ислама относительно употребления в пищу свинины. В селах, где преобладало мусульманское население, не разрешали христианам выгонять на улицу свиней. Большинство осетин-мусульман, даже не подозревая о запрете на чеснок, продолжали употреблять его в пищу. В то же время игнорировали запрет на спиртное. Уступка алкогольным напиткам, возможно, была продиктована тем, что и алкогольные, и безалкогольные напитки выполняли ритуальные функции [3]а традиционным столом осетин, отличающимся среди Других народов Кавказа строго регламентированными кувд[и]-ами («тостами-молитвами»), которые как бы заменяли для осетина-мусульманина намаз, а для осетина-[х]ристианина — молитву. Ислам, уступивший многие пози-

ции язычеству осетин, вынужден был примириться и с этим явлением.

Влияние ислама на языковую и письменную культуру

Принятие ислама в Северной Осетии и появление мусульманских священников, особенно из осетин, способствовали распространению здесь уже в XVIII веке арабской письменности. Одним из ранних свидетельств этого являются надписи на арабском языке на склепах в с. Хазнидон. По расшифровке Л.И.Лаврова, они датируются 1742 г.

В 1905 году в Темирхан-Шуре (ныне г. Буйнакс) С. Тайсаев[221] издал четыре книги по грамматике «балкарского языка», «черкесского языка», «тагиатского языка» и «дигорского языка», которые были написаны на основе арабской графики. Он организовал преподавание на дигорском языке в с. Анзорети (с. Старый Лескен).[222] Но грамматика, разработанная С.Тайсаевым на основе арабской графики, не получила дальнейшего распространения.

Вторая половина XIX в. характеризуется более широким распространением арабской грамоты у осетин-мусульман. Многие могильные камни этого периода имеют надписи на арабском языке, сделанные местными мастерами-арабистами. В Осетии появились и некоторые религиозные мусульманские книги, переведенные на осетинский язык и изданные на основе арабской графики. Однако эта литература не получила здесь (по сравнению, например, с Дагестаном и Кабардой) сколько-нибудь значительного распространения. Объясняется это не только более поздним проникновением ислама в Осетию, но и слабой постановкой обучения арабскому языку. Порой не только ученики, но и их учителя могли лишь прочитать по-арабски, не понимая содержания. Об этой ситуации А.Т.Цаликов писал: «На предложение пишущего эти стро-

ки — перевести на родной язык содержание прочитанной фразы, ученик в одной школе отвечает «нельзя»...Почти таков же был и ответ муллы-вероучителя — «перевод не полагается»... Итак «перевод из арабской книги на туземные языки не полагается... «нельзя».

Можно только читать — без понимания содержания прочитываемого».[2Ъ] Естественно, такая ситуация не могла не повлиять и на общее восприятие всего мусульманского вероучения.

В 1912 году в с.Магометановском (ныне с.Чикола) местным муллой, имя которого не сохранилось, был переведен Коран на дигорский язык. Но, как отмечали в то время «Терские ведомости», по ряду причин перевод этот не стал достоянием широкой аудитории верующих мусульман.[224]

Несмотря на приверженность осетин традиционным языческим верованиям, мусульманство, однако, не воспринималось как нечто чужеродное. Об этом говорят не только факты исполнения мусульманских обрядов, но и то, как многие религиозные понятия ислама, а также имена из мусульманского мира проникли в обиходный язык осетин. Если до принятия ислама осетины в основном давали своим детям чисто осетинские или кавказские имена, то после исламизации распространились мусульманские имена: Магомет, Али, Омар, Осман, Иса, Муса, Сулеман и др. О раннем заимствовании имени Магомет говорит тот факт, что у осетин встречается фамилия Магометов («Мæхæмæттæ»). Фамилии же образовались до XVIII века. Излюбленным формантом, прибавляемым к имени, стал «хаджи». Этот формант прибавляли к концу имени того, кто совершал хадж. У осетин же пользовались им независимо от того, совершил человек хадж или нет, употребляя как в конце имени, так и в начале: Хаджи-Морат, Хаджи-Омар, Хаджи-Осман, Джида-хаджи. Вследствие того, что мусульманство На Северный Кавказ, особенно в Кабарду и Осетию, про-

никало через турецкое посредство, среди населения распространились имена из тюркского мира, которые воспринимались как мусульманские. Любимым формантом для этих имен стал «хан», прибавляемый как в начале, так и в конце имени, как к мужским, так и к женским именам: мужские — Хангере, Омархан, Алихан и т. д.; женские - Хангуасса, Самилхан, Зулехан и т. д. О первых мусульманских халифах осетинам мало что было известно, все же их имена настолько были распространены в народе, что встречались в самых разных вариациях: Омар, Хаджиомар, Омархан, Омарбек, Осман, Хаджиосман, Алий, Алихан, Алибек.

Несомненным показателем влияния мусульманской идеологии является заимствованная исламская лексика. Различные лексемы-понятия, отражавшие особенности исламских воззрений, активно усваивались осетинским языком. По указанным выше причинам мусульманская лексика заимствована в тюркизированном варианте. Так, если молитва по-арабски означает «аз-зашп», то осетины обозначают это понятие тюркским словом «патах» («намаз»). Все термины, относящиеся к обряду «намаз», также относятся к мусульманскому кругу («авдез», «намазлæхъ», «азан», «мæзгит» и др.).

Из ислама заимствовано понятие страшного суда, потопа. Арабское «а/г/г» («последний», «конец»), *«аЫг гатап»* («конец мира») в системе религиозных воззрений осетин стал обозначать «страшный суд» («ахæр», «день страшного суда» — «ахæри бон»). Это понятие было расширено за счет другого арабского термина *«дштаг»* («воскресение из мертвых», «страшный суд») — «хъаймæт / хъиамæт» («потоп», «кончина мира», «страшный суд»), который стал обозначать не только пришествие судного дня, но и мучения, которые последуют с наступлением «потопа». Термин стал обиходным, распространен как среди осетин-мусульман,

так и среди осетин-христиан, обозначая всякие мучения, которым подвергается человек от непосильного труда и т.п.

Некоторые термины мусульманского круга претерпели в осетинском языке определенное изменение смысла. Так, распространенное по всему мусульманскому миру обозначение Бога — «АПаЬ» («Аллах») не смогло вытеснить собственно осетинское «Хуцау» («Бог») и модифицировалось в междометие («æллæх» — в значении «Бог» не употребляет-

ч 225

ся).

Через соседние кавказские народы мусульманского круга заимствовано слово «мæсæллæйтæ», «мæсæллытæ» (возглас «как угодно Богу»), но у осетин, особенно у закавказских осетин-христиан, обозначает «соболезнование». Осетины-мусульмане же им пользуются для защиты от сглаза. Когда кто-либо радуется кому-то (особенно детям), то произносят «машалла», при этом несколько раз плюются (говоря тем самым: «чтоб тебя не сглазить»).

Отличается также и значение осетинского «хъазуат / хъазауат» («яростный бой», «натиск»), заимствованное из арабского «§а2^а» *{мн.ч.* «§а2а\уаГ — «поход на неверных», «газават») через кабардинский язык. Смешение значения объясняется тем, что религиозный смысл не имел почвы у осетин-христиан,[226] а также и среди осетин-мусульман, так как всех их продолжало объединять традиционная религия, сохранившая огромное влияние в Осетии.

ГЛАВА III. ИСЛАМ В СИСТЕМЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИН

Традиционные религиозные воззрения осетин, столкнувшись с каноническим исламом (как, впрочем, и с христианством), хотя и приобрели внешнюю форму мусульманской религии, остались, в сущности, на прежних позициях язычества, в то время как на традиционные верования кабардинцев, чеченцев и ингушей ислам оказал большее влияние. И без того сложные конструкции религиозных верований осетин еще более усложнились и видоизменились как религиозное отражение реальной действительности в результате закономерного, длительного, естественноисторического развития народа.

В отличие от обрядов и традиций мусульманства, которых осетины придерживались поверхностно, порой формально, некоторые стороны идеологии ислама были восприняты народом и стали, в определенной степени, частью его духовной культуры. Наиболее ярко влияние ислама на духовную культуру осетинского народа отразилось в его устно-поэтическом творчестве.

Развитие культурных традиций осетин шло не под влиянием арабоязычной литературы, а под воздействием богатого устного народного творчества, которое самобытно по своему характеру и имеет глубокие национальные корни. Как и у всех народов, не имевших письменности, у осетин фольклор достиг исключительно высокой степени развития: песни, легенды, сказки, пословицы, поговорки, анекдоты — все это процветало, а сказания, составляющие нартский эпос, вошли в сокровищницу мирового фольклора.

Фольклор — это не только искусство слова, но и составная часть народного быта, тесно переплетающаяся с дру-

гими элементами, совокупность различных видов и форм художественного массового словесного творчества, вошедших в бытовую традицию того или иного народа.

Возникновение отдельных жанров определяется особенностями исторического развития народа, характером взаимодействия фольклора и литературы в общей системе национальной культуры, степенью и характером влияния фольклора других народов. Различны, например, состав и форма обрядовых песен: они могут быть приурочены к разным периодам земледельческого, скотоводческого или охотничьего календаря, вступать в разнообразные отношения с обрядами христианской, мусульманской или других религий.

Несмотря на яркую национальную окраску фольклорных текстов, принадлежащих разным народам, многие мотивы, образы и даже сюжеты поразительно сходны. Так, сравнительное изучение сюжетов европейского фольклора привело к выводу, что в среднем около двух третей сюжетов сказок каждого народа имеют параллели в сказках других народов. Одна треть, не имеющая параллелей, приходится, главным образом, на сказки бытовые и анекдотические, менее традиционные, чем волшебные сказки или сказки о животных. Это сходство — результат либо развития из одного общего источника, либо культурного взаимодействия народов, или же самостоятельного возникновения под влиянием общих закономерностей социального развития. Некоторые фольклорные жанры связаны между собой общей сферой бытования.

Фольклорные жанры являются начальными способами отражения исторической действительности и первыми формами исторического повествования, но они не всегда одинаково отражают реалии, происходившие в разные отрезки времени в истории народа. Все зависит от устойчивости или подвижности тех или иных жанров.

Так, повышенной подвижностью текста отличаются предания, легенды, устные рассказы, пословицы, поговорки и т.д. В них традиционными являются образ и поступки героя, обрядовые представления либо отдельные поэтические формулы; конкретный же текст зависит от реальных условий общения исполнителя и слушателей. Наибольшей же устойчивостью текста отличается эпос. Видимо, потому ни в даредзановском эпосе осетин, ни в цикле о Царциата нет и намека на влияние ислама. Вне влияния ислама также оказались и такие жанры осетинского фольклора, как трудовая и обрядовая поэзия, похоронная поэзия, свадебные и другие молитвы.

Отношение к религии и религиозным деятелям

На основании того, что осетины, приняв частью христианство, частью — мусульманство, остались верны своим традиционным религиозным верованиям, многие исследователи-религиоведы делали ошибочный вывод о том, что они равнодушны к религии. «У осетин никогда не было устойчивых религиозных традиций, — пишет Цаллаев Х.К., — они, несмотря на тяжелые условия их жизни в прошлом, сохранили к религии полнейшее равнодушие. В этом легко убедиться на примере истории проникновения христианства и ислама в Осетию».[227]

Трудно согласиться с таким выводом. Во-первых, именно из-за устойчивых религиозных традиций осетины приняли и христианство, и ислам равнодушно. Во-вторых, несмотря на поверхностное восприятие и христианства и ислама, сам процесс не прошел бесследно, оказав на религиозное мировоззрение осетин огромное влияние. Наглядным подтверждением этому служит то влияние, которое оказала исламская идеология, получившая яркое выражение в фольклоре, на духовную культуру осетин.

Прежде всего, это касается отношения к Богу, который носит у осетин имя Хуыцау/Хуцау. Хотя в полной мере трудно определить, какое место занимал Хуыцау, и каково было понимание Бога в традиционных религиозных воззрениях, одно неоспоримо — осетины верили в существование невидимого верховного Бога и до принятия ислама и христианства. «Имя Хуыцау беспрестанно в устах осетина: оно слышится в большинстве пожеланий, которыми так щедро снабжен этикет повседневной жизни, например: Хуыцауы хорзæх дæ уæд — да будет тебе милость Божья! Хуыцауы хорзæх ссар — получи милость Бога! и др. Но этим, собственно, и ограничивается участие высшего существа в мыслях осетина».[228]

Многожанровое устное народное творчество осетин богато легендами, сказаниями, притчами, молитвами о жизни и деятельности святых и ангелов (сæдтæ/изæдтæ æмæ дауджытæ/ идаугутæ), сведения же о Хуцау крайне скупы. Для осетина Хуцау недосягаем, поэтому нет четких представлений понимания всевышнего. «Это существо для него слишком далеко, слишком недоступно, безлично и неуловимо: в повседневной жизни счастье и несчастье зависит, по его представлениям, от вмешательства других сил, заведующих разными областями природных явлений и подчиненных высшему Богу».[229]

Подобное понимание Бога в корне разнится с исламским определением Аллаха. Если осетин допускает, говоря «Хуыцау дард у» (Бог — далеко), возможность обращения к святым за помощью, то ислам категорически не приемлет обращения к кому бы то ни было, кроме Аллаха. Коран Допускает существование святых и считает, что численность их знает только Аллах, но он строго запрещает поклонение и обращение к ним за помощью, так как все в Боле Аллаха и святые тоже выполняют только волю Аллаха. «Ведь Аллаху принадлежит и последняя жизнь, и пер-

вая. Сколько ангелов в небесах, заступничество которых ни от чего не избавит, если только не после того, как дозволит Аллах тем, кому Он пожелает и соблаговолит!» - говорится в Коране (сура 53, айаты 25-27). А те, которые взяли помощников, кроме Него, поклоняются им «только, чтобы они приблизили нас к Аллаху близостью. Аллах рассудит между ними в том, в чем они расходятся!» (Сура 39, айат 4). В отношении же святых или пророков допускается произношение формулы «Да приветствует его Аллах!» Такое понимание Бога не могло не отразиться и на мировоззрении осетин, что наглядно проявилось в устном народном творчестве. Так, если обращение к Богу в молитвах не отличалось от обращения к остальным святым: «Боже, помоги нам! Боже, пошли нам милость твоих зэдов! Боже, пошли свою милость! На небесах твоим святым да будет угодна наша молитва, а на земле — твоим молельням. И да достигнет тебя благополучно! Аларды, да будет и тебе угодна! Реком, да будет на нас и твоя милость! Бына-ты Хицау, дай нам в наших жилищах хорошую здоровую жизнь! Мады-Майрам (Мать-Мария), осталась ты дзуаром

• 230

предков, не лишаи нас счастья наших предков!», то в дальнейшем на молитвах появилась печать влияния исламского понимания Бога. «Хуыцау» выделятся среди «зэдов» («зæд») и «дауагов» («дауæг»), хотя обращаться с просьбой к этим последним не перестают. Во многих молитвах проявляется согласие с исламской концепцией, что Аллах -един: «Бог — ты един! Просим тебя, во имя твое и твоих зэдов! Да коснется приветствие твое твоих любимых пророков и зэдов! Что сам ниспослал нам, с этим мы возносим мольбы к тебе!».[231] В этой молитве выражено не только согласие с тем, что Бог — единосущ, но и с исламской формулой «Да приветствует его Аллах» — в отношении пророков или ангелов.

В основном мотив, который отражал бы исламское понимание Бога, представлен в осетинском фольклоре в «кувдах» (молитвословия, молитвопения). В других же фольклорных жанрах невозможно однозначно соотнести традиционное отношение к Богу с мусульманским пониманием Аллаха.

Отношение осетин к религии всегда носило двойственный характер: с одной стороны, многое восприняли из учений, как христианства, так и мусульманства; с другой стороны, отношение в целом и к той, и к другой религии у осетин было каким-то холодно-сдержанным, равнодушным.

«Нужно сознаться, — писал В. Миллер в 1882 г., — что христианство до сих пор коснулось осетин самым поверхностным образом и притом не своей нравственной внутренней стороной, а лишь внешней обрядностью».[232] Впрочем, это наблюдение ученого в той же мере можно отнести и к мусульманской религии.

Религиозные воззрения осетин представляли собой эклектическую смесь традиционных верований с христианскими и мусульманскими элементами. Ни одна из двух мировых религий не могла и не пустила в народе глубокие корни.[233] Преобладающее влияние на сознание людей сохранило за собой традиционное религиозное мировоззрение, но с большой примесью веками наслоившегося на него христианства и затем мусульманства. «Странно и прискорбно, — писал А. Шегрен, — видеть это смешение религий и полное небрежение ко всем. Так, например, осетин считается христианином, а между тем бреет волосы, Делает омовение, обряды же церковные при свадьбах, похоронах исполняет языческие, приносит жертву кумиру, никогда не ходит в церковь, не знает, что такое Иисус... Семейство его следует его же примеру. По правде и мусульмане тоже не лучше христиан, исповедуя секту суни,

не многие из них все предписанные обряды знают хорошо, еще меньше их исполняют».[234]

Несмотря на такое равнодушие к внешним воздействиям и «варварское» смешение атрибутики различных верований, осетины, в то же время, осознавали необходимость определенной системы религиозных взглядов и представлений, основанных на «истинной» вере.

Сказка «Мæргътæ, сырдтæ æмæ адæм, раст дин цæуыл æвæрд у, уый агурæг» (Птицы, звери и люди — искатели основы истинной религии),[235] отражает эту потребность духовных поисков, актуализировавшихся как для людей, так и в целом для представителей животного мира. Пернатые и звери в одно время устроили совещание, — говорится в сказке, — каждые из них особо — в одном месте звери, в другом — птицы.

«Исповедуем религию, по указаниям религии устроена жизнь наша, но подобающим ли образом мы это делаем - никому не ведомо; сама по себе религия наша истинная или нет, — об этом тоже никто из нас ничего не знает».[236] Так говорили и звери, и птицы. Поэтому и те, и другие порешили с интересующим их вопросом обратиться к самому Богу. Выбрали послов: звери — лису, птицы — перепела.

Те же проблемы синхронно пробуждаются и в сознании людей. «Люди с недавнего времени впали в раздумье, мучаются из-за религии: может быть, не так следуем мы ее канонам, а может быть, кто знает, и сама религия неправильно построена. И решили на своем большом собрании спросить самого Бога о деле, вызывающем у них недоумение».[237]

Сюжет этой сказки построен не на богоискательстве, в истинности которого не сомневаются ни звери, ни птицы, ни люди, а в поисках истинной религии. Тем самым проводится черта между верой в Бога и понятием «религия». Вероисповедание в понимании и зверей, и людей — это, пре-

#сде всего, исполнение обрядов. Возникающие у персонажей сказки сомнения в истинности и богоугодности различных обрядов отражают, на наш взгляд, реальную ситуацию столкновения нескольких религий, итогом которой явилась невообразимая смесь напластований в мировоззрении осетин.

Если в результате проникновения в Осетию христианства и мусульманства понятие Бога было расширено, переосмыслено, то понятие религии осталось на уровне исполнения обрядов. Для осетина религия — это, прежде всего, христианский или мусульманский обряд, исполнение которого не влияет на его веру в Бога и является лишь показателем принадлежности к той или иной религии. Характерные особенности отношения к внешней атрибутике религии у осетин отмечены у В.Н.Басилова и В.П.Кобы-
238
чева в уже упомянутом нами описании праздника в честь святого Николая («Никколай кувд») в с. Лезгор Дигорского ущелья. Лезгорский праздник интересен, прежде всего, своим отчетливым синкретическим характером. Здесь смешались различные обряды: традиционно осетинские, христианские и мусульманские. К примеру, Баси лов и Кобычев при описании обряда жертвоприношения, отметили, что жертвенному ягненку, в соответствии с древней традицией осетин, прижигали на лбу шерсть углем из очага и давали попробовать соль. Перед тем же, как зарезать ягненка, произносилась мусульманская формула Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим, при этом присутствующие соединяли перед собой во время молитвы обращенные кверху ладони. Следует сказать, что данный праздник проводился в той части Дигории, где все население считалось мусульманским.

Поэтому, представленный здесь христианский пласт отражен, по сути, лишь именем святого и временем прове-

дения праздника, а также церковной привычкой обнажать голову во время молитвословия.

Напластование религий прослеживается и в сказании про донифарскую цепь («Донифарси рæхис»)' «Донифарская цепь пришла к нам на шее барана. Мужчины не могли ее поднять. Праздник (в честь цепи) справляли белым ягненком. Ее (цепи) вид зеленого цвета. Никто к ней не заходил. А кто заходил, тот перед посещением омывал ноги».[239]

В другом варианте про священную цепь «Рæхиси таурæхъ» («Сказание о цепи») детально описывается проведение обряда посещения цепи: «Выбирали трех юношей и трех девушек. Они сначала совершали омовение, затем заходили в святилище и мыли цепь».[240]

В этих вариантах сказаний про священную донифарскую цепь наглядно прослеживается влияние мусульманских обрядов, в частности: обязательный обряд омовения «авдез» перед каждым намазом. Те, кто заходил в святилище, не проводили намаз, но, возможно, переняв из ислама процедуру омовения, с успехом включили ее в разряд своих традиционных верований. О мусульманском характере данного обряда можно судить по тому факту, что подобное омовение перед посещением святилища не зафиксировано в других местах горной Осетии. Надочажная цепь для каждого осетина была священной, но нигде не наблюдалось, чтобы осетины проводили омовение, прежде чем прикоснуться к ней.

Несмотря на такой синкретизм и поверхностное восприятие ислама, формальное отношение к той или иной религии послужило причиной разделения единого народа на мусульман и христиан. Это наглядно демонстрирует «Сказание о Караевых и Кодзасовых».[241] Караевы проживали в с. Лескен и считали себя мусульманами. Один из рода Караевых по имени Коко был хаджи. У него была|

дочь Лаухан. Ее сватал некто Саламан Кодзасов из с. Стур-Дигора. Но, так как он был христианином, в родстве ему было отказано. Тогда Саламан, с согласия девушки, украл ее. Караевы стали охотиться за ним. Пригласив его к себе в дом как зятя, они заманили его в ловушку и убили. На этой почве эти две фамилии до настоящего времени являются кровниками, хотя означенные события произошли в 1888 году.

Непримиримой позиции по отношению к иноверцам придерживались и христиане. Враждебное отношение к осетинам-мусульманам в основном проявлялось со стороны царской администрации, опасавшейся перехода осетин-христиан в мусульманство. Так, в 1847 году декабрист В.С.Толстой был командирован наместником на Кавказе М.С. Воронцовым для объезда всех осетинских селений вместе с местным священником А. Колиевым с целью объявить населению, что по русским законам отпадение от христианства и переход в ислам воспрещается.[242] Факты произвола администрации Кавказа стали носить массовый характер.[243] Жены-христианки насильно отлучались от мужей-мусульман и даже подвергались преследованиям со стороны закона. Например, в 1858 г. осетинский аристократ Мимболат Битуев, мусульманин по вероисповеданию, подал прошение на имя начальника Кабардинского округа князя Орбелиани, в котором жаловался на бывшего помощника пристава подпоручика Карганова за то, что он «отобрал от моих сыновей жен», по той причине, что «жены эти были по вероисповеданию православные, а не мусульманки».[244] Житель же села Саниба Т. Фидаров, христианин, был оштрафован за выдачу дочери замуж за мусульманина,[245] а житель с.Кадгарон К.Хаматов «за отступление от христианской веры был сослан в Сибирь на три года».[246] В селении же Дарг-Кох из церковно-приходекой школы была уволена учительница, которая, будучи право-

славной, решила выйти замуж за мусульманина.[247] Таких примеров дискриминации по религиозному признаку было немало, но большинство из них имели место быть в основном со стороны царской администрации. Взаимоотношениям же осетин-христиан и осетин-мусульман подобное проявление нетерпимости иноверия было нехарактерно, так как для них отношение к той или иной религии в общей системе их религиозных воззрений было формальным.

Но даже формальное отношение к религии требовало исполнения религиозных обрядов. И фольклор осетин не мог не отразить их. В первую очередь это совершение обряда «намаз». Так, в сказаниях «Азнаури кадæнгæ» («Поэма об Азнавуре»),[248] «Хъайтыхъы фырт Сар-Асламбег» («Кайтука-сын Сар-Асламбег»),[249] «Песня про Есе Канукова»[250] главные персонажи совершают обряд «намаз» и предшествующий намазу ритуал омовения.

По исламу наиболее полезным и богоугодным является совершение группового намаза. Об этом прямо говорит и Коран, и Сунна пророка Магомета. Подобное отношение к групповому намазу у осетин отразилось в поговорке «Фулдæр адæми кувд Хуцау хуæздæр есуй» («Молитва большего числа людей до Бога лучше доходит»).[251]

В целом же отношение осетин к религии ярко характеризует поговорка: «Ирон динылхæстæн пысылмон дæр ницы бавæййы, чырыстон дæр». («Осетинской религии никем не доводится (т.е. не имеет к ней никакого отношения) ни мусульманин, ни христианин»). Более того, к тем, кто считает себя праведным мусульманином, относятся с недоверием. В таких случаях говорят: «Йæхи мын ныппысылмон кодта» («Состроил из себя мусульманина»). Отношение осетин к религии и религиозным обрядам либеральное, так как они не затрагивают и не мешают исполнению традиционных обрядов. Что касается религиозных деятелей, то оценка их в народе — резко отрицательная.

Осетинский народ, будучи настроен глубоко индифферентно к миссионерской деятельности, духовному образованию и духовенству, относился к ним всегда негативно. Про муллу осетин вспоминает только в дни похорон и поминок, и то только для совершения погребального или похоронного обряда. Такое отношение к муллам восходит, по всей видимости, к временам принятия ислама и обусловлено отсутствием среди новообращенных просвещенного муллы.

Недвусмысленная оценка подобных духовных деятелей проявилась в пословицах и поговорках: «Недоучка-мулла — разрушитель веры», «Полуколесо портит дорогу, полумулла (мулла — недоучка) разрушает религию».[252]

Негативное отношение вызвано не только невежеством вышеозначенных лиц, но также их нечистоплотностью, корыстолюбием и жадностью. Осетины проводят резкую границу между религией и служителями религии, в частности муллой, который в сознании осетина, чаще всего, противоречит духу ислама. Осетинская пословица говорит: «Мулла так говорит: не делай то, что я делаю, а делай то, что я говорю». Эту сущность муллы развенчивает другая поговорка: «Камень чище зада муллы».[253]

Мало веры и тому, что говорит мулла. О лживости муллы говорит следующая пословица: «Кого обманет черт, тому лекарство — у муллы, но кого обманет мулла, тому уже нет лекарства».[254] О жадности муллы говорят пословицы: «Мулла ожидает смерть богатого», «С муллой никогда не садись за один стол, а если сел, то оставь этот стол в его (муллы) распоряжении».

Если осетину говорят о вере, о праведности или других формах исполнения религиозных обрядов, при этом упоминают или ссылаются на муллу, то, чаще всего, в ответ Можно услышать поговорку, с помощью которого отмахи-

ваются от такого разговора: «Избавь меня от мусульманского муллы и христианского священника».

Характер муллы, его показушная набожность развенчивается также в сказаниях и сказках. Так, в одном из вариантов сказки «Не следует говорить, не принимая во внимание Божию волю», вместо охотника и его товарища главными персонажами являются мулла и священник. В роли же испытателя степени покорности и согласия с Богом выступает Уастырджи в сказке «Священник и Мулла».[255]

Как-то в ненастный день Уастырджи ехал на своем хромом коне по дороге. Встретил священника, приветствовал его и спрашивает: «Батюшка, ты вероучитель, человек ученый, скажи-ка мне, — будет дождь или нет?». Священник посмотрел на состояние неба и дал, не колеблясь, ответ, что будет дождь. Тогда Уастырджи снова обратился к нему: «Ради Бога, ради Христа, которому ты молишься, скажи мне правду, — будет дождь или нет?» Священник вновь без тени сомнения подтвердил, что не обойдется без дождя.

После этого Уастырджи произносит заклятие: «Если говоришь неправду, то превратись в осла».

Обратив священника в осла, Уастырджи погнал его перед собой. По дороге встречает муллу. Уастырджи и к нему обращается с тем же вопросом. После утвердительного ответа муллы небожитель просит его второй раз: «Ради твоей веры, скажи мне правду: будет дождь или не будет?» На что мулла сразу же отвечает, что будет. В итоге он также превращен в ослицу. Далее Уастырджи встречает бедного горца и задает ему тот же вопрос, на который горец отказывается дать ответ, ссылаясь на то, что Бог не сообщает ему о своих намерениях. Уастырджи настаивает на своем, но горец вновь повторяет, что о намерениях Бога ему ничего не известно, что это только во власти Бога. За такой ответ Уастырджи награждает горца.

Таким образом, священник и мулла рядом с простым горцем выступают в роли богохульников. Этим сказитель раскрывает сущность обоих служителей культа и свое (народа) к ним отношение.

Сюжет рассказа «О хитростях муллы»[256] продолжает тему развенчания сущности духовенства. Речь идет о том, какие уловки и хитрости использует мулла, чтобы совратить красивую жену своего старшего брата. Мулле нравилась невестка, но он боялся и ее, и своей жены. Боялся, заметьте, не Аллаха, а того, что они обесславят его, сделают предметом пересудов и молвы. Но похоть побеждает, и мулла идет на хитрость. Накупив в лавке различных кушаний, он направляется в село, где жили родственники невестки. Проехав значительное расстояние, он зарывает половину закупленных яств в месте, где растет зеленая трава и протекает река. Не доезжая до села, зарывает другую половину яств в таком же месте. После этого он останавливается на ночлег у родственников невестки и говорит о том, как их дочери хочется проведать своих. Вернувшись же домой, он поведал брату с женой, что был по своим делам в селе и посетил родных невестки, что те скучают по своей дочери, хотят ее видеть и просили передать ей, чтобы она навестила их. Далее мулла подстроил так, чтобы именно он оказался ее провожатым. Когда путники доехали до места, где были спрятаны яства, мулла под видом того, что коню необходимо немного попастись и попить воды, распряг его, а сам присел близко от заветного места и сделал вид, что спорит с кем-то: «О стафыр-аллах, о единый боже, не могу сделать этого, не могу сделать этого!» Так он восклицал много раз, а затем со словами: «Это могу сделать, за это я благодарен тебе!», откопал яства, объяснив при этом, что все это — дар божий. Попросив невестку поесть, остальное взять с собой, он добавил к своим словам, что на это он согласен, а на другое дело нет.

Когда доехали до другой половины яств, мулла повторил ту же хитрость. Невестка не выдержала и поинтересовалась, что это за дело такое, с которым он, мулла, не согласен. Мулла притворно отнекивается, но женщина не отстает. Тогда мулла говорит ей, что ангелы наговаривают ему на ухо греховное дело. На это невестка отвечает, что тут нет никакого греха, раз единый Бог и святые ангелы вложили это ему в сердце, как богоугодному человеку. Таким образом, они целый год выполняли «поручение ангелов».

Сказитель заканчивает сказку такими словами: «Вот вам рассказ о том, как ангелы и муллы связаны друг с другом». Тем самым подчеркивается лживость муллы и развенчивается миф о праведности богослужителей.

Примечателен тот факт, что данная осетинская сказка имеет варианты в арабских источниках. В последних этот аневдот рассказывается о писателе Джахизе (Егш! II, 623 - 625; Зйшнпе, 132-133). Означенный сюжет известен также по «Синдбад-наме» и « 1001 ночи».

В фольклоре осетин мулла часто выступает в роли целителя и знахаря. При этом для излечения больных мулла пользуется не только Кораном, но и различными средствами, которыми обычно пользуются знахари. Так, в рассказе «Хæйрæджытæ» («Черти»),[257] записанном в с. Ногкау в 1993 г. от 65-летнего Газзаева Ивана, повествуется о мулле, исцелившем его брата от наваждения чертей. Старший брат Ивана как-то направился ночью из дому в сторону соседнего села. По дороге у него начались видения, будто взошла луна, а навстречу ему идет его невеста. Брат невесты как раз сопровождал его и когда сообразил, в чем дело, привел его обратно домой. Когда тот увидел свет в доме, то упал в обморок. На второй день позвали муллу. Мулла сказал им, что, если обнаружится возможность его спасти, тогда он возьмет за это деньги. Если же его уже нельзя

спасти тогда он не возьмет у них ничего. Сняв со своего пальца золотое кольцо, мулла бросил его в приготовленный тазик с водой. Кольцо опрокинулось набок. Мулла бросил кольцо второй раз, и оно приняло то же положение. Когда же мулла бросил его в тазик с водой третий раз, кольцо встало стоймя. И мулла обнадежил их, сказав, что, хоть пострадавший очень плох, но он (мулла) сделает для него лекарство, которое должно быть зажжено под кроватью больного. При этом брат будет биться в конвульсиях, но его необходимо держать, пока лекарства не сгорят, тогда он начнет выздоравливать.

Такими нетрадиционными для истинного священнослужителя способами пользуется и мулла в сказании о Кесаеве Еба («Хъессаты Еба»).[258]

Кесаев Еба был самым старшим из семи братьев. Он был богат. Гости ходили к нему и днем, и ночью. Еба всех принимал и угощал. Это не нравилось женам его братьев, и они уговорили мужей отделиться. Тогда Еба обратился к своему знакомому мулле, чтобы он сделал так, чтобы тот отвадил его гостей. Мулла научил его: «Тогда, как только взойдет солнце, так выстрели в него и скажи: «Отрекаюсь от гостя». Пока солнце не взойдет полностью, выстрели в него вторично и скажи: «Отрекаюсь от гостя. И солнце мне свидетель, и луна мне свидетель». Когда взойдет полностью, тогда тоже выстрели и скажи: «Отрекаюсь от гостя, звезды — мои свидетели».

Еба так и сделал. Гости перестали ходить к нему, братья остались жить с ним одним домом. Но хозяйство пришло в упадок, и они обеднели. Братья уговорили Еба пойти опять к мулле и попросить его сделать что-нибудь. Мулла посоветовал Еба: «Когда покажется краешек солнца, выстрели в него три раза и скажи: «Ошибся я, Боже, не внимай желаниям пса». Еба поступил так, как ему посоветовал

мулла. Он снова разбогател, и гости стали наведываться к нему так же часто.

Мулла в народных представлениях, однако, не всегда всесилен. В сказке «Сын Цугка и сын Хатана»[259], он не в состоянии помочь сыну Цугка, которого жена напоила отравой, сводящей с ума.

В «Сказке о сыне алдара Мыстыку се»[260] мулла не является центральной сюжетообразующей фигурой, но она интересна тем, что отражает традиционное негативное отношение к духовному лицу.

В сказке повествуется о некоем сыне алдара Мыстыкусе, который узнает от отца, что, еще не родившись, был обручен с дочкой другого алдара, но последний нарушил слово и выдает свою дочь за другого. Мыстыку с пообещал отцу все уладить. Как-то он пас телят, и пошел ливень с градом. У других телята погибли, Мыстыкус же загнал их под огромное дерево, а сам залез в дупло. Когда он погнал телят обратно в село, по дороге встретил черта, который был удивлен тем, что парень вышел из ливня сухим. Мыстыкус отказался даром удовлетворить его любопытство. Тогда тот предложил ему за ответ листик, наделенный способностью исполнять желания хозяина. Мыстыкус, воспользовавшись подарком черта, сделал так, чтобы дочь алдара и ее мать прилипли друг к другу. Алдар послал юношу к мулле. По дороге им встретился лоскуток свиной кожи. Мулла хотел отбросить его своей плеткой, но Мыстыкус перевернул чертов листик, и свиная кожа прилипла к плетке. Все старания муллы сбросить ее оказались тщетными. На вопрос, как быть, Мыстыкус ответил мулле, что стоит тому поцеловать зад своего коня, как свиная кожа сама отпадет от его плетки. В нужный момент Мыстыкус снова перевернул чертов листик, и губы муллы прилипли к заду коня. В таком виде он и прибыл к алдару.

Сцена эта, рассказанная в юмористической форме, показывает полную беспомощность муллы, который не смог противостоять христианству, символом которого в сказке выступает лоскуток свиной кожи. И он, следовательно, становится посмешищем в народе.

Необходимо отметить при этом тот факт, что в народе существует вера в действенность мусульманской молитвы против чертей. Достаточно произнести, как уверяли сказители, мусульманскую формулу «Бисмиллахи», как черти исчезают. Мулла же не воспользовался этой формулой и тем самым обрек себя на поражение от силы чертовой, стал вызывать в народе смех вместо почтения.

Как показывает просматриваемый материал, осетинский фольклор богат сюжетами, где главным мотивом выступает отношение к религии и религиозным деятелям. Наиболее полно эти мотивы представлены в поговорках и пословицах. Немало их и в таких фольклорных жанрах, как притча, сказание, историческая поэзия, историческое предание, сказ, рассказ, сказка. При этом стиль художественного повествования во всех жанрах выдержан в традиционных рамках. Тот факт, что почти во всех этих мотивах отношение к религии и религиозным деятелям отрицательное, указывает не только на негативную оценку «новоиспеченных» священников и мулл, но, возможно, и на неприятие определенных элементов внешней религии.

Убежденность осетин в неизбежности и неотвратимости судьбы основывается на традиционных верованиях. В дигорском диалекте осетинского языка сохранился до сегодняшних дней термин, относящийся, по всей видимости, к тем временам, когда индоарийское общество еще не распалось. Это — «карнæ», и производное от этого слова - »кæрнæ». Если у слова «кæрнæ» более узкое значение, отражающее понятие «задача, поставленная перед человеком», то термин «карнæ» по смыслу близок буддийскому

религиозно-философскому понятию «карма». Здесь не может идти речь о заимствовании, так как осетин (впрочем, как и их предков алан-скифов) не коснулся ни зороастризм, ни буддизм. Тем более интересен тот факт, что именно у осетин-дигорцев бытует синонимичный термин - заимствованный из арабского языка «ирисхъæ». «Ирисхъæ» обозначает судьбу, предначертанную с рождения. По мусульманским канонам, вера состоит из шести частей: вера в Аллаха, вера в ангелов, вера в священную книгу, вера в пророков, вера в Судный день и вера в «ирисхъæ» (предначертанность судьбы»).[261]

Для восприятия этого требования ислама у осетин уже была основа, и, видимо, потому по всей Осетии широко распространены и бытуют легенды, притчи, сказки, поговорки, где основным мотивом является вера в неизбежность, неотвратимость судьбы. Так, поговорка «У человека счастье /судьба/ на лбу написано»[262] выражает мусульманскую веру в предначертание. Можно продолжить этот ряд:

—«Счастье каждого человека шагает рядом с ним»;[263]

—«Судьба человека становится известна в день смер ти»; т. е. человек не может знать то, что предначертано ему судьбой;

—«Если добро следом за тобой не родится, тебе его уже не видать (не найти)».[264]

В осетинском языке бытует термин «адзал» (рок, судьба, смертный час), неизменно соотносимый с понятием предначертанности: «Смертный час предначертан»[265]; «Прежде, чем суждено, человек не умирает»[266]; «От смерти (неотвратимой) средства (лекарства) нет»; «Путь смерти медом мазан»; «Без судьбы (если не предначертано) смерти нет».[267]

Тот же смысл заложен и в поговорках, где ключевыми являются другие слова («ирисхъæ», «уодесæг»):

- «Архангел Азрарш (отнимающий души) быстрее мол нии»[268], — так говорят, когда суждено умереть, предначер тана судьбой смерть;

- «Никто не может умереть, если это не предначертано судьбой»[269]

Не менее разнообразны сюжеты сказок и легенд с мотивом предначертания. В фольклоре осетин бытуют разные варианты сюжета сказки о женщине, идущей на мельницу, и ангела смерти с устойчивым мотивом: у каждого человека своя судьба, и каждый идет по пути, который ему предначертан.

Сюжетная основа сказки такова:

Женщина шла с мешочком зерна на мельницу. С ней были ее дети: два маленьких мальчика. Бог вызвал Уодесæг (ангел смерти, архангел Азраил) и приказал ему отнять душу у этой женщины. Через некоторое время Уодесæг вернулся, не выполнив приказа Бога. Он объяснил свое поведение тем, что ему стало жалко детей этой женщины, которые остались бы сиротами. К тому же люди стали бы проклинать его (Уодесæг) за это. Бог говорит: то, что суждено детям, написано у них на лбу, у их матери же — своя судьба. А что касается проклятий людей, то и об этом можно не беспокоиться, об Уодесæг никто не вспомнит. Уодесæг вернулся обратно на землю и забрал у женщины ее душу в тот момент, когда она хотела высыпать зерно в бункер мельницы. Мельник попросил ее сделать это саму. Она поскользнулась, упала, ударилась об угол бункера и скончалась. Прибежали люди. Стали причитать, говорить о том, что, мол, если бы не отпустили ее на мельницу, а сами бы отнесли ее зерно, то ничего бы с ней не случилось. Другие винили себя в том, что если бы дали ей муку, то она бы не пошла на мельницу и осталась жива. А Мельник, сокрушаясь, говорил, что если бы он сам поднялся и высыпал ее зерно, она бы не поскользнулась и не раз-

билась. Про Уодесаг так никто и не вспомнил. Через некоторое время Бог вызвал Уодесаг и поручил ему проведать мальчиков той женщины. Вскоре Уодесаг вернулся и рассказал, что видел мальчиков, уже возмужавших и весело скакавших на лошадях. Так вот, сказал ему Бог, у каждого своя судьба, и те мальчики тоже своей судьбой (ирисхъа) живут.[270]

Судьбу невозможно обмануть, утверждает ислам. Нельзя обойти то, что предначертано судьбой, говорится в осетинской легенде «Уосгори таурæхъ» («Сказание про жениха»).[271]

Один мужчина долгое время странствовал в поисках невесты. Как-то ночь застала его на старом кладбище. Он заснул возле старой могилы. Ночью во сне услышал голос: «Проснись, вот в том селе родилась твоя судьба (т.е. родилась та, которая предначертана тебе), но помни: смерть ее от седла твоего коня». Он вскочил и пошел в то село. Увидев свет в одном из домов, направился туда и заглянул в окно. В комнате стояла колыбель с ребенком, а мать баюкала его. «Вот она, моя судьба, — подумал мужчина, — нет уж, я не собираюсь ходить в женихах еще столько лет (т. е. не собираюсь ждать, пока младенец подрастет)». Когда мать вышла из комнаты, он запрыгнул в окно и перерезал горло ребенку, а сам убежал.

Прошло много лет. Он так и не женился. Как-то он опять проезжал через это село и увидел там девушку. Они понравились друг другу, поженились. Когда вечером молодая жена разделась, муж увидел у нее на шее шрам. Девушка рассказала о том, что с ней случилось в день ее рождения, и как бабушка зашила ей рану. Муж понял, что сбылось предсказание. Теперь, зная, что может сбыться и второе предсказание, он стал держать седло своего коня подальше от жены. Как-то раз вернувшись домой, он не успел расседлать коня, как прокричали тревогу. Горел чей-

то дом. Он побежал туда, но предупредил жену, чтобы она не подходила к седлу. Пошел дождь. Жене стало жалко коня, и она решила его расседлать. При этом уколола палец об гвоздь, торчавший из седла, но не обратила на то внимания. Рана воспалилась, и через некоторое время женщина скончалась. Так сбылось все, что было предсказано.

Нельзя победить судьбу, которая уже предначертана - повествуется в сказке «Лухъман-Хаким» («Лукман-Хаким» — из арабского «лухмахаким», означающий «врачеватель, целитель»).

У некоего Лукман-Хакима была дочь. Он прочитал в Китабе (Китаб — по-арабски «книга». Осетины-мусульмане верят, что в Китабе написано о судьбе каждого человека, считая, что Китаб, как и Коран, является священной книгой), что его дочь выйдет замуж за сына служанки некоего алдара, и задумал помешать этому. Заманив беременную служанку в лес, он убивает ее. В предсмертных судорогах та разродилась. Алдар находит младенца и воспитывает его. Возмужав, тот сватается к дочери Лукман-Хакима, который узнает в женихе сына загубленной им служанки. Несколько раз делает попытки погубить алдарского воспитанника, но каждый раз его усилия оказываются тщетны. Сыну служанки удается жениться на дочери Лукман-Хакима. В конце рассказчик добавляет: «почему так случилось, одному Богу ведомо».[272]

В легенде «Дыууæ амонды» («Две судьбы») главный герой рассказа так же силится предотвратить предначертание судьбы, но все старания оказываются безрезультатными.

Один очень богатый человек решил узнать, есть ли где-нибудь равный ему, и отправляется в путешествие. Ночь застает его в поле. Свет, который виднелся вдали, приводит его к дому на окраине какого-то села. Там оказалась °Дна роженица, чей муж также находился в походе. Богач

постеснялся просить ночлег в доме и залез на чердак. Ночью его разбудили голоса ангелов, собравшихся по поводу рождения сына у той женщины. Ангелы совещались о том, что ждет младенца в будущем. Богач встал и начал подслушивать. Один из ангелов, попросив слово, произнес молитву:

— Тогда, счастье того, кто нас подслушивает вон с того чердака, пусть достанется этому младенцу.

Богач, услышав такое, задумал во что бы то ни стало погубить мальчика. Возмужав, последний отправился сватать дочь богача. Дорога свела его с будущим тестем, который, узнав его, передает с ним письмо к сыновьям, где приказывает убить юношу. Он же не умел читать, но по дороге ему встретилась дочь богача, которая направлялась за водой. Они понравились друг другу. Дочь прочитала письмо, порвала его и написала от имени отца, чтобы сыновья не ждали его возвращения, а спешно выдали за этого юношу сестру и справили свадьбу.

Богач, узнав, что из задуманного ничего не вышло, решает хитростью погубить юношу. Он приказывает сыновьям сторожить ночью возле оживляющего источника и любого, кто придет сюда, убить. Сам же отправляет зятя под предлогом, что болен, к источнику за водой. Жена запрещает тому пойти ночью и отправляет его спать. Богач, не выдержав ожидания, сам спешит к источнику, думая, что юноша уже мертв. Так он попадает в ловушку, им же самим расставленную. Сыновья, узнав, что невольно стали отцеубийцами, тут же перебили друг друга. Весть о смерти мужа и сыновей свела в могилу их мать. Все имущество богача досталось юноше и его жене.[2/3] Таким образом, сбылось то, что предначертали новорожденному ангелы.

Возможно, широкое распространение в фольклоре осетин сюжетов, главный мотив которых — фатализм, обусловлено влиянием исламского религиозно-философского

понятия «ирисхъæ». Хотя могло быть и так, что исламский «фатализм» лег на благодатную почву религиозно-мифологических воззрений осетин, которым не чуждо понятие «предопределенность судьбы».

Фатальность судьбы предопределяет поступки главных персонажей. В сказке «Как судьба кормит душу» («Амонд куд хæссуй уоди»)[274], поведение пастуха продиктовано осознанием предопределенности всего сущего, вследствие чего он превращается в убежденного фаталиста. Правоту его подтверждает заключительная сцена сюжета.

Некий пастух пас овец. Овцы расположились на полуденный отдых. Один баран поднялся, отделился от отары и направился к кустарнику. Пастух проследил за ним и с удивлением обнаружил в кустарнике безногого волка, который доедал этого барана. Увиденное потрясло его. «Я в поте лица днем и ночью тружусь, но не могу насытить свой желудок, — думал пастух, — а этот волк сыт даже без ног. Воистину, если Бог дает, то даст и безногому волку». Осознав, что все зависит от «ирисхъæ», пастух остановил отару и вернулся домой. Зашел в комнату и лег на кровать со словами: «Если мне Бог дает, то даст и так». Через некоторое время жена начала его укорять, мол, на кого оставил отару, пропадут же овцы. Пастух же опять о своем: «Если мне Бог дает, то даст и так». На следующий день жена опять стала укорять его, мол, все уже вспахали свои участки, а ты лежишь, ведь высмеют нас люди. На это пастух снова возразил ей: «Если мне Бог дает, то даст и так». Жена не выдержала, собралась и сама пошла в поле. Вспахав немного, она обнаружила, что плуг зацепился за что-то. Начала копать и вынула шкатулку, полную золотых монет. Закопав ее снова и поставив отметину, она быстро вернулась домой и рассказала мужу про находку. Тот отказался пойти с ней за сокровищами и лежа в кровати продолжал твердить свое: «Если мне Бог дает, то даст и так».

А в это время к ним забрались воры, чтобы украсть их корову. Воры решили для начала заглянуть в окно и узнать, что там происходит. Они подслушали разговор жены и мужа про клад, быстро побежали в поле и выкопали шкатулку. Но, открыв ее, увидели там змею. В ужасе они захлопнули крышку шкатулки. Полагая, что жена с мужем решили над ними подшутить, воры в отместку сбросили шкатулку через дымоход внутрь дома. Шкатулка упала на пол, от удара открылась крышка, и оттуда высыпались золотые монеты. Жена вскрикнула, вот, мол, моя шкатулка. А муж, лежа на кровати, спокойно ей в ответ: «Ну что, говорил я тебе, если Бог даст, то даст и так».

К сходному выводу приходит и герой сказки «У кого какое счастье, так и живет» (Амонд кæмæн куд æй, уотæ цæруй»)[275].

В одном селе жили два брата. Один из них был работящий, второй — лентяй. Их жены так же были похожи на своих мужей. По инициативе старшего брата поделили имущество: стали жить раздельно. Младший, лентяй, жил хорошо. А старший, хоть и работал днем и ночью, жил плохо. Старший пошел в лес и заснул под деревом. Во сне услышал голос: «Приглашаю тебя с собой в гости». Это был ангел-хранитель этого дерева. Старший пошел с ним. На пиру ангелы возносили молитвы: «Кто сегодня родился, пусть их фарн (обилие, счастье, благость, благополучие, мир, спокойствие) будет как фарн сегодняшнего дня!»[276]

Ангел-хранитель этого дерева пригласил его и на второй день. И на второй день ангелы провозглашали благопожелания. На этот раз их стол был более скромен. На третий день то же самое. Стол, за которым сидели ангелы, был совсем уж скуден. Тем не менее, ангелы опять провозгласили: «У тех, кто родился сегодня, пусть фарн их будет таким, как фарн этого дня»[277].

Когда вернулись из гостей, ангел дерева объяснил: яства на столе — это фарн этого дня, и что старший брат родился в тот день, когда столы были скудны яствами, значит, и фарн его такой же. Потому и живет плохо, несмотря на то, что работает не покладая рук. Младший брат же родился в первый день. Поэтому у него много фарна, хотя он и лодырь. Вам следует жить вместе, — сказал ему напоследок ангел-хранитель дерева, под которым он заснул. Старший брат вернулся домой и говорит жене: «У кого какое счастье (написано на роду), так и проводит в жизни дни свои[11]!

Термины «ирисхъæ», «амонд», «нивæ»[278] чаще всего выражают исламское понятие предопределенности. Они являются синонимами и часто подменяют друг друга. Поэтому, видимо, и в сказке «Адæймагæн æ нивæ ци уа, гъе, е уодзæнæй». («Какова судьба (счастье) у человека, то и будет (случится) с ним») делается вывод, созвучный с понятием предопределенности «ирисхъæ»: «Адæймагæн æ нивæ ци уа, уомæй ин рахезæн нæййес». («Человек не может обойти судьбу, которая ему предопределена»)[279]. И что бы человек не предпринимал, он не сможет повлиять на предопределенность. Такая фатальность прослеживается и в сказке «Хани æртæ æнсувари». («Три брата хана»). Некий хан, зная судьбу своей будущей жены, не хочет заводить семью. Его заставляют жениться подданные, и Хан уступает, но прячет жену в подземелье. Проходит время. Хан устраивает пир, где народ требует показать хозяйку. Хан выводит свою жену к людям. В это время появляется орел и уносит ее.[280] Сбывается предсказание, несмотря на все попытки и ухищрения хана уберечь жену.

Судьба, предопределенность является сюжетообразующим мотивом сказки «Бог и бедняк»[281], сюжет которой всемирно известен[282]. Сюжет сказки бытует и у Дагестан-Цев, хотя подвергся стилизации в духе ислама. Мотив -

смерть справедливее Бога — особенно широко распространен в католической Западной Европе и редок в мусульманском мире, где рассказ завершается тем, как мнимый врач одурачивает ангела смерти Азраила.

Осетинский вариант излагает сюжет серьезно, как сказку о счастье, привалившем честнейшему бедняку. В конце сказки бедняк, прошедший много испытаний, делает вывод: «Адзал ку нæ у а, уæд мæлæн нæййес». («Если нет «адзала», то невозможно умереть»).

Итак, мотив предопределенности в осетинском фольклоре представлен, в основном, в сказке и поговорках. Ведущий лейтмотив такой сказки, как правило, передается в форме притчи. Как уже было сказано, в настоящее время не представляется возможным с определенностью провести границу между традиционным осмыслением осетинами понятия предопределенности и влиянием исламского представления о фатальности судьбы. В связи с этим главным критерием в определении мусульманского влияния может служить лишь наличие в сюжете формального показателя, а именно: употребление заимствованных из арабского языка терминов «адзал» (судьба, рок, предначертанность) и «ирисхъæ» (судьба, счастье, предначертание), вместо близких им по значению исконно осетинских слов «нивæ» (счастье, доля, судьба) и «карнæ» (судьба, предначертание, карма).

Наряду с идеологией, в осетинском фольклоре получила определенное освещение и обрядовая сторона ислама.

Одним из столпов ислама является намаз. Судя по фольклорным источникам, осетинам хорошо известен этот обряд. Есе Кануков, к примеру, стреляет в кумган кабардинского князя Сари-Асламбека Кайтукина, справлявшего омовение перед намазом.[284] В сказании «Азнаури кадæнгæ» («Поэма об Азнавуре»)[285] намаз является обязательным для главного персонажа. При этом описывается и

обряд омовения, предшествующий намазу, и молитва, которой герой придает огромное значение.

Молитве, особенно в виде письма, осетины придают сакральное значение. В легенде про чертей, рассказанной Касполатом Черчесовым[286], говорится о том, как два брата Дадыго и Харитон из с. Цамад отправились в с. Суби. Дадыго по какой-то причине задержался, а Харитон поехал дальше. По дороге, в местечке «саулагат», он столкнулся с чертями. Путник знал, что черти боятся ножа с мусульманской надписью, но такого ножа при нем не оказалось, и черти заставили его танцевать.

В другой же легенде про чертей, рассказанной в с.Карца Есиевой Альмой, говорится, что черти заставляют станцевать, дают выпить. По мусульманскому же обычаю перед тем, как выпить, надо произнести молитву «Бисмиллахи», и тогда черти убегают. Герой рассказа так и сделал, и все пропало. А чаша превратилась в конский помет.[287]

В некоторых легендах и сказках часто упоминается хадж. То волк («Волк и теленок»[288]), то лиса («О лисе и перепелке») задумают совершить хадж, то кошка («Состарившийся кот»[290]) решит отправиться в Мекку, то два названных брата-алдара совершают паломничество по очереди («Дочь алдара или два названных брата-алдара»[291]). Но во всех этих сказках совершение хаджа является вспомогательным приемом для характеристики персонажей или для обозначения цели их похода.

В легенде же «Хадзигæнгутæ» («Паломники») совершение хаджа является основным мотивообразующим элементом. Эта легенда продолжает тему определения греха. Так, некий Кардан долгое время был абреком. Ему надоело грабить и убивать. Решил покончить с этим и совершить хадж, чтобы очиститься. По дороге встретил других паломников. Те не разрешили ему идти с ним: ты, мол, грешник. Он отстал от них. Вдруг, сначала мимо паломников,

потом мимо него пронесся всадник. Всадник нес девушку, которая неистово кричала о помощи. Паломники продолжали свой путь, а Кардан не выдержал, вскинул ружье и выстрелил во всадника. Вскоре появилась погоня. Поблагодарив Кардана за спасение девушки, все ушли. Кардан сел посередине дороги и сокрушается: «Что я наделал, хотел смыть грехи свои, а сам опять убил человека. Кто же разрешит мне теперь совершить хадж». Возле него оказывается старик, который говорит ему слова утешения: «Не сокрушайся, ибо ты спас девушку, а разрешения на хадж тебе не у кого спрашивать, ибо на это только воля Аллаха. Иди же к своей цели». Кардан продолжает свой путь. Ночь застает их в одном селе. Паломники остановились у богача. Абреку же никто не давал приюта. Он зашел в самый бедный дом, стоявший особняком в конце села. В доме жила вдова с тремя маленькими детьми. Женщина поставила перед ним чурек и молоко. Когда Кардан доел последний кусок, он услышал, как ребенок, плача, обращается к матери: «Ты же говорила, что дашь нам поесть из того, что останется после гостя, а он все съел». Услышав это, Кардан взмолился: «Господи, в чем я так провинился, что затмил мне разум, и я оставил этих детишек голодными. Нет уж, я не могу на это смотреть, даже если не будет прощения моим грехам»«. Сказав так, он объяснил хозяйке, что отлучится ненадолго, и вышел. Через некоторое время вернулся с тушей быка, украденного им у богача. Вдове он наказал, чтобы та посолила мясо, спрятала его на чердаке и никому не давала, а кормила только своих детей. Затем он сам приготовил шашлыки и накормил детей. Утром вышел из дома, но не знал, куда направиться. Идти за паломниками — но как? — ведь к своим грехам он добавил еще один. После долгих раздумий все же пошел за ними. Вскоре путь их пролег по пустыне. Солнце припекало, но им негде было спрятаться от жгучих лучей его. Вдруг над Карданом

появилось небольшое облачко, и он шел в его тени. Паломники, увидев это, прогнали его из-под тени, мотивируя свой поступок тем, что он все равно грешен и ему не поможет хадж. Но облачко опять оказалось над головой абрека. Так он и дошел до Мекки. Остальные же паломники погибли под жгучими лучами солнца.[292]

Исламские мотивы, отразившие обряд намаза, представлены в основном в преданиях и легендах. При этом обряд этот фиксируется лишь как мусульманский элемент, так как он не влияет ни на мотивообразование, ни на характеристику действующего лица. В отличие от «намаза», термин «хадж» (паломничество) является мотивообразующим элементом. При этом вся сюжетная фабула построена на принципах исламского учения о греховности. Сюжетообразующими элементами выступают и такие взгляды и убеждения, которые сложились на основе исламского миропонимания. Так, например, осетины придают сакральное значение мусульманской молитве, особенно в виде письма. Такие мотивы характерны сказу или легенде. Они, как правило, по своим художественным особенностям близки историческим преданиям.

В качестве резюме можно сделать заключение, что свидетельством воздействия ислама на всю систему религиозных воззрений осетин является наличие различных сюжетов, в которых отражено исламское понимание Бога, богоискательства, добра и зла, неотвратимости судьбы и т. д. Кроме того, многие сюжеты продемонстрировали наличие в быту некоторых мусульманских обрядов, ставших частью всей обрядовой системы осетин. Сказанное служит наглядным проявлением исламского влияния на традиционную культуру осетин в целом.

Уастырджи, Хетаг и пророк Магомет

Одним из самых популярных персонажей всех жанров устного народного творчества осетин является Уастырджи/Уасгерги. В мифологических представлениях осетин образ Уастырджи однозначно соотносится с военной функцией. С этим связывается его роль как покровителя мужчин и путников. Осетины воспринимали Уастырджи и как покровителя своих далеких предков.

Во всех сферах деятельности осетины обращаются за помощью к Уастырджи. По их представлениям Уастырджи является посредником между Богом и людьми. Ему посвящено самое большое количество святилищ, которые разбросаны по всей Осетии, его именем названы такие известные святилища, как Реком, Дзвгъисы дзуар и др. Ежегодно в ноябре по всей Осетии широко и торжественно отмечается праздник Уастырджи — Джеуæргоба. Ни одно осетинское застолье, ни одно доброе начинание осетина не обходится без обращения к Уастырджи с соответствующей, отвечающей случаю, просьбой. Имя Уастырджи в религиозно-мифологическом сознании осетин находится под запретом для женщин. Они называют его «лæгты дзуар», что осмысляется как «покровитель мужчин». Но, как нам представляется, «лæгты дзуар» несет в себе более объемную смысловую нагрузку, чем его сегодняшнее осмысление. Слово «лæг» в осетинском означает не только «мужчина», но и «человек».[293] Поэтому, выражение «лæгты дзуар» правильнее переводить не как «покровитель мужчин», а как «покровитель человека».

В фольклоре осетин Уастырджи почти всегда изображается на чудном трехногом белом коне и в белой бурке. Он, считаясь покровителем всякого человека, в то же время является бичом воров, мошенников, клятвопреступников, убийц.

О популярности Уастырджи в осетинском пантеоне «зэдов» и «дауагов» говорится во многих сюжетах мифологических легенд. Наиболее наглядным примером в этом отношении можно представить легенду «Кто является у осетин самым почетным из святых» («Чи у кадджындæр ирон адæмæн сæ дзуæрттæй»).[294] Согласно этой легенде, в одном из походов вместе оказались ангелы Хуыцауыдзуар *(букв,* «божественный ангел»), Уастырджи, Тбау-Уацилла (покровитель горы Тбау, повелитель грозы), Аларды (повелитель оспы) и Хоры-Уацилла (покровитель хлебных злаков). В одном месте их застала ночь, и они остановились на отдых. Недалеко они увидели пастуха с огромным стадом, ангелы решили выпросить у него ягненка на ужин. Просителем послали Хуыцауы-дзуара, но пастух отказал ему в просьбе и прогнал его. Точно также поступил он и с другими ангелами, для каждого из них находя причину для отказа. Последним просителем был Уастырджи. Пастух готов отдать ему не только одного ягненка, но и все стадо, мотивируя свой поступок тем, что Уастырджи является среди остальных ангелов самым справедливым, покровительствующим бедным: «Что такое один ягненок? Этот скот весь пусть твоим будет! — сказал пастух. — Бедные люди благодаря тебе живут. Перед Богом ты наш благодетель. Бедные и угнетенные к тебе взывают, ты для них справедливый заступник».

По воззрениям осетин, Бог изначально создал людей, чертей и великанов («уайугов»). Но, так как люди были не способны себя защитить, великаны, как более сильные, стали притеснять людей, наложив на них дань. Черти тоже, обладая более подвижным умом и хитростью, жили за счет людей. Такому положению вещей, по мнению осетин, положил конец Уастырджи.[295]

Во времена «æвыды-выдона» *(букв.* «безвинно-виноватые» — по мифологическим воззрениям осетин -

время, когда Бог сотворил одновременно и людей, и чертей, и великанов) люди находились в зависимости от чертей и великанов. Великаны делились на трехглавых, семиглавых и девятиглавых. Такое деление существовало не потому, что на теле одного великана росло по несколько голов, а потому, что одному великану люди в счет уплаты дани давали трех человек, другому — семь человек, а третьему — девять. А люди в те времена были настолько беспомощны, что не умели даже камень бросить или ударить другого палкой. Даже тогда, когда великаны посылали за данью, люди безропотно приходили к ним сами. В один из таких дней к великану должна была отправиться кто-либо из семи сестер. Сестры стали заранее оплакивать друг друга и каждая говорила другой: «Нет, я пойду вместо тебя». В это время мимо их дома проезжал Уастырджи и, услышав спор и плач девушек, зашел в дом. Узнав, в чем дело, он пообещал помочь. Научив девушку, как привести великана, Уастырджи наказал остальным жителям села выкопать яму с той целью, чтобы затем завлечь туда насильника. Великан провалился в яму, а Уастырджи обратился к людям, чтобы они расправились с ним. Люди стали подносить камни и палки к яме и сбрасывать их на голову великана и убили его. С тех пор Уастырджи стал учить их кидать камни, бить палкой, умению бегать и многому другому. И люди научились кидать камни и палки, научились изготавливать оружие.

Согласно осетинской мифологии, Уастырджи, кроме того, всегда заступается за людей перед небожителями, и даже перед Стыр Хуыцауом (Великим Богом). И то, что небожители одаривают людей подарками (Фалвара — мелкой домашней скотиной, Хоры-Уацилла — хлебными злаками, и даже непреклонный Афсати разрешает людям охотиться на зверей, находящихся под его защитой), приписывают Уастырджи, который обратился с такой просьбой к

Всевышнему. Великий Бог сам всегда выбирает Уастырджи посланником к людям. Потому популярность этого небожителя среди осетин, независимо от того, христиане они или мусульмане, настолько велика, что не будет преувеличением сказать: для осетина Уастырджи то же, что для буддиста — Будда, для христианина — Иисус, для мусульманина — Магомет, и даже более.

Многие исследователи и имя, и образ Уастырджи отождествляют с христианским св. Георгием. Некоторые же авторы возводят Уастырджи к имени и образу родоначальника скифов — Таргитаю. В частности, В.С.Газданова пишет: «Анализ функций Уастырджи свидетельствует о том, что он объединяет в себе жреческую, военную и хозяйственную функции одновременно. Эволюция данного божества осетинского пантеона происходила не от скифского или аланского божества войны, и прообраз его надо искать не в трехфункциональной модели мира. Наиболее близок Уастырджи к скифскому Таргитаю, с которым он связан не только функционально, но этимологически».[296]

Но, как бы ни трактовали данную этимологию, все исследователи едины во мнении, что образ осетинского Уастырджи своими корнями уходит в язычество.

В своих работах В. Ф. Миллер[297], Ж. Дюмезиль[298] и В. И. Абаев[299] доказали, что многие языческие боги алан впоследствии приняли христианские имена. Но если говорить о таких заимствованиях, то, в частности, Уастырджи перенял не только имя христианского св. Георгия, но и некоторые черты и функции Георгия Победоносца. Даже праздник в честь Уастырджи совпадает с праздником христиан в честь св. Георгия, который справляется во второй половине ноября и называется по-грузински «Георгоба» (день Георгия).

Уастырджи обнаруживает много сходных черт и с Индрой — главой пантеона Ригведы, Богом грозы и войны. По-

добно Уастырджи, Индра принадлежит к наиболее антропоморфным богам древнеиндийского пантеона. В Ригведе подробно описывается его внешний вид (части тела, лицо, борода).

Основной миф Ригведы, повторяющийся из гимна в гимн, повествует о том, что Индра убил Вритру-змея, развалившегося на горе и запрудившего течение рек. Тем самым дал свободно течь рекам, пробуравив им русла.

Второй по значимости миф, связанный с Индрой, — это освобождение коров, спрятанных демоном Вала в скале. Индра отправляется на поиски коров, вступает в бой с демоном, разбивает скалу и выпускает коров. Этот подвиг Индра совершает с помощью божественной собаки Сара-мы и семи ангирасов (класс полубогов, сыновей Неба).[300] На общность имен мифологических собак Ригведы и Нар-товского эпоса обратил внимание исследователь скифской культуры А.И. Иванчик. Это — спутница Индры, собака Сарама и, связанная с Уастырджи, собака Силам.[301] В генеалогическом сюжете нартовских сказаний о рождении Шатаны Уастырджи является отцом Шатаны, первоконя и первособаки, рожденных дочерью владыки вод Дзерассой. По ряду вариантов отцовство приписывается самому Уастырджи в трех ипостасях; в виде волка — пса, коня в антропоморфном виде.[302]

В легенде «Почему Уастырджи называют Лæгты-дзуар» в такой же последовательности просматривается мотив убийства змея, препятствующего доступу людей к воде и насыщение водой быков, прорывающих русла рек.[303]

На основе анализа этой легенды и Ригведы В.С.Газданова делает вывод, что Уастырджи/Уасгерги совмещает в себе функции и черты Ашвинов и Индры. Далее в своих исследованиях В.С.Газданова обращает внимание и на то, что Уастырджи были присущи также функции Митры-Варуны. Клятвенные формулы обращения к Уа-

стырджи в ритуальной практике осетин в случае арда (присяга, клятва) подтверждают функциональную близость этих божеств.[304]

Таким образом, змееборчество или драконоборчеотво Уастырджи тождественно аналогичному мотиву христианского св. Георгия, а также биографии ведийского Трестоны, победившего трехглавого дракона Анжи-Дахака и освободившего в ходе подвига его жен, которые семантически тождественны мифическим коровам/[05] Близок к этим мифам и индийский аналог — 1рите и, но утверждению Д.С. Раевского, десятый подвиг Геракла — убийство чудовища Гериона, имевшего три головы и три сросшихся туловища.[307]

Феномен образа осетинского Уастырджи в том, что в нем сконцентрированы не только различные эпохи, но и различные религиозно-мифологические прообразы.

Не остался в стороне и ислам, который оказал определенное влияние на сюжетные мотивы сказаний про Уастырджи и на его функциональную сущность. В одних легендах Уастырджи выступает поборником торжества ислама, помощником и ближайшим сподвижником пророка Магомета, в других — проводником идей ислама, в третьих — как правоверный мусульманин.

В легенде «Уасгерги и его жена Фатимат, дочь пророка Магомета» герой, оставаясь типично осетинским мифологическим персонажем, перенял некоторые черты сподвижника и зятя пророка Магомета — Али. Являясь в данном сюжете мужем дочери пророка Магомета Фатимат, он так же, как и Али, борется против врагов ислама. Даже меч Али оказывается в руках Уасгерги.

У осетин не было принято каждый раз, после упоминания имен своих божеств, воздавать им хвалу. Это идет от мусульманства, где после каждого произношения имени пророка необходимо было произнести формулу «Да при-

ветствует его Аллах». В устах осетина эта формула звучит так: «Да будет ему табу! (молитва, мольба, просьба, слава, величие, милость).[308] («Табу ин уæд!») или же «Да приветствует его Бог!». («Хуцауи хуарз салам æй уæд!»). Поскольку осетинам-мусульманам имя Али ни о чем не говорит, и они, вообще, плохо знакомы с его деяниями, данная формула никогда не применялась относительно его. Тем более интересен этот сюжет, по всей видимости, испытавший на себе влияние шиизма.

В легенде говорится о том, что, когда Уасгерги — да будет ему табу! — был еще земным человеком, то он получил от Бога шашку Сарфакал. Он странствовал с ней и узнавал тех, кого Бог не любил, таким образом: когда он замахивался на них шашкой, то она удлинялась, размножалась во столько раз, сколько было делателей зла, и истребляла их.

А жена Уасгерги — да будет ему табу! — была дочь пророка Магомета Фатимат. Она не любила своего мужа. Поэтому Уасгерги в день убивал только двести врагов Бога, положено же ему было — триста. Сто спасались от него, ибо он был охвачен тревогой о том, почему жена не любит его.

Фатимат много раз посылала к своему отцу, просила, чтобы он развел ее с мужем. Он назначал ей срок на пятницу, но под тем или другим предлогом переносил срок с одной пятницы на другую и не разводил их.

Однажды враги Бога стали преследовать пророка Магомета, а Уасгерги оказался рядом и принялся их истреблять. От чрезмерного труда рука его прилипла к шашке. Когда он вернулся домой, то похвастался своей жене Фатимат:

— Ненаглядная моя, я сегодня спас твоего отца, а ты все-таки держишься со мной отчужденно! Посмотри-ка, посмотри!

Он повернул шашку острием вниз, и земля покрылась кровью.

Наступила очередная пятница. Пророк Магомет прибыл к своей дочери и заявил ей:

- Чистосердечно даю тебе последний совет: в нижнем квартале живет пастух, который пасет крупный рогатый скот; присмотрись к его жизни, после этого я тебя разведу с мужем.

Фатимат пошла к пастуху. Пастух днем ходил в лохмотьях, а между тем в доме его было много всякого добра. В углу его комнаты, за дверью, стояли палка и хворостина, головки их были перевязаны платками.

День клонился к вечеру, и жена пастуха принялась хлопотать, готовиться к возвращению мужа.

«О боже! — удивилась Фатимат. — Она — жена пастуха и хлопочет, чтобы получше встретить того, кто ходит в лохмотьях!».

Наступил вечер. Пастух, сгорбившись, распустил сопли свои и в таком виде заявился домой.

- Вот кто к ней явился! — удивляется Фатимат.

А жена пастуха была необыкновенной красавицей. Днем же, приблизительно после обеда, она вышла во двор в одной сорочке и долго сидела под дождем. На удивленный вопрос Фатимат она ответила:

- Потому я так сижу, что сейчас дождь идет и там, где мой муж, и когда дождевая вода намочит ему спину, я бу ду лучше понимать, как ему трудно.

Как только пастух пришел домой, жена вынесла шубу на меху и накинула ему на плечи; подала башмаки, под изголовье его она положила пуховую подушку и стала кормить лучшими кушаньями, ласково обходясь с ним.

Прошло немного времени, и кто-то прокричал в их ворота, что его корова не вернулась с пастбища, пропала.

Пастух заворчал, что ему снова придется одеться. Затем схватил палку и принялся избивать жену, которая сама подставила ему свою спину. Пастух вышел и вернувшись вскоре сказал:

- Скотину я нашел! Да постигнет их горе, я и тебя еще побил без вины!

И с этими словами он лег спать.

Фатимат на ночь осталась в их доме. Утром пастух снова оделся в лохмотья и отправился пасти свое стадо.

- Раз ты своему мужу-пастуху оказываешь такую честь и внимание, — сказала Фатимат его жене, — то я — большая
преступница: ведь Уасгерги летает между небом и землей, а я его ни во что не ставлю. Научи меня, как мне быть.

- Я тебя научу, как искупить свою вину перед ним, — говорит ей жена пастуха. — Подложи под верхнюю одежду какое-нибудь тряпье, пройдись мимо нихаса, и люди скажут: «Вот жена Уасгерги Фатимат опять сбежала к пастуху, прелюбодействовала с ним и забеременела!».

Фатима так и поступила. Она вернулась домой. Если раньше она даже полы не подметала, то теперь принялась за уборку и навела необыкновенную чистоту в доме, «превратила его в солнце и луну».

Уасгерги продолжал дело служения Богу. Когда же он вернулся домой, Фатимат, улыбаясь, выбежала ему навстречу и говорит:

- Прибыл, любимец божий! Ты много потрудился!

Уасгерги домой возвращался обычно печальный, с опущенной головой и поднятыми плечами. На этот раз он поднял голову высоко и сказал:

- Благодарение Богу! Хорошо, что я дождался улыбки Фатимат.

Ночью она ласкала его, и Уасгерги сказал:

- Если бы я нашел рычаг вселенной, то ухватился бы за него и перевернул Вселенную.

И только тогда, только один раз, Бог остался недоволен им.

Последствия этого Уасгерги вскоре испытал на себе. В первый раз, увидев на дороге рукоятку кнута, он не смог ее поднять. Второй раз Уасгерги поднял яблоко, и когда разрезал его, оттуда повыскакивали все мерзости мира: лягушки, змеи и прочее. Уасгерги хочет смыть с рук своих следы от яблока из кумгана, который он увидел на дороге. Но в третий раз оттуда вместе с водой выпали епде большие мерзости, чем раньше, и он заплакал.

- О боже! — сказал он. — Каким большим врагом твоим
я стал! До сих пор ведь ты меня очень любил!

А потом пришло ему слово от Бога:

- Да будет прощено тебе, потому что ты раскаялся.

И он возобновил свою работу[309].

В этом сюжете традиционные осетинские фольклорные мотивы и образы сочетаются с мусульманскими, с исламской идеологией. Употребление здесь имени Уасгерги вместо Али не случайно. Для убедительности следует сравнить сюжет про Уасгерги с сюжетом Батраза, описанным В. Пфаффом.[310]

Образ Уасгерги, как и образ Батраза, настолько уничижителен, что в нем трудно узнать традиционного мифологического персонажа, впрочем, как трудно узнать и в образе Батраза знакомого нам нартовского героя. Уасгерги так же, как и Батраз, женат на младшей дочери пророка, с той лишь разницей, что в сюжете о Батразе вместо пророка выступает хан. Принятие мусульманства, как мы отметили выше, связывается с Батразом, по той простой причине, что его образ символизирует в эпосе падение старой и победу новой религии/[11] Во втором случае вместо Али перед нами предстает Уасгерги, и это также легко объяснимо: в

религиозно-мифологическом сознании осетин Уастырджи / Уасгерги выступает как пророк, посредник между Богом и людей, заступник людей перед Богом. Поэтому кто как не он должен был бороться за ислам, быть помощником и спасителем пророка Магомета, и его зятем.

Шашка Уасгерги, называемая в сюжете «Сарфакал» заимствована из арабского. Зульфакар — так называется меч Али.

Мотив сомнительной нравственности жены святого характерен и в некоторых осетинских сказках.[312] Но, при всей кажущейся сомнительности, нравственность жены Уасгерги, так же, как и жены Батраза, не выходит за рамки исламской идеи о покорности. Мотив отношений жены и мужа (в первом случае — отношение младшей дочери хана и Батраза, во втором — младшей дочери пророка Магомета Фатимат и Уасгерги) — это испытание на покорность. Фа-тимат преодолевает свою гордыню, когда узнает, что в этом — путь к счастью. Но, в отличие от жены, Уасгерги допускает ошибку: проявляет гордыню, когда говорит, что если бы он нашел рычаг Вселенной, то ухватился бы за него и перевернул всю вселенную. Тем самым он возвысил себя над Аллахом, допустив, что все это произошло бы не благодаря Аллаху, а вследствие мощи, которую он в себе ощутил. За такую гордыню Уасгерги страдает до тех пор, пока не раскаивается. Примечательно, что сюжет этой легенды был записан не у осетин-мусульман, что следовало бы ожидать, а у осетин-христиан в с. Задалеск в 1910 г.

Следующий сюжет о Уастырджи/Уасгерги, подвергшийся исламизации, был также записан в немусульманской среде — селе Христиановском (ныне г.Дигора). При этом существует христианизированный вариант этого сюжета, записанный одновременно в этом же селе, но от другого сказателя.

Поскольку нет оснований считать первый исламизированный вариант «Бедняк, Уасгерги и черт»[313] (со слов сказителя С. Медоева) источником второго варианта «Бог, Хуари — Уацелла, Уасгерги и бедняк» (со слов сказителя С. Цаголова), неправомерно в научном отношении сравнивать эти тексты между собой вне совокупности прочих вариантов сюжета. Каждый из них по-своему отражает свой источник. Тем не менее, оба наши варианта существенно отличаются в ряде деталей. Эти отличия не представляются локальными, так как тексты записаны в одном месте, они не являются и временными, так как они записаны в одно время, нет в них и социологически или индивидуально психологически значимых моментов. Отличия текстов могут быть осмыслены преимущественно как культурно-исторические, ибо анализ текстов выявляет лишь идеологический, а именно религиозный характер этих отличий.

Основным мотивом сюжета, как правило, бывает следующее: Уасгерги может помочь верному почитателю своему даже тогда, когда другие святые (или даже сам Бог!) против него.

Тема по смыслу христианская, но данное представление, отраженное во многих легендах, учениях и культах, было воспринято и мусульманством. Разница в том, что подобные предания, явно несовместимые со строгим монотеизмом и другими догматами ислама, подверглись сознательной или несознательной (а потому еще более действенной) цензуре. Следы такой обработки («редакции») отчетливо видны во всем дагестанском репертуаре, а также в Осетии и Грузии, на стыке двух миров — христианства и

[314]

мусульманства.

Здесь необходимо отметить следующие отличия: 1. В мусульманском варианте бедняк клянется не именем Уасгерги, а именем Бога.

2. Уасгерги все же появляется и в мусульманском вари анте, но не по своей воле, а как пророк по велению Бога, который (вопреки полагающемуся «всеведению») не знает замыслов бедняка: посланник должен проверить бедняка.

3. В христианском варианте Уасгерги наставляет бед няка, как избежать потерь урожая от града. Поэтому Хуа-ри-Уацелла снова жалуется Богу, который наущает его проклятию: «дневная молотьба — кожаный мешок!». В му сульманском изложении поле бедняка просто остается не тронутым градом. Потому приходит черт и произносит проклятие: «тьфу, да не простит тебя Аллах! Он погубил посевы всех людей из-за одного человека. Пусть по воле Бога ...» и т. д. Сайтан (Шайтан, Черт) выведен здесь как правоверный мусульманин, покровительствующий людям. При этом не то сам Аллах, не то кто другой вредит благо денствию людей.

4. В мусульманском варианте последовательность со бытий спутана: появляется Уасгерги, который разъясняет бедняку, что Бог сохранил урожай, но сайтан (черт) про клял его, потому надо перехитрить черта так-то.... Полу чается, что черт все-таки действовал вопреки воле Бога. Это несовместимо со строгим исламом, который утвер ждает, что даже черт или дьявол не могут действовать во преки воле Аллаха.

В христианском же изложении Уасгерги научил верно-го ему бедняка избежать вреда от проклятий как самого Бога, так и Хуари-Уацелла. Для мусульманина это недо-пустимое святотатство и оскорбительная для монотеизма ересь.

Из проведенных сопоставлений следует, что исламиза-ция сюжета, как это часто наблюдается не только в Осетии, но и на всем Кавказе, привела к нарушению логики, проти-воречиям и многим несообразностям.

Не только христианизированные сюжеты с Уастырд-Жи/Уасгерги подвергаются исламизации, присутствует и обратный процесс. Так, мотив широко известного хадиса у мусульман-суннитов про испытание Аллахом трех нищих, рассказанный пророком Магометом, бытует в различных вариантах, как у осетин-мусульман, так и осетин-христиан. При этом во всех отсутствует исламский элемент.

Мотив сюжета арабского хадиса вложен в уста пророка Магомета. Он рассказывает, как Аллах задумал испытать трех сынов Израилевых: паршивого, плешивого и слепого. И послал к ним ангела.[315]

Наиболее близок к арабскому хадису вариант сюжета «Уастырджи æмæ æртæ æфсымæры таурæгъ» («Сказание про Уастырджи и трех братьев»).[316] В легенде рассказывается о трех братьях-бедняках, к которым на помощь приходит Уастырджи. Он так же, как и ангел в исламском варианте, исполняет их желание, затем по прошествии определенного времени подвергает их испытанию.

Вариант данной легенды повторяет арабский сюжет и лишь разнится в деталях. В частности, в осетинском нет упоминания о пророке, а также об Аллахе (Боге), по повелению которого испытание проводит ангел. И инициатором испытания, и испытывающим, и наказывающим является Уастырджи, что для строгого ислама — богохульство.

Кроме данного сюжета и его вариантов,[317] мотив этот распространен и в легендах с другими сюжетами.

В сюжете «Уастырджи уазæгуаты» («Уастырджи в гостях»)[318] испытанию подвергаются не нищие, а богач и бедняк. Богач не проходит испытание и подвергается наказанию, бедняка же Уастырджи вознаграждает.

Близок к ним и мотив сюжета «Старик-кударец».[319] Старик-кударец имел несколько детей. Из имущества же у него была коза с козленком и осел. Он решил переселиться в Муртазатскую долину, где, как считал, скотина быстро

размножается. А в это время Уасгерги надумал проведать богатых скотом людей и испытать их. Рядом с кутаном старика-кударца были расположены кутаны трех братьев-богачей, живших в свое удовольствие.

Уасгерги добрался до одного из них и попросил приюта, на что ему ответили:

- У нас из скотины нашей ничего больше не останется, если будем давать приют всем праздно проходящим мимо нас по дороге.

Примерно такой же ответ получил и от других братьев. Уасгерги, сильно разгневанный, пошел дальше и поравнялся с кутаном старика-кударца. Смотрит, никого и ничего нет, а из шалаша идет дым. Он завернул к старику-кударцу и попросил у него приюта. Тот не только радушно встретил путника, но еще зарезал для него единственного козленка. Когда он занес тушу в шалаш, Уасгерги, пожалев его, произнес:

- Не нужно было его резать, не такой я гость, из-за ко торого стоит слишком хлопотать. Мне было бы достаточно лепешки и рассола, которые у тебя есть.

Старик-кударец его успокоил:

- Ничего, не беспокойся! Тот Бог, который дал его мне, даст и другого.

Такой ответ не мог не понравиться Уасгерги, и, когда все заснули, он приподнялся в постели, обратившись к Богу с молитвословием:

- О, единый Бог, создавший нас из ничего! Все нахо дится в твоих руках, и я прошу тебя: пусть овцы вот тех братьев сегодня окаменеют, а этому старику, о, единый Бог, дай столько, чтобы он был обрадован!

Так, три брата были наказаны, а старик-кударец был вознагражден.

Хотя сюжет этой легенды более разнится с другими вариантами в деталях (в частности, братья изначально обла-

дают богатством и им противопоставляется бедный старик-кударец), в сущности больше отвечает мусульманским канонам. Во-первых, старик-кударец, зарезав козленка, полагается на Бога. Во-вторых, Уасгерги вознаграждает и наказывает не по своей прихоти, а обращается с соответствующей просьбой к единому Богу.

В большинстве исламизированных сюжетов Уастырджи/Уасгерги выступает, как правило, вместо ангела, посылаемого Аллахом, или пророка Магомета. В варианте же сюжета «Жена кумияка» мы наблюдаем обратную схему, когда в распространенном осетинском сюжете, где Уастырджи/Уасгерги является традиционным персонажем, вместо него выступает пророк Магомет. При этом он не называется пророком, а становится, как и Уасгерги, ангелом.

Мотив сюжета «Жена кумияка» получил широкое распространение в осетинском фольклоре. Он известен и по другим сюжетам.[320] Эпизод совращения верной жены святым и Богом встречается также и в нартовских сказаниях.[321]

В христианском варианте[322] рассказывается о некоем хане, у которого был молодой кумияк (у осетин-дигорцев - сын алдара от жены из низшего сословия). Однажды кумияк, попросив у хана разрешения поджигитовать, быстро вскочил на коня, проскакал мимо него в одну, в другую сторону, а затем стрелой пролетел над башней. Он уехал и поселился в безлюдной стране. Каждый раз, уходя в набег, он возвращался с девушкой и юношей. Таким путем основал поселение в сто дворов. Жители села избрали его ханом над собой, затем заставили жениться. Молодые прожили в согласии значительное время, и однажды жена говорит мужу:

— Ты никуда больше не выезжаешь. Отправься куда-нибудь, а я клянусь тебе именем Бога: если только меня

коснется рука постороннего мужчины, я проткну себе сердце стальными ножницами.

Кумияк отправился проведать свою сестру за горами, а жена осталась дома.

Тогда Бог решает проверить жену кумияка: нарушит она свое слово или нет? И он приказывает Уасгерги испытать ее. Уасгерги принимает вид молодого человека и делает две попытки совратить жену кумияка. Но она непреклонна, заявляя, что дала слово именем своего Бога. Тогда перед ней предстает сам Бог, но и его домогательства отвергнуты. Бог открывается ей. Но она не верит тому, что Бог может снизойти до подобных ей. Бог, чтобы доказать ей, спрашивает, какого благодеяния она хочет. Жена кумияка просит заключить село в железную ограду, а посередине чтобы появилась семиэтажная башня, внутри которой бьет источник, оживляющий мертвых, а в комнатах чтобы было зеркало, смотря в которое, она могла бы видеть все, что происходит на свете.

Бог исполняет ее просьбу. В это время золовка наговаривает на нее. Муж в бешенстве возвращается домой и убивает жену. Село после этого впадает в бедность.

Тем временем сюда прибывает и поселяется в башне армянин-торговец. Он обнаруживает там покойницу. Торговец отправляет слугу к источнику помыть рыбу. Рыбки оживают. Так он узнает о целебных свойствах источника. Армянин оживляет жену кумияка и домогается ее. Та от него убегает. Ей приходится убегать и от табунщика. Переодевшись в одежду молодого человека, она попадает в одно село. Поселившись там, она вскоре начинает управлять селом, становится алдаром. Сельчане решили женить своего алдара. Тогда он (она) поручает им сделать из дерева статую, похожую на него, одеть ее в одежду, которая хранится в его хурджинах, и в таком виде выставить на развилке семи дорог. Того, кто при виде статуи будет пла-

кать, наказывает привести к нему. Сельчане так и поступают. Первым на дороге появляется торговец, который ударяет статую кинжалом. Вторым — табунщик, который так же наносит удары статуе. Затем появляется всадник в лохмотьях. Чем ближе он подъезжает к статуе, тем сильнее плачет. Его приводят к алдару, где все проясняется.

Примерно по такой же схеме построен и исламизированный вариант этой легенды, где вместо Уасгерги, вернее, наряду с Уасгерги действует ангел Магомет. Легенда названа по имени главного героя персонажа «Кумайаг Каба».[323]

Кумайаг Каба — отважный и умный, но без родни. Он строит село и становится его хозяином. Жители села заставляют его жениться. Кумайаг Каба соглашается и отправляется на поиски невесты. По пути встречает Уа-< стырджи, который помогает ему жениться на третьей лучшей девушке. Через некоторое время после свадьбы Кумайаг Каба собирается в путь. Жена клянется ему в верности ангелом Магометом.

Кумайаг Каба отправляется в гости к своим сестрам. Тем временем ангел Магомет решает проверить жену Кумайаг Каба в верности своей клятве. Ангел молится Богу, и дверь дома Кумайаг Каба открывается. В образе красивого молодого юноши он входит к героине. Она отвергает его. И так два раза. Затем ангел Магомет открывается жене Кумайаг Каба, предсказывает ей неприятности от старшей сестры мужа. Старшая золовка наговаривает на нее. Кумайаг Каба, приехав домой, убивает жену, а сам покидает село.

Ангел Магомет взывает к Богу с мольбой о том. чтобы убитая оказалась в медном гробу, а под гробом забил оживляющий источник. Так и произошло. Этот источник обнаруживает слуга купца, который приводит туда своего хозяина. Купец видит медный гроб и оживляет жену Ку-

майаг Каба. Она убегает от него, просит Бога о помощи и переходит по воде на противоположный берег моря. Таким же образом убегает и от пастуха. Затем просит Бога о помощи и превращается в белого всадника на белом коне. В дальнейшем по пути она встречает двадцать всадников, которые ищут мужа жене своего умершего хана. Белый всадник соглашается быть мужем и ханом при условии - дождаться годовых поминок по умершему хану.

Проходит год. Жена Кумайаг Каба посылает на перекресток семи дорог двенадцать всадников. На поминки съезжаются Кумайаг Каба, купец, пастух. Жена Кумайаг Каба рассказывает свою историю, отправляет домой купца и пастуха и возвращается с мужем в свое село.

Как видим, варианты одного и того же сюжета отличаются друг от друга лишь в деталях. При этом замена Уастерги ангелом Магометом выглядит явной несуразицей. Называть пророка Магомета ангелом — непозволительная для мусульманина ересь. Да к тому же ангел Магомет просит у Бога, чтобы покойница оказалась в медном гробу, что недопустимо в исламе.

Несообразности, являющиеся результатом синкретизма религиозных воззрений осетин, встречаются и в других сюжетах.

Показателен в этом плане мотив крещения пророка Магомета, наблюдаемый в легенде «Жизнь и смерть».[324]

Однажды пророк Магомет и кое-кто из ангелов направились к Богу с жалобой. Бог спросил их, на что они ропщут, и в ответ услышал:

~ Суть нашей жалобы заключается вот в чем: человек еще не успеет насладиться своей жизнью, а уже наступает смертный час его. Просим тебя, отодвинь часы нашей смерти!

Бог говорит, что просьба их неисполнима, ибо все уже записано в книге судеб, в том числе и час смерти. И если,

мол$_5$ вносить туда какие-то коррективы, то это надо делать по отношению ко всем людям, что невозможно.

Пророк Магомет предлагает тогда Богу свое средство:

—Пусть человека крестят три раза, и пусть без этого смерть не имеет власти над ним.

Бог согласился с этим. И Магомета-пророка крестили два раза. Когда к нему явились, чтобы крестить его в третий раз, то он сказал:

—Нет, в третий раз вы совершите обряд крещения то гда, когда я сам пожелаю.

Таким способом он продлил себе жизнь.

Очевидно, между фольклорным персонажем и коранический пророком Магометом нет ничего общего, кроме имени.

Сюжет этой легенды был записан в 1963 г. со слов уроженца г. Дигора, 75-летнего христианина М. Авсарагова. Видимо, плохим знанием основ ислама и следует объяснять наблюдаемую в сюжете несообразность.

Смешение образов пророка Магомета и Уастырджи/Уасгерги можно проследить и в этнографических текстах, записанных В.Ф. Миллером и опубликованных им в «Осетинских этюдах»: обычные кувды, жертва и пирушка совершаются около молельни Уастырджи, которую аул строит на возвышенном месте, оттуда Уастырджи удобно наблюдать за людьми и скотом. Отобедав, богомольцы садятся на лошадей и, объехав вокруг молельни со словами «Уастырджи, соблюди нас и лошадей наших», — возвращаются в аул[325].

Объезд вокруг молельни напоминает обряд объезда пророком Магометом вокруг Каабы, который ныне обязателен для всех мусульман-паломников/[26]

Мотив сюжета сказки «Адæймагæн æ нивæ ци уа, гъе, е уодзæнæй» («Какая судьба будет дана человеку, то и будет») созвучен мотиву хадиса о пророке Магомете, в кото-

ром говорится о том, как пророк Магомет приходит к одной женщине, потерявшей сына, которому всего 18 лет. Мать безутешна, убивается по нему и просит пророка вернуть ей сына. Пророк приводит ей различные примеры, в том числе из своей жизни, с помощью которых убеждает ее в том, что есть люди, которые испытали больше горя. В конце же говорит, что на все воля Аллаха, и для человека отмерен свой срок, а кому что на роду написано, то ведомо только Аллаху.[327]

В осетинском сюжете вместо пророка Магомета действует Уасгерги.

Он появляется к обезумевшей от горя матери в момент, когда та хотела наложить на себя руки. Женщина рассказывает ей обо всем, и Уасгерги просит ее:

— Встань и потихоньку загляни к соседям, а что увидишь, скажешь мне.

Женщина идет и смотрит в окно: на кровати стонет женщина, у которой в это время рождается сын. И в тот же миг комната превращается в бушующее море, в котором борется с волнами двадцатилетний юноша. Он тонет.

Женщина в ужасе возвращается. Уасгерги объясняет, что у стонавшей женщины родится сын, который, достигнув двадцатилетнего возраста, утонет в море. Напоследок Уасгерги говорит, что человек не может избежать того, что на роду написано.

Иногда Уастырджи выступает в роли судьи, поборника чистоты веры в Бога. Тех, кто забывает главную заповедь ислама, что только Аллаху ведомо все, Уастырджи наказывает.

Имена Уастырджи / Уасгерги и пророка Магомета часто упоминаются вместе, они выступают как эпизодические персонажи и не несут при этом какой-либо особой смысловой нагрузки. Имя пророка в фольклорных текстах осетин часто встречается в различных вариантах, иногда даже

в пределах одного текста. Наглядным примером могут служить тексты похоронного обряда «Бæхфæлдесун», где наряду с именем Магомета присутствуют варианты: Хæмæткан, Сæмæткан, Мæсæмæт.[329] При этом Магомет (Мæхæмæт) считается сыном Солнца, Хаматкан (Хæмæтхъан в одних вариантах) или Масамат (Мæсæмæт в других вариантах) — сыном Луны, а Саматкан (Сæмæтхъан) — сыном Фарнуга.

В одном из вариантов сказки «Чиглаз»[330] главным героем является Магомет. Сюжет этой сказки, пожалуй, насильно исламизирован. Имя суженого красавицы ищут в Коране, хотя, по представлениям осетин-мусульман, в Коране написано про судьбу каждого человека, независимо от национальности и вероисповедания. Данный сюжет встречается и у чеченцев, где имя юноши звучит похоже - Чигали.[331] В близком по теме сюжета турецком тексте имя искомой красавицы Алданмаз.[332] В ингушском варианте она названа Джинагаз.

Так как в Коране, вопреки убеждению рассказчика имени Чиглаз нет, то надо полагать, что оно является заимствованием фольклорного характера.

Своеобразием же публикуемого сюжета, кроме упоминания имени пророка, является исламское представление, что личная судьба и вообще любые сведения о каждом человеке записаны в Коране.

Все сюжеты, в которых прослеживаются исламизированные мотивы про Уастырджи, по своим жанровым характеристикам относятся к легендарным преданиям. Описание образа Уастырджи выдержано во всех рассмотренных вариантах в традиционном стиле, даже в тех случаях, когда поступки осетинского святого продиктованы требованиями канонов ислама. Ни структура сюжетообразования, ни форма повествования, ни стиль языка и обороты речи, при этом, не разнятся с общеосетинскими фольклор-

ными традициями. Этот тезис касается и тех сюжетов, в которых отражен образ пророка Магомета. Потому, видимо, поступки мусульманского пророка зачастую вступают в противоречие со строгими канонами ислама.

У осетин большой популярностью пользуется «Хетæджы къох» («роща Хетага») и связанный с ним «Хетæджы дзуар» («святой Хетага»). Роща Хетага находится близ селения Суадаг, между Владикавказом и Алагиром. Наличие «святого» места, связанного с именем Хетага, и послужило, по мнению исследователя этнографии осетин В. С. Уарзиати, одной из главных причин широкого рас-

333 тт

пространения предании о нем. По преданиям, возникновение рощи относится к XVI в. Существует много вариантов преданий о происхождении Хетага, но все они отличаются лишь художественно-литературными достоинствами и упоминанием второстепенных деталей. Основное же содержание, объясняющее взаимосвязь между образом Хетага и появлением данной рощи, сохраняется во всех известных вариантах. Как рассказывают легенды, Хетаг был сыном некоего кабардинца Инала, обитавшего где-то за р. Кубанью. Приняв от греков христианскую религию, он вынужден был бежать от старших братьев, задумавших расправиться с ним за вероотступничество. На месте нынешней рощи его стали настигать преследователи. До спасительного леса оставалось преодолеть значительное расстояние, но Хетаг уже не в силах был бежать. Когда Хетаг упал обессиленный, из леса раздался призыв: «Хетаг, к лесу!» Хетаг же ответил: «Хетаг не может к лесу, лес — к Хетагу!»[Ъ4] И вдруг случилось чудо. От леса оторвался кусок, поднялся в небо и опустился на Хетага, укрыв его от преследователей. Преследователи же бежали в страхе. Таким образом, Хетаг спасся. Он поселился в Алагирском ущелье, стал охотиться. Во время охоты он облюбовал ме-

сто, где расположен нынешний аул Нар, и поселился там. Он стал родоначальником фамилии Хетагуровых.[335]

Хотя легенды и не приписывают Хетагу никаких особо заслуживающих внимания деяний, однако с тех пор определенные фамилии и аулы стали почитать «рощу Хетага» и поклоняться «святому Хетага». Осетины поклонялись не самому Хетагу, которого считали простым смертным, но святому, ангелу («зæд»), спасшему его таким чудесным образом. Обычно под этим святым осетины подразумевают Уастырджи и, когда хотят уточнить это, они говорят: «Не Хетагу молимся, а Уастырджи Хетага («Хетæджы Уастырджийæн»)».

«Хетаджы дзуар» («святой Хетага») считался покровителем путников и воинов, а также божеством, посылающим урожай хлебных злаков. Он почитался как мужское божество, чье имя, как и имя Уастырджи, никогда не произносилось женщинами. Роща, связанная с его именем, считается священной, и здесь ежегодно в июле-августе организуются многолюдные пиршества, собирающие людей со всей Осетии и отличающиеся обильными жертвоприношениями, во время которых просят покровительства у «Хетæджы дзуар»-а и других осетинских божеств.[336]

«Хетæджы дзуар» поклонялось в основном христианское население. Но со временем влияние ислама распространилось и на восприятие образа Хетага. По некоторым легендам, имя Хетага связывается с мусульманством. Под влиянием мусульманства христианский культ был переосмыслен. В исламизированных вариантах Хетаг показывается не только правоверным мусульманином, но и защитником всех мусульман. Согласно этим легендам, с давних пор, когда народ принял уже мусульманство, на месте святой рощи стоял богатый и многолюдный аул. В нем жил святой человек по имени Хетаг. Он знал все, что делается на свете, знал на земле причину и конец всех вещей, пони-

мал разговоры небесных светил и всю свою жизнь воевал с шайтанами, чтобы они не осмеливались тревожить мусульман. Все окрестные шайтаны так изнурились и перепугались, что вынуждены были, наконец, бежать из аула и только издали осмеливались показывать язык святому. Под его эгидой аул жил спокойно и наслаждался довольством и счастьем. Но рок и судьба неотвратимы. «Что написано в книге жизни, — говорил он, — тому должно быть непременно». И слова его сбылись над аулом.

По мере того, как шли года за годами, слабел и дряхлел Хетаг. Он лишился зрения и уже не мог воевать с шайтанами. Этим воспользовался дух Джехенема («Ада») и наслал на аул какую-то могучую вражескую силу. Жители аула, пустившись в бегство, не забыли и про благочестивого старца. «Хетаг, — кричали они ему, — спеши за нами в лес, иначе ты погибнешь!» Хетаг вышел из дома и ответил слабым голосом: «Дни моей бодрости уже миновали, силы покинули меня. Хетаг уже не поспеет в лес, так пусть же лес поспеет к Хетагу!»

И совершилось невиданное чудо. Вдруг зашумели деревья, с далеких алагирских высот отделилась часть орехового леса и с быстротою облака закрыла собою Хетага.[337]

По другим вариантам Хетаг призывает лес именем пророка Магомета: «Дни моей бодрости уже прошли, силы уже давно оставили меня, ужели не видите, что я не могу двинуться с места, — и так лес, чем мне бессильному искать в тебе убежища, поспеши ты ко мне, укрой, спаси меня от гяуров, во имя великого пахумпара (пророка — Ф. Т.) Магомета призываю тебя, лес, слушай слова мои!»[338]

Несмотря на сильное влияние мусульманства в этих вариантах, образ Хетага рисуется с позиций традиционно языческих представлений. Так, Хетаг описывается как святой старец, который творит чудеса. Но если это допустимо

в христианстве, то в мусульманстве такое «творение чудес» трактуется однозначно: как исходящее от дьявола.

В образе Хетага опять же смешались язычество, христианство и мусульманство. Хотя в устах осетинских сказителей он является благочестивым мусульманином, все же на построение сюжета оказало влияние синкретическое мышление. Даже слова пророка о предначертании нельзя однозначно трактовать как мусульманское влияние.

Исламские элементы в нартовском эпосе осетин

Наиболее мощной струей устного народного творчества осетин является нартовский эпос. Ни один из других фольклорных жанров не вобрал в себя на протяжении многовекового развития столько поэтических мощностей как эпос.[339] Нартовский эпос, по общему признанию, относится к числу выдающихся памятников мировой цивилизации. Поэтому осетинский нартовский эпос можно считать тем духовным сокровищем осетинского народа в прошлом, с которым он вошел в арсенал мировой культуры.

Первые сведения о существовании у осетин национального эпоса мы находим у известного ориенталиста Ю.Клапрота[341]. Первые записи нартовских сказаний относятся к 60-м годам прошлого столетия. В это время среди осетин появились кадры интеллигенции, которые стали проявлять живой интерес к своей национальной культуре, в частности, народному творчеству. В 1868г. в «Записках» Академии Наук академик А.Шифнер опубликовал значительное количество фольклорных текстов. Среди них было несколько сказаний о нартах. Из русских ученых первый после А.Шифнера обратил внимание на нартовский эпос и опубликовал содержание нескольких сказаний доктор В.Пфафф, известный своими «Материалами по древней истории осетин».[342] Прочную же основу для изучения осе-

тинского фольклора заложил крупнейший ученый, лингвист и фольклорист В.Миллер. Ему принадлежит также заслуга первого опыта научного истолкования некоторых сюжетов и мотивов нартовского эпоса в свете сравнительной фольклористики.

Работы В.Ф.Миллера[043] в большей степени стимулировали интерес к родному языку, этнографии и фольклору среди осетинской интеллигенции. Многие стали ревностными собирателями памятников родного фольклора.[344] После Октябрьской революции собирание и публикация нартовского эпоса получили новый размах. В 1925-1930 гг. издаются «Памятники народного творчества». В 1946 и 1949 гг. нартовскии эпос выходит отдельными книгами. В 80-х годах с нартовским эпосом могла познакомиться уже и западноевропейская публика.

Начало научного изучения эпоса о Нартах положено В.Ф. Миллером. Выдающийся знаток русского былинного эпоса, а также мифологии других индоевропейских народов, В.Ф. Миллер лучше, чем кто-либо был подготовлен к своей задаче. Изучив обширный материал, собранный как им самим, так и его предшественниками и помощниками из осетин, он сделал ряд выводов, имеющих прочное и непреходящее значение.[345] Нарты привлекают неизменное и все возрастающее внимание современных фольклористов.

Я.Гримм ввел в фольклористику понятие об «эпической поре», переживаемой народом раз в свою историю, и о создании именно в эту пору эпических произведений. Гегель раскрыл историческое содержание гриммовской «эпической поры»: «Основой подлинно-эпического деяния не могут служить устои государства, опирающегося на сложившийся строй... Связи объективной нравственности должны стать предметом воли, должны осуществляться, но лишь через деятельность самих индивидов и их характер,

наши современные машины и фабрики с производимыми ими продуктами, равно вообще способы удовлетворения наших внешних жизненных потребностей, с этой точки зрения, как и современное государственное устройство, оказалось бы не соответствующими тому жизненному фону, которого требует первобытный эпос. ... Таково состояние мира, которое я в отличие от идеалистического... назвал героическим».[346]

Какие бы абстрактно-идеалистические формы не принимали общие философские концепции Гегеля, ему был присущ исторический в принципе взгляд на вещи, в частности, на развитие эпоса как явления искусства, связанного с определенной ступенью развития общества, с конкретным «состоянием мира». Диалектическая формула - всякое искусство порождается действительностью и отражает действительность — в сфере фольклора не теряет сво-

347

его аксиоматического смысла. Эпос со свойственной ему спецификой отражает явления жизни. Нартовский эпос не исключение.

Как отмечают все исследователи, нартовский эпос вобрал в себя все эпохи, пройденные его создателями. В фольклорно-эпических мотивах получило яркое отражение мотивация поведения народа, создавшего эпические сказания. Это, прежде всего, относится к нартовскому эпосу, так как в нем выражаются в той или иной мере характер, психология, нравы, обычаи и мировоззрение народа на определенной ступени его развития. «Нарты не особый, отличительный от осетин исторический народ, нарты — это поэтический псевдоним самих создателей эпоса, алан. Нартовский эпос, это поэтизированная и фантастическая автобиография народа в древнейший, овеянный мифами и легендами, период его жизни. В нем отразилась история народа, но история не внешних событий и датированных фактов, а история древнего быта и мировоззрения, народ-

ных доблестей и идеалов».[348] Общественные отношения создателей эпоса переносятся на отношения внутри нартовского общества, реализуются в деятельности множества людей. Эта деятельность имеет общие черты у представителей того или иного общества, получая выражение в стереотипных формах поведения, нравах. При этом нравы не возникают случайно: в них «материализуются» определенные, общие для данного общества потребности и интересы. Нравы фиксируются в общественном сознании в виде моральных норм, распространенных нравственных чувств, убеждений, идеалов, привычек и т.п. Эти элементы общественного морального сознания, воспринятые индивидуальным сознанием, в общем определяют поведение личностей, но только в наиболее общих, типичных для данного общества чертах. В сознании личности эти общие черты поведения, объективируясь, могут претерпевать значительные изменения, обусловленные биопсихическими особенностями индивида (темпераментом и т.п.), ближайшим социальным окружением, особенностями воспитания.

Поведенческие мотивы нартов обусловлены различными сторонами этикетных норм общения, традиций, мировоззрения и воспитания. Мотивация поведения в таких условиях это, прежде всего, процесс осознания мотивов и выбор мотива данного действия.

В последовательном ряду поступков, из которых слагается единая линия поведения человека, всегда имеется внутренняя логика, свой (осознаваемый или неосознаваемый личностью) «план». В линии поведения прослеживается определенная однотипность форм поведения в сходных жизненных ситуациях. Поведение нартов, так же, как и поведение большинства людей в осетинском обществе, соответствует нормам господствующей в обществе морали. Как писал академик С.Л.Рубинштейн: «При объяснении любого человеческого поступка надо учитывать побужде-

ния разного уровня и плана в их реальном сплетении и сложной взаимосвязи. Мыслить здесь однопланово, искать мотивы поступка только на одном уровне, в одной плоскости — значит заведомо лишить себя возможности понять психологию людей и объяснить их поведение'.[349] А для этого необходимо определить преимущественные элементы индивидуального и коллективного сознания, которые чаще всего выступают мотивами поведения. Мотивация поведения различна в разные эпохи. Различные эпохи поразному накладывают свой отпечаток на идеологическую направленность эпоса. И этот отпечаток в сюжете выступает как мотив той эпохи.

Нартовский эпос складывался на скифо-сарматоаланской почве.[350] Он вобрал в себя сюжеты, возникшие в периоды общинно родового строя, военной демократии и раннего феодализма. Поэтому основные мотивы в эпосе относятся к этим временам. Формирование эпоса происходило на Кавказе, где нартовский эпос в развитой форме бытует у многих народов. Поэтому эпос осетин во многом отразил кавказскую эпоху своей истории. В то же время осетины, испытав влияние ислама, не могли не отразить это влияние в своем эпосе. Влияние ислама на нартовский эпос осетин незначительно, так как нартовский эпос ко времени распространения мусульманства в Осетии прошел стадию завершенности. Но отдельные исламские мотивы все же прослеживаются и в нем.

Нартовский эпос составляют сказания, которые в основном состоят из циклов с тем или иным героем. Причем из множества героев в процессе длительного развития эпоса выделилась группа особенно любимых, вокруг которых и концентрировалась большая часть сказаний. Так возникли большие циклы сказаний: 1. Ахсар и Ахсартаг. 2. Урузмаг и Сатана. 3. Сослан (Созруко). 4. Батраз сын Хамица. 5. Сыр дон. Кроме названных циклов имеется ряд разроз-

ненных сказаний, некоторые из них также группируются в малые циклы. Одни носят печать относительной «новизны», другие — солидной архаики. В нартовских сказаниях эпического патриарха (как и в случае с эпическим государем), окружают богатыри. Каждый из них имеет эпическую биографию и может выступить главным героем отдельных сказаний. То, что герои-Богатыри являются членами единого нартовского общества, вовсе не значит, что они всегда действуют вместе. Если сказитель и рассказывает об одном, то предполагает известными всех и поэтому может каждого из них включить как эпизодическое лицо в любое сказание, посвященное другому. Исходным положением для отдельного сказания о подвигах героев является обычно желание их пойти в поход, в набег, на охоту/[51]

В нартовских сказаниях распространен мотив голодной зимы. С наступлением голодный зимы, когда нечем прокормить нартовский скот, по жребию определяют, кому отгонять скотину на тучные пастбища в далекой стране. Эта страна обычно бывает враждебна нартам. Как правило, хозяевами этих пастбищ являются великаны, Кафтисар-Хуандон-алдар или иной враг нартов. Не всякий нарт был способен выполнить эту задачу. Чаще всех этим героем оказывался нартовский Сослан. Но в одном из вариантов, записанном в Южной Осетии, жребий выпадает старому Урызмагу. Урызмаг не в состоянии выполнить возложенную на него задачу. Тогда его жена Шатана отправляется вместо него. Она отгоняет стада нартов в страну малика Схуали («Схуалийы мælик»[352]). Сюжет этот имеет аналоги в сказках многих народов. Интересной деталью является упоминание малика. Хотя, как нам представляется, этот термин скорее относится к этнокультурному, а не к религиозному влиянию.

Малик в арабском языке обозначает «владетель», «князь». В фольклоре осетин употребляется как синоним

«алдар» (князь). Для нартовского эпоса этот термин чужероден.

У осетин-мусульман «малик» обозначает также и «ангел». В этом значении оно употребляется в одном из вариантов сюжета «Сказ о гибели нартовского рода»[353]. Влияние ислама на это сказание прослеживается и в имени главного героя — Темыркана. Темыркан является сыном нартовского Дзылы-малика:

«Давным-давно, очень давно, когда люди еще были великанами, когда нарты еще были в зените славы, когда море еще было им по колено, когда у них еще была дорога в небеса, — вот в это время и жил нартовский Дзылы-малик со своим сыном Темырканом».[354]

Мотивы данного сюжета встречаются в сказках многих народов. В основном это — получение бедняком дара от Бога или ангела, с помощью которого к нему возвращается обилие. Отец Темыркана Дзылы-малик также был богат, но со временем обеднел. У него не осталось на земле никого, кому бы он не был должен. От отчаяния отец посылает сына к небожителю Уацилла, который когда-то был ему другом.

Здесь необходимо отметить, каким способом Темыркан добрался до небожителя. По совету ведуньи он берет камчу, встряхивает ее три раза, затем, повернувшись лицом на восток, обращается с молитвой к Богу. Мусульмане во время молитвы всегда обращаются лицом на юг, в сторону Каабы. Молитва же, обращенная в сторону востока, характерна для домусульманских и дохристианских осетин. В то же время Темыркан обращается с просьбой не к Уацилла, к которому он направляется с прошением, а к Богу. Явно прослеживается влияние монотеизма.

Уацилла, Бог-громовержец, повелитель грозы и покровитель урожая в пантеоне небожителей осетинской мифологии, дарит Темыркану старый деревянный совок. С этого

дня амбар Дзылы-малика был полон пшеницы. Все нарты сбежались к нему и вдоволь уносили с собой зерна, выражая свою благодарность Темыркану. Только коварный Сирдон не радовался. Его самолюбие было уязвлено тем, что повсюду говорили только про Темыркана. И задумал он уничтожить Дзылы-малика. Тем временем Темыркан отправился к другому небожителю, покровителю мелкого скота — Фалвара. Фалвара подарил Темыркану березовый прут. Наутро овчарня Дзылы-малика была полна скотом. Не было предела радости нартов. Везде прославляли Дзылы-малика и его сына. Чем выше поднималась их слава, тем с большим ожесточением старался Сирдон уничтожить обоих. Обычный для сказки мотив невыполнимой задачи, широко использованны в данном сюжете. Чтобы погубить своего ненавистника, Сирдон не раз ставит Темыркана перед необходимостью достать — то шубу Сайнаг-алдара, то коня Уастырджи Дзиндзаласа, то платок самого Бога. Но Темыркан справляется со всеми задачами. В конце концов Сирдону удалось выманить Дзылы-малика в поход, где его обезглавливают. После этого злодеяния Дзиндзаласа возвращается к Уастырджи, а Уацилла и Фалвара забирают свои подарки. Готовые хлеба превращаются в песок, стада нартов — в камни, их наточенные кинжалы притупляются, а острые языки немеют. Пришла гибель всего нартовского рода.

Вариант данного текста относится по своим художественным особенностям к сказочному сюжету. Все персонажи приведенного сюжета, кроме Дзылы-малика и Темыркана, являются постоянно действующими лицами в эпосе. Имена же Дзылы-малика и Темыркана нигде, кроме данного варианта, не встречаются. Это тем более интересно, что рассматриваемый текст был записан в Южной Осетии от сказителя-христианина. Употребление мусульманских имен не характерно для южных осетин, так как они нико-

гда не исповедывали, подобно северным осетинам, ислам. Поэтому с уверенностью можно говорить, что наличие их в анализируемом сюжете свидетельствует об этнокультурных влияниях, но никак не отражении каких-либо исламских заимствований.

Употребление «малик» встречается в южно-осетинских текстах о нартах еще в сюжете «Нарт Батрадз и Балкар-малик» («Нарты Батрадз æмæ Балхъар-мæликк»[355]). Данный сюжет построен вокруг мотива добывания невесты. Батрадз оказывается в стране Балкар-малика, чей дом находится на высокой горе, и хочет жениться на его дочери-красавице. Но Балкар-малик ставит перед ним условие, лишь после выполнения которого он выдаст за него свою дочь. Мотив сюжета весьма распространен как в эпосе, так и в сказках многих народов. Имя же «Балхъар-мæликк» встречается только в данном варианте нартовского эпоса осетин и не несет никакой смысловой нагрузки. Поэтому, можно сказать, это имя попало в эпос случайно, хотя и является показателем определенного влияния мусульманского мира на сказителей.

Заслуживает внимания еще один из вариантов гибели нартов «Нарти исæфт» (Гибель нартов), записанный в мусульманском селе от сказителя-мусульманина.[356] В этом сюжете смешались библейско-апокрифический, богоборческий и мусульманский элементы.

Согласно этому варианту, у нартов был пророк (пахампар) Салих. Он просил нартов принять религию, не уточняется, какую именно: мусульманскую или христианскую, однако из контекста видно, что сказитель подразумевал только мусульманскую религию.

Нарты не слушали Салиха. Тогда царь их (опять несообразность, так как у нартов нет царя /»паддзах»/) призвал Салиха и предложил ответить на свои вопросы, ибо только так мог Салих убедить его в том, что он настоящий пророк.

В свидетели он призвал народ. Когда весь народ собрался, то пророк Салих обратился к одному из них, по имени Давид (Дауит, Даут), попросив его выступить пелеуаном (борцом). Если он оправдает надежды пророка, то последний обещал выдать за него дочь и дать впридачу половину имущества. Давид согласился и выступил против нартовского пелеуана. Перед выходом он произнес дуа (мусульманская молитва), и один из камней подскочил в его руки. Таким образом он произнес дуа еще над двумя камнями, которые подскакивали в его руки. Когда в руках оказалось три камня, тогда Давид снова произнес дуа, и они превратились в один камень, который он вынес с собой. Когда противники оказались лицом к лицу, то пророк Салих, пожалев Давида, попросил его вернуться, сказав, что он не хотел бы, чтобы Давид пострадал из-за него. Но Давид отказался. Когда же пророк попросил его в третий раз, тогда Давид размахнулся и ударил камнем нартовского пелеуана, разбив ему голову. Затем он призвал нартов, чтобы они выставили еще одного пелеуана. Нарты были вынуждены отступить, но не успокоились.

В этом сюжете перемешались библейские и мусульманские мотивы. Сражение Давида с нартовским пелеуаном ни что иное, как поединок библейского Давида и Голиафа. А то, что Давид откликнулся на призыв пророка, созвучен хадисам про Али и пророка Магомета. Согласно хадисам, именно Али первым откликнулся на призыв пророка.

Дальнейший текст также созвучен хадисам:

«И сказал им Салих: — и теперь еще не верите в то, что я — пророк?

— Не верим до тех пор, пока ты нам не покажешь диво, о котором мы тебе скажем. Когда заставишь подняться красную черноокую стельную верблюдицу на вершину вон той горной расщелины, тогда и поверим.

И тогда пришло к нему слово от Бога, его принес Джебраил:

- Не заставляйте показать! Если (Я) покажу это, то найдете там свою погибель, и не ищите ее (свою гибель)!

- Эй, ложь все это! Покажи нам это, или мы не пове рим!».

Когда слова пророка не убедили нартов, он взмолился Богу и просил показать им диво. Бог внял просьбе пророка. Раздался треск скалы, и над расщелиной поднялась красная черноокая стельная верблюдица. Верблюдица отелилась прямо на вершине горы. Через некоторое время она захотела пить. Поднялась к истоку реки и начала пить. Долго не могла она напиться, и на все это время нарты лишились воды.

В этом эпизоде с библейско-кораническими элементами смешались традиционно сказочные мотивы о прегра-
357
ждении воды драконом.

Каждый раз, когда верблюдица начинала пить, нарты лишались воды надолго. Поверили они тогда в правоту пророка и решили убить верблюдицу, после чего теленок ее вернулся туда, откуда пришла его мать. Вскоре наступила погибель нартов, и они исчезли.

Виновниками гибели нартов оказываются пророк Салих и Давид (Дауит). Последний иногда также называется пророком. Давиду приносит божье слово Джебраил. В отличие от других вариантов, где нарты борются с небожителями осетинского пантеона, в рассматриваемом сюжете противостояние идет между нартами и Давидом, которому помогают пророк Салих и Джебраил. При этом сказитель даже не подозревает, что смешивает христианские и мусульманские элементы. Он убежден, что все персонажи из Корана.

Салих известен по кораническим текстам как пророк, живший после пророка Худа, перед пророком Ибрахи-

мом/Авраамом,[359] Давид же пророчествовал через 11 поколений после Салиха.[360] Для сравнения с осетинским текстом приведем сказание о Пророке Салихе[361]:

«И ко племени Самуд послали Мы собрата их Салиха. Сказал он: «О, народ мой, поклоняйтесь Аллаху, нет у вас другого божества, кроме Него. Истинно, сошло к вам ясное свидетельство от Владыки вашего — сия верблюдица от Аллаха есть знамение для вас. Оставьте ее на свободе, дабы могла она кормиться на земле Аллаха, не чините ей зла, дабы не постигла вас тяжкая кара» /Сура 7, айат 74/. «Те надменные сказали: «Истинно, не верим мы в то, во что веруете вы» /Сура 7, айат 77/. «Затем они искалечили верблюдицу, подрезав ей подколенную жилу, и восстали против повеления Владыки их, и сказали: «О, Салих, принеси нам то, чем угрожаешь ты нам, если ты из Посланников» /Сура 7, айат 79/.»

Эта же история рассказывается в других вариантах в сурах 11 (айаты 62, 68) и 27. Но наиболее близко к осетинскому сюжету о гибели нартов стоят приведенные суры о пророке Салихе.

Несомненно, отголосок этой легенды повлиял на мотивообразование рассматриваемого сюжета. Легенда о верблюдице адаптирована к сказочной форме сюжетообразования нартовского эпоса. В образе же Салиха соединились образы коранического пророка Салиха и пророка Магомета. Хотя в осетинском сказании нигде и не говорится о пророке Магомете, все же из контекста вытекает такой вывод. Произошла замена имени пророка Магомета именем Салиха. Как известно, Джебраил принес слово божье именно пророку Магомету.[362] Кроме того, под именем Давида (хотя эпизод этот напоминает библейский поединок Давида и Голиафа), скорее всего, скрывается Али.

Если в сюжете «Схуалийский малик» («Схуалийы ^) мотивом гибели нартов является грех, который

взяли на себя нарты с убийством Дзылы-малика, то в варианте «Гибель нартов» («Нарти исæфт»^[64]) мотив этот созвучен традиционным вариантам, в которых они погибают из-за того, что выступили против Бога. Большинство нартоведов рассматривают гибель нартов как богоборческий мотив[365]. Перед нами, скорее всего, не столько Богоборчество, сколько борьба новой религии со старой. И призыв к борьбе с Богом — это «любопытство» к неведомому, т. е. к чужой религии и чужому Богу. А мотив гибели нартов повествует, вероятнее всего, о падении старой и победе новой религии. В своих исследованиях по нартам В.И. Абаев писал: «Нартовский эпос в основном — дохристианский. Но в драматических эпизодах гибели Батраза и Сослана отразилась, как нам кажется, борьба старого язычества с христианством. Языческий герой полубог Батраз гибнет в борьбе с христианским Богом и христианскими ангелами и Уациллами. Особенно любопытен эпизод с водворением тела Батраза в «склеп Софии», то есть в главное святилище Византии, откуда к аланам пришло христианство. Вряд ли мы что-нибудь поймем в этом эпизоде, если не допустим, что он символизирует капитуляцию языческого мира перед новой религией, а сопротивление, которое оказывал уже мертвый Батраз этому водворению, — упорство предшествовавшей борьбы»/[66] Подобно тому; как смерть нартовского Батраза знаменует «капитуляцию» перед новой религией, гибель нартов символически представляет исламизированный вариант падения старой религии.

Сказитель, сохраняя те же художественные приемы традиционного сюжетообразования с мотивом гибели нартов, активно использует исламские мотивы.

Нартам чужды пророки. Употребление в эпосе термина «пророк» («пахампар») — явное указание на исламское влияние. Осетинское слово «пахампар/пехуымпар» идет из мусульманского мира[367]. Другого слова, обозначающего

понятие «пророк» в осетинском языке не существует. Если бы это понятие было заимствовано из христианства, оно непременно должно было бы проникнуть в нартовский эпос. Единичные же случаи бытования в эпосе данного понятия свидетельствуют о влиянии ислама.

В предыдущей главе были рассмотрены случаи замены имени Уастырджи именем пророка. При этом было отмечено, что замена эта не влекла за собой каких-либо изменений в структуре сюжетообразования. Нечто подобное наблюдаем и в нартовском эпосе.

В осетинских сказаниях бытуют различные варианты сюжета, основным мотивом которого является смена пола дочерью Алымбега/Албега из рода Алыта/Ацата. Нарты собирают войско в поход, или хотят выбрать предводителя, для чего они призывают всех мужчин. А семья, которая не пришлет мужчину, как правило, должна отдать в рабство девушку. После смерти Алымбега не осталось наследника-мужчины. Семья горюет оттого, что придется отдать в рабство младшенькую дочку. Но, к удивлению всех, дочь Алымбега поднимается с колыбели, одевается в мужскую одежду, берет доспехи отца и отправляется на коне к нартам. Нарты не узнают в ней женщину и выбирают ее своим предводителем. Вездесущий Сирдон, как всегда, узнает правду и начинает издеваться над нартами, что они выбрали своим вождем женщину. Чтобы узнать правду, нарты требуют, чтобы предводитель женился. Дальнейшие события развиваются таким образом, что дочери Алымбега помогает Уастырджи. Он дает своей подопечной вкусить яблоко, после чего та превращается в мужчину («Дочь Алымбега из рода Алыта»[368]). Исламизированный вариант этого сюжета «Поэма о том, как дочь Албеговых стала мужчиной с помощью пророка» («Албегаты чызг лæппу куыд сси пехуымпары æххуысæи, уыи кадæг[369]) отлича-

ется от остальных вариантов только несколькими штрихами.

В указанном сюжете Уастырджи назван не ангелом (зэд), а пророком. При этом, в отличие от предыдущего варианта, он не является непосредственным участником процедуры смены пола, а обращается к Богу с просьбой помочь девушке.

Слово «пехуымпар» («пророк»), но уже применительно к Магомету, бытует и в сюжете нартских сказаний о Созы-рыко («Как Созырыко сражался /боролся/ с пророком»). Этот сюжет интересен своей антимусульманской направленностью.

Магомет-пророк, говорится в сказании, приходился Созырыко дядей (братом его отца). Созырыко не позволял никому оказаться выше себя. Когда же у дяди родился сын, то он прознал, что его двоюродный брат станет приверженцем религии и от него не будет никакой пользы людям. Поэтому он выразил свою нелюбовь к нему.

Между тем пророк так приворожил народ своими лживыми посулами, что никто уже не сомневался в истинности его слов. Людям казалось, что речи пророка действуют на них как лекарство. Созырыко твердил, что пророк Магомет развращает людей, направляет их по ложному пути. Он подавал на него жалобы государю, но пророк никого не боялся, так как его оправдывали. Так Созырыко приходит к выводу, что никто, кроме него самого не сможет расправиться с пророком. Сказано — сделано. Созырыко вырыл возле своего дома яму, прикрыв ее сверху ковром. Сам же притворился немощным. Когда Магомет закончил обход больных и вернулся домой, мать упрекнула его в том, что тот ухаживает за чужими больными, а родного дядю даже не проведает. Наутро пророк отправился к Созырыко. Когда же он хотел перешагнуть порог дома Созырыко, то Уастырджи удержал его, сказав, что ему нельзя туда вхо-

дить. Магомет вынужден был вернуться домой. Разозлился Созырыко, узнав о том, что Уастырджи не пустил Магомета в его дом. Вскочил с постели и бросился с кинжалом на улицу за пророком. Забыв о яме, он сам в нее свалился. Люди кинулись спасать его, но все веревки оказывались короткими. На их крики прибежал и пророк Магомет, который обратился к Созырыко с предложением: если тот примет мусульманскую веру, будет спасен. Созырыко с негодованием отверг это предложение и, крикнув, что ему не нужна его вера и что он проживет и без его помощи, выскочил из ямы, упираясь ногами в стенки. Пророк Магомет кинулся бежать. Созырыко успел бросить ему вслед кинжал, который воткнулся в спину пророка. Но тому все
370
же удалось скрыться.

Цикл Сослана (Созырыко) в нартовских сказаниях выделяется богатством сюжетов и особой популярностью центрального героя. Сослан / Созырыко является одним из любимых героев не только в осетинских, но также кабардинских, балкарских, чеченских и других вариантах. В циклах Сослана и Батраза, больше чем в остальных, выступают мотивы героические, сверхчеловеческие, богатырские. Но, в отличие от Батраза, героя необоримой силы и честного, прямого действия, Сослан в борьбе с сильнейшим врагом охотно прибегает к приемам хитрости и коварства, тогда как со слабейшим и побежденным он жесток и безжалостен.[371] О популярности Сослана (Созырыко) свидетельствует, помимо самих сказаний, множество местных преданий, связанных с его именем, особенно в Дигории. Многие древние могильники в Дигории слывут за могилы Сослана.

Фигура Сослана и связанные с ним сюжеты представляют большой интерес с точки зрения эволюции образа эпического героя. Идеал эпического героя не остается постоянным и неизменным, он меняется от народа к народу,

от эпохи к эпохе в зависимости от уровня хозяйственного, материально-технического и социального развития.[372] Если ранее мы писали, что Батраз является олицетворением смены религий, религиозной идеологии (его смерть знаменует победу христианства над старой религией, он также является одним из первых людей, принявших ислам от рук самого пророка Магомета), то Сослан олицетворяет идеологию военной аристократии, на что указывает также противостояние его и Сырдона. Вечный враг Сослана и всех Ахсартаггата (каста воинов) — Сыр дон олицетворяет шаманство, древнюю форму жречества, на смену которому пришла идеология воина. В таком ракурсе становится понятным, почему Созырыко / Сослан борется против пророка Магомета. Для него не может быть компромисса как по отношению к Сырдону, выразителю невоинской идеологии, так и к пророку Магомету, исповедующему покорность, что противоречит идеологии военной аристократии.

На данный сюжет, скорее всего, повлияли хадисы, рассказывающие историю жизни пророка. Так, например, мотив ловушки близок хадисам, рассказывающим о том, как надиритские иудеи подготовили ловушку, чтобы убить пророка Магомета. Вместо ямы иудеи собрали камни на крыше дома, куда пригласили Магомета.[373] Но замысел иудеев сорвался так же, как и замысел Созырыко. На образ же самого Созырыко, по всей видимости, повлиял отрицательный образ Абу Лахаба, сына Абу Талиба. Абу Талиб приходился пророку Магомету дядей. Хотя он и не разделял пророческую деятельность своего племянника, однако опекал его и не раз спасал от жаждавших его смерти курайшитов. В противоположность своему отцу Абу Лахаб ненавидел Магомета, принимал активное участие в его изгнании из Мекки[374].

Рассматриваемый сюжет был записан в Южной Осетии. В североосетинских нартовских сказаниях мы не смогли

обнаружить аналогичного данному сюжету варианта, скорее всего, по следующим причинам:

1. Северные осетины долгое время находились под влиянием ислама, что не способствовало сохранению или возникновению подобных сюжетов антимусульманской направленности.

2. Возможно, в данном сюжете мы имеем отголосок со противления осетин-христиан проникновению ислама в Южную Осетию.

Из всех вариантов нартовских сказаний, в которых прослеживается исламский элемент, только в одном этот элемент становится основным сюжетообразующим началом («Гибель нартов» — сказитель Адаев Кубади). В сюжете «Схуалийы маликк» он также является основой мотивообразования, *где* лейтмотивом является борьба Созырыко с пророком Магометом. В остальных же вариантах исламские вкрапления не участвуют в сюжето-, либо мотивообразовании, являясь лишь показателем определенного влияния мусульманства. Традиционные формы эпосотворчества, при этом, также не нарушаются.

Заключение

Изучение процессов становления и развития устного народного творчества на разных исторических этапах является одной из задач, стоящих перед фольклористикой. В решение этой задачи входит и выявление пластов различных религий.

Как показывают материалы данного исследования, принятие ислама осетинами носило не столько идейно-религиозный, сколько социально-политический характер. Чаще всего оно было вызвано реакцией на насаждение царской администрацией России христианства и своих порядков на Северном Кавказе. Немаловажное значение имели и причины иного характера. Так, феодальная верхушка Дигории и Тагаурии приняла мусульманство, преследуя экономические выгоды. Это позволило завязать тесные экономические и политические контакты с мусульманской феодальной Кабардой.

Процесс исламизации осетин был сложен. В некоторых районах отдельные села или фамилии переходили то в мусульманство, то в христианство, однако этнография христианизированных осетин в значительной степени отразила исламское влияние, так же, как и осетин-мусульман - христианское.

Исследователи религиозных верований осетин, обращая в то же время внимание на их синкретический характер, делали ошибочный вывод о том, что осетины равнодушны ко всякой религии. Наоборот, из этнографических и фольклорных материалов явствует, что для осетин была характерна именно глубокая религиозность.

К моменту проникновения ислама в Осетию осетины сохранили пережитки почти всех древних форм религии, хотя основой традиционной религии было язычество, оно, трансформировавшись под воздействием раннего христи-

анства, далеко ушло от своих классических форм. Так, осетины стали придерживаться монотеистических взглядов и в своем пантеоне имели только одного единого Бога («Хуцау»). Остальные же божества, оставаясь объектами поклонения, были низвергнуты до уровня святых, ангелов («зædтæ», «дауджытæ»). Поэтому, вновь столкнувшись с христианством, осетины восприняли «новое» учение без сопротивления. Для них оно было как бы «своим», в то же время, предпочтения их оставались на стороне своих традиционных взглядов, не противоречивших, по мнению осетин, вере в единого Бога.

В таких условиях у ислама также не было шанса «заменить» собой традиционные верования осетин, тем более что мусульманство осетинами принималось не как «новая», «истинная» религия, а как идеологический противовес насаждению христианства и колониальной политике русского самодержавия, а также для решения экономических проблем. Мусульманство, впрочем, как и христианство, вместо того, чтобы заменить «старую» религию осетин, было просто-напросто адаптировано к осетинской религии. Однако, став неотъемлемой частью культуры осетин, ислам оказал огромное влияние на все стороны их жизни. Так, заняв в некоторых формах обрядовой культуры твердые позиции, мусульманство вытеснило один из самых архаичных похоронных обрядов осетин — «Бæхфæлдесун» («Посвящение коня»), уходящий своими корнями в эпоху арийского единства. С течением времени похоронный обряд осетин у мусульманской части населения был полностью подчинен исламским обрядовым канонам, сохранив от традиционных лишь отдельные элементы.

На традиционные воззрения осетин в загробную жизнь мусульманство оказало незначительное влияние, но все же прослеживается достаточно четко. Под влиянием ислама произошло разделение загробной жизни на Рай и Ад.

Осетины-мусульмане, предпринимая агрессивные действия по отношению к осетинам, принимавшим христианство, в то же время продолжали строго исполнять все традиционные религиозные обряды, зачастую с христианскими элементами. Так, например, жители Донифарского общества Дигории, будучи мусульманами и проявляя негативное отношение к остальным дигорцам-христиангш, ежегодно справляли языческий праздник «Никколай кувд» («Праздник св. Николая») с элементами христианства. Принадлежность их к исламской религии ограничивалась в данном случае чисто внешними вкраплениями элементов мусульманства.

Необходимо отметить также, что осетины-мусульмане, при всей своей нетерпимости к христианской религии, особенно по отношению к осетинам-христианам, ни разу не подвергли поруганию какой-либо языческий культ. Наоборот, в области языческой культуры продолжали развиваться традиционные формы религиозных верований, взаимно влияя друг на друга. Так, дигорцы-мусульмане в ряду обязательных традиционных тостов («кувд») имя Уастырджи/Уасгерги (св. Георгия) вспоминали лишь в предпоследнем тосте-кувде. Христиане — во втором. В результате же взаимовлияния религий мусульмане стали также произносить «кувд» во имя Уастырджи вторым тостом. Предпоследний же «кувд» был переосмыслен как «фæндагсары Уастырджи» («св. Георгий, провожающий в путь», т. е. «за св. Георгия, который проводит в путь тех, кто в данный момент сидит за столом и возносит за него «кувд»), ставший обязателен и для мусульман, и для христиан.

Общепочитаемой и для осетин-христиан, и для осетин-мусульман стала «роща Хетага» («Хетæджы къох»). При этом если христиане рассказывают, что Хетаг был вынужден бежать из-за того, что он принял христианство, то му-

сульмане, наоборот, представляют его истинным мусульманином, боровшимся за дело пророка Магомета против шайтанов и дьявола и чуть не пострадавшим за это.

Часто осетины-мусульмане старались придать некоторым традиционным обрядам мусульманское содержание. Так, в декабре месяце по всей Осетии справлялся праздник, посвященный покровителю стихий и урожая «Уацилла» («св. Илья»). Осетины-мусульмане, продолжая отмечать его и сохраняя основные черты, типичные для традиционных верований, стали посвящать этот праздник не Уацилла, а Аллаху («Хуцау»).

Некоторые элементы мусульманства проникли и в обряд вызывания дождя, вероятно, по причине того, что основное место в нем занимает магия. В области же различных магических приемов влияние мусульманства было огромно: осетины стали приписывать арабским надписям из Корана магические свойства. Здесь свою роль сыграл факт непонимания смысла текстов Корана, считавшихся священными, что придавало им еще большее таинство и мистику. Даже муллы, научившись читать по-арабски, как правило, не понимали содержание произносимых текстов.

Определенное влияние ислам оказал и на такой социальный институт, как брак. Многоженство среди осетин хоть и было продиктовано экономическими причинами, но утверждению такого института способствовало, несомненно, мусульманство.

К быту осетины-мусульмане ничем не отличались от осетин-христиан. Из всех запретов ислама на употребление «нечистой» пищи они придерживались только одного — по отношению к свинине, продолжая употреблять чеснок и алкогольные напитки. В большинстве своем осетины-мусульмане не посещали мечети, редко соблюдали так же требования ислама о ежедневном пятикратном намазе. Из

всех мусульманских праздников осетины знали только два: Курбан-байрам и Ураза.

С распространением ислама среди осетин, независимо от вероисповедания, стало традицией давать новорожденным мусульманские имена. Кроме того, под влиянием исламской идеологии в осетинский язык проникла довольно обширная мусульманская лексика.

Несмотря на поверхностное восприятие осетинами мусульманства, оно, в то же время, оказало определенное влияние на их духовную культуру, в том числе на устное народное творчество.

Являясь ценнейшим источником этнографических знаний о народе, фольклор приобретает огромное значение в выявлении степени влияния мусульманства на культуру осетин, в особенности, при недостатке письменных исторических источников.

Все процессы, происходившие в осетинском обществе в XVIII и начале XX века, получили достаточно полное отражение в устном народном творчестве осетин, особенно в таких фольклорных жанрах, как историческое предание и сказ. Художественная форма преданий и сказов близка исторической форме подачи материала из первых уст. Как правило, манера рассказчика подобна рассказу очевидца.

Что касается мусульманского пласта, он наиболее полно проявляется в пословицах и поговорках, сказках, преданиях, легендах и сказаниях. Даже такой консервативный в восприятии новейших изменений и процессов в истории народа жанр фольклора, как эпос, оказался под некоторым влиянием ислама. Сказанное хорошо прослеживается в тех нартовских сказаниях, где сюжетообразующим элементом выступают исламские мотивы. Например, сюжет сказания «Как Созырыко боролся с пророком». Хотя образ Созырыко здесь является собирательным, вобравшим в себя черты конкретных врагов пророка Магомета, все же в нем про-

свечивает через множество деталей архаичный образ нартовского Сослана/Созырыко. Если у читателя могут возникнуть сомнения в идентификации традиционных образов Батраза и Уастырджи из вышеприведенных сюжетов, то образ Созырыко/Сослана в этом плане воспринимается однозначно.

Нартовский эпос в основном — дохристианский. В драматических эпизодах гибели Батраза и Сослана отразилась борьба старого язычества с христианством. Символика эта была перенесена и на ислам, проникший первоначально в Осетию, затем в нартовский эпос.

Борьба нартов с Богом и небожителями — это борьба старой религии с новой. Гибель нартов, скорее всего, следует интерпретировать как капитуляцию перед новой религией. Этот мотив необходимо рассматривать в том же ракурсе, что и мотив гибели Батраза.

Основной вывод, который позволяет сделать анализ привлеченного материала по нартовскому эпосу, сводится к следующему:

- эпос, куда затруднен доступ «инородным» влияниям, особенно после того, как он прошел стадию завершенно сти, несмотря на свой консерватизм, подвергся определен ному влиянию ислама;

—все глобальные события в истории народа, как пра вило, отражаются в эпосе. Интересен тот факт, что наше ствия орд хромого Тимура и полчищ Надир-шаха не были отражены в нартовских сказаниях, несмотря на то, что о них сохранилось довольно много преданий, в то же время в эпос проникли исламские мотивы.

В некоторых жанрах осетинского фольклора вообще не прослеживается влияние ислама. Среди них такие, как трудовые песни, свадебная, праздничная, мифологическая поэзия. Мало что от ислама и в таких жанрах, как посвящение коня покойнику, где влияние мусульманства исчер-

пывается упоминанием имени пророка Магомета и вариантов его имени — Масамата, Саматкана и Хаматкана. В молитвах-кувдах осетин мусульманское влияние ограничивается тем, что часто молитва к Богу приближается к мусульманскому (впрочем, как и к христианскому) пониманию Всевышнего.

Одним из основных направлений развития осетинского фольклора на протяжении веков по праву считается календарно-обрядовая поэзия. В ней отразились целые культурологические концепции, берущие начало в традиционных верованиях; она воплотила в себе основные заповеди осетинской традиции: тонкое понимание природы, чуткое, а порою и восторженное восприятие окружающего мира. История развития календарно-обрядовой поэзии Осетии охватывает огромный исторический отрезок. Но исламское влияние обошло этот жанр устного народного творчества осетин. Видимо, это связано с тем, что календарно-обрядовая поэзия отражает мифологические воззрения осетин и имеет глубокие корни, а ислам был принят народом поверхностно, на уровне исполнения определенных ритуалов, не затронув основу религиозно-мифологических воззрений. Несомненно, в календарно-обрядовой поэзии, посвященной небожителям (зэдам и дауагам), наблюдаются некоторые элементы исламского понимания Бога, но - вследствие своей универсальности — не поддаются выделению как исключительно мусульманское влияние.

В таком фольклорном жанре, как историческое предание, исламский элемент ограничивается, в основном, рассказом о принятии различными осетинскими обществами, социальными группами, отдельными фамилиями мусульманской религии.

Анализ фольклорных жанров, в сюжетах которых отражено отношение к Богу, показывает степень влияния мусульманского учения об Аллахе на понимание осетина-

ми Бога. Так, во многих молитвах, обращенных к Богу (Хуцау), выражается согласие не только с тем, что Бог - единосущ, но и с исламской формулой «Да приветствует его Аллах» — в отношении пророков или ангелов. Там, где не прослеживается исламское влияние, представления осетин о Боге более расплывчаты, абстрактны. Хотя для осетина Бог недосягаем, но, именно из-за этой недосягаемости он чаще обращает свой взор к ангелам (зэдам и даугам).

Большое влияние на мировоззрение осетин оказала исламская концепция, утверждающая, что Аллах любит каждого, но если человек отступает от пути, предначертанного Аллахом в Коране, то неминуемо понесет наказание. Поэтому во многих пословицах и поговорках, а также в сказках и легендах отражено исламское понимание идеи покорности и согласия с Всевышним.

Совершенно по-другому выражается отношение народа к религии и религиозным деятелям. Если в устной поэзии осетин прослеживается хоть какое-то осознание необходимости религии (см. сказку «Птицы, звери и люди — искатели основы истинной религии»), то относительно религиозных деятелей во всех фольклорных жанрах наблюдается резко негативная оценка. Из религиозных деятелей фольклор осетин знает только муллу и эфенди, которые, впрочем, в нем не различаются. Мулла (эфенди) во всех сюжетах — плут, лгун, хитер, жаден, морально неустойчив, греховен. Лишь в тех случаях, когда служитель культа выступает в качестве знахаря или лекаря, отношение к нему иногда нейтральное.

Огромное место в этнографии и фольклоре осетин занимает Уастырджи/Уасгерги. В образе этого небожителя воплощена вся история осетин от глубокой древности до нынешних дней. Образ Уастырджи, как и образ нарта Батраза, связан со сменой идеологий и религий, потому на его сюжетной линии не мог не отразиться ислам. При этом

адаптация идеи принятия и распространения ислама происходит на фоне резких изменений в характере «исконного» небожителя сообразно мусульманской концепции покорности. Уастырджи/Уасгерги в фольклоре осетин заменяет Али (имя которого осетинам мало знакомо). Он выступает в роли ближайшего помощника и сподвижника пророка Магомета. В руки Уастырджи вкладывается меч Али — Зульфакар (по-осетински — Сарфакал), кроме того, в осетинском фольклоре и зятем пророка Магомета вместо Али выступает именно Уастырджи.

В некоторых сюжетах происходит смешение образов Уастырджи и пророка Магомета. В одних вариантах Уастырджи называется пророком, в других — Магомет представлен как ангел. Даже типично мусульманская формула «Да приветствует его Аллах!», «Да будет ему Табу!», сопровождающая каждое произношение имени пророка, «накладывается» на образ Уастырджи. Впрочем, подобные несообразности в целом не разрушают логику образа христианизированного типично осетинского ангела (зэда), чего не скажешь уже об образе пророка Магомета, явившегося в фольклоре осетин причиной многих нескладностей. Так, в некоторых сюжетах, как уже было отмечено выше, он назван ангелом. При этом в одном сюжете он просит у Бога, чтобы покойница оказалась в медном гробу, в другом сюжете пророк принимает крещение и пр. Но все эти несоответствия, как показывают материалы, результат синкретизма религиозных воззрений осетин, переработки и адаптации к традиционной религии идей христианства и мусульманства.

Важное место в осетинском фольклоре занимают сюжеты, где главный мотив — неизбежность и неотвратимость судьбы. Осетинами создана целая серия сюжетов, построенных на идее доказательства предопределенности человеческой судьбы. Показательно и то, что заимствованное из

арабского языка слово «ирисхъæ», обозначающее предопределенность судьбы, вытеснило из обихода исконно осетинское «карнæ», сохранившееся только в дигорском.

В устном народном творчестве осетин отразилось также исламское учение о добре и зле, об иллюзорности богатства, о грехе. Тем не менее, перечисленные мотивы нельзя однозначно возводить к заимствованиям из ислама, так как они характерны и для христианства, и для традиционной религии осетин. Даже если в сюжетах с перечисленными мотивами просматривается какой-то формальный показатель с исламским элементом, они не поддаются однозначной интерпретации.

В заключение можно сделать следующие выводы:

1. Хотя знакомство осетин с мусульманством могло состояться как в Х11-Х1У вв., так и в УШ-Х вв., но хронологические рамки исламского влияния на традиционную культуру осетин не могут быть отнесены ранее XVIII века.

2. Ислам в Осетии распространялся в сложных социально-политических условиях. Нередко насаждение ислама или отказ от него сопровождалось насилием, как со стороны царской администрации, так и со стороны мусульман.

3. Причины принятия осетинами мусульманства были различны. В одном случае этому способствовали экономические причины, в другом — противостояние национальной политике царской администрации России на Северном Кавказе.

4. Так как принятие христианства или мусульманства диктовалось, главным образом, социально-политическими и экономическими причинами, а не чисто религиозными мотивами, то оно, соответственно, не могло оказать на религиозные воззрения осетин достаточного влияния, чтобы потеснить традиционные верования.

5. Определенный след мусульманство оставило и на других обрядах. Мы можем констатировать, что это влия-

ние не просматривается только в свадебном обряде. В то же время исламское влияние проникло и в сферу бытовой культуры. Наиболее сильное же влияние ислам оказал на похоронный обряд осетин.

6 Несомненным показателем определенного влияния мусульманства на традиционную культуру является сфера развития языковой и письменной культуры осетин.

7. Устное народное творчество, являясь, по сути, ча стью духовной культуры, отражает ступени развития тра диционной культуры народа. Будучи инструментом отра жения происходящих в обществе процессов, оно в то же время оказывает определенное влияние на развитие куль туры в целом. Поэтому осетинский фольклор может слу жить вспомогательным материалом к этнографической характеристике особенностей традиционной культуры и того влияния, которое оказало на нее мусульманство.

8. Фольклорный материал зафиксировал довольно под робно все процессы, происходившие к моменту распро странения ислама среди определенной части осетинского населения. Эти тексты служат не только историческим источником по определению характера исламизации части осетинского народа, но еще отражают воздействие, кото рое оказало мусульманство на религиозные воззрения осе тин.

9. Некоторые фольклорные сюжеты являются показате лем того, как под влиянием мусульманства менялось от ношение к традиционным ценностным ориентирам. Так, например, одни и те же сюжеты про Уастырджи/Уасгерги имеют различные варианты, в которых отпечатался му сульманский след, хотя традиционно образ Уастырд жи/Уасгерги находился под влиянием христианства. Если Уастырджи/Уасгерги в христианских вариантах, в большей степени, — отражение языческого образа, то в исламизиро-
ванных вариантах он чаще всего рисуется сообразно му-

сульманским канонам. Под влиянием ислама Уастырджи/Уасгерги стал осмысливаться осетинами-мусульманами не только как «покровитель мужчин, воинов, путников», но и как правоверный мусульманин, борющийся с врагами за торжество исламской религии, являясь при этом помощником и зятем пророка Магомета. Не в меньшей мере исламизации подвергся и Хетаг, который у осетин-мусульман стал исполнять роль защитника мусульман.

10. Несмотря на то, что такие эпические сказания осетин, как «Сказания о Даредзанта» и «Сказания о Царциата» остались вне влияния ислама, некоторые мусульманские мотивы и сюжеты проникли в нартовский эпос осетин. Влияние ислама на нартовский эпос, возможно, объясняется тем, что, в отличие от «Даредзанта» и «Царциата», в которых на первом плане — героическое и мифологическое начало, в сказаниях о нартах огромное место занимает и идеологическое начало. Соответственно, выполняя идеологические функции, нартовский эпос не мог не отразить изменения в идеологии, которые были неизбежны с принятием новой религии.

11. Мусульманские элементы прослеживаются в фольклоре южных осетин, безусловно, как инородный пласт. Они не затрагивают мировоззрения данной части осетинского населения, но являются все же показателем столкновения южных осетин на определенном этапе своей истории с исламской «экспансией».

12. Наиболее полно исламский пласт в осетинской культуре выявляется в устном народном творчестве. В основном это сказки, сказания, предания, сказы, легенды, притчи, пословицы, поговорки, а также нартовский эпос. Из жанров, в которых мы не смогли вычленить означенные мотивы, можно отметить трудовые песни, свадебную, праздничную, мифологическую, календарно-обрядовую

поэзию, а также сказания о Даредзанта и цикл сказаний о Царциата.

13. Большинство мусульманских мотивов являются сюжетообразующими (как, например, мотив принятия Батразом или Уастырджи мусульманства, мотив борьбы Созырыко с пророком, мотив наказания за гордыню и т.д.).

14. Наличие же некоторых исламских элементов в сюжете (как, например, употребление мусульманских имен и терминов) следует рассматривать как явление этнокультурного характера. Они, как правило, отражают только косвенное влияние ислама, не неся при этом никакой религиозно-смысловой нагрузки и не участвуют в мотивообразовании сюжета. В то же время заимствованная лексика в языке показывает на характер влияния мусульманской религии.

15. Художественные особенности построения сюжета сохраняются и с исламскими мотивами, что вносит некоторую несообразность с позиций строгого ислама, хотя для осетинского сказителя или слушателя они не осознаются выходящими за рамки религиозного мировосприятия. Исключение составляет сюжет текста «Гибель нартов «[376], где основной мотив построен не в традиционной художественной форме, а в соответствии с канонами ислама. Если традиционно гибель нартов наступает в результате борьбы нартов с Богом и небожителями, то в данном варианте они погибают из-за греха, который они на себя берут в результате убийства верблюда и шире — из-за ослушания, неверия.

16. Несмотря на яркую национальную окраску фольклорных текстов, многие мотивы, образы и даже сюжеты поразительно сходны с арабскими, турецкими, дагестанскими, чеченскими и ингушскими сюжетами.

17.Выявление мусульманского пласта в устном народном творчестве осетин важно как с точки зрения изучения

динамики сюжетных линий и сюжетообразующих мотиваций, так и с точки зрения сопоставительного анализа сюжетов у различных народов и определения особенностей влияния ислама на осетинскую культуру.

Отраженный в фольклорных материалах исламский пласт в целом указывает на характер и степень мусульманского влияния на традиционную культуру осетин.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Бентковский И. Материалы для истории кавказских каза ков. Моздокские крещеные осетины и черкесы, называемые «Казачья братья» // «Ставрапольские губернские ведомости», 1880, №3, 5, 6.

[2] Вахушти царевич. География Грузии / Известия Кавказского отдела Русского географического общества. 1904. Вып. XXIV. Т. 5.-241 с.

[3] Штедер Л. Л. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году / Осетины глазами русских и иностранных путешественников (Составит. Калоев Б. А.). Орджоникидзе, 1967. — С. 27-70.

[4] Гюльденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809.; Описание кавказских земель / Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XII — XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. -
С. 87-89.

[5] Рейнеггс Я. Общее историко-топографическое описание Кавказа / Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967. -266 с.

[6] Паллас П. М. Заметки о путешествии в Южные наместничества Российского государства в 1793 и 1794 гг. / Осе-

тины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967. — 266 с.

[7] Клапрот Г.Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, пред принятое в 1807 — 1808 гг. / ОРФ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 6.

-90 с.

[8] Гакстгаузен А. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни. Ч. II. СПб., 1857. — 164 с.

[9] КосЬ К. Ке1зе йигсЬ Кшз1апс1 пасЬ с!ет КаиказхзсЬеп ЫЪ-тиз т с!еп 1аЬгеп 1836, 1937 ипс! 1838, ВВ II, 81и»§аг1 шк! ТиЬт§еп, 1843.

[10] Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847.-216 с.

[11] Письма Х. Ш. ... к Ф. Булгарину, или поездка на Кавказ //»Северный архив», 1828, №5.

[12] Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа / Кавказский этнографический сборник. Вып. II, 1958. Вып. III, 1962.-246 с, 321 с.

[13] Берзенов Н. Г. Из воспоминаний об Осетии / «Кавказ», 1852, № 5, 67.; Из записок об Осетии / «Кавказ», 1852, № 65.; Очерки об Осетии / «Кавказ», 1850, № 15.; Очерки Осетии / Периодическая печать Кавказа об Осетии и осе тинах. Т. I. Цхинвали, 1981. — С. 98 — 103.

[14] Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа / Кавказский этнографический сборник. Вып. II, 1958. Вып. III, 1962. — 246 с, 321 с.

[15] Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служеб ных воспоминаний В. С. Толстого / «Русский архив». Кн. 2. М., 1875. -С. 265-268.

[16] Кокиев Г. А. Из истории русско-осетинских отношений в XVIII веке / Известия СОНИИ. Т. 4. Орджоникидзе, 1932. -С. 130-156.; Методы колониальной политики царской Рос сии на Северном Кавказе в XVIII веке / Известия ЮОНИИ. Вып. 1. Сталинир, 1933. — С. 179-221.; Осетины во второй

половине XVIII в. по наблюдениям путешественника Штедера. Орджоникидзе, 1940. — 61 с; Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 1926. — 155 с; Записки о быте осетин / Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М.? 1885. — С. 66-112.

[17] Абаев В. И. Дохристианская религия алан / Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. — С. 102-114.; Заметки о трифункциональности / Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. - С. 423-437.

[18] Скитский Б. В. К истории общественного движения среди мусульманского населения Северного Кавказа в 1876 - 7 г./ Сборник научного общества этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом инситуте. Т. I. Владикавказ, 1929. — С. 3 — 12.; Осетия в период феодальной раздробленности (XII — середина XVIII веков) / Очерки истории горских народов. Т. 25. Орджоникидзе, 1972. — С. 283 — 297.; Роль православия в колониальной политике российского царизма в Дигории (в Северной Осетии) / Ученые записки 2-го СКПИ. Т. 10. Орджоникидзе, 1933. - С. 41-54.; Быт осетин в период военной демократии по нартовскому эпосу / Извести СОНИИ. Т.Х1. Орджоникидзе, 1947.-С. 27-31.

[19] Тотоев М. С. Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. - Орджоникидзе, 1957. — 364 с; Осетинский народ в борьбе против движения мюридизма и Шамиля. Орджоникидзе, 1954.-68 с.

[20] Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа / Кавказский этнографический сборник. Вып. II, 1958. Вып. III, 1962.-246 с, 321 с; Этнография и история Кавказа. Исслед. и материалы. М, 1961. — 260 с.

[21] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — 286 с; Осетины глаза ми русских и иностранных путешественников. Орджони кидзе, 1967.-157 с; Обряд посвящения коня у осетин. М., 1964.-8с.

[22] Цховребов 3. П. Развитие общественно-политической и философской мысли в Осетии. М., 1977. — 104 с; Традиции прошлого в настоящем. Цхинвали, 1974.-64с.

[23] Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984. — 217 а; Народный земледельче ский календарь осетин. Цхинвали, 1976. — 281 с; Осетин ский аул и его традиции. Владикавказ, 1995.— 82с; Осе тинские народные праздники. Владикавказ, 1998— 276с.

[24] Кузнецов В. А. Очерки истории алан. 2-е изд. допол. Владикавказ, 1992. — 392 с; Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977. — 174 с; Эльхотовские ворота в X-
XV веках. Владикавказ, 2003. — 190 с.

[25] Цибиров Г. И. Осетия в русской науке (XVIII в.— первая
полов. XIX в.). Орджоникидзе, 1981.—104с.

[26] Тменов В. Х. Древние верования осетин и ингушей и их отражение в памятниках материальной культуры / Вопро сы историко-культурных связей на Северном Кавказе: Сборник научных трудов. Орджоникидзе, 1985. — С. 33-71.; Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1995.-437с; Осетинское язычество в системе средневековых ре лигиозных верований народов Северного Кавказа / Про блемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ, 1992. — С. 170-194.

[27] Пфафф В. Б. Материалы для древней истории Осетии / ССКГ, вып^. Тифлис, 1871. — С. 3-34.; Принятие осетина ми мусульманской веры / ССКГ, т.1. Тифлис, 1871. — С. 84-87.; Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Т.1. Тифлис, 1871. — С. 67— 93.

[28] Миллер В.Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.-513с.

[29] Ковалевский М. М. Современный обычай и древний за кон. Обычное право осетин в историко-сравнительном от ношении. В 2-х тт. Владикавказ, 1995. — 342 с, 412 с; За кон и обычай на Кавказе. М., 1890. — 143 с.

[30] Чурсин Г. Ф. Осетины / Труды кавказской научной ассо циации. М.? 1925.-С. 136-169.

[3]1 Скитский Б.В. К истории общественного движения сре ди мусульманского населения Северного Кавказа в 1876 - 7 г./ Сборник научного общества этнографии, языка и ли тературы при Горском педагогическом инситуте. Т. I. Вла дикавказ, 1929. — С. 3 — 12.

[32] Магометов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. — 568 с.

[33] Калоев Б.А. Осетины. М., 1971. — 286 с.

[34] Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993.-57 с.

[35] Емельянова Н.М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М., 2003. — 360 с.

[36] Биджелов Б. Х. Социальная сущность религиозных веро ваний осетин. Владикавказ, 1992. — 179 с; КабисовР.С. К
вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нарт-ском эпосе. Цхинвали, 1972. — 139 с; Цаллаев Х.К. Тради ции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993. — 57 с.

[37] Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.-513с.

[°°] Абаев В. И. Дохристианская религия алан / Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. - С.102-114.

[39] Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. - 369 с.

[40] Хамицаева Т.А. Предисловие к кн.: Памятники народно го творчества осетин. Владикавказ, 1992. — С. 5-26.

[4] Кабисов Р.С. К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе.-Цхинвали, 1972.— 139 с.

[42] Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 2000. — 503 с.

[43] Козаев П. К. И боги спускались на землю / «Ир», 1995. № 15(29).

[44] Доношение грузинского архиепископа Иосифа и архимандрита Московского Знаменского моностыря Николая императрице Елизавете Петровне, ноябрь 1742 года. Центральный государственный архив древних актов, Ф. 199, кор. 184. ч. 2, д. 17, л. 2. / Опубл.: Блиев М. М. (составитель). Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2-х тт. Т. 1. Орджоникидзе, 1976. — С. 30.

[45] Великому господину преосвещеннейщему Антонию епископу Астраханскому и Ставропольскому Осетинской комиссии от протопопа Иоанна Болгарского нижайшее доношение 18 июля 1780 г. // АВПР, ф. Осетинские дела,, оп. 128/п., д. 1, лл. 1387-1395. / Опубл.: Материалы по истории Осетии. Т. 1. Орджоникидзе, 1933. — С. 167-172;

Опубл.: Блиев М. М. (составитель). Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2-х тт. Т. 2. Орджоникидзе, 1984. — С. 383-387.

[46] Гюльденштедт И.А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809.; Описание кавказских земель / Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XII — XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. — С. 87-89.

[47] Дирр А. В. В Тагаурской и Куртатинской Осетии / Известия Кавказского отделения императорского Русского Географического общества. Т. XXI. Тифлис, 1911.— С. 257-
276.

[48] Клапрот Ю.Г. Клапрот Г.Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807 — 1808 гг. / ОРФ СОИГСИ, ф.
4, оп. 1,д. 6.-90 с.

Пфафф В.Б. Принятие осетинами мусульманской веры / ССКГ, т.1.-Тифлис, 1871.-С. 84-87.

[50] Миллер В.Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. — 513 с.

[51] Кравчинский Д. Краткие исторические сведения об Осе тии в связи с распространением в ней христианства. Пол тава, 1909 // ОРФ СОИГСИ, ф. 9, он. 1, д. 2. — 13 с.

[52] Магометов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. — 568 с.

[53] Калоев Б.А. Осетины. М., 1971. — 286 с.

[54] Фидарова-Исаева З. Г. Осетинская книга на арабской графике / Известия ЮО НИИ, вып. IX. Цхинвали, 1958. — С. 7; История Северо-Осетинской АССР: С древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Изд-е 2-е. Т. 1. Орджони кидзе, 1987. — С. 32; Хрестоматия по истории осетинского народа. Т. 1 (Сост. Санакоев М. П.) Цх. 1993.— С. 12; Бид-желов Б. Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. В. 1992.-С. 3-14

[55] Даль В. Толковый словарь живого великорусского язы ка. Т. 4. М. СПб., 1882. — С. 675

[56] Библейская энциклопедия. Репринтное издание труда архимандрита Никифора 1891 г. М., 1990. -С. 816.

[57] Словарь русского языка. В 3-х тт. Т. 4. М., 1984. — С. 781.

[58] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.— С.3.

[59] Там же, с. 3.

[60] Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. — С. 47.

[61] Там же, с. 49.

[62] Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. — 280 с.

[63] Зворыкин А. А. Определение культуры и место матери альной культуры в общей культуре / Труды VII МКАЭН. Т.4.М., 1967.-С. 17-32.

[64] Коган Л. П. Духовное производство и культура / Вопро сы духовной культуры советских рабочих. Вып. 1. Сверд ловск, 1969.-С. 3-19.

[65] Йон Э. Проблемы культуры и культурная деятельность. М., 1969.-168 с.

[66] Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. М., 1971.-312 с.

[67] Осетинско-русский словарь (под редакцией Касаева). Орджоникидзе, 1972. — С. 424

Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали, 1978. — С. 3

[69] Мелетинский Е. М. Народный эпос. Теория литературы. М., 1964.-С. 17.

[70] Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали, 1978.-С. 6.

[71] Абаев В. И. Нартовский эпос осетин / Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978. — С.34.

[72] Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставро поль, 1984.-С. 10.

[73] Там же, с. 10.

[74] Хан-Магомедов СО. Дербент. М., 1958. с.61.

[75] Макатов И.А. Культ святых — пережиток прошлого. Ма хачкала, 1962. с. 6

[76] Авксентьев А.В. Указ. соч., с. 16

[77] Там же, с. 17.

[78] Алексеева Е.П. Очерки по экономике и культуре народов Черкесии в ХУ1-ХУИ веках. Черкесск, 1957.-С.117.

[79] Кавказский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. 26. М., 1955.-С. 35.

[80] В.А. Кузнецов. Эльхотовские ворота в X — XV веках. Владикавказ, 2003. — С. 122.

[81] Минаева Т.М. Золотоордынский город Маджар. МИСК, вып. 5. Ставрополь, 1953. — С. 131-157; Волкова Н.Г. Мад-
жары. Из истории городов Северного Кавказа. КЭС, V. М., 1972. — 41-66; Ртвеладзе Э.В. Из истории городской куль-

туры на Северном Кавказе в XIII — XIV веках и ее связей со Средней Азией. Автореферат канд. дисс. Л., 1975.
[82] В.А. Кузнецов. Эльхотовские ворота в X — XV веках. Владикавказ, 2003. — С. 123.

Бларамберг Иоганн. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.-132 с.
[84] Авксентьев А.В. Указ. соч., с. 31.
[85] Там же, с.31.
[86] Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т.1. Ставрополь, 1967.-186 с.
[87] Авксентьев А.В. Указ. соч., с. 32.
[88] Народы Кавказа. — М., Изд-во АН СССР, 1960. — 213 с.
[89] Очерки истории Адыгеи. — Майкоп, 1957. — 281 с.
[90] Труды Карачаево-Черкесского научно-исследова тельского института истории, языка и литературы. Вып. 4. Серия историческая. Ставрополь, 1964. — 81 с.
[91] Авксентьев А.В. Указ. соч., с. 34.
[92] Дубровин Н. Ф. Осетины. История войны и владычества русских на Кавказе, т.1, кн.1, 1871. — С. 292.
[93] Магометов А. Х. Этнография осетин. Орджоникидзе, 1970.-С. 158.
[94] Терские ведомости, 1892, № 18. ,
[95] Пфафф В. Б. Материалы для древней истории Осетии // ССКГ, вып.У. Тифлис, 1871. — С. 3-34.; Принятие осетина ми мусульманской веры / ССКГ, т.1. Тифлис, 1871. — С. 84-
87.; Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Т.1. Тифлис, 1871. — С. 67— 93.; Шегрен
А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменни ков при разных случаях. М., 1847. — 216 с; Миллер В.Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятни ках / Материалы по археологии Кавказа. Вып. III. М., 1893. — С. 119-136.; В горах Осетии. Владикавказ, 1998. — 513 с;
Осетинские этюды. 4.2. М., 1882. — 309 с; Биджелов Б. Х.

Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992. — 179 с; Кабисов Р. С. К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе. Цхинвали, 1972. — 139 с; Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993. — 57 с.

[96] Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847. — С. 2.

[97] Там же, с. 1.

[98] Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993.-52 с.

[99] Магометов А. Х. Культура и быт осетинского крестьянства. Историко-этнографический очерк. Орджоникидзе, 1963.-С. 470-472.

[100] Дубровин Н. Ф. Осетины. История войны и владычества русских на Кавказе, т.1, кн.1$_3$ 1871. -С. 323.

[101] У современных осетин-мусульман для обозначения религиозного понятия «Ад» чаще используется заимствованное из арабского языка «джаханнам» — «дзахана», «дзаханаман».

[102] Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. — С. 474-477.

[103] Уацилла — в осетинской мифологии громовержец, покровитель хлебных злаков и урожая. Ему было посвящено несколько святилищ, самое известное из которых — Тбау-Уацилла — находящееся на горе Тбау в Даргавском ущелье Северной Осетии. В июне, перед началом сенокоса, повсеместно в Осетии в его честь справлялся праздник.

[104] Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII — XIX вв.), — Орджоникидзе, 1974. — С. 324-327.

[105] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — С. 235.

[106] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — С. 235-236; Инал-Ипа Ш. Д.. К абхазо-осетинским культурным связям / Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967. — С.

47-51; Лавров Л. И. Домусульманские верования адыгейцев и кабардинцев / Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. — С. 117-126.

[107] Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847. — 216 с;
Миллер В.Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках / Материалы по археологии Кавказа. Вып. III. М., 1893. — С. 119-136.; В горах Осетии. Владикавказ, 1998. — 513 с; Осетинские этюды. 4.2. М., 1882. — 309 с;
Абаев В. И. Дохристианская религия алан / Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. — С. 102-114.; Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993. — 57 с; Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.
-286 с.

[108] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — 236 с.

[109] Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847. — С. 39.

[110] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — С. 236.

[111] Абаев В. И. Дохристианская религия алан / Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. -С. 102-114; Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.-С. 283.

[112] Абаев В. И. Дохристианская религия алан. — С. 104.

[113] Устырджи (у дигорцев — Уасгерги) — самое почитаемое
божество в осетинской мифологии, покровитель мужчин, путников, воинов. По представлениям осетин, Уастырджи является посредником между богом и людьми. Ему посвящено самое большее количество святилищ, которые разбросаны по всей Осетии, его именем названы и такие известные святилища, как «Реком», «Дзвгъисы дзуар», «Хетæджы дзуар» и др. Ежегодно в ноябре в течение недели широко и торжественно отмечается праздник в его

честь. Ни одно осетинское застолье не обходится без тоста-кувда в честь Уастырджи.

[114] У ас Никкола — в осетинской мифологии божество хлебных злаков и урожая. Как правило, Никкола считается покровителем равнины (плоскостных осетин), в то время как Уастырджи воспринимается как покровитель гор (горных осетин). Ежегодно в честь Никкола и по сегодняшний день выходцы из Лезгора (Дигорское ущелье) продолжают справлять праздник. Необходимо отметить, что все выходцы из Лезгора являются мусульманами.

[115] Фælвæра — в осетинской мифологии покровитель мелкого скота, главным образом овец. Он — самое кроткое и доброе божество в осетинском пантеоне небожителей. Ежегодно ранней весной в честь Фælвæра справляли праздник возле его святилища, на который от каждого дома приносили три пирога, молочные продукты, пиво. В его честь запрещалось принесение в жертву животных.

[116] Мыкалгабыртæ — божество плодородия. К нему обращались с просьбой послать богатый урожай хлебов, увеличить стада, избавить людей от болезней и других невзгод. Согласно легендам, святилище в его честь в Касарском ущелье возникло на месте, куда упала одна из трех слез Бога, пролитых по поводу гибели нарта Батраза. Ежегодный праздник у его святилища отмечается в мае месяце в течение двух недель.

[117] Мады-Майрæм — покровительница женщин, прежде всего женского плодородия, особо почитавшаяся молодыми девушками и женщинами детородного возраста.

[118] Комахсæн — (букв, «связывание рта») один из календарных праздников зимнего цикла осетин-христиан, предшествовавший великому посту (мархо).

[119] Куадзæн — (букв, «отпускание рта») осетинская номинация Пасхи. Пасха у осетин была праздником увеселитель-

но-поминального характера, исключение составляли только ряд горных районов Осетии, где в день «Куадзæн» запрещалось поминать покойников.

Кæрдæгхæссæн — поминовение усопших в начале весны.

[121] Зазхæссæн (у дигорцев «Назуйхист») — день поминовения умерших, приуроченный к Вербному воскресенью.

[122] Урсы къуыри — постная неделя.

[123] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — С. 283.

Калоев Б. А. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967.-С.13.

[125] Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII — XIX вв.). Орджоникидзе, 1974. — 334.

[126] Красницкий К. Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Газ. «Кавказ», 1865, №29.

[127] Дубровин Н. Ф. Осетины. История войны и владычества русских на Кавказе, т.1, кн.1, 1871. -293 с.

[128] Там же, с. 294.

[129] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — С. 289.

[130] Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. — С. 487.

[131] Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984.-С. 10.

[132] Милорадович О. В. Средневековые мечети городища Верхний Джулат / Средневековые памятники Северной Осетии. М., 1963. — С. 66-86.

[133] Семенов Л.И. Татартупский минарет. Дзауджикау, 1947. -42 с.

[134] Св. Татартуп был популярен как среди осетин-христиан, так и среди осетин-мусульман. В фольклоре осетин, как правило, упоминается рядом с Уастырджи и Никкола.

[135] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. — 289 с.

[136] Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. 4.2. М., 1968.— С. 25.

[137] Авксентьев А. Указ. соч., 25 с.

[138] Эпиграфические памятники Северного Кавказа на араб ском, персидском и турецком языках. 4.2. М., 1968. С.25.

[139] Авксентьев А. Указ. соч., 26с.

[140] Очерки истории Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1967. -186.

[141] Пфафф В. Б. Принятие осетинами мусульманской веры / ССКГ, т. 1. Тифлис, 1871.-С. 84-87.

[142] Кокиев Г. А. Из истории русско-осетинских отношений в XVIII веке / Известия СОНИИ. Т. 4. Орджоникидзе, 1932. -С. 130-156.

[143] Дзамихов К. Ф. От военно-политического союза к коло ниальной политике/Адыги. № 4, 1992. С. 138.

[144] Б лиев М. М. Кавказская война: социальные истоки, сущность / История СССР. 1983. № 2. С. 54-75.; Осетия в первой трети XIX века. Орджоникидзе, 1964. — 173 с.

[145] Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. — 568 с; Общественный строй и быт
осетин (XVII — XIX вв.). Орджоникидзе, 1974. — 366 с; Эт
нография осетин. Орджоникидзе, 1970. — 172 с; История,
этнография и культура народов Северного Кавказа. Орд жоникидзе, 1981.; Политическое устройство у горских на родов в первой половине XIX в. / Социальные отношения народов Северного Кавказа. Ордж., 1978. — С. 47-64.

[146] Мальбахов Б. К. Кабарда на этапах политической исто рии (середина XVI — первая четверть XIX века). М., 2002. —
510 с; Мальбахов Б. К., Дзамихов К. Ф. Кабарда во взаи моотношениях России с Кавказом, Поволжьем и Крым ским ханством (середина XVI — конец XVIII в.). Нальчик,
1996.

[147] Дзидзоев В. Д. Осетия в системе взаимоотношений на родов Кавказа в XVII — нач. XX в. (историко-
этнологическое исследование). Владикавказ, 2003. — 222 с;

Из истории кабардино-осетинских отношений // «Растдзинад», от 22 мая 1997 г. (на осет. яз.).; Осетино-кабардинские взаимоотношения в ХУП-ХГХ вв. / «Растдзинад», от 6 августа 1997 г. (на осет. яз.).

[148] Дзидзоев В. Д. Осетия в системе взаимоотношений народов Кавказа в XVII — нач. XX в. (историко-этнологическое исследование). Владикавказ, 2003. — С. 81.

[149] Вахушти царевич. География Грузии / Известия Кавказского отдела Русского географического общества. 1904. Вып. XXIV. Т. 5.-С. 141.

[150] Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Т.1. Тифлис, 1871. — С. 95.

[151] Штедер Л. Л. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году / Осетины глазами русских и иностранных путешественников (Ссоставит. Калоев Б. А.). Орджоникидзе, 1967. — С. 35.

[152] ЦГВИА, ф. 414, д.61-64. — С. 19-20.

[153] Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний В. С. Толстого / «Русский архив». Кн. 2. М., 1875. — С. 265 -267.

[154] Гатуев А. Христианство в Осетии // «Терские ведомости». Владикавказ, 1889, № 14. — С. 14.

[155] Калоев Б. А. Осетины. М., 1971. -291.

[156] Гатуев А. Христианство в Осетии // «Терские ведомости». Владикавказ, 1889, № 14.

[157] Калоев Б. А. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967. — С. 291.

[158] Горная Дигория делилось на четыре общества: Донифарсское, Тапандигорское, Стурдигорское и Уаллагкомское.

[159] Миллер В.Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.-С.237.

[160] Терские ведомости, 1891, №42.

[161] Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах (Сост. Л. А. Чибиров). Т. III. Цхинвали, 1981.-442 с.
[162] ЦГВИА, ф. 414, д.301. С. 1-12.
[163] Калоев Б. А. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967. — 157 с.
[164] ЦГВИА, ф. 414, д.301. С. 222.
[165] Гребенец Ф. С. Могильники в Куртатинском ущелье / СМОМПК, 1915,вып.44.-С73.
[166] Калоев Б. А. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. — С. 292.
[167] Кудашев В. Н. Исторические сведения о Кабардинском народе. Киев, 1913. — С. 159.
[168] Дзидзоев В. Д. Осетия в системе взаимоотношений на родов Кавказа в XVII — нач. XX в. (историко-этнологическое исследование). Владикавказ, 2003. — 115 с.
[169] Березов Б. П. Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII — XX вв.). Орджоникидзе, 1980. — 126 с.
[170] В.Н.Л. Переходное состояние горцев Северного Кавказа /Новое обозрение. М., 1896, №4169-4216.— С.23-24.
[171] Дзидзоев В. Д. Осетия в системе взаимоотношений на родов Кавказа в XVII — нач. XX в. (историко-этнологическое исследование). Владикавказ, 2003. — 116 с.
[172] Галазов. Селение Заманкул // «Терские ведомости». - Владикавказ, 1899, № 144.
[173] Караулов М. А. Терский календарь. Вып. 19. Владикав каз, 1910.-19 с.
[174] Хетагуров К.Л. Собрание сочинений в 5-ти томах. Т.ГУ. М., 1961.-281 с.
[175] А.Х. Цаликов — активный участник революционного
движения в России. В 1917 году на 2-ом Всероссийском мусульманском съезде в Рязане выступил с предложением о создании мусульманской фракции в Учредительном Со брании. Вынашивал идею создания единой исламской рес-

публики, которая бы объединила всех мусульман России. После 1917 года ратовал за создание Горской исламской республики, куда бы входили все мусульманские народы Северного Кавказа. После окончания гражданской войны имигрировал за границу.

[176] Цаликов А.Х. Кавказ и Поволжье. М., 1913. — 153 с.

[177] В первые дни великого поста, кроме великого воздер жания от пищи, осетины не хоронили умерших, не мстили врагам, напротив, оказывали даже своим кровникам госте приимство из уважения к памяти Святого.

Терские ведомости, 1891, № 19.

[179] Терские ведомости, 1891, №42.

[180] Терские ведомости, 1891, №48.

[8] Там же.

[182] Терские ведомости, 1891, №51.

[183] Там же.

[184] Темирханов Сослан. Осетины (исторический очерк). - Владикавказ, 1920 // ОРФ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 117, п. 91.-21 с.

[185] Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. — С. 48.

[186] Кравчинский Д. Краткие исторические сведения об Осетии в связи с распространением в ней христианства. Полтава, 1909 // ОРФ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 2. — 12 с.

Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. — С. 36.

[188] Ученые записки Адыгейского НИИ языка, литературы и истории. Т. 4. История и этнография. Краснодар, 1965. - 132 с.

[189] Студенецкая Е. Н. Материалы по религиозным верова ниям народов Северного Кавказа // ОРФ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1,д. 10.-С. 8.

[190] ОРФ СОИГСИ (Отдел рукописных фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных ис следований), ф. оп.1, д.122-123. — С. 142.

[191] Там же, с. 144.
[192] Там же, с. 146.
[193] Там же, с. 138.
[194] ОРФ СОИГСИ, ф. оп. 222, п. 113. — С. 6.
[195] Басилов В.Н., Кобычев В.П. Никколай кувд/Кавказский этнографический сборник. Вып.VI. М, 1976.— С. 145.
[196] Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии /Сборник сведений о Кавказе. Т.1. Тифлис, 1871.С. 171-172.
[197] Там же, с. 171.
[198] Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. М., 1944.-С. 371-374.
[199] Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. С.238.
[200] Берзенов Н. Г. Очерки об Осетии // Кавказ, 1850, № 15.
[201] Каргиев Б. Н. Обычаи и обряды осетин дореволюцион ного периода. Кн. 1. Владикавказ, 1928. / ОРФ СОИГСИ, ф. 4,оп. 1,д. 109.-С. 119-123.
[202] Студенецкая Е. Н. Материалы по религиозным верова ниям народов Северного Кавказа // ОРФ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1,д. 10.-С. 112.
[203] Деуæр — из арабского Машгт», означает «круг».
«Деуæр» является якобы искуплением грехов за пропу щенные намазы деньгами и является первой поминальной процедурой в цепи обряда похорон. Он проводился в том же помещении, где проходило одевание в саван. Исполнял его мулла или старший из присутствующих по сану. «Деуæр», как утверждает часть духовенства, предполагает прощение грехов непосредственно перед Аллахом.
[204] Батыров У. А. Похоронный обряд мусульман. Влади кавказ, 1997.-С. 22-26.
[205] Намазлæхъ — коврик для намаза делали, как правило, из козьей шкуры. Такой коврик осетины-мусульмане держали даже тогда, когда в семье никто и не исполнял обряда на-

маз, на случай прихода гостя, который бы пожелал справить намаз.

Таказов Ф.М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ, 2003.-С. 264.

[207] Там же, с. 254.

[208] Там же, с. 258.

[209] Кувæндон / ковæндонæ — святилище, букв, переводится как «молельня», «место молебен».

[210] В настоящее время села Донифарского общества обезлюдели, жители которых, выселившись на равнину, компактно проживают в трех селах: Чикола, Хазнидон, Лескен. Население этих сел считается мусульманским, но еже годно жители этих сел посещают святилища в Лезгоре и Кумбулта и справляют традиционные праздники.

[211] Студенецкая Е. Н. Материалы по религиозным верова ниям народов Северного Кавказа.— С.74.

[212] Там же, с. 74.

[213] Клапрот Г-Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, пред принятое в 1807 — 1808 гг. // ОРФ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 6.-С. 75.

[214] Китаб — по-арабски «книга». Осетины же китабом назы вали любую книгу, написанную на арабском языке, считая такую книгу священной наравне с Кораном.

[215] Цаликов А.Х. Кавказ и Поволжье. -М., 1913. — С. 151.

[216] Клапрот Г-Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, пред принятое в 1807 — 1808 гг. — С. 74.

[217] Там же, с. 74.

[218] Там же, с. 80.

[219] Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах (Сост. Л. А. Чибиров). Т. 1. Цхинвали, 1981. — С. 222.

[220] Лавров Л. И. Хазнидонские надписи / Известия СОНИИ, т.ХХШ, вып. 1. Орджоникидзе, 1962. — С. 109.

[221] Сосланбек Тайсаев — один из просветителей осетин в конце XIX — начале XX вв. Разработав на основе арабской графики осетинский алфавит, он на свои средства выпустил первые осетинские учебники (на дигорском и иронском наречиях). По своему учебнику дигорского языка обучал детей в с. Анзорети (Республики Кабардино-Балкария) в открытой им же самим школе. В 1919 году за революционную деятельность и за связь с осетинской революционно-демократической партией «Кермен» был казнен белогвардейцами.

[222] Фидарова-Исаева З. Г. Осетинская книга на арабской графике / Известия ЮО НИИ, вып. IX. Цхинвали, 1958. - С.23-31.

[223] Цаликов А.Х. Кавказ и Поволжье. С. 150.

[224] Терские ведомсоти, 1912, № 121.

[225] Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. Л, 1957. — С. 129.

[226] Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973. — С. 276.

[227] Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993.-С.49.

[228] Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. С.239.

[229] Там же, с. 239.

[230] Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ, 1992. — С. 56-57.

[231] Там же, с. 51.

[232] Миллер В. Ф. В горах Осетии. С. 237.

[233] Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. С. 49-58.

[234] Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847-С.2. [235] Памятники народного творчества осетин. Вып. 3. — Владикавказ, 1928. — С.64-66. [236] Там же, с. 64.

[237] Там же, с. 65.

[238] Басилов В. Н., Кобычев В.П. Никколай кувд / Кавказ ский этнографический сборник. Вып.VI. М., 1976. — С. 131-
150.

[239] ОРФ СОИГСИ (Отдел рукописных фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных ис следований), ф. оп.1, д.122-123. — С.135.

[240] Там же, с. 139.

[241] Казбеков К. Хъарати Лаухан (Караева Лаухан) // Архив СОИГСИ, ф.? оп.112, п.89. — С. 196.

Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.-С. 8.

[3] Дзидзоев В. Д. Осетия в системе взаимоотношений народов Кавказа в XVII — нач. XX в. (историко-этнологическое исследование). Владикавказ, 2003. С. 116.

[244] ЦГА КБР. Ф.2, оп. 1, д. 4. — С. 82.

[245] ЦГА РСО-А., ф. 12, оп. 1, д. 443. — С. 3.

[246] ЦГА РСО-А., ф. 12, оп. 3, д. 1242. — С. 3.

[247] Горец Е. Преступница / Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 2. Цхинвали, 1982.— С. 81.

[248] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное твор чество). Т.1. Орджоникидзе, 1961. — С. 442-446.

[249] Там же, с. 583-585.

[250] Гарданов М. Хъанухъти Есе (Кануков Есе) / ОРФ СОИГСИ, ф.,д.198.-С. 7..

[251] Дзагуров Г. А. Осетинские (дигорские) народные изре чения. -М., 1980.-С. 137.

[252] Там же, с. 334.

[253] Там же, с. 336.

[254] Гутиев К. Ирон æмбисæндтæ (Осетинские пословицы). Орджоникидзе, 1976. — С. 225.

[ьь] Памятники народного творчества осетин. Вып. 3. Владикавказ, 1928. — С. 75-77.

[256] Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 392-395.
[257] Сокаева Д. В. ОРФ СОИГСИ, личный фонд. — С. 23.
[258] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989.-С. 345-347.
[259] Дзагуров Г. А. Цъугки фурт æма Хатъани фурт (Сын Цугка и сын Хатана) / ОРФ СОИГСИ, ф., п. 133, д.345/3. - С. 215-219.
[260] Ирон адæмон аргъæуттæ (Осетинские народные сказки). Т.1. — Сталинир, 1959.-С. 166-169.
[261] Таказов Ф.М. Ислам: дини истори, æгъдæуттæ, фæткитæ (Ислам: история религии, обычаи, традиции — на осет. яз.). — С.77.
[262] Дзагуров Г. А. Осетинские (дигорские) народные изречения. — М., 1980. — С. 271.
[263] Там же, с. 271.
[264] Там же, с. 272.
[265] Там же, с. 273.
[266] Там же, с. 273.
[267] Там же, с. 273.
[268] Там же, с. 274.
[269] Там же, с. 198.
[270] ОРФ СОИГСИ, ф.13, оп.1, д.363.-С. 75.
[271] Там же, с. 83.
[272] Дзагуров Г. А. Сказка про Уасгерги // ОРФ СОИГСИ, п.133,д.345/5.-С.90-94.
[273] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). Т.П. Орджоникидзе, 1961. — С.245-247.
[274] ОРФ СОИГСИ, ф., п.133, д.345/4. — С. 107-108.
[275] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). Т.П. — Орджоникидзе, 1961. — С.7-10.
[276] Там же, с. 7.
[277] Там же, с. 10.
[278] Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. — С. 276.

[279] Хамицаева Т.А. Уасгергий таурæхъ (Легенда про Уасгерги — на осет. яз.) / **ОРФ** СОИГСИ, ф., оп.2, п. 166, д.559.
-С. **11-14.**

[280] Дзагуров Г. А. Сказка про Уасгерги // ОРФ СОИГСИ, п.133,д.345/5.-С. 59-87.

Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 447-457.

[282] Вариант этой сказки опубликован в Сборнике Материа лов для описания местностей и племен Кавказа, т.Х1Х, Тифлис, 1882, №3.

[283] Сказки народов Дагестана. М., 1965. — С. 107.

[284] Гарданов М. Хъанухъти Есе (Кануков Есе) // ОРФ СОИГСИ, ф., д. 198.-С. 7.

[285] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное твор чество). Т.Д. Орджоникидзе, 1961. — С.442-446.

[286] Сокаева Д. В. ОРФ СОИГСИ, личный фонд. — С.4.

[287] Там же, с. 11.

[288] Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 38-39.

[289] Там же, с. 30-31.

[290] Там же, с. 26-28.

[291] Памятники народного творчества осетин. Вып. 4. Вла дикавказ, 1929. — С.113-122.

[292] ОРФ СОИГСИ, ф.13, оп.1, д.363. — С. 39-44.

[293] Осетинско-русский словарь (под редакцией Касаева). Орджоникидзе, 1972. — С. 248.

[294] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989.-С. 67-69.

[295] Там же, с. 39.

[296] Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин / «Дарьял». Вла дикавказ, 1998, №3. — С. 259.

[297] Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на мо гильных памятниках // Материалы по археологии Кавказа.

Вып. III. М.? 1893; В горах Осетии. Владикавказ, 1998; Осетинские этюды. 4.2. М.5 1882.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.? 1976.

[299] Абаев В.И. Дохристианская религия алан / Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. — С. 102-114; Историко-этимологический словарь осетин ского языка. Т.т. I — IV. М.-Л., 1969-1989.

[300] Ригведа. Мандалы, 3. М., 1989. — С.31.

[301] Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин. — С.242.

[302] Кокиев Г. А. Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 1926.-С. 61.

[303] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989.-С. 57-59.

[304] Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин. — С.251.

[305] Мифы народов мира. Т.2. М.: СЭ, 1992. — С. 82.

[306] Ригведа. Мандалы, 3. М., 1989. — С. 88.

[307] Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских пле мен. М., 1977-С.279.

[308] Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь (с приложени ем грамматики дигорского языка). Владикавказ, 2003. - С.341.

[309] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное твор чество). Т.1. Орджоникидзе, 1961. — С. 493-496.

[310] Пфафф В. Б. Принятие осетинами мусульманской веры // ССКГ, т.1. Тифлис, 1871.-С. 84-87.

[311] Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. М., 1944.-С. 371-374.

[312] Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. — С. 11; Сказания о нартских Богатырях. Осетинский эпос. М., 1960. — С. 59-63; Сборник сведений о Кавказских горцах.

Вып. IX. Тифлис, 1882. — С. 22-34; Яблоко, полное мерзостей /Абай Гэсер Хубун I. Улан-Удэ, 1961. С.91-93.

[313] Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 469-476.

[314] Там же, с. 589.

[315] Таказов Ф.М. Ислам: дини истори, ægъдæуттæ, фæткитæ (Ислам: история религии, обычаи, традиции — на осет. яз.). Владикавказ, 2000. — С. 184.

[316] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989.-С. 248-252.

[317] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). — Орджоникид зе, 1989. — С. 241; Дзагуров Г. А. Сказка про Уасгерги /ОРФ СОИГСИ, п. 133, д.345/5. С. 129; Толасов Г. Сказка про Уасгерги/ОРФ СОИГСИ, оп.1, д.17, П.9.-С. 75.

[318] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). — С. 252.

[319] Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 458.

[320] Бедняк и Барастур загробного мира / Осетинские народ ные сказки. М., 1973. — С. 510-518.

[321] Миллер В. Ф. В горах Осетии. — Владикавказ, 1998. — С. 9; Сказания о нартских Богатырях. Осетинский эпос. — М., 1960. — С. 29-30; Нарты. Эпос осетинского народа. — М, 1957.-С.86-89.

[322] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное твор чество). Т.1. — С. 501-506.

[323] Кумийаг Каба (сказка на осет. яз.). ОРФ СОИГСИ, оп.1, д.15,п. 8 (2).-С. 15-26.

[324] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное твор чество). Т.1. — С.482-483.

[325] Миллер В. Ф. В горах Осетии. — С. 282.

[326] Таказов Ф.М. Ислам: дини истори, ægъдæуттæ, фæткитæ. — С. 62.

[327] Абдель Хамид Джуда Ал-Саххар. История жизнеописа ния посланника Аллаха. М., 1992. — С.39.

[328] Хамицаева Т.А. Уасгергий таурæхъ (Легенда про Уасгерги — на осет. яз.) // ОРФ СОИГСИ, ф.? оп.2, п.166, д.559.
-С. 11-14.
[329] Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное твор чество). Т.П. Орджоникидзе, 1961. — С. 404-417.
[330] Чечено-ингушский фольклор. — М., 1940. — С. 167-174.
[331] Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 384-385.
[332] Туреп Шгк18сЬег Уо1кзтагсЬеп уоп \МЫ&ат ЕЬегЬаго! ипй Рег1еу №Ш Вога1ау, \У1езЪас1еп, 1953. — С. 212.
[333] Уарзиати В. С. К исторической интерпретации осетин ских преданий о Хетаге // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 1982. — С. 85.
[334] Там же, с. 86.
[335] Хетагуров К.Л. Собрание сочинений в 5-ти томах. Т.1У. М., 1961.-С. 315-316.
[336] Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Этнография и мифология осетин. Владикавказ, 1994. — С. 176.
[331] Потто В. А. Осетинская легенда «Черный всадник» // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Ч. II Цхинвали, 1982.-С. 329.
[338] Берзенов Н. Г. Очерки Осетии / Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т.1. Цхинвали, 1981.-С. 100.
[339] Абаева З. В. Этюды по ыартовскому эпосу. Цхинвали, 1978. — С. 3.
[340] Кабисов Р. С. К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе. Цхинвали, 1972.— С. 3.
[341] Клапрот Г-Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, пред принятое в 1807 — 1808 гг. / ОРФ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 6.
-С. 443.
[342] Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Вып.4, 5.
[343] Миллер В.Ф. Осетинские этюды. 4.2. М., 1882. — 309 с;
Отголоски кавказских верований на могильных памятни-

ках / Материалы по археологии Кавказа. Вып. III. М., 1893. - С. 119-136.; Сказания о нартах и Даредзанах; Обрядовая поэзия; Песни, сказки, сказания, загадки, пословицы, легенды, статьи: «Религиозные верования осетин», «Черты старины в сказаниях и быте осетин», «Кавказские сказания о циклопах» и др. / Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998. -518 с.

[344] Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали, 1978.-С 144.

[345] Там же, с. 146.

[346] Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. М., 1944.-С. 237-238.

[347] Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. — С. 4.

[348] Там же, с. 94.

[349] Рубинштейн С. Л. Бытие сознания. М., 1957. — С. 261.

[350] Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. — С. 10.

[351] Там же, с. 9.

[352] Хуссар ирон адæмы уацмыстæ. Нарты кадджытæ. (Произведения югоосетинского народа. Нартские сказания. — на осет. яз.). Кн.1. Цхинвал, 1929. — С. 39-43.

[353] Нарты мыггаджы сæфты аргъау (Сказ о гибели нартовского рода) / ОРФ СОИГСИ, ф.93, п.31. — С. 11-20.

[354] Там же, с. 11.

[355] Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ (Легенды и предания о нартах). Цхинвал, 1973.-С. 181-190.

[356] Дзагуров Г. А. Нарти исæфт (Гибель нартов) / ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.15. — С. 24-26.

[357] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989. — С. 57-59; Мифы народов мира. Т.2. — М.: СЭ, 1992. — С. 82; Дзагуров Г. А. Нарти исæфт (Гибель нартов) / ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.15. — С.88; Ригведа. Мандалы, 3. М., 1989.— С. 279.

[358] Дзагуров Г. А. Нарти исæфт (Гибель нартов) / ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.15. — С. 24-26.
[359] Таказов Ф.М. Ислам — С. 8.
[360] Там же, с. 57.
[361] Коран: Сказания, предания, притчи. М, 1991. — С. 46-47.
[362] Таказов Ф.М. Указ. соч., с. 17.
[363] Хуссар ирон адæмы уацмыстæ. Нарты кадджытæ. (Про изведения югоосетинского народа. Нартские сказания. — на осет. яз.). Кн.1. Цхинвал, 1929. — С. 39-43.
[364] Дзагуров Г. А. Нарти исæфт (Гибель нартов). — С. 24-26.
[365] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989. — С. 27; Салагая Ш.Х. Абхазский народный героиче ский эпос. Тбилиси, 1968. — С. 108-123; Гадагатль А. М. Героический эпос нарты и его генезис. Краснодар, 1967. — С. 154-156.
[366] Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989.-С. 19.
[367] Абаев В.И. Историко-этимо логический словарь осетин ского языка. Т. П.— Л., 1973. — С. 238.
[368] Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978. — С. 440 - 448.
[369] Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ (Легенды и предания о нартах). Цхинвал, 1973.-С. 162-168.
[370] Там же, с. 158-159.
[371] Абаев В.И. Историко-этимо логический словарь осетин ского языка. Т. I. — Л., 1957 — С. 172.
[372] Там же, с. 149.
[373] Таказов Ф.М. Указ. соч., с. 34.
[374] Там же, с. 20-24.
[375] Абаев В.И. Историко-этимо логический словарь осетин ского языка. Т. I. — Л., 1957 — С. 186.
[376] Дзагуров Г. А. Нарти исæфт (Гибель нартов) // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.15. — С. 24-26.

Список использованных фольклорных текстов

1. Пысылмон дины райст (Принятие мусульманской веры). Записал В.Пфафф / Сборник сведений о Кавказе. Т. I. — Тифлис, 1871. — С. 171-172 (на русском языке); Ирон
таурæгътæ (Осетинские легенды). Орджоникидзе, 1989. - С. 277-278 (на осетинском языке).

2. Дини гъуддаг (Случай, касающийся религии). Запи сал в с. Дзинага К.Казбеков от Биса Гобаева в 1940 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.122-123, с. 138 (на осетинском языке).

3. Уæлладжыры тыххæй (Об алагирцах). Записл в с. Унал К. Казбеков со слов 78-ти летнего Цаллагова Кайтыко в 1940 г. // ОРФ, ф., оп.1, д.122-123, с.142 (на осетин ском языке).

4. Уобæйтти тыххæй (О склепах). Записал в с. Задалеск К. Казбеков со слов Базиева Саулоха в 1940 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.122-123, с. 144.

5. Донифарс пусулмон дин куд райстонцæ (Как донифарсцы приняли мусульманскую веру). Записал в с.Донифарс К.Казбеков в 1940 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.122-123, с.140.

б.Дини тыххæй (О религии). Записал в с. Хумаллаг К.Казбеков со слов Мелекова Дудара в 1940 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.122-123, с. 146.

7.Чырыстон дин куыд исын кодтой (Как заставляли принимать христианство). Записал в с.Гизель Тотров со слов Канукова Ноги в 1940 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д. 117, с. 12.

8. Доныфарсы цæрджытæ фыццаг уыдысты чырыстон (Жители Донифарса раньше были христианами). Записал в с.Галиат А.Х. Магометов со слов Цопанова Николая в 1957 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп. 222, п. 113, с. 6.

9. Донифарси рæхис (Цепь Донифарса). Записал К.Казбеков //ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.122-123, с 135.

10. Рæхиси таурæхъ (Легенда о железной цепи). Запи сал К.Казбеков // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д.122-123, с. 139.

11. Сказ о Караевых и Кодзасовых. Записал в с.Лескен К.Казбеков со слов Колоева Гагуа в 1940 г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп. 112, п. 89, с. 196.

12. Мæргътæ, сырдтæ æмæ адæм раст дин цæуыл æвæрд у, уый агурæг, кæнæ уæрцц æмæ рувасы аргæау (Птицы, звери и люди, ищущие основу истинной веры, или сказка про перепела и лису) / Памятники народного твор чества осетин, вып.3. — Владикавказ, 1928. — С. 64-66,

13. О загробной жизни / Памятники народного творче ства осетин, вып.3. — Владикавказ, 1928. — С. 130-133.

14. Азнаури кадæнгæ (Поэма об Азнавуре) / Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). Т.1. Орджоникидзе, 1961. — С.442-446.

15. Хъайтыхъы фырт Сар-Асламбег (Сар-Асламбег Кайтукович) / Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское на родное творчество). Т. I. Орджоникидзе, 1961. — С.583-585.

16. Сари-Асламбег / Памятники народного творчества осетин, вып.2. Владикавказ, 1927. -С. 112-116.

17. Дигорская песня Сар-Асламбека Кайтукова. Записал М.Гарданов // ОРФ СОИГСИ, ф., д.598, с.24.

18. Æлдары чызг кæнæ дыууæ æрдхорд æлдары (Дочь алдара или два друга-алдара) / Памятники народного твор чества осетин, вып.3. Владикавказ, 1928. -С. 113-122.

19. Уасгергий аргъау (Сказка про Уастырджи). Записал Толасов Георгий // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д. 17, п. 9, с.75.

20. Амонд кæмæн куд æй, уотæ цæруй (Каждый живет так, какова его судьба). Записала в с. Стур-Дигора Т.А. Хамицаева со слов Е. Гобееава // ОРФ СОИГСИ, ф., оп. 2, п. 166, д. 559, с. 7-10.

21. Адæймагæн æ нивæ куд уа, гъе, е уодзæнæй (Кому что на роду написано, то и будет). Записала в с. Стур-Дигора Т.А. Хамицаева // ОРФ СОИГСИ, ф., оп. 2, п. 166, д. 559,с.11-14.

22. Раст лæг æмæ зылын лæг (Правдивый и неправди вый). Записан в Южной Осетии со слов Бегизовой Нины в 1949 г. / Ирон адæмон сфæлдыстад. Т. II. Орджоникидзе, 1961.-С. 169-171.

23. Хæлар æма Хæрам. Дзæрæхи кадæнгæ (Друг и Не друг. Поэма о Дзарахе). Записан М.Тугановым в 1911 г. / Ирон адæмон сфæлдыстад. Т. I. Орджоникидзе, 1961. - С.425-430.

24. Сæудæджеры аргъау, кæнæ æвзæр раконд никæмæн æмæ никæд тайы (Сказка про торговца, или о том, что зло деяние никому не бывает впрок) / Памятники народного творчества осетин, вып. 4. Владикавказ, 1929. — С. 121.

25. Раст никуы сæфы (Правда никлгда не проподает) / Памятники народного творчества осетин, вып. 3. Влади кавказ, 1928.-С.90-99.

26. Лухъман-Хаким (Лукман-Хаким). Записала Саса Багити // ОРФ СОИГСИ, ф. 148, п. 62, д. 9, с. 29.

27. Хани æртæ æнсувæри (Три брата хана). Записал Г. Дзагуров // ОРФ СОИГСИ, ф., п. 133, д.345/5, с. 59-87.

28. Уасгергий аргъау (Сказка про Уастырджи). Записал Г. Дзагуров / ОРФ СОИГСИ, ф., п. 133, д.345/5, с. 129-132.

29. Уодесæги таурæхъ (Легенда об ангеле Смерти). За писал в с.Лескен Ф.М. Таказов со слов Тубеевой Доже в 1986 г. // ОРФ СОИГСИ, личный фонд Ф.М.Таказова.

30. Рæсугъд кизги таурæхъ (Сказание о красавице). За писал Т. Бесаев // ОРФ СОИГСИ, ф., оп. 1, д. 38, с. 9-13.

31. Лухъман-Хаким (Лукман-Хаким). Записал Г. Дзагу ров // ОРФ СОИГСИ, п. 133, д. 345, с. 90-94.

32. Лухъман-Хаким (вариант). Записал Г. Дзагуров // ОРФ СОИГСИ, п. 133, д. 345, с. 95-96.

33. Цауæйнонти аргъау (Сказка про охотников). Запи сал Г. Дзагуров // ОРФ СОИГСИ, п.133, д.345/3, с. 196-199.

34. Цъугки фурт æма Хатъани фурт». («Сын Цугка и сын Хатана»). Записал в с. Уакаца Г. Дзагуров в 1924 г. // ОРФ СОИГСИ, п. 133, д. 345/3, с. 215-219.

35. Амонд куд хæссуй уоди (Как счастье кормит душу). Записал Г. Дзагуров // ОРФ СОИГСИ, п. 133, д. 345/4, с. 107-108.

36. Пастух и черт / Осетинские народные сказки. Цхин-вали, 1971.-С. 123-124.

37. Нарты мыггаджы сæфты аргъау (Сказка о гибели нартовского рода). Записал в Южной Осетии Б. Алборов со слов Плиева Сачино Бедзеевича в 1940г. // ОРФ СОИГСИ, ф., оп. 93, п. 31, с. 11-20.

38. Нарти исæфт (Гибель нартов). Записал в 1924 г. Г. Дзагуров со слов Адаева Кубади из с. Лескен // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.1, д. 15, с. 24-26.

39. Состарившийся кот / Осетинские народные сказки.- М., 1973.-С.26-28.

40. О лисе и перепелке / Осетинские народные сказки. М., 1973.-С.30-31.

41. Волк и теленок / Осетинские народные сказки. М., 1973.-С.38-39.

42. Хæйрæджытæ (Черти). Записала в с.Ногкау Д.Сокаева со слов 65-ти летнего Газзаева Ивана в 1993 г. // ОРФ СОИГСИ, личный фонд Сокаевой.

43. Уосгори таурæхъ (Сказ о женихе). Записал в с.Лескен Ф.М.Таказов со слов Агузаровой Асиат в 1987 г. // ОРФ СОИГСИ, ф. 13, оп. 1, д.363, с.83.

44. Чиглаз / Осетинские народные сказки. — М., 1973. -
С.51-53.

45.Бæхфæлдесун (Посвящение коня покойнику) / Ирон адæмон сфæлдыстад. Т.П. Орджоникидзе, 1961. С. 404-417.

46. Сауджын æмæ молло (Священник и мулла) Записал в с. Ардон Ц.Амбалов со слов Дзуггоева Цаппо в 1922 г./ Ирон адæмон сфæлдыстад. Т. II. Орджоникидзе, 1961. - С.294-296

47. Уасгергий таурæхъ (Сказание о Уастырджи). Запи сала Т.А. Хамицаева // ОРФ СОИГСИ, ф.? оп. 2, п. 166, д. 559, с. 11-14.

48. Асæго (сказка про Асаго). Записал С. Туккаев в с.Ново-Христианском со слов Масико Туккаева / В.М. Миллер. В горах Осетии. Владикавказ, 1998— С. 280-287;
Ирон адæмон сфæлдыстад. Т. II. Орджоникидзе, 1961.-С. 127-134.

49. Жизнь и смерть / Осетинские народные сказки. М., 1973.-С. 482-483.

50. Кумияк Каба / Осетинские народные сказки. М., 1973.-С. 501-506.

51. Бедняк и Барастур загробного мира / Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 510-518.

52. Старик-кударец / Осетинские народные сказки. М., 1973.-С. 458-459.

53.Уастырджи уазæгуаты (Уастырджи в гостях) / Ирон тарæгътæ. Орджоникидзе, 1989. — С. 252-254.

54. Уастырджи æмæ æртæ æфсымæры таурæгъ (Сказа ние о Уастырджи и трех братьев) / Ирон тарæгътæ. Орд жоникидзе, 1989. — С. 248-251.

55. Бедняк, Уагерги и черт / Осетинские народные сказ ки. М., 1973.-С. 469-476.

56. Уасгерги и его жена Фатимат, дочь пророка Маго мета / Осетинские народные сказки. М., 1973. — С. 493-496.

57. Цæмæн у Уастырджи лæгты дзуар (Почему Уастырджи называют покровителем мужчин) / Ирон тарæгътæ. Орджоникидзе, 1989. — С. 57-59.

58. Æвыды-выдоны рæстæг (Незапамятные времена) / Ирон тарæгътæ. Орджоникидзе, 1989. — С. 39-40.

59. Чи у кадджындæр ирон адæмæн сæ дзуæрттæй / Ирон тарæгътæ. Орджоникидзе, 1989. — С. 67-69.

60. Мыстыхъус ælдары фырты аргъау (Сказка про сына алдара Мыстыкуса) / Ирон адæмон сфælдыстад. Т. I. Орд жоникидзе, 1961.-С. 166-169.

61. Хъессаты Еба (сказ о Кесаеве Еба) / Ирон тарæгътæ. Орджоникидзе, 1989. — С. 345-347.

62. О хитростях муллы / Осетинские народные сказки. М, 1973.— С. 392-395.

63. Священник и мулла / Памятники народного творче ства осетин. Вып. 3. Владикавказ, 1928. — С. *15-11*.

64. Хъанухъти Есе (Песня про Есе Канукова). Записал М. Гарданов // ОРФ СОИГСИ, ф., д.198, с. 7.

65. Никколай кувд (Праздник св. Николая) / Кавказский этнографический сборник. Вып. VI. М., 1976. — С. 131-150.

66. Дар Фалвара дигорцам / Осетинские народные сказ ки. М., 1973. — С. 498-501.

67. Габети фондз æнсувæрей туххæй (Сказ о пяти братьях Габеевых). Записала Т.А. Хамицаева в с.Стур-Дигора // ОРФ СОИГСИ, ф., оп.2, п. 166, д.559, с. 81-83.

68. Схуалийы мæликк (Схуалийский малик) / Хуссар ирон адæмы уацмыстæ. Кн. 1. Цхинвал, 1929. — С. 39-43.

69. Созырыхъо пехуымпаримæ куыд хæцыд (Как Созырыко боролся с пророком) / Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ. Цхинвал, 1973. -С. 158-159.

70. Албегаты чызг лæппу куыд сси пехуымпары æххуысæй, уый кадæг (Сказание о том, как дочь Албего-

вых стала мужчиной с помощью пророка) / Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ. Цхинвал, 1973. — С. 162-168.

71. Нарты Батрадз æмæ Балхъар-мæликк (Нарт Батрадз и Балкар-малик) / Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ. Цхин вал, 1973.-С. 181-190.

72. Хадзигæнгутæ (Паломники). Записал Ф.М. Таказов в с.Лескен со слов Агузаровой Асиат в 1987 г. // ОРФ СОИГСИ, ф. 13, оп. 1, д.363, с. 39-44.

Список сокращений

ОРФ СОИГСИ — Отдел рукописных фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований.

ЦВИА РФ— Центральный военно-исторический архив Российской Федерации.

ЦГА КБР — Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики.

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания.

СО НИИ — Северо-Осетинский научно исследовательский институт.

ЮО НИИ — Юго-Осетинский научно исследовательский институт

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

ГЛАВА I.
РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В ОСЕТИИ 16

Проникновение мусульманства на Северный Кавказ 16
Особенности распространения ислама в Осетии 21
Исторические предания о принятии мусульманства..... 50

ГЛАВА II
ИСЛАМ В СИСТЕМЕ ОБРЯДОВОЙ И БЫТОВОЙ КУЛЬ
ТУРЫ ОСЕТИН 60

Синкретизация похоронного обряда осетин.....60
Трансформация обрядовой и бытовой культуры 68
Влияние ислама на языковую и письменную культуру .. 74

ГЛАВА III.
ИСЛАМ В СИСТЕМЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИН ... 78

Отношение к религии и религиозным деятелям …… 80
Уастырджи, Хетаг и пророк Магомет 108
Исламские элементы в нартовском эпосе осетин 133

Заключение 151
Примечания 164
Список использованных фольклорных текстов..... 192
Список сокращений 198

научное издание

ТАКАЗОВ ФЕДАР МАГОМЕТОВИЧ

ИСЛАМ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИН (XVIII — НАЧАЛО XX ВВ.)

Редактор *Цогоева Ф.Б.*
Технический редактор Хаев *Т. В.*
Корректор *Абеева З.А.*
Компьютерная верстка *Букулое Г.Р.*

Сдано в набор_____ . Подписано к печати_____ .
Формат бумаги 60x84$^{1}/_{16}$. Бум. офс. Гарнитура шрифта «Типез». Печать на ризографе. Усл. п.л. ___
Уч.-изд.л. __ . Тираж 100 экз.

Отпечатано в издательско-полиграфическом центре
СОИГСИ им. В.И. Абаева
362040, г.Владикавказ, пр. Мира, 10.