

Обеспечение гибкой адаптации к изменениям внешней среды предприятия	Принцип разнообразия структуры управления реализацией стратегии	Обеспечивает выработку разнообразных реакций на воздействие внешней среды	Служит основой для формирования различных вариантов организационного обособления
	Принцип структурной гибкости	Учитывает необходимость создания в структуре управления легко перенастраиваемых структур	Построение комплексной организационной структуры управления реализацией стратегии через включение органических структур

Источники и литература

1. Виханский О.С. Стратегическое управление: Учебник. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 1999. – 296 с.
2. Федорова Н.Н. Организационная структура управления предприятием: Учеб. пособие. – М.: ТК Велби, 2003. – 256 с.
3. Акимова Т.А. Теория организации: Учебное пособие для вузов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003, - 367 с.
4. Подлесных В.И. Теория организации: Учебник для вузов. – СПб.: Издательский дом «Бизнес-пресса»; 2003. – 336 с.
5. Мильнер Б.З. Теория организаций: Учебник. – 2-е изд., перераб и доп. – М.: ИНФРА – М, 2000. – 480 с.
6. Козаченко А.В. Механизм стратегического управления крупными производственно-финансовыми системами промышленности. – Донецк: ИЭП НАН Украины, 1998. – 348 с.

Семенов Н.И.

ЕЩЕ ОДНО ОСЕТИНО-ИРЛАНДСКОЕ СХОЖДЕНИЕ

Актуальность. Настоящая работа продолжает разработку кельто-арийской проблемы, поднятой в предыдущей статье [16]. Там, в частности, я приобщаю к делу выводы французского исследователя Жюэля Грисвара, который “стал находить соответствия между эпосом осетин и эпосом островных кельтов, причем столь точные и поразительные, что они не могут быть случайными” [5, с.11]. Сам Грисвар склонен объяснять это общим наследием. Следует уточнить: общим мифологическим наследием. Ибо если между двумя народами не прослеживается особой исторической связи, к тому же если их разделяет огромное географическое пространство, причину поразительных и явно неслучайных совпадений в их эпосах необходимо искать в общем мифологическом каноне, по которому выстраивалось историческое осмысление преданий каждого из народов в отдельности.

И действительно, даже не вникая глубоко в вопрос, мы можем, что называется, сходу указать несколько специфических точек соприкосновения между мифологиями кельтов и индоиранцев.

1. В литературе не раз сближались кельтские и ведические боги [3, с.235; 4, с.165,183; 10, с.37; 23, с.249]. Со своей стороны приведу еще одно сходство. В одном из ирландских сказаний предводитель демонических существ описывается следующим образом: “Дурной глаз был у Балора и открывался только на поле брани, когда четверо воинов поднимали веко... И сошелся Луг с Балором в схватке. “Поднимите мне веко, о воины, - молвил Балор, – дабы поглядел я на болтуна, что ко мне обратился” [14, с.45]. Это почти дословное описание гоголевского Вия (ср. народное представление о *вие* в Подолии [1, с.237] и якутские рассказы о смертельном взгляде шаманов [8, с. 233], которого сопоставляют с индоиранским Вайю [2, с.77-79]). Сходство Балора с ним не только функциональное (бог смерти, - см. попытку реконструкции Balor от и.-е. *g^hel ‘колоть; боль, смерть’ [6, с.122]), но и в созвучии имен: ср. с иранским Братрок-решу, также убивающим “своим злым глазом” [15, с.262].

2. Плутарх сообщает о персидском обычае отсекал преступнику *голову и правую руку* (Артакеркс, XIII). Его следы мы находим в эпосах нартов [17, с.31, 289; 5, с.20], курдов [9, с.143], Индии [20, с.299; 21, с.216, 228, 230-232, 248, 285] и Ирландии [13, с.340, 341]. Скифы, по Лукиану (Токсарид, 10), отсекали преступнику только правую руку, но по более достоверным сведениям Геродота (IV. 62) приносимым в жертву пленникам еще и окропляли голову вином. По-видимому, этот обычай присущ лишь индоиранцам и кельтам. Отдельные реликты его на Ближнем Востоке [12, с.178, 180] объясняются скорее всего значительным присутствием здесь иранцев и индоарийцев (не следует забывать и о митаннийцах).

3. В ирландском сказании “Сватовство к Эмер” обнаруживается близкий вариант геродотовской новеллы о происхождении скифов. Герой Кухулин принуждает королеву – сиду Айфе стать его женой “перед замком” (=горой). На прощание он оставляет ей золотое кольцо, чтобы родившийся сын, когда оно придется ему впору, отправился разыскивать его в Ирландию [13, с.50-51]. По скифской легенде Геракл вступает в связь со змеевой в пещере. Когда та спрашивает о судьбе их сыновей, “оставлять ли их здесь (ведь я одна владею этой страной) или же отослать к тебе?”, Геракл оставляет ей лук и пояс, на конце застежки которого висела золотая чаша (Геродот, IV, 9).

4. Идентичность драконоборческих версий [16].

Последний пример занимает особое место. Еще в 60-х и 70-х гг. XX в. В.В.Иванов и В.Н.Топоров в целом ряде статей (перечень см. [7, с.58]) разработали концепцию “основного мифа”, согласно которой драконоборчество лежит в основе многих сюжетов индоевропейской мифологии и этнографии. (В науке эта концепция не вызвала существенных возражений. Критика Л.С.Клейна [7, с.58-65], например, остроумно обнажает надуманность многих построений Иванова и Топорова, - вполне в духе наивного состояния

тогдашней науки, - однако не доказывает неверность главной идеи. Ее лишь следует разработать на более зрелом уровне). Это дает некоторое основание предполагать, что генетическая близость “основного мифа” у кельтов и индоиранцев в какой-то мере указывает на родственную близость всего круга их мифологических представлений. Доказать это сразу, очевидно, сложно, - как в силу глобальности задачи, так и в силу неразработанности многих вопросов. Остается накапливать отдельные факты. Именно такую узкую задачу выявления еще одного осетино-ирландского мифологического схождения мы и ставим перед собой.

Нас будет интересовать ирландское сказание “Разрушение Дома Да Дерга” и его нартовский аналог “Как Батрадз спас Урызмага”. Чтобы наглядно продемонстрировать их близость, прибегнем к схематизации (структурированию) обоих сюжетов.

Кельтская версия (подробный пересказ и анализ текста см. [24]:

- 1) Действие разворачивается на фоне внутреннего противостояния двух ирландских группировок: правящей партии короля и оппозиции.
- 2) Оппозиция отправляется пиратствовать в чужие края.
- 3) Благополучие Ирландии пришло к концу, она объята огнем.
- 4) Поневоле король Конайре и его люди отправляются в Дом Да Дерга. По дороге их как бы ведут три всадника, которые трижды мрачно пророчат королю.
- 5) Правящая партия во главе с королем пирует в Доме.
- 6) Вернувшись с моря, оппозиция нападает на Дом.
- 7) Битва. Убийство короля и разрушение Дома.

Нартовская версия:

- 1) Действие разворачивается на фоне внутреннего противостояния двух нартовских родов: сильных Ахсартаггата (правящая партия) и слабых Бората.
- 2) “Правящая партия” отправляется разбойничать в чужие края, дома остается лишь старый Урызмаг.
- 3) Мужья Ахсартаггата не возвращаются из похода.
- 4) “Оппозиция” решает убить старого Урызмага и приглашает его на большой пир в Дом клятв. Трижды они посылают к нему посланцев, и каждый раз сердце Урызмага наполняется мрачными предчувствиями. Поневоле он идет в Дом.
- 5) “Оппозиция” во главе с Урызмагом пирует в Доме.
- 6) Выйдя из моря, представитель “правящей партии” Батрадз нападает на Дом.
- 7) Битва. Избиение “оппозиции” и разрушение Дома.

Как видим, речь идет об одном и том же мифо-ритуальном событии. Его сюжетная линия в обоих случаях совпадает во всех узловых моментах. Сейчас мы убедимся, что обе версии обнаруживают сходство и при более детальном рассмотрении, порою взаимно дополняя друг друга. Но сначала уточним смысловое содержание сюжета. Попытку сопоставить ирландское сказание с мифом о борьбе Индры и Вритры [24, с.127-128] нужно, конечно, признать неудачной. В последнее время его считают просто “историей обреченного короля Конайре” [3, с. 168], нарушившего гейсы-запреты и убитого как жертва [10, с.19].

Совершенно очевидно, впрочем, что мы имеем дело с обычаем, который Фрэзер назвал “умерщвлением правителей по причине их одряхления” или утраты магической силы [22, с.254-262]. В начале правления короля Конайре подчеркивается процветание Ирландии [14, с.105,106], и лишь разруха и пожары в стране приводят к роковым событиям. Из сюжета видно, что претендентом на трон выступил Ингкел Одноглазый, - он всячески заявляет свое право на убийство короля [14, с.111-113] и ему в этом праве не отказывают при всем сочувствии к Конайре [14, с.120]. Сравнение обоих текстов позволяет и в Урызмаге видеть не просто “старика”, а утратившего магические могущество правителя. И действительно, следы его высокого достоинства еще сохраняются в нартовском эпосе.

Перейдем к подробностям. Из ряда темных мест в сказаниях наиболее загадочным кажется обычай отделения головы от туловища с последующим размещением их внутри и вне Дома. Согласно ирландской версии, этой процедуре подвергается идущий впереди пират (представитель оппозиции): “и отрубили ему голову привратники”, - т.е. при входе. - “И тогда трижды швырнули ее внутрь, и трижды выбросили из Дома” [14, с. 125]. В нартовском варианте также именно представители “оппозиции” при бегстве наткнулись на пороге Дома на меч Урызмага, “и туловище их валилось наружу, а головы падали обратно в Дом” [17, с.248]. В обоих случаях ритуальное убийство происходит *на пороге*, т.е. на границе двух миров (ср. с обычаем устанавливать место казни в воротах городской стены - [16, с.59]). В итоге голова и туловище помещаются в разных мирах, - возможно, с целью избежания возрождения жертвы (следы мотива отделения головы от туловища с последующим возвышением головы в Верхний мир и низвержением туловища в Нижний во множестве представлены в мировой мифо-эпической литературе. Частично этот мотив под условным названием “таврский обычай” рассмотрен мной в предыдущей работе [16]), либо с какой-либо иной магической целью. В целом остается неясным, каким образом указанная процедура казни-жертвоприношения связана с ритуалом убийства короля и связана ли вообще. Иначе говоря, встает вопрос: является ли она органически неотъемлемой частью сказания или же случайной вставкой, интерполяцией.

Обращаясь к мифологии мира, я нашел лишь одно, но зато поразительно похожее соответствие нашему сюжету в одной из новокаледонских сказок (Меланезия). Речь в ней идет о противоборстве двух вождей: Туо и Тендо. Последний является злым духом, он явился с *неба* (попал в силки для птиц на дереве). Напротив, Туо, спасаясь от него, прячется в доме на *дне моря*. Вспомним, что в ирландской версии с водной стихией была связана оппозиция (пираты), а в нартовской – “правящая партия” (Батрадз выскочил из моря). Преследуя беглеца, вождь Тендо вынужден был войти в дом. Однако прежде некие дети взяли по топору и встали с двух сторон у *входа*. “Вождь Тендо нагнулся, чтобы войти, и тогда дети отрубили ему

голову, она покатила внутрь дома, а тело осталось лежать снаружи” [18, с.191]. Перед нами явно наиболее архаичный вариант. Из него с очевидностью следует, что ритуальному умерщвлению на пороге с последующим разделением тела и головы снаружи и внутри дома подвергается не кто иной, как сам король. Таким образом, наш ритуал обретает статус центрального момента всего действия, что вызывает интересные ассоциации.

Согласно Фрэзеру, “первобытные народы нередко пребывают в убеждении, что и сохранность мира, и их собственная безопасность находятся в зависимости от” вождей, которые считаются боголюдьми. “При появлении первых признаков упадка сил богочеловека следует предать смерти, перенести его душу в тело сильного преемника” [22, с.254]. Дело, однако, не могло закончиться только этим, на уровне микрокосма. По логике мифологического сознания, следовало еще регенерировать жизнедеятельность Вселенной, т.е. произвести определенные ритуальные действия на уровне макрокосма. Именно эту роль и выполнял акт жертвоприношения короля, его расчлененное тело как бы являлось материальным “наполнителем” вселенной: голова помещалась в Верхний мир, тело – в Нижний (Средний мир, очевидно, занимал новый король). Другими словами, производилась ритуальная имитация космогонического мифа о творении мира из тела Первочеловека.

Сопоставление первых двух версий с новокаледонской позволяет прояснить еще один момент: противостояние двух политических группировок, - правящей партии и оппозиции (в конечном счете – короля и кандидата на его замещение) – воспринималось мифологическим сознанием как противостояние Верхнего и Нижнего миров. Интересно, что во всех трех случаях побеждает “ставленник” Нижнего мира, - и значение этого факта еще предстоит выяснить.

Все три версии сохранили также актуальность того, что ритуальное умерщвление правителя происходит в специальном Доме. Г.В.Бондаренко называет его “потусторонним центром” [3, с.177] или “потусторонним жилищем” [3, с.186]. Если говорить более конкретно, то это не что иное, как культовое место, где осуществляется контакт с Иным миром. Нартовское сказание прямо называет его Домом клятв, - известно, что клятвы освящались богами посредством жертвоприношения и произносились в храмах. Впрочем, у шведов такой дом принадлежит конунгу, и его не просто разрушают, а сжигают [19, с.34]. Обычай сжигания дома вождя распространен также на северо-западе Америки и северо-востоке Азии [11, с.107].

Отдельно следует остановиться на названии ирландского Дома – *Да Дерга*. На мой взгляд, исследователи неверно производят его от имени владельца. Скорее наоборот: название Дома (культового места, храма) следует распространить на “владельца” (культового служителя, жреца). Происхождение названия в науке, кажется, не вызывает сомнения, оно связывается с ирл. *derg* ‘красный’ [24, с.125]. Его мифологическая семантика, полагает С.В.Шкунаев, “явно соотносится с потусторонним миром, причем, в демоническом его аспекте, ибо доминирующий цвет существ потустороннего мира в “нормальных” ситуациях – зеленый” [24, с.125]. Такая натяжка не слишком убеждает. Поскольку мы, с моей точки зрения, имеем дело не с именем владельца, а с названием Дома, следует подыскать иную этимологию. В рамках многочисленных, в том числе лексических, кельто-арийских параллелизмов [16, с.52-53] логично обратиться к др.-инд. *durga* ‘труднодоступный’. Это слово созвучно названию *Дерга* и его мифологическая семантика как нельзя лучше отвечает представлению о Доме как о культовом месте, в котором вход в Иной мир хотя и возможен, но все-таки связан со многими трудностями.

Как на пример взаимодополняемости рассматриваемых текстов можно указать еще одну деталь. В нартовском сказании Урызмага во время пира слышит слова, сказанные как бы о нем: “Пришло время зарезать нашего старого быка” [17, с.247]. Других упоминаний о быке здесь нет, поэтому оно носит как бы случайный характер. Лишь сопоставление с ирландской версией приводит к выводу о существовании древнего обычая. Ирландцы после смерти короля собирались на праздник быка. “По обычаю на нем убивали быка, и один из мужей наедался досыта его мясом и пил отвар, а потом над его ложем произносились слова правды. Тот, кого случалось ему увидеть во сне, должен был стать королем” [14, с.104]. Таким образом, слова о быке в нартовской версии относились к Урызмагу не прямым образом, а косвенным: жертвенного быка закалывали только после смерти короля. И в этом эпизоде, как и во многих других, ирландская версия сохранила гораздо больше архаичного материала, чем нартовская.

Вывод. Ирландское сказание “Разрушение дома да Дерга” и нартовское предание “Как Батрадз спас Урызмага” обнаруживает такое разительное сходство в общих чертах и в деталях, что факт существования их общего источника не вызывает сомнения. Тем самым между мифологиями осетин и ирландцев выявлена еще одна точка соприкосновения. Исследователи ирландской традиции не раз отмечали, что в силу изолированности острова ирландская культура “очень часто” дает пример уникальности [3, с.168]. Настоящая и предыдущая [16] мои работы, напротив, выявляют новые поразительные сходства между островными кельтами и индоиранцами, что побуждает более осторожно относиться к оценке “изолированности” ирландской традиции, а также углубляет перспективу дальнейшего их изучения в контексте общемировой культуры.

Источники и литература

1. Афанасьев А.А. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М.: Индрик, 1996. – 640 с.
2. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский В.А. От Скифии до Индии. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.
3. Бондаренко Г.В. Мифология пространства Древней Ирландии. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 416 с.
4. Леру Ф., Гюйонварх К.-Ж. Кельтская цивилизация. – СПб.: Культурная инициатива, 2001. – 271 с.

5. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
6. Калыгин В.П. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
7. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004. – 480 с.
8. Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. – М.: Ладога-100, 2003. – 352 с.
9. Курдские сказки, легенды и предания. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1989. – 624 с.
10. Михайлова Т.А. Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 192 с.
11. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1996. – 360 с.
12. Немировский А.И. Мифы древности: Ближний Восток. Научно-художественная энциклопедия. – М.: Лабиринт, 2001. – 352 с.
13. Похищение быка из Куальнге. – М.: Наука, 1985. – 496 с.
14. Предания и мифы средневековой Ирландии. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 284 с.
15. Рак И.В. Мифы Древнего и средневекового Ирана. – СПб. – М.: Журнал “Нева” – Летний сад, 1998. 560 с.
16. Семенов Н.И. Драконоборческий миф у кельтов и тавров // Культура народов Причерноморья. – 2004. - № 48. Т. I. – С. 52-62.
17. Сказание о нартах. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.
18. Сказки и мифы Океании. – М.: Наука, 1970. – 671 с.
19. Снорри Стурлусон. Круг Земной. – М.: Наука, Ладомир, 1995. – 688 с.
20. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Древняя Индия: Три великих сказания. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. – Т. I. – 336 с.
21. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Древняя Индия: Три великих сказания. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. – Т. II. – 336 с.
22. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
23. Шкунаев С.В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 284 с.
24. Шкунаев С.В. Кельтский миф в саге о короле Конайре // ВДИ. – 1984. - № 3.

Скрипникова М. И.

ДРЕВНИЕ АНТРОПОГЕННО-ТЕРРАСОВЫЕ ЛАНДШАФТЫ В ГОРАХ ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Актуальность темы. Как показали проводимые в течение ряда лет исследования [18], проблема антропогенного террасирования склонов охватывает широкий круг вопросов генезиса рыхлых толщ, формирования и эволюции почвенных профилей на насыпных толщах, историю освоения и смены типов хозяйствования в горах, непосредственно соприкасается с вопросами изучения стихийных катастрофических явлений в горах и может использоваться для прогнозов, направленных на рациональное и экологически безопасное использования ресурсов горных стран. Таким образом, древние террасовые системы являются идеальными объектами для исследований ландшафтоведов, почвоведов и географов, изучающих палеоклиматическую обстановку в горных экосистемах и пути её эволюции.

Развитие приемов террасирования в традициях горных этносов диктовалось необходимостью получения наиболее высокого урожая при минимальных затратах труда на ежегодную обработку почвы. Переход к террасовому земледелию свидетельствует об оседлом образе жизни и господству интенсивного типа сельскохозяйственного производства у представителей какой-либо исторической общности. Именно поэтому для археологов районы древнего террасирования должны ассоциироваться с областью развития очагов земледельческой культуры и являться маркерами при поиске поселений этих культур. Дешифрирование аэрофотоснимков горных районов позволяет легко выявить древние террасовые системы и предсказать местонахождения поселений, что значительно облегчает процедуру археологических разведок в горах.

Историческую географию культурной флоры наиболее удобно изучать на примере террасовых систем, поскольку эти системы землепользования жёстко фиксированы в пространстве. Наиболее подходящими для этого террасовыми системами являются высокогорные террасы и по сей день труднодоступных районов Кавказского региона, возделывавшиеся, по-видимому, только в глубокой древности. В связи с этим пыльца, фитолиты и карпологические остатки древних культурных видов, извлеченные из почв таких террас, относятся к какому-то одному историческому периоду.

Целью работы является изучение устойчивости древних террасовых систем и конструктивные особенности земледельческих террас в разных регионах Причерноморья для возвращения в практику современного землепользования утраченных традиций возведения функциональных эрозионно-устойчивых сооружений на склонах.

Для достижения этой цели необходимо решение следующих задач: